



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

ESTANISLAU FAUSTO DANTAS DE SANTANA

UMA VISÃO HUSSERLIANA ACERCA DA CONCEPÇÃO CARTESIANA E
HUMEANA SOBRE EU

SALVADOR

2017

ESTANISLAU FAUSTO DANTAS DE SANTANA

UMA VISÃO HUSSERLIANA ACERCA DA CONCEPÇÃO DA VISÃO
CARTESIANA E HUMEANA DO EU

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-
Graduação em Filosofia da Universidade Federal da
Bahia como requisito para a obtenção do grau de
Mestre em Filosofia;

Orientadora: Prof. Dr^a. Acylene M. C. Ferreira.

SALVADOR.
2017

S231 Santana, Estanislau Fausto Dantas de
Uma visão husserliana acerca da concepção cartesiana e humeana sobre eu /
Estanislau Fausto Dantas de Santana. - 2017.
71 f.

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

1. Husserl, Edmund, 1859-1938. 2. Descartes, René, 1596-1650. 3. Filosofia.
4. Hume, David, 1711-1776. 5. Fenomenologia. I. Ferreira, Acylene M. C.
II. Universidade Federal da Bahia. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas.
III. Título.

CDD: 190



UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA
 FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
 PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
 Estrada de São Lázaro, 197 – Federação – Salvador – Ba – CEP 40210-730
 Tel.: (71) 32836439 // Fax: 32836449 – site: www.ppgf.ufba.br/ e-mail: ppgf@ufba.br

ATA DA DEFESA PÚBLICA DA DISSERTAÇÃO DE
 ESTANISLAU FAUSTO DANTAS DE SANTANA,
 REALIZADA NO DIA 17 DE JULHO DE 2017.

Aos dezessete dias do mês de julho, às quatorze horas, na sala da Pós-Graduação em Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da UFBA, foi instalada a sessão pública para julgamento da Dissertação Final elaborada pelo Mestrando Estanislau Fausto Dantas de Santana intitulada: “Uma visão husserliana acerca da concepção cartesiana e humeana sobre o eu”. Em seguida, a Professora Acylene Ferreira deu continuidade aos trabalhos. A Banca julgadora foi constituída pelos seguintes professores: Prof.^a Dr.^a Acylene Maria Cabral Ferreira (Orientadora – UFBA), Prof. Dr. Paulo César Borges Alves (UFBA-Ciências Sociais) e Prof. Dr. Vinicius dos Santos (UFBA). Passou-se à exposição do Mestrando Estanislau Dantas, seguida da arguição dos professores integrantes da banca. A Banca reuniu-se, então, em separado, tendo resolvido, por unanimidade, pela aprovação, com a nota *to e meio* (8,5). Nada mais havendo a tratar, foi encerrada a sessão e lavrada a presente ata. Salvador, 17 de julho de 2017.

Paulo Cesar C. Alves

gauron

Acylene Ferreira

Estanislau Fausto Dantas de Santana

AGRADECIMENTOS:

CAPES – pela concessão da bolsa de pesquisa, sem a qual esta dissertação seria impossível;

Prof^a. Acylene – pela orientação;

Prof^a. Constança Marcondes Cesar – que me fez estudar Husserl;

Minha família – por tudo, tudo e mais um pouco;

Carolina Seixas e sua família – pela ajuda infindável;

E aos amigos da MESA.

*“Somos tantos os que perderam o individual, a existência, que
nossas solidões cresceram sem raízes, como as algas
abandonadas à mercê das ondas.”*

Emil Cioran.

RESUMO:

Pretendemos analisar como a estrutura da alma na obra de Descartes, a crítica humeana ao eu e a concepção husserliana da consciência podem estar interligados. Com mais exatidão, queremos averiguar qual foi a resolução dada por Husserl para o conflito entre a posição cartesiana e a humeana sobre a concepção do eu.

Palavras-chave: Husserl; Fenomenologia; Eu; Descartes; Hume.

ABSTRACT

We intend to analyze how the structure of the soul in the Descartes' work, the Hume's critique about the self and the Husserlian conception of consciousness are intertwined. With more precision, we want to find out what was the solution given by Husserl to the conflict between the positions of Descartes and Hume about the self.

Keywords: Husserl; Phenomenology; Self; Descartes; Hume.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO.....	10
2 GENEALOGIA DO PROBLEMA DO EU.....	13
2.1 Descartes: uma filosofia da subjetividade.....	13
2.2 Hume e a negação do eu.....	30
3 O CAMINHO PARA O EGO TRANSCENDENTAL.....	48
3.1 Da Epoché fenomenológica ao ego.....	48
3.2 Saindo da Epoché: o mundo posto pela consciência.....	61
4 CONCLUSÃO.....	69
REFERÊNCIAS.....	71

1 INTRODUÇÃO

Nesta dissertação propomos examinar como a concepção cartesiana de alma, a negação que Hume realizou da estrutura do eu, e a forma que Husserl compreendeu a consciência podem estar interconectadas. Com mais exatidão, pretendemos investigar qual foi a resposta dada por Husserl para a contenda entre a posição cartesiana e a humeana.

Foi com Descartes, a partir da universalização da dúvida nas *Meditações Metafísicas* e posteriormente no alumbramento do eu com o *penso, logo existo*, que a filosofia do sujeito tomou as rédeas da modernidade. De forma oposta, David Hume negou a existência de uma estrutura mínima e imutável. Para o filósofo escocês, não há impressão de eu, tampouco é possível pensar na mente como uma unidade ou substância. Isso posto, é de se supor que se há realmente uma crítica de Hume à substancialização do eu na obra cartesiana, a filosofia husserliana necessitaria transcender a obliteração conceitual realizada por Hume à ideia de eu. Como é perceptível nas *Meditações Cartesianas*, a filosofia erigida por Husserl é, em certos aspectos, um contínuo ir além da obra de Descartes. Levando isso em conta, as perguntas a fazer são: qual é a influência cartesiana na obra de Husserl e como a fenomenologia superou o cartesianismo? Deste modo, pode-se questionar como as discussões referentes à identidade pessoal, consciência e intencionalidade nos textos de Husserl funcionam em comparação com a negação do eu na obra de David Hume. Busca-se entender também se a crítica de Hume à obra de Descartes pode ser estendida a Husserl, assim como se a utilização de Husserl da obra de Hume é coerente com os escritos do filósofo escocês.

A filosofia, em geral, tem pretensões universais, e filósofos sempre dialogaram com vozes que não eram apenas temporâneas, mas que reverberavam pela história. Há ligações entre Platão e Leibniz, assim como existe entre Aristóteles e Locke, Maquiavel é lido e relido, além, é claro, de receber inúmeros comentários desde que os seus textos ganharam notoriedade. A filosofia, observando-a pelo viés hermenêutico, é uma constante conversa, talvez um acertar de contas com sua história – e seu labor é tido como um incessante fazer e refazer. A melhor possibilidade de realizar uma análise

acertada é perceber a entonação de uma linguagem histórica deixando a temporalidade, apresentando-se como possibilidade de compreensão presente - o que torna a forma interpretativa um perpétuo recordar. Como Gadamer bem afirmou, “compreender pela leitura não é repetição de algo passado, mas participação num sentido presente”. (GADAMER, 2013, P. 508). Esse sentido presente, neste trabalho, é justamente a possibilidade de interpelar textos de períodos tão distintos quanto os de Descartes, Hume e Husserl. E perceber, similarmente, que o problema enfrentado por esses filósofos, o problema da constituição do eu, é o mesmo - apesar de suas variações.

A escolha de Descartes tem como motivação a importância do filósofo como criador da filosofia do sujeito na modernidade. Koyré enxergou quão profundamente enraizado está o pensamento cartesiano na história das ideias e, sem poupar elogios, afirmou:

Desde há três séculos que todos somos, directa ou indirectamente, alimentados pelo pensamento cartesiano, dado que, desde há três séculos justamente, todo o pensamento europeu, todo o pensamento filosófico, pelo menos, se orienta e se determina em relação a Descartes. Por isso, é-nos extremamente difícil dar-mo-nos conta da importância e da novidade da obra de Descartes: uma das mais profundas revoluções intelectuais, e mesmo espirituais, que a humanidade já conheceu, conquista decisiva do espírito por si próprio, vitória decisiva na estrada dura e árdua que leva o homem à libertação espiritual, à liberdade da razão e da verdade. (KOYRE, 1986, p.11).

Já a escolha de Hume leva em conta ao menos dois pontos que estão interligados: 1) A análise de Hume da estrutura do eu é inovadora, a saber, retirar do eu a possibilidade de ser uma substância e entender a mente como um perpétuo fluxo com suas constantes alterações é um grande acréscimo nas contendas sobre o funcionamento da mente; 2) Hume é, muito provavelmente, o primeiro filósofo a negar o eu na modernidade. O motivo principal para traçar essa ligação é o visível antagonismo das duas posições na questão do eu, de um lado a filosofia cartesiana, como os pontos que já foram levantados, e do outro a humeana.

A perspectiva que será constituída neste trabalho tentará mostrar que a forma que Husserl compreendeu a consciência é uma síntese da posição cartesiana e da humeana, por mais que essas filosofias pareçam contraditórias. Clareando, assim, o possível estabelecimento de um movimento histórico na formação das filosofias do sujeito: Descartes toma o eu como primeira verdade, Hume nega-o, e Husserl,

reutilizando Descartes, recorre ao eu também como verdade primeira. Entretanto, o fenomenólogo dispôs de um mecanismo de análise da consciência completamente diferente da realizada pelo filósofo francês. Por fim, é importante frisar que esta dissertação tem a teoria husserliana como sua principal tarefa de exame, reportamos a Descartes e Hume na tentativa de realizar um estudo genealógico da influência desses respectivos autores para a obra de Husserl.

Esta dissertação está subdividida em dois capítulos, cada capítulo contendo dois subcapítulos, e uma conclusão sobre o trabalho. O capítulo I (*Genealogia do problema do eu*) consiste em duas partes: 1 - *Descartes: uma filosofia da subjetividade* em que se apresentará a concepção sobre o eu na obra do filósofo francês. Analisando assim as *Meditações Metafísicas* – texto em que surgiu a formulação da dúvida universal - e o *Discurso*, trabalho que legou à filosofia a intuição inicial do *penso, logo existo*. 2 - *Hume e a negação do eu* em que se exporá como foi formulada a estrutura da mente pelo filósofo escocês, além das distinções possíveis entre o eu cartesiano e o “não-eu” humeana. Para isso, recorreu-se a única obra em que Hume tratou nitidamente sobre o tema, a saber, o *Tratado da Natureza Humana*. Cabe indicar que as exposições sobre Descartes e Hume têm como principal motivação estabelecer o caminho do problema e entender como ele obtém seu fundamente filosófico até chegar a Husserl.

No segundo capítulo (*O caminho para o ego transcendental*), mais precisamente no subcapítulo *Da epoché fenomenológica ao ego transcendental*, haverá uma apresentação da filosofia husserliana e do seu método, além da relação da sua obra com o eu cartesiano e humeano. E, é claro, um elucidação sobre o achado husserliano do ego transcendental. A parte dois do capítulo, *Saindo da Epoché: o mundo posto pela consciência*, apontará como ocorre o egresso da epoché para o mundo e para os outros eus, além de novamente demarcar as diferenças entre Husserl, Hume e Descartes. Sendo o labor filosófico de Husserl de grande extensão, esta dissertação estudará fundamentalmente um texto do filósofo, as *Meditações Cartesianas*. O motivo para isso é relativamente simples, nesse trabalho Husserl postulou qual o verdadeiro significado da imensa ligação entre a fenomenologia e o cartesianismo.

2 GENEALOGIA DO PROBLEMA DO EU

2.1 Descartes: uma filosofia da subjetividade

Quando se trata de um texto clássico de filosofia, alguns cuidados são necessários: primeiro, não acreditar, de forma alguma, que se está tratando algo novo, que não recebeu várias e várias interpretações diferentes; segundo, levando o primeiro ponto em conta, ainda assim ser cuidadoso o suficiente para que as observações expostas não se desnortiem do espírito da obra. Muita embora esta dissertação tente seguir essas considerações piamente, deve-se, entretanto, informar que este trabalho está acolitado por uma entre as leituras possíveis da obra de Descartes. Obviamente, tomar partido de um interpretação não é, necessariamente, acreditar que as demais são equivocadas, ao menos, não é o caso da presente dissertação. Na verdade, para o conteúdo aqui exposto, afirmar que o eu aparece como substancializado na filosofia cartesiana parece ser mais bem adequado. Isso não significa, entretanto, que é o correto.

Grande parte da tradição filosófica, e nisso inclui-se Husserl, interpretou a filosofia cartesiana como substancialista. Essa leitura foi apresentada por Rocha da seguinte forma: “a) alma é diferente de corpo (e vice versa); b) a alma não precisa de corpo para existir (e vice versa) e c) a alma e o corpo não podem coexistir em uma única substância.” (ROCHA, 2006, p. 91). Nessa forma de compreensão do cartesianismo, o sujeito é entendido como substância pensante. Assim o eu, em meio ao dualismo, afirma-se como a identidade do ser. Em outras palavras, o homem é captado como uma substância pensante e essa relação entre ser e pensar é a que realmente importa à concepção de identidade do indivíduo. Compreende-se, portanto, que há uma unidade formal, um eu/alma, e que esse eu/alma não necessita de corporeidade para existir.

Enquanto meu corpo pode ser modificado sem que minha identidade também o seja, caso minha alma sofra, sabe-se lá por qual motivo, uma alteração, eu deixarei de ser eu e passarei a ser um outro. O eu, para tanto, é uma substância intelectual. De fato, a comprovação de que eu penso está ontologicamente ligado ao fato de eu ser alguma

coisa - portanto, sou enquanto penso. E mesmo que se negue a realidade, eu sou, na qualidade de sujeito pensante, por pensar alguma coisa. Esses estados da alma indicam que, mesmo havendo mudanças, o eu continua sendo a mesma pessoa, “sob este aspecto, existir como sujeito pensante significa existir como substância pensante. *Eu sou* significa então *Eu sou uma substância pensante*.” (FILHO, 1994, p. 49). Por essa linha argumentativa que se pode concluir que o sujeito é exclusivamente pensamento, da mesma forma que se pode afirmar que ser é pensar e que por isso a identidade do ser é seu pensamento.

É importante perceber que essa leitura tende a levar em consideração as exposições feitas por Descartes na segunda meditação¹. Removida do restante da obra, a segunda meditação faz parecer que o sujeito é exclusivamente *res cogitans*². O fato é que essa forma de compreensão do cartesianismo é basicamente um lugar comum na história da filosofia e em livros que fogem da leitura estritamente filosófica, como os de divulgação científica, essa entendimento é ainda mais recorrente. Por exemplo, António Damásio afirma em *O erro de Descartes* que a ideia “cartesiana de uma mente separada do corpo” é o principal equívoco do filósofo francês. E ainda, no parágrafo seguinte, que “a separação cartesiana pode estar também subjacente ao modo de pensar de neurocientistas que insistem em que a mente pode ser perfeitamente explicada em termos de fenômenos cerebrais, deixando de lado o resto do organismo”. (DAMÁSIO, 2012, p. 220).

¹Homero Santiago indicou que a sexta meditação, que anexaria ao conteúdo da obra cartesiana as descobertas feitas pelo filósofo ao decorrer das suas meditações, não foi bem aceita: “Apesar dos esforços cartesianos, a Meditação Sexta nunca alcançou boa aceitação pelos contemporâneos nem deixa, ainda hoje, de causar problemas imensos aos intérpretes. Embora prove algo a princípio evidente para qualquer pessoa (a existência do mundo material), a dificuldade aparece porque todo o percurso cartesiano das *Meditações* é feito justamente à revelia de tais evidências ingênuas, nada mais que os prejuízos que nos chegam pela via dos sentidos. Não era afastando-os pela dúvida que o filósofo mostrara o equívoco da opinião comum de que o corpo, extensão, é mais facilmente conhecido que a alma, o pensamento? Mas então como validar, ao cabo do itinerário, aquilo que no início nada valia? De fato, houve quem não visse na Meditação Sexta mais que a contraditoriedade de um percurso às avessas, crente de qualquer valor demonstrativo.” (IN: DESCARTES, 2016, p. XXV). Adequado afirmar que talvez seja esse o caminho para entender tal cisão de interpretações entre o conteúdo da segunda meditação e o da sexta para os filósofos posteriores a Descartes.

² Filho afirma que na “*Segunda Meditação*, o que se conhece do sujeito é que ele tem uma essência não extensa, o que permite que ele seja considerado como uma *res* incorporeal, imaterial e espiritual. Na *Sexta Meditação*, a distinção real da mente e corpo permite a afirmação de que “[...] *sou apenas uma coisa que pensa*[...]”. A tese da *Segunda meditação*, formulada do ponto de vista do conhecimento, é, então, demonstrada para a realidade da coisa mesma: toda essência da *res cogitans* é a de ser exclusivamente pensamento”. (FILHO, 1994, p. 45).

Como contraponto a leitura que será aqui utilizada, é adequado, mesmo que superficialmente, apresentar uma outra visão – que talvez pareça até mais bem estruturada quando se olha para a parte geral da filosofia de Descartes – mas que não será usada nesta dissertação. Rocha também resumiu seu conteúdo: ele afirmou que enquanto tratava da segunda meditação, Descartes rejeita um certo conceito de alma, favorecendo, dessa forma, a tese de que a alma é imaterial (ou seja, puro intelecto). Já na sexta meditação, quando o filósofo francês tratou das relações sensíveis, isso acabou implicando na “introdução de um conceito de união do corpo com a alma que, por um lado rejeita a concepção platônica de que a alma é a essência do homem e o corpo é um mero veículo com a tese de que a alma não está no corpo como um piloto em seu navio (...).” (ROCHA, 2008, p. 212). Nesse sentido, embora substâncias de campos distintos, a alma e corpo estão unidos e agem conjuntamente na formação do que se poderia denominar de homem cartesiano.

De fato, tomando o conjunto da filosofia cartesiana, a defesa da relação mente/corpo como um composto que formaria o homem parece ser extremamente plausível. Nesse sentido, a segunda meditação mostraria que o “intelecto puro” apareceu na ordem do conhecimento como uma abstração inicial, o que não significaria dizer que o sujeito é apenas pensamento. A sexta meditação, com enunciados de atributos existenciais do tipo físico, como eu sinto, eu ando, retiraria o sujeito do puro pensar e o interligaria com o corpo³. Importante frisar, seguindo a *ordem do entendimento* das *Meditações*, que foi na sexta meditação que Descartes tratou do conhecimento sensível. Até então o filósofo examinara o conhecimento da alma e de Deus - saberes que independem do mundo.

Uma leitura desinteressada do *Discurso do Método*⁴ é o suficiente para notar que a escolástica estava presente nos textos de Descartes – isso não é algo realmente surpreendente, visto que foi a filosofia que ele aprendeu e que quis corrigir e superar. Não deixa de ser importante lembrar que o filósofo, em sua correspondência com um

³ Filho analisou essa questão de forma muito parecido com a interpretação dada por Rocha: “(...) as teses da existência dos corpos e da união factual da mente com o corpo, provadas em seguida, não tornariam o homem o verdadeiro sujeito dos atos cognitivos e volitivos? Após as demonstrações destas teses, a referência do deítico ‘eu’ é ainda a *res cogitans*, a substância imaterial e espiritual descoberta na segunda meditação, ou seria o homem, o composto de duas substâncias realmente distintas?” (FILHO, 1994, p. 45)

⁴Os trechos referentes a Descartes foram extraídos da edição de 1973 da coleção Os Pensadores, publicada pela Editora Abril Cultural, com tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Junior. Aparecerá no núcleo do texto da seguinte forma: DESCARTES, 1973, número da página.

amigo, falou de La Flèche com palavras elogiosas⁵. Isso não significa dizer que o conteúdo ensinado pelos mestres de Descartes não precisava de alterações. Muito pelo contrário, ao procurar identificar a principal cisma de Descartes com o ensino escolástico, perceber-se-á que, para ele, a escolástica estava mais preocupada com um espécie de debate infrutífero do que com a verdade.

Outro ponto importante que também pode ser levantado sobre o desentendimento cartesiano com a filosofia da escola é que, mesmo envolta em tantas contendas, a escolástica encontrava-se subordinada pela autoridade da filosofia aristotélica. Em meio a essa atribulação surgiu a contribuição essencial para a teoria do conhecimento realizada pelo filósofo. Pois que o método cartesiano não só refez a concepção de ciência, mas relegou à modernidade outra noção básica, a saber, a ideia de autonomia do indivíduo enquanto sujeito do conhecimento. É justo dizer, todavia, que essa é a contribuição dada por um moderno para a independência do indivíduo, pois, ao olharmos para a história da filosofia, recordemos que Santo Agostinho havia levantado intelecções parecidas. Afinal, o Bispo de Hipona já tinha pensado na distinção entre o homem externo, ligado ao mundo sensível, e o "homem interior que realiza, na esfera do pensamento, a 'essência da natureza humana'." (COSTA, 1997, p. 81). Essa essência da natureza humana é a busca pela verdade. No caso do Santo, o ato de procurar a Deus.

Descartes deslocou para o indivíduo a possibilidade de exercer atividade judicial sobre qualquer questão que chegue ao seu espírito, sempre levando em conta, é claro, que o ato de conhecimento será uma dádiva concedida por Deus ao sujeito que conhece. O método cartesiano, assim observado, não deixa de ser uma demonstração da autonomia da razão do indivíduo - que retira da coletividade o poder de julgar aquilo que será considerado conhecimento e emancipa o sujeito como verdadeiro portador do ato de aprender -, direcionando-a como fundamento da própria filosofia, visto que o método é um caminho seguro que o sujeito do conhecimento desenvolve para conseguir alcançar verdades que estão postas pela natureza de um Deus bondoso.

Nota-se, então, que a estrutura do *Discurso do Método* já é uma espécie de indicativo autossuficiência individual, pois que na parte *um* do livro o filósofo apresenta suas considerações sobre a forma da ciência – como Descartes deu a entender nos *Princípios da filosofia*, o conhecimento humano constitui uma árvore, a raiz é a

⁵ Para mais, ver: MARQUES, *Descartes e sua concepção de homem*. – São Paulo: Edições Loyola, 1993.

metafísica, o seu tronco é a física e os galhos são as demais ciências que serão conhecidas pelo resultado das pesquisas empreendidas. Para que as mesmas sejam corretamente apercebidas é necessário, como aparece na parte *dois* do livro, seguir as regras do método; na parte *três* a moral provisória é extraída dos princípios até então postulados. Na parte *quatro*, finalmente, após demonstrar a essência do seu projeto, o filósofo indicou quais as raízes de sua filosofia – a raiz que segura o grande tronco e seus galhos, a saber, as razões pelas quais a prova da existência de Deus e da alma humana “são os fundamentos de sua metafísica” (DESCARTES, 1973, p. 35). A parte *quatro*, por conseguinte, entrega aos leitores a constituição da metafísica cartesiana: Deus e a Alma. Na parte *cinco* há a apresentação dos galhos da ciência universal. Por fim, na parte *seis*, o filósofo encerrou o seu texto indicando quais as razões que o fizeram escrever e o que ele julgou como necessário para continuar com as investigações acerca da natureza.

É importante e interessante notar que Descartes não expôs, no *Discurso*, o método como algo que todos devem seguir para alcançar a verdade, mas, nas palavras dele, “apenas mostrar de que maneira me esforcei por conduzir a minha” razão. (DESCARTES, 1973, p.38.). O *Discurso* demonstra quais são as virtudes do método que Descartes descobriu, acompanhado de uma narrativa sobre como surgiram as alterações no seu intelecto. Assim, o texto apresenta uma teoria de um filósofo voltado para si, tomando a si como base para o conhecimento universal e indicando o caminho que compreendeu como correto a seguir. Nesse sentido, como Husserl mostrou nas *Meditações Cartesianas*, Descartes abriu a fenda da subjetividade por haver apresentado o ato de conhecimento como uma estrutura saída do sujeito para alcançar a universalidade.

Apercebendo a diversidade de opiniões que poderiam ser formuladas pelos mais doutos entre os homens, a tendência do filósofo foi tomar “quase como falso tudo o que era somente verossímil.” (DESCARTES, 1973, p 40). As demais áreas do conhecimento, estruturadas pela filosofia, padeciam do mesmo problema de embasamento. E visto que a filosofia estava repleta de diversas e contraditórias opiniões, era de esperar que nada de sólido pudesse ser construído sobre “fundamentos tão pouco firmes.” (DESCARTES, 1973, p.40). Cabe recordar que Descartes entendia o arcabouço científico como uma grande árvore que tinha na própria filosofia seu firmamento e raiz. Uma raiz, é bem verdade, que se estendia indefinidamente e que,

justamente por firmar todo o conhecimento, não se podia deixar apodrecer. Com tais complicações no que seria o ponto arquimédico do saber humano, o filósofo percebeu que:

(...) o poder de bem julgar e de distinguir o verdadeiro do falso, que é propriamente o que se denomina o bom senso ou a razão, é naturalmente igual em todos os homens; e, destrate, que a diversidade de nossas opiniões não provém do fato de serem uns mais racionais do que outros, mas somente de conduzirmos nossos pensamentos por vias diversas e não consideramos as mesmas coisas. Pois não é o suficiente ter o espírito bom, o principal é aplica-lo bem (DESCARTES, 1973, p. 37).

Por isso Descartes concluiu que a função de reconstrução desse conhecimento deveria ser fundamentada no sujeito. Visto que a razão é a mesma em todos os homens, não há motivo, além de um método mais adequado, para que um ente, ainda que isolado dos demais ou em um ato de pura contemplação subjetiva, não consiga alcançar a verdade. Levando isso em conta, o filósofo resolveu “não mais procurar outra ciência, além daquela que se poderia achar em mim próprio, ou então no grande livro do mundo.” (DESCARTES, 1973, p. 40). Todavia, a opção número dois – buscar no grande livro do mundo -, rendeu-lhe tantos problemas quanto os que teve com a própria filosofia, pois os costumes podem ser tão extravagantes quanto um raciocínio filosófico inusitado. Confessa Descartes, no final da primeira parte do *Discurso*, que empregou em si mesmo as críticas que ele realizava ao mundo, esperando com isso que a força do seu espírito pudesse adequadamente mostrar quais os verdadeiros caminhos que ele necessitava trilhar. O que rendeu “muito mais resultado (...) do que se jamais tivesse me afastado de meu país e de meus livros.” (DESCARTES, 1972, p. 41).

A pretensão cartesiana de erigir uma ciência universal encontra sua base nas matemáticas, exatamente no que se pode chamar de “fundamentos precisos” dessa ciência, ou seja, nos axiomas da mesma. Em linhas gerais, percebendo que nada de realmente efetivo havia sido realizado com essa área, o filósofo francês tomou os “fundamentos precisos” dessa ciência e os universalizou. Um passo simples, já que as matemáticas, ao menos até o período da crise dos fundamentos no século XX, pareciam o melhor modelo para o conhecimento das verdades. Pela sua irrefutabilidade, sua clareza e distinção, nada mais justo do que pensar a ciência matemática como o

paradigma do conhecimento. O filósofo então, captando essa exigência metafísica, reintroduziu a matemática empregando o uso da sua linguagem nas ciências da natureza.

Entender as ciências como um corpo, uma unidade, é ver nas mesmas uma possibilidade de deduzir o conteúdo geral partindo dos princípios fundadores. Do ponto de vista do sujeito do conhecimento a ciência permanece uma e o método aparece como o caminho que o espírito realiza para deduzir os conteúdos científicos. Nesse sentido, ele é o meio adequado que o espírito deve necessariamente seguir para assegurar as verdades, por fim, para alcançar a sabedoria. Qual, então, dentre todas as ciências avançou com passos largos, qual dentre elas pode ser universalizável, qual, por fim, contém em si princípios e conclusões universais? A resposta é clara: a matemática. Ela desempenha um papel satisfatório para o espírito, afinal o seu conhecimento é correto, claro, distinto e verdadeiro. Firma-se nisso o motivo para extrair da matemática o modelo preciso para as demais áreas. Não seria exagero pensar que é na matemática, para Descartes, que se dá o uso normal da razão. O método, portanto, é um esforço do espírito para estender às outras áreas como intelecto age quando pensa matematicamente⁶.

O primeiro passo dado pelo método é desfazer tudo aquilo que é duvidoso, reduzindo a própria filosofia e a ciência para reconstruí-las sobre bases mais sólidas. Descartes prosseguiu na sua meditação exemplificando como atos feitos por um único homem propendem como mais bem planejados de que quando comparados com as realizações coletivas. Os exemplos, relativamente simples entretanto muito fortes, vão desde a construção de uma cidade de forma natural, sem alguém para planejá-la, até a constituição das leis que, em geral, têm uma adequação maior ao serem pensadas por um legislador de que por uma infinidade de mentes. Isso o fez concluir que não seria de todo correto (ou até mesmo possível) construir uma nova ciência com base em antigos alicerces, principalmente sem os ter verificado verdadeiramente. Por isso o filósofo não se dispôs a aprovar o que antes tomara como verdade sem examinar piamente todo o seu conteúdo. Entretanto, como ele indicou, seria absurdo um único homem reformar todo um país embasado nos seus mandos e desmandos, derrubando o que está a sua volta, na

⁶ “O próprio Descartes tinha de antemão um ideal de ciência, o da geometria, correspondente, o da Ciência Matemática da Natureza. Este ideal determina os séculos como um fatal preconceito, e determina também, por não ser criticamente ponderado, as próprias meditações. Para Descartes, era algo óbvio de antemão que a Ciência Universal tivesse a forma de um sistema dedutivo, pelo qual a construção deveria repousar, no seu todo, sobre um fundamento axiomático que fundamentasse a dedução.” (HUSSERL, 2013, p. 45 e 46).

perspectiva de erguer novas estrutura embasadas no seu bel-prazer. Assim sendo, a única reforma realmente possível era a dos próprios pensamentos. Por isso, depois de haver percebido a pluralidade de opiniões e a diversidade de hábitos existentes nos povos, ou seja, depois de ter percorrido o livro do mundo, o filósofo pode averiguar:

(...) de sorte que são bem mais o costume e o exemplo que nos persuadem do que qualquer conhecimento certo e que, não obstante, a pluralidade das vozes não é uma prova que valha algo para as verdades um pouco difíceis de descobrir, por ser bem mais verossímil que um só homem as tenha encontrado do que todo um povo; eu não podia escolher ninguém cujas opiniões me parecessem dever ser preferidas às de outrem, e achava-me como que compelido a tentar eu próprio conduzir-me. (DESCARTES, 1973, p. 44).

Encontra-se aí os passos iniciais para o desvelamento da dúvida cartesiana. Descartes se desfaz do primeiro grande impedimento para a busca das verdades, a saber, as opiniões que chegavam até ele sem uma reflexão sobre sua validade. Há, além disso, uma outra forma de preconceito muito comum que, volta e meia, faz com que as pessoas aceitem variadas opiniões sem pensar sobre sua veracidade. Esse assentimento sem exame surge pela concordância prévia da apreciação de algum assunto quando realizada por grandes homens da ciência. E após refletir calmamente sobre as posições dos filósofos, ele finalmente compreendeu qual o método que ele deveria seguir para assegurar a verdade.

O primeiro era o de jamais acolher alguma coisa como verdadeira que eu não conhecesse evidentemente como tal; isto é, de evitar cuidadosamente a precipitação e a prevenção, e de nada incluir em meus juízos que não se apresentasse tão clara e distintamente a meu espírito, que eu não tivesse nenhuma ocasião a pô-lo em dúvida.

O segundo, o de dividir cada uma das dificuldades que examinasse em tantas parcelas quantas possíveis e quantas necessárias para melhor resolvê-las.

O terceiro, o de conduzir por ordem meus pensamentos, começando pelos objetos mais simples e mais fáceis de conhecer, para subir, pouco a pouco, como por degraus, até o conhecimento dos mais compostos, e supondo mesmo uma ordem entre os que não se precedem naturalmente uns aos outros.

E, o último, o de fazer em toda parte enumerações tão completas e revisões tão gerais, que eu tivesse certeza de nada omitir. (DESCARTES, 1973, p. 45-46).

São esses os princípios do método que levaram o autor a conceber o ato da dúvida universal. A dúvida consiste justamente em habituar o pensamento a revisar todas as proposições que a mente retinha como verdadeiras. Ou seja, provisoriamente duvida-se de tudo. Com essa noção básica é que se deve adentrar na filosofia cartesiana: duvidemos de tudo. Antes, importante lembrar, o ato de duvidar não é arbitrariamente decidido pelas faculdades da alma, a dúvida, na verdade, ocorre quando há uma carência de conhecimento, dito de outra forma, quando o conhecimento proposto não é claro e distinto.

A *quarta* parte do *Discurso* serve como uma alusão ao que futuramente, na linha cronológica dos textos cartesianos, aparecerá nas *Meditações*. Mas o que se apresenta nas *Meditações*? Como já foi informado, o primeiro passo para obtenção da verdade, utilizando o método, é duvidar de tudo. Por mais difícil que possa parecer desconfiar da totalidade do horizonte de consciência, a razão informa que o menor motivo para suspeitar de algo é bastante forte para rejeitar tudo o mais. Deve-se supor como falso o que causar a menor dúvida, a mais mínima incerteza no espírito e prosseguir nessa estrada até que uma evidência seja demonstrada como indubitável.

Assim, porque os nossos sentidos nos enganam às vezes, quis supor que não havia coisa alguma que fosse tal como eles nos fazem imaginar. E, porque há homens que se equivocam ao raciocinar, mesmo no tocante às mais simples matérias da Geometria, e cometem aí paralogismos, rejeitei como falsas, julgando que estava sujeito a falhar como qualquer outro, todas as razões que eu tomara até então por demonstrações. E enfim, considerando que todos os mesmos pensamentos que temos quando despertados nos podem também ocorrer quando dormimos, sem que haja nenhum, nesse caso, que seja verdadeiro, resolvi fazer de conta que todas as coisas que até então haviam entrado em meu espírito não eram mais verdadeiras que as ilusões de meu sonhos.” (DESCARTES, 1973, p. 54).

Inicialmente a dúvida ocorre quanto às percepções recebidas pelos sentidos: como é possível cometer erros de observação que parecem muito simples por via desses órgãos, e tomando o pressuposto de duvidar de tudo que não tenha uma origem verdadeira, eles, os sentidos, não poderiam ser a base originária que o filósofo estava procurando. Assim, após suspender o juízo sobre os sentidos, o passo seguinte é sustentar a própria razão. Afinal, a razão também é acometida por equívocos que muitas vezes podem parecer simplórios - sejam eles deslizos geométricos, filosóficos etc. Além do que, sabendo que a luz natural da razão foi distribuída por Deus, qualquer um está

sujeito a tais desvios. Por fim, supondo que a realidade seja apenas um sonho, percebendo que tudo o que lhe ocorreria comumente também poderia acontecer-lhe enquanto estava dormindo, Descartes apercebeu a necessidade de suspender o juízo sobre a própria realidade.

Decerto, essa é ordem expositiva do *Discurso*, nas *Meditações* a estrutura argumentativa foi montada de uma maneira um pouco diferente. Todavia, expor as mudanças na dinâmica argumentativa podem ajudar a entender melhor a filosofia cartesiana.

Nas *Meditações*, de forma similar ao *Discurso*, Descartes inicia a demonstração do problema com a questão dos sentidos. Acrescentando que a dúvida sobre os órgãos sensoriais não deve ser confundida com um ato de loucura. Em outras palavras, o filósofo quer certificar, para aqueles que estão acompanhando seu argumento, que não sofreu um afastamento momentâneo da razão. Ao contrário, é justamente a razão que está guiando seu pensamento em uma questão tão complexa. Ao mesmo tempo, ele indica ao leitor que o argumento do erro dos sentidos – o primeiro grau da dúvida – não é forte o suficiente para cogitar sistematicamente toda a realidade. O que o levou ao segundo questionamento, a saber, o argumento do sonho. Esse famoso argumento põe em dúvida o estado de vigília e faz perguntar o que é que distingue os sonhos da realidade. Mesmo esse argumento encontra seu limite nas coisas indecomponíveis tais quais as figuras e quantidades, assim como o espaço e o tempo. Ou seja, ainda que eu esteja acordado ou dormindo, dois mais dois continuarão a formar o número 4, um quadrado nunca terá mais que quatro lados, assim como um triângulo permanecerá com três ângulos etc.

O terceiro grau da dúvida serve, justamente, para retirar dos objetos indecomponíveis sua validade. Esse estágio apresenta a ideia de um deus enganador que deseja trapacear a compreensão que se tem sobre a realidade. E ele age com essa finalidade independente se estou realizando uma conta simples ou observando a forma de um triângulo. Esse deus embusteiro é responsável por mandar à minha alma percepções difusas, fazendo com que eu conceba uma percepção de tipo A como sendo, na verdade, uma de tipo B. A situação torna-se tão complicada que é mais do que necessário que eu suspenda meu juízo “sobre tais pensamentos, e que não lhe dê crédito, como faria com as coisas que me parecem evidentemente falsas, se desejo encontrar algo de constante e de seguro nas ciências”. (DESCARTES, 1973, p. 96). O deus

enganador tem como função argumentativa permitir que se suspenda o juízo sobre a própria razão. Neste ponto, a dúvida pode ser finalmente universalizada.

Ora, o filósofo diz que há muito continha em seu espírito a ideia de um Deus que tudo pode e que tudo criou (DESCARTES, 1973, p. 95). Enganar e falhar são características de espíritos imperfeitos e, por mais poderoso que esse deus embusteiro possa ser, ele não poderia ser considerado perfeito quando a conceptualização precisa é buscada. Os teólogos atribuem a perfeição com um dos atributos de Deus, por esse motivo, não se deve dar a esse ser trapaceiro a substancialidade de uma divindade. Nesse sentido, é adequado considerá-lo como um gênio com grandes poderes. Certamente uma suposição como essa colocaria qualquer filosofia em uma posição desconfortável, mas a tese do gênio maligno é o corolário do princípio da dúvida - superar a dúvida, alcançando a primeira verdade, é o ato necessário para retirar o peso dessa angústia metafísica sobre a impossibilidade de conhecer a realidade (incluindo nisso o próprio corpo). Nota-se que, a partir de então, a única coisa que realmente permanecia como intacta da realidade cognoscível era o próprio espírito (inatingível pela redução cartesiana). Ou seja, o corpo, os meios externos e tudo o mais encontram-se completamente suspensos.

Recordemos que Descartes se desfez de todas as opiniões que chegavam até ele, mesmo as opiniões dos sábios ou dos tolos - limpando seu espírito de qualquer concepção prévia que não pudesse ser seguramente verdadeira. É claro que o filósofo não se enxergava como um cético, ao contrário, o que ele fez foi utilizar o método cético para chegar às verdades, como ele mesmo indicou nesta passagem:

Não que eu imitasse, para tanto, os cépticos, que duvidavam apenas por duvidar e afetam ser sempre irresolutos; pois, ao contrário, todo o meu instinto tendia tão-somente a me certificar e remover a terra movediça e a areia para encontrar a rocha ou a argila. (DESCARTES, 1973, p.52).

O fato é que empreender a dúvida hiperbólica e universal pode conduzir o filósofo à primeira verdade, estabelecendo um porto seguro. A primeira verdade também será a única que não depende e nem dependerá de nada além de si, ou seja, ela será anterior a qualquer coisa e levará o espírito às demais certezas.

Mas, logo em seguida, adverti que, enquanto eu queria assim pensar que tudo era falso, cumpria necessariamente que eu, que pensava, fosse alguma coisa. E, notando que esta verdade: *eu penso, logo existo*, era tão firme e tão certo que todas as mais extravagantes suposições dos cépticos não seriam capazes de a abalar, julguei que podia aceita-la, sem escrúpulos, com o primeiro princípio da Filosofia que procurava. (DESCARTES, 1973, p.54).

Apresenta-se assim a primeira verdade alcançada pelo método da dúvida universal. Em si mesma a proposta metódica já demonstraria uma vitória da razão sobre o ceticismo, afinal, a dúvida é feita racionalmente e seguindo certos princípios - uma livre iniciativa do pensamento para alcançar uma segurança intelectual. Decorrida essa diligência da alma, e esperando que a razão consiga sobrepujar o mero ato de duvidar, o princípio fundador do conhecimento finalmente é desvelado. Decerto, o conhecimento que partiu da dúvida revelou, no próprio intelecto, a primeira verdade: *penso, logo existo*.

A primeira verdade do pensamento, que é o próprio pensar, leva consigo o fato de alguém se dispor a realizar o ato. Assim o *penso, logo existo* surge acompanhado de um *eu penso*, em outras palavras, o ato de pensar é sempre realizado pelo sujeito. Era Descartes que sabia que estava pensando, era ele que havia tido a intuição fundadora. Mas essa certeza ainda é temporal, afinal, esta proposição, “*eu sou, eu existo*, é necessariamente verdadeira todas as vezes que a enuncio ou que a concebo em meu espírito” (DESCARTES, 1973, p.100). Por esse motivo o *cogito* aparece como uma certeza subjetiva, no sentido de que sua objetividade só é confirmada pela prova da existência de Deus (na terceira meditação). Na leitura empregada por Husserl sobre o cartesianismo esse é um dos deslizos cometidos pelo filósofo francês. O período filosófico moderno tem como marca fundadora essa mudança de perspectiva empregada por Descartes. O filósofo francês desvia a certeza "ingênua" do mundo exterior e firma-a no *cogito*. Todavia, Descartes não se preocupou em construir uma verdadeira filosofia do *cogito*. O eu, diria Husserl, é necessariamente absoluto, não necessitando por isso de nada que comprove a sua validade a não ser a sua própria formulação. O deslize, afirmou Husserl, fundamenta-se no fato de Descartes não ter extraído as consequências últimas do *cogito*, ao contrário, o filósofo francês tentou salvar um pedaço do mundo.

Mesmo que se oblitere o corpo, como realizado na redução, a alma permanecerá a mesma. Perpassando o crivo da dúvida hiperbólica, torna-se possível duvidar do corpo, do mundo externo, mas não do eu pensante. A alma imaterial e eterna é o que forma a

identidade pessoal. Sendo mais claro, não há diferença entre a identidade e a alma - as duas são uma e mesma coisa. É a própria alma, etérea e perene, que define a identidade do sujeito. Nesse sentido, há uma metafísica da identidade pessoal na tese cartesiana. Foi por isso que o filósofo afirmou na *quarta* meditação, parágrafo *dois*, que o espírito humano, que é uma substância pensante e não extensa (comprimento, largura etc.), em nada “participa daquilo que pertence ao corpo, é incomparavelmente mais distinta do que a ideia de uma coisa corpórea.” (DESCARTES, 2016, p. 83). Ou seja, por mais que exista realmente uma ligação entre o corpo e a alma a identidade não está condicionada a esse fator. A identidade é um atributo pertencente ao eu/alma e essa relação não poderia ser encontrada no corpo visto que o mesmo é um campo de contínuas alterações. Nesse sentido, o eu do conhecimento é simultaneamente o da identidade de si, ou seja, enquanto pensa a si o eu afirma o que é: um ser pensante, uma alma imaterial.

É mais de que possível diferenciar a filosofia da identidade, em outras palavras, a filosofia que se preocupa com a questão da permanência ou não da identidade pessoal ao longo do tempo e as filosofias do eu, ou seja, as filosofias que têm o eu como partícula fundamental para o conhecimento. Para Descartes é o eu, que também é a alma, que faz alguém ser o que é - isto é, o eu indica a identidade (DESCARTES, 1973, p. 55). Assim, a concepção que se expõe aqui sobre a obra do filósofo indica que o eu/alma também é a própria identidade: eu e alma são uma e mesma coisa, ainda que possa haver distinção entre ela e o corpo - o aspecto material contrapõe-se, nesse sentido, ao aspecto imaterial.

Ainda que o desvelamento da primeira verdade seja a formulação mais conhecida do filósofo francês, ela aparece de uma forma diferente nas *Meditações*. O *penso, logo existo* do *Discurso* foi formulado como *eu sou, eu existo* nas *Meditações*. Essa definição surgiu para responder como se poderia encontrar a si em meio a impossibilidade de supor a existência do corpo e de qualquer outra coisa. Levando em conta, no presente caso, que a tese do gênio maligno atrapalha qualquer construção intelectual que se possa fazer. O *eu sou, eu existo* aparece nas *Meditações* para responder a essa “simples pergunta”: após reduzir a realidade e persuadir a si mesmo sobre a impossibilidade da existência do corpo, como é possível ter certeza de que não se está sendo enganado?

Não há pois, dúvida alguma de que eu sou, se ele me engana; e, por mais que me engane não poderá jamais fazer com que eu não seja, enquanto eu pensar ser alguma coisa. De sorte que, após ter pensado

bastante nisto e ter examinado cuidadosamente todas as coisas, cumpre enfim concluir e ter por constante que esta proposição, *eu sou, eu existo*, é necessariamente verdadeira todas as vezes que a enuncio ou que a concebo em meu espírito. (DESCARTES, 1973, p. 100).

Formula-se assim a primeira verdade nas *Meditações*. Ainda que se duvide de tudo, ainda que se duvide das mãos, do ar, ainda assim, dizia, sei que sou algo que pensa. E também sei que isso é verdadeiro toda vez que concebo esta frase no meu espírito: eu sou, eu existo. O ato de pensar define o atributo essencial do ser, em outras palavras, ele é a natureza substancial do ser – ou seja, existir é pensar. E o cogito, desbravado em meio a uma senda de dúvidas, surge como o princípio do conhecimento, uma intuição primordial que abre espaço para o alcance de outras verdades.

O filósofo, após ter encontrado essa evidência intuitiva, muito perguntou a si o que torna tal descoberta tão correta. A resposta a essa questão também pode e deve ser encontrada no campo intuitivo. Essa verdade primeira, *penso, logo existo* (ou ainda, *eu sou, eu existo*) foi estabelecida de forma clara e distinta. Portanto, se a primeira verdade é estabelecida de forma clara e distinta, se ela, por isso, parece-nos tão certa, toda e qualquer verdade posterior deverá aparecer de forma clara e distinta. Assim, três pontos podem ser estabelecidos após alcançar a primeira verdade:

1 e 2) Apreende-se a própria existência no ato de pensamento e compreende-se a distinção entre alma e corpo. A existência é evidente quando se percebe que existir e pensar são uma e mesma coisa. O pensamento, então, representa a essência da substância pensante. Entende-se, para tanto, que a essência existe “apenas no pensar, e que, para ser, não necessita de nenhum lugar, nem depende de qualquer coisa material.” (DESCARTES, 1973, p. 55). Se *penso, logo existo*, mesmo desfazendo de tudo que está a minha volta, ainda que sem sequer saber se o meu próprio corpo existe, devo concluir que a natureza humana é pensamento e que a alma independe do corpo.

3) Por fim, tudo isso foi captado de forma clara e distinta e essa é justamente a natureza da verdade. Decerto, concluiu o filósofo, o que aparecer no espírito de forma clara e distinta deve, necessariamente, ser verdadeiro - a primeira verdade torna-se a regra de ouro para as demais verdades que brotarem no espírito.

Como já foi escrito, a dúvida é uma demonstração de imperfeição, mais precisamente, é uma mancha que perfaz a natureza humana. A saber, a tese do gênio

maligno ainda rondava o universo cartesiano. E, para fechar o problema da possibilidade de conhecimento do “mundo externo” – já que o conhecimento de si fora comprovado pela primeira verdade -, seria necessário dissolver esse pensamento vicioso.

A solução para essa questão ocorre pela comprovação da existência de Deus. Comumente as provas são divididas em três: duas provas *a posteriori* (que apareceram na terceira meditação) e uma prova *a priori* (que surgiu na quinta meditação). A primeira prova indica que a realidade objetiva das próprias ideias pressupõe uma causa em que essa mesma realidade possa estar contida. Assim, a ideia de Deus é uma causa que pode abarcar o máximo que se concebe da estrutura formal do real. Por conseguinte, como meu eu não tem condições de ser uma causa “máxima”, devo concluir, portanto, que Deus é essa causa. É por isso que a ideia de Deus que se encontra no espírito não pode ser produzida por nós, afinal, ela é a causa que contém toda realidade.

O princípio de causalidade, que indica que tudo na natureza tem uma causa estabelecida, põe necessariamente esta pergunta em questão: de que causa deriva a ideia de infinito que se encontrava na alma (ao menos na alma de Descartes)? Há, é claro, algumas ideias na mente que são causadas pelo mundo exterior. Mas não pode ser esse o caso, visto que o mundo externo permanece em suspensão pela redução. Além disso, a ideia de infinito (como sendo a substância de uma coisa infinita) não pode ser causada por algo efêmero. Por isso, excetuando o mundo exterior da possibilidade de causação dessa ideia e não podendo ser meu pensamento o criador dela, já que sou uma criatura finita, essa qualidade deve necessariamente ter sido posta na alma por um ser de atributos infinitos. Ou seja, se há em mim uma ideia da qual não poderia ser a causa e sendo que pelo princípio de causalidade tudo procede de uma, a ideia de infinito só pode ser causada por um ser de qualidade similar ou idêntica. O termo comumente utilizado para denominar esse ser é Deus.

E não devo imaginar que não concebo o infinito por uma verdadeira ideia, mas somente pela negação do que é finito, assim como compreendo o repouso e as trevas pela negação do movimento e da luz; já que, ao contrário, vejo manifestamente que se encontra mais realidade na substância infinita do que na substância finita, e, portanto, que tenho de alguma forma em mim primeiro a noção do infinito do que do finito, ou seja, de Deus, do que de mim mesmo. Pois como seria possível que eu pudesse conhecer que duvido e que desejo, ou seja, que me falta algo que não sou totalmente perfeito, se

não tivesse em mim nenhuma ideia de um ente mais perfeito do que o meu, por comparação ao qual eu conheceria os defeitos de minha natureza? (DESCARTES, 2016, p. 72-72).

Isso, notoriamente, tem uma importância superior para a filosofia cartesiana que o advento da subjetividade. Por mais que a primeira verdade estivesse estabelecida, o mundo que se encontrava fora dela ainda não deveria ser pensado como efetivo à possibilidade de conhecimento. Ou seja, até o momento não se havia superado a suspensão realizada nos juízos. Decerto, a sombra de um deus enganador pairava incólume sobre o conhecimento. Como alguém poderia ter certeza da realidade quando a mesma pode ser apenas um sonho ou talvez um emaranhado de percepções difusas enviadas por um gênio? Nesse sentido, essa prova permite validar o próprio *cogito* como um conhecimento objetivo, abolindo, pois, o poder de um tremendo embusteiro e deslocando o conhecimento na direção de um ser perfeito, ou seja, de Deus.

A segunda prova propõe que pela evidência da imperfeição do meu ser devo concluir a existência de algo perfeito. Eu certamente não existo por mim mesmo, caso pudesse “não me faltaria perfeição alguma; pois eu me teria dado todas aquelas de que tenho alguma idéia e assim seria Deus.” (DESCARTES, 1973, p. 117). Claramente não é esse o caso, mas ainda assim sou tentado admitir que posso existir sem uma causa. Percebo, entretanto, que a descontinuidade temporal invalidaria essa hipótese prontamente, pois “do fato de eu ter sido um pouco antes não se segue que eu deva ser atualmente, a não ser que neste momento alguma causa me produza e me crie” (DESCARTES, 1973, p. 118), por assim dizer, que alguma coisa conserve-me. Ora, sei que sou algo pensante e que tenho em mim uma estrutura que me mantém sendo o que sou - agora e no futuro. Do mesmo modo, não consigo perscrutar na minha alma nenhuma faculdade com tais poderes, por isso devo reconhecer que dependo de algum ser “diferente de mim” para poder ser o que sou. Essa causa estranha que independe de mim e que me conserva no tempo como sendo eu mesmo deve, necessariamente, ter os atributos perfeitos que eu havia concebido anteriormente. A essa causa não posso dar outro nome que não seja Deus.

A última prova, a prova *a priori*, ou seja, a prova de caráter ontológico, indica que tendo na alma a ideia (inata) de Deus como ser perfeito, Ele efetivamente existe. A função dessa prova é responder a objeção levanta de que Deus poderia ser uma ideia fictícia. A saber, para pensar Deus é necessário conceber que seria um equívoco privar

um ser perfeito da perfeição que é a existência, não há nada mais perfeito para um ser perfeito que existir. A já comprovada existência de Deus pela noção de infinito, infere que a perfeição é um atributo concebido de forma clara e distinta pela alma. Logo, um ser perfeito deve ter como atributo fundamental a existência.

A existência de Deus possibilita a dedução de dois pontos: primeiro, sendo Deus perfeito, Ele não enganaria sua criação (o homem, então, pode considerar a si apto para conhecer o mundo – agora sem medo de ser trapaceado pelo gênio maligno). Segundo, o Ser perfeito não estabeleceria qualidades racionais ao homem caso não fosse para ele (o homem) usufruir delas de uma forma mais bem adequada, ou seja, utilizando-as. Para tanto, a existência de Deus garante os juízos verdadeiros sobre o mundo. Nessa acepção, a afirmação feita por Descartes na terceira meditação fechou, notoriamente, o ciclo: tenho “em mim primeiro a noção de infinito do que do finito, ou seja, de Deus, do que de mim mesmo”. (DESCARTES, 2016, p.72) O *cogito* cartesiano, quando se leva em conta essa meditação, desliza para o segundo lugar no plano ontológico. O homem, que estava então desvelando sua subjetividade, move-se da posição de *ser que pensa a si* para a *de ser que pensa a Deus*. Há ainda outra passagem no texto que expõe a necessidade de Deus para uma funcionamento efetivo do sistema cartesiano:

Pois, principalmente, aquilo mesmo que há pouco tomei como regra, ou seja, que as coisas que concebemos muito clara e distintamente são todas verdadeiras, só é certo porque Deus é ou existe, e é um ser perfeito, e tudo o que existe em nós vem dele. (DESCARTES, 2009, p. 68-69).

Depois desse percurso, entendemos que o sistema metafísico de Descartes encontrou seu fim, no sentido de ter um fechamento, quando o filósofo provou a existência dos corpos externos, ou seja, do mundo exterior. A compressão da existência divindade já havia possibilitado uma tomada de posição sobre a questão material. Pode ser acrescida, a essa comprovação, a percepção de que sensações diferentes passaram a ser encontradas no espírito. Em outras palavras, pela ligação que há entre a alma e corpo coisas advêm ao espírito sem o consentimento do último, o que demonstra a nítida influência dos corpos na alma. Para finalizar, ressaltamos que as meditações têm sua finalidade alcançada após o filósofo provar estes princípios: 1) A certeza do *cogito*; 2) A comprovação da existência de Deus; 3) A distinção real entre a Alma e o Corpo; 4) A existência do eu/alma – distinta do corpo; 5) A extensão.

2.2 Hume e a negação do eu

Se para Descartes o eu era uma certeza, para Hume o eu não existia. Nesta parte do texto, trataremos do problema do eu na obra de Hume. Particularmente de como a compreensão da identidade foi apresentada pelo filósofo escocês no final do livro I do *Tratado da Natureza Humana*⁷. Levando isso em consideração, dois pontos devem ser objetivados: a noção de identidade, que aqui ganhará o sentido de mesmidade, e como a mente trabalha para criar essa relação.

Hume iniciou o *Tratado* descrevendo a ignorância em que se envolvia a ciência humana e como isso avultava o falso conhecimento.

Tampouco é necessário um conhecimento muito profundo para se descobrir quão imperfeita é a atual condição de nossas ciências. Mesmo a plebe lá fora é capaz de julgar, pelo barulho e vozeiro que ouve, que nem tudo vai bem aqui dentro. Não há nada que não seja objeto de discussão e sobre a qual os estudiosos não manifestem opiniões contrárias. A questão mais trivial não escapa à nossa controvérsia, e não somos capazes de produzir nenhuma certeza a respeito das mais importantes. Multiplicam-se as disputas, como se tudo fora incerto; e essas disputas são conduzidas da maneira mais acalorada, como se todo fora certo. (HUME, 2009, p. 19-20).

Decerto que esse parágrafo poderia ser atribuído ao próprio Descartes, o que dá a perfeita noção de que, para Hume, assim como para o filósofo francês, o conhecimento não avançara com a velocidade necessária. Comunicando-se com Descartes, Hume propôs que as ciências deveriam abandonar o método ao qual estavam apegadas tal que uma precisa revisão do conhecimento pudesse ser estabelecida. É claro que se desfazer de um método exige a instauração de um novo. E foi justamente isso o que Hume pretendeu realizar. Lê-se como subtítulo do *Tratado* a seguinte frase: *Uma tentativa de introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais*. Em outras palavras, o fundamental para a pesquisa da natureza humana é a experiência e a observação; e nenhuma averiguação, por mais tentadora que possa parecer, deve sobrepor a experiência. Desse modo, a experiência será a guia para a compreensão e o meio que possibilitará a existência das teorias. Como uma das questões principais deste

⁷ Optou-se pela tradução da Débora Danowski, realizada pela Editora UNESP. As citações seguirão na mesma formatação utilizada: HUME, 2009, número da página.

trabalho é o problema do eu, necessita-se, primeiramente, tentar entender qual o funcionamento da mente na obra de Hume para, em seguida, buscar compreender a concepção do eu adotada pelo filósofo.

Segundo o filósofo escocês, o conteúdo da mente humana pode ser dividido em duas classes de conceitos: as impressões, que são as imagens vívidas da mente, e as ideias, que são imagens secundárias - ou menos intensas - derivadas das próprias impressões. Todo o conteúdo da mente humana advém das percepções,⁸ essas geram impressões que, por fim, podem tornar-se ideias. Por exemplo, quando alguém queima a mão em uma chama, esse indivíduo está tendo, naquele momento, uma impressão do fogo. Algum tempo após a cicatrização da queimadura, quando o homem for pensar no que lhe ocorreu, ele obterá uma ideia da impressão que anteriormente teve. Da mesma forma, quando uma pessoa é tomada por uma paixão violenta, ela retém uma impressão dessa paixão. Ao término desse sentimento, e ao refletir sobre o que havia ocorrido, o homem será acometido por uma ideia derivada da impressão obtida pela paixão.

Qual seria então a diferença básica entre uma impressão e uma ideia? É possível resumir essa resposta a uma degradação da intensidade do objeto na mente. O grau de vivacidade de uma impressão é sempre maior do que o de uma ideia. Além disso, a ideia também pode ser compreendida como uma cópia da impressão – algo que os comentadores da obra de Hume denominaram de “princípio da cópia.” Diante do fato, e sabendo que todo o conteúdo da mente pode ser fracionado entre impressões e ideias, é possível admitir a premissa humeana de que o que é conhecido pelo entendimento humano é apenas uma versão diminuta das experiências sensoriais que são obtidas. Ou seja, que o conteúdo da mente, e o conhecimento que for produzido por ela, é composto de dados obtidos pelas impressões. Disso deriva a proposição geral do *Tratado* de que “*todas as nossas idéias simples, em sua primeira aparição, derivam de impressões simples, que lhes correspondem e que elas representam com exatidão.*” (HUME, 2009, p.28). Não significa dizer que só existem operações de teor empírico, há ainda o que Hume denominou de *relações de ideias*, ou seja, proposições que são descobertas pela mera operação do pensamento e que por isso são independentes da experiência - como as matemáticas, por exemplo.

⁸ Hume denomina percepção como “tudo que pode estar presente à mente, seja quando utilizamos nossos sentidos, seja quando somos movidos pelas paixões, ou quando exercemos nosso pensamento ou reflexão.” (HUME, 2009, p. 685).

Mas qual a verdadeira importância disso? Sendo claro, Hume propôs um método de verificação para as questões mentais. Como a compreensão do mundo advém das percepções que são ordenadas pela mente, qualquer conhecimento duvidoso que o intelecto produza pode ser corrigido pela verificação do conteúdo que sucede essas ideias, recorrendo, para tanto, às impressões. Por exemplo, quando se pensa em uma ave que tem como constituição física rodinhas, pode-se perguntar: em algum momento alguém teve a experiência de tal animal? A resposta seria: não. Na verdade, a que tudo indica, a minha mente misturou duas ideias (rodinhas e aves) e isso fez com que eu imaginasse um animal híbrido – todavia inexistente. Certamente é um exemplo simples, mas ajuda a entender o motivo da divisão empregada por Hume e como isso pode facilitar a verificação da verdade ou falsidade dos conteúdos mentais. Em suma, a mente tem essa possibilidade de recompor, reordenar e modificar as ideias.

Além disso, as impressões e as ideias acabam gerando materiais para duas faculdades que são importantes para a mente humana e para a tese humeana:

Pela experiência vemos que, quando uma determinada impressão esteve presente na mente, ela ali reaparece sob a forma de uma idéia, o que pode se dar de duas maneiras diferentes: ou ela retém em sua nova aparição, um grau considerável de sua vividez original, constituindo-se em uma espécie de intermediário entre uma impressão e uma idéia; ou perde inteiramente aquela vividez, tornando-se uma perfeita idéia. A faculdade pela qual repetimos nossas impressões da primeira maneira se chama MEMÓRIA, e a outra, IMAGINAÇÃO. (HUME, 2009, p.32-33).

A diferença entre as duas, assim como a existente entre as impressões e as ideias, também ocorre na comparação dos graus de vivacidade. Essas faculdades cuidam das ideias, uma das ideias mais vívidas, a memória, e outra das ideias menos vívidas, a imaginação⁹. A memória, diria Hume, é o atributo mental utilizado para repetir as ideias. Além disso, ela está efetivamente ligando e ordenando os fatos, ao passo que a imaginação tem toda a liberdade para modificar mentalmente os objetos percebidos. Assim, por exegese, alguém pode lembrar de ter tomado um café e reter um grau elevado de nitidez sobre isso, mas não pode rememorar que ao açucarar o café o mesmo ficou salgado, isso só pode ser realizado pela imaginação – que tem o poder de ordenar

⁹ Hume chegou a afirmar que elas (a imaginação e a memória) são tão próximas que há a possibilidade de uma vir a se tornar a outra (HUME, 2009, p. 115).

nossas ideias da forma que lhe aprouver. Sendo mais exato, o principal objetivo da memória é justamente classificar os fatos como eles ocorreram, tanto por sua ordenação quanto pela posição que eles aparecem em um determinado evento.

Entretanto, a imaginação, por mais livre que seja, não parece uma faculdade que cria coisas aleatoriamente. Afinal, fossem as ideias completamente desconexas apenas o acaso poderia juntá-las. Certamente seria coerente supor que é “impossível que as mesmas idéias simples se reunissem de maneira regular em idéias complexas.” (HUME, 2009, p.34). Hume entendeu que havia um comportamento previsível na composição das ideias. Para tanto, o filósofo lançou mão de algo que ele denominou de *princípio associativo*. Esse princípio supõe que o pensamento é uma longa cadeia de ideias e que elas estão interconectadas por três qualidades da mente: semelhança, causa e efeito (causalidade) e contiguidade. A causalidade, dentre as três, é a qualidade mais forte - a que produz a mais poderosa das conexões -, ou seja, ela possibilita à mente passar de uma ideia mais facilmente à outra.

Segundo Hume, os estudos filosóficos podem ser reduzidos a sete classes: *Semelhança, identidade, espaço e tempo, quantidade ou número, qualidade, contrariedade, causalidade* (causa e efeito). (HUME, 2009, p. 38-39). A relação de identidade é a mais universal “sendo comum a todo ser cuja existência tenha alguma duração.” (HUME, 2009, p.38). Cabe notar que Hume teve uma grande preocupação sobre esse tema, não só no âmbito da identidade pessoal, mas também no da identidade do objeto. Principalmente por essa relação ser encaminhada por uma tríplice ligação: eu/identidade/objeto.

Hume tentou formular uma filosofia que pudesse dar conta dessa tríade associativa. Primeiramente indagou como a identidade e o objeto podem interligar-se. Em outras palavras, o filósofo buscou entender o que é que garante a identidade do objeto. Ou seja, como é possível que A, sem deixar de ser A, seja ao mesmo tempo B. Por exemplo, como é que uma cadeira, tendo inúmeras partes que podem ser alteradas, continua sendo a mesma cadeira. De maneira similar, essa pergunta pode ser reformulada e estendida para a relação entre o primeiro campo (o eu) e o segundo (a identidade), a saber, como é possível que uma pessoa, depois de alterar sua estrutura física e suas percepções sobre mundo ao longo de 20 anos, continue sendo a mesma pessoa?

Hume percebeu uma interconexão entre a forma que se observa a identidade dos objetos e a identidade pessoal. Ao responder a primeira pergunta (como é possível identificar a identidade dos objetos?) o sistema humeano pode redarguir o segundo problema (como é possível identificar a relação de identidade pessoal?). Nesse sentido, analisar a relação de identidade dos objetos é, efetivamente, examinar a relação de identidade pessoal. Por isso, nesta parte do texto, serão averiguadas as observações humeanas sobre a questão da identidade, partindo de uma discussão mais geral, a identidade dos corpos, como o próprio autor o fez, para, por fim, tentar entender a identidade individual.

Questões sobre a natureza dos corpos podem ser facilmente elaboradas, por exemplo, quais são as causas que induzem a crer na existência externa deles? (HUME, 2009, p. 220). Entretanto, não é nada útil “perguntar *se existem ou não corpos*” (HUME, 2009, p.220), eles simplesmente são, diria Hume a Descartes. Mesmo supondo que não há corpos e acreditando firmemente nessa crença, ainda assim é difícil conceber alguém pulando do décimo segundo andar de um prédio com a convicção de que o solo é apenas uma distorção dos sentidos. Dito de outro modo, os corpos externos aos indivíduos continuarão existindo independente da crença que se tem sobre eles. Dois problemas automaticamente surgem quando se fala em identidade dos objetos, “por que atribuímos uma existência CONTÍNUA aos objetos, mesmo quando não estão presentes? e por que supomos que possuem uma existência DISTINTA da mente e da percepção? (HUME, 2009, p. 221). A identidade dos objetos é a prerrogativa da existência distinta dos corpos (tal qual sua continuidade), ou seja, é a garantia de que algo *é* e *continuará sendo* independente da mente humana. Para responder o questionamento feito por Hume é necessário entender o que gera nossa crença na existência contínua e distinta dos corpos. A saber, são três opções viáveis: a sensação (sentidos), a imaginação ou a razão.

A influência dos sentidos na percepção dos objetos é algo nítido, mas seria realmente possível que os sentidos fossem os geradores da crença na existência contínua e distinta dos corpos? Sabemos que ao perceber um objeto, identificando-o, uma impressão de sua existência, enquanto objeto percebido, é produzida. Todavia, uma percepção contínua sobre determinado corpo durante um longo período temporal não é algo comum, quando não impossível – não se olha fixamente para uma cadeira durante toda uma vida; e além disso, mesmo em observações curtas, é natural mudar o foco da

visão ou ainda meramente piscar. Assim, quando as percepções cessam, sejam visuais, táteis ou auditivas etc. o objeto percebido deixa, em certo sentido, de existir – ao menos enquanto objeto percebido. Quando os sentidos param de operar não há nada nos próprios sentidos que realize uma ligação entre a percepção no instante *um* com a percepção no momento *dois*. De modo que é impossível, apenas pelos órgãos sensoriais, realizar uma ligação temporal entre diversas percepções de um mesmo objeto e tornar essas múltiplas apreensões, que aparecem em fluxos temporais distintos, uma mesma unidade fenomênica. Levando isso em consideração, não seria seguro afirmar que os sentidos são o que há de primordial para crer na existência distinta e contínua dos corpos.

Pareceria claro supor que é a razão a parte da natureza humana que indica a existência dos objetos externos. A opinião racional sobre a existência contínua dos corpos, disse Hume, é a opinião exercida pelos filósofos. Todavia, há um desacordo entre a opinião dos filósofos e a opinião do *common sense*, o que torna quase incompreensível supor que a razão é o centro da crença nos corpos externos. Hume observou que por mais que as opiniões filosóficas convençam, elas estão fechadas em um círculo pequeno de pessoas. Ou seja, para ele, as “pessoas comuns”, que não têm suas vidas direcionadas à filosofia, não sabem de tais argumentos mas ainda assim acreditam na existência dos objetos externos. Vale notar que a crença sobre a existência dos corpos é algo que perpassa todo ser humano.

Como indicou Ayer (AYER, 2003), Hume estava indo de encontro com uma ideia de identidade específica. Sendo mais exato, a discordância principal do autor era para com as filosofias que supunham uma identidade perfeita. O conceito de identidade perfeita presume que o objeto mutável tenha uma composição única. Ou seja, que a identidade não é alterada ainda que existam mudanças na constituição de um corpo. Considerando, dessa forma, que a identidade é invariável e ininterrupta. Essa concepção é formada através de quatro noções: a *primeira* explica o princípio de identidade (*principium individuationis*); a *segunda* procura estabelecer o motivo pelo qual, mesmo retendo percepções que são fragmentárias e descontínuas, costuma-se atribuir uma identidade singular para essas percepções. A *terceira* explana de que forma surge a propensão a unir fantasmagorias numa existência contínua. Por fim, e não menos importante, a *quarta* asserção consiste em entender como é possível formar, com

tamanha força e vividez, a concepção de identidade – mesmo sabendo da fragmentação e impossibilidade de uma identidade perfeita do objeto.

É certo que a visão de um objeto não é suficiente para garantir a identidade dele¹⁰, na verdade, a observação de um objeto isolado assegura apenas a ideia de unidade do mesmo. Entretanto, observar uma série de objetos também não é o bastante para transmitir essa noção (HUME, 2009, p.233). Se há duas cadeiras posicionadas uma ao lado da outra, a mente dirá que esta cadeira é a nº 1 e aquela é a nº 2 – isso não implica que se tenha uma noção de identidade do objeto, mas sim que a mente pode separar objetos que parecem distintos. Pelo visto, tanto a pluralidade quanto a unidade não são compatíveis com a noção de identidade. Para a resolução dessa dificuldade é necessário recorrer a uma terceira ideia, a saber, a ideia de tempo ou de duração:

Já observei que o tempo, em sentido estrito, implica a sucessão; e só podemos aplicar sua idéia a um objeto imutável graças a uma ficção da imaginação, pela qual supomos que o objeto imutável participa das mudanças dos objetos coexistentes, em particular das nossas percepções. Tal ficção da imaginação ocorre quase sem exceção. É por meio dela que um objeto singular, situando diante de nós e observado durante um certo tempo sem que nele descubramos nenhuma interrupção ou variação, é capaz de nos dar uma noção de identidade.” (HUME, 2009, p. 233-234).

O *princípio de individuação* é o conceito que indica esta possibilidade que a mente tem, pela imaginação, de supor uma invariabilidade e ininterrupção das percepções de um objeto. É por ele que a mente tende a crer que percepções de um corpo, distintas temporalmente, são na verdade as mesmas percepções. Por exemplo, se observo uma vitória-régia no momento A₁ e depois olho novamente para ela no instante A₂, acredito que estou vendo a mesma planta e que recebo as mesmas percepções que havia captado antes. Já a *identidade numérica* é a disposição que a mente tem de confundir ideias similares devido a relação de semelhança entre elas. Não se pode esquecer que a semelhança é um princípio filosófico para Hume e que ele adverte que a mente tem uma tendência a confundir duas ideias quaisquer que em geral sejam similares (HUME, 2009, p.89).

¹⁰ “É preciso, pois, que eu concorde que não poderia mesmo conceber pela imaginação o que é essa cera e que somente meu entendimento é quem o concebe.” (DESCARTES, 1973, p. 105). Hume, ao contrário de Descartes, concebeu a imaginação como a “faculdade” por excelência da identidade.

A imaginação presta um grande serviço ao princípio de união, pois ela liga duas percepções diferentes pelas semelhanças existentes nelas, possibilitando que a mente passe de uma impressão às outras sem perceber alterações no objeto. Para tanto, a parte fragmentada das percepções é deixada ao largo, o que cria uma ficção de existência contínua. Disso resulta, por fim, a necessidade de atribuir a noção de identidade perfeita ao objeto. Em meio a exposição dos *quatro* pontos, o filósofo indicou que a mente não “é senão um feixe ou coleção de diferentes percepções, unidas por certas relações, e as quais supomos, embora falsamente, serem dotadas de uma perfeita simplicidade e identidade.” (HUME, 2009, p.240)

Não seria equivocado afirmar que os princípios de identidade expostos pelo filósofo são importantes para a compressão dessa “unidade mental”, afinal a mente é uma interligação entre percepções (acrescida de uma concepção de invariabilidade e ininterrupção). Em outras palavras, ela é uma existência contínua e encadeada - o que fundamenta a percepção de uma unidade perfeita. Todavia, a identidade perfeita não é senão uma quimera causada pela união das percepções na imaginação. Ou seja, quando um objeto é percebido por um curto período de tempo, tende-se, invariavelmente, a considerá-lo como o mesmo objeto pois suas mudanças são gradativas e quase sempre imperceptíveis¹¹. A transição de uma percepção à outra é fácil e simples, não causando problema para a mente no momento de designar a identidade. Assim, a segunda percepção substitui a primeira impressão, dando uma ideia de progressividade para a mudança. Tanto o é que a situação torna-se diferente quando a distância temporal é alongada. Por exemplo, quando encontramos uma pessoa que já não víamos há tempos e temos dificuldade em reconhecer e até mesmo de perceber que se trata de um conhecido. Para resolver uma situação tão embaraçosa quanto essa, a imaginação tende a completar as alterações e fantasiar essas mudanças, passando da imagem antiga, que estava guardada na memória, para a nova impressão que se obteve daquela pessoa.

Por fim, chegamos a resposta que Hume deu para a pergunta: o que nos faz crer na existência contínua dos corpos (a razão, a sensação ou a imaginação)? Para o filósofo a resposta mais provável é a terceira:

¹¹ Um exemplo muito simples para isso é obtido com as mudanças físicas: como quando ao encarar o espelho todos os dias não se nota nenhuma alteração física, mas ao observar fotos de períodos temporais distintos, percebe-se, nitidamente, a grande quantidade de transformações que o corpo passou.

A imaginação só se vê atraída a uma tal opinião em virtude da semelhança de certas percepções, pois constatamos que as únicas percepções que tendemos a considerar as mesmas são as semelhantes. Essa inclinação a atribuir identidade a nossas percepções semelhantes produz a ficção de uma existência contínua; pois essa ficção, assim como a identidade, é na verdade falsa (como reconhecem todos os filósofos) e não tem outro efeito senão remediar a descontinuidade de nossas percepções, única circunstância contrária a sua identidade. Em último lugar, essa inclinação causa a crença por meio das impressões presentes na memória; pois é claro que, sem a lembrança de sensações anteriores, nunca depositaríamos uma crença na existência contínuas dos corpos. (HUME, 2009, p. 242-243).

Afirmou o filósofo que a mente é um feixe de percepções. Curiosamente, não há como saber como essas percepções surgem, eles apenas aparecem na mente. Hume não se preocupou em explicar de forma alguma como esse mecanismo perceptual funciona, para ele esse tipo de estudo “cabe antes aos anatomistas e aos filósofos naturais que aos filósofos morais” (HUME, 2009, p. 32).

Recordemos que os filósofos concebiam a identidade como uma ideia simples, intuitiva e advinda da compreensão de que, além de perfeita, a identidade é constante. Por mais que essa seja uma boa forma de estudar o assunto, isso parece, todavia, não condizer com a experiência que se tem sobre o eu. Desta forma, utilizando o método humeano de buscar a impressão originária, devemos questionar de que impressão deriva a ideia de eu. O filósofo escocês informou que após perscrutar sua mente em busca dessa impressão, ele percebeu que o eu é, na verdade, o conjunto ao qual “nossas diversas impressões e ideias supostamente se referem.” (HUME, 2009, P. 284) e não uma ideia simples e invariável. Além disso, não há, afirmou Hume, nenhuma ideia que permaneça imutável na mente humana. Deve-se concluir que essa ideia que se tem sobre o eu não pode ser “derivada de nenhuma dessas impressões, ou de nenhuma outra. Consequentemente, não existe tal ideia.” (HUME, 2009, P. 284)

Não há possibilidade apreender, quando se está a pensar sobre si mesmo, algo que não seja uma percepção. E as percepções (sejam elas de calor ou frio, dor ou prazer, etc.) não necessitam de algo que as sustentem (como um eu ou uma substância), pois elas podem ser concebidas como uma estrutura contínua da mente. Ao tentar entender a existência do eu, recorre-se, invariavelmente, às percepções: estou alegre, triste, sentindo prazer, sentindo dor, estou pensando etc. Ou seja, é inconcebível observar na

própria mente algo que não esteja envolvido em alguma percepção. De mais a mais, toda vez que observamos o mundo novas percepções são recebidas, nossos olhos “não podem girar em suas órbitas sem fazer variar nossas percepções. Nosso pensamento é ainda mais variável que nossa visão”. (HUME, 2009, P. 285).

Uma ideia simples como a de um eu deve, levando em conta o princípio da cópia, surgir de uma impressão. Já que a ideia de eu não surge de uma impressão, afirmar sua existência é um abuso conceitual. Dessa forma, ao conceber a estrutura do pensamento humano, ao procurar uma não variabilidade na mente, obtém-se apenas uma constante mudança. Decerto, as mudanças são uma máxima na *vida mental*, afinal acreditar que a consciência é a mesma entre os 10 e os 20 anos, ou entre os 20 e os 40 anos, parece uma ingenuidade. Isso não significa dizer que não há impressões que se mantêm no teatro da mente por longos períodos, é o caso, por exemplo, de uma memória da infância. Mas a memória nada mais é do que uma “faculdade pela qual repetimos nossas impressões” (HUME, 2009, p.33), ou seja, uma forma de recordar percepções. Essa grande quantidade de motivos fez Hume concluir que a ideia de um eu imutável, estável e perfeito é, no mínimo, estranha.

À parte alguns metafísicos dessa espécie; porém, arrisco-me a afirmar que os demais homens não são senão um feixe ou uma coleção de diferentes percepções, que se sucedem umas às outras com uma rapidez inconcebível, e estão em perpétuo fluxo e movimento. (...) Não há um só poder na alma que mantenha inalteravelmente o mesmo, talvez sequer por um instante. A mente é uma espécie de teatro, onde diversas percepções fazem sucessivamente sua aparição; passam, repassam, esvaem-se, e se misturam em uma infinita variedade de posições e situações. Nela não existe, propriamente falando, nem *simplicidade* em um momento, nem *identidade* ao longo de momentos diferentes, embora possamos ter uma propensão natural a imaginar essa simplicidade e identidade. Mas a comparação com o teatro não nos deve enganar. A mente é constituída unicamente pelas percepções sucessivas; e não temos a menor noção do lugar em que essas cenas são representadas ou do material de que esse lugar é composto.” (HUME, 2009, p. 285)

Talvez essa seja a mais importante passagem para a compreensão do assunto da identidade na obra de Hume. Os princípios básicos foram expostos: a mente como um feixe, a compreensão dos outros como uma coleção de percepções, o perpétuo fluxo de movimento que se faz e refaz no teatro da mente; e, não menos importante, a incompreensibilidade do material e da forma mental. Não deixa de ser inusitado

perceber que o empirismo de Hume tem seu limiar na compreensão do surgimento das percepções. Afinal, não sabendo como elas surgem é impossível atribuir para as percepções a condição de serem exatamente iguais a realidade - as percepções são objetos que estão na mente, como elas chegaram lá e do que são compostas não são perguntas respondidas por Hume. Assim, os princípios de compreensão dos objetos são, por mais que dependam da experiência, construções mentais. É claro que isso está completamente de acordo com a impossibilidade que o próprio filósofo levantou de revelar as qualidades últimas do conhecimento. Para tanto, a filosofia humeana do *Tratado* não deixa de ser um mentalismo e, muito provavelmente devido a esse fato, o filósofo foi constantemente acusada de psicologismo.

Se a mente é realmente esse teatro de percepções sucessíveis e não sabemos sua composição, o que poderia gerar, então, uma crença tão forte de uma identidade pessoal? Para que seja possível compreender essa crença é necessário voltar para o tema da identidade dos objetos, pois, segundo o filósofo escocês, há uma analogia muito forte entre a identidade que se atribui as coisas e a que é conferida ao homem. O primeiro ponto que deve ser levado em conta é que há uma propensão a confundir a identidade (ou mesmidade) com diversidade ou sucessão. E, embora sejam ideias distintas, o modo comum de pensar a noção de identidade acaba confundindo ou ligando as duas. De fato, na tentativa de justificar a mudança, que é realizada de forma tão natural pela mente, novos princípios e teorias são criadas com a proposta de eliminar a descontinuidade para “chegarmos à noção de uma *alma*, um *eu* e uma *substância*, para encobrir a variação.” (HUME, 2009, p. 287).

Independentemente dessa função mental parecer natural ao homem, de ele a realizar mesmo sem perceber que o faz, é importante ressaltar que Hume compreendeu isso como um erro, um embuste que a mente realiza ao ligar percepções distintas como um e apenas um objeto – numa espécie de economia de funções mentais. Para fundamentar essa inconstância os filósofos criaram o que Hume denominou de *ficção de existência* (HUME, 2009, p.287) sobre a continuidade dos objetos percebidos e assim, por meio dessa ficção, geraram a ideia de alma, substância ou de um eu.

Mas podemos observar que mesmo quando não criamos tal ficção, nossa propensão a confundir a identidade com a relação é tão forte que tendemos a imaginar alguma coisa desconhecida e misteriosa conectando as partes, além da relação. Penso ser este o caso da identidade que atribuímos às plantas e animais. E, mesmo quando isso

não ocorre, ainda sentimos uma propensão a confundir essas idéias, embora não consigamos nos convencer inteiramente quanto a esse ponto, por não encontrarmos alguma coisa invariável e ininterrupta que justifique nossa noção de identidade. (HUME, 2009, p. 287)

Como observado, a noção de identidade do objeto surge a partir de diversos princípios e relações mentais: semelhança, contiguidade, causalidade, memória e, fundamentalmente, da imaginação. No final do *Tratado da Natureza Humana* Hume enumerou uma série de exemplos de como a atribuição de identidade às coisas funciona de forma análoga à concepção de identidade pessoal. Imaginemos uma “massa de matéria cujas partes são contíguas e conectadas” (HUME, 2009, p.288), um bolo, por exemplo. Em linhas gerais, se uma parte muito pequena for adicionada ou mesmo retirada desse bolo, tende-se a conceber que o objeto continua sendo o mesmo. Por isso não se diz: este é o bolo A₁, mas agora que enfiei minha unha e retirei uma minúscula parte de sua totalidade ele passou a ser o bolo A₂. A alteração de uma parte, a rigor, “destrói por completo a identidade do todo” (HUME, 2009, p.288), todavia a mudança foi tão pequena que a passagem de pensamento entre o objeto anterior (Bolo A₁) e o objeto atual (Bolo A₂) ocorreu de forma *suave e fácil*, tanto que “quase não percebemos a transição, e tendemos a imaginar que se trata apenas do exame contínuo de um mesmo objeto.” (HUME, 2009, p.288). Depreende-se disso que as variações na matéria do objeto, quando são mínimas, não influenciam de modo algum na relação de identidade de um determinado corpo.

A percepção da variação de uma parte do objeto em pequena ou grande quantidade necessita de um vínculo comparativo. Nesse sentido, poderia se perguntar: a mudança no bolo foi mínima em relação a que? A resposta seria que ela foi mínima quando relacionada ao próprio objeto, mais especificamente, a *proporcionalidade* do corpo desse objeto. Assim, por exemplo, “a adição ou subtração de uma montanha não seria suficiente para produzir uma diversidade em um planeta” (HUME, 2009, p.288), entretanto a subtração de alguns centímetros em alguns corpos poderia destruir a identidade dos mesmos. Disso decorre outra constatação: quando a alteração de uma parte do objeto ocorrer de forma *gradual e insensível* a tendência a atribuir a ele a mesma identidade é maior. O fato é que a mente consegue passar facilmente da condição anterior desse corpo para a situação posterior, não percebendo assim que as percepções cessaram. Dessa forma, ainda que pequenas partes acabem faltando, a imaginação consegue ligar a percepção anterior com a posterior e isso, como já

observado, causa a impressão da existência contínua e da identidade (HUME, 2009, p.289).

Analogamente, quando a alteração de uma parte do corpo ocorre de forma súbita e considerável, hesita-se em atribuir identidade ao objeto percebido. Entretanto, ainda que uma variação acometa o objeto, caso exista um *fim* ou propósito *comum*, a imaginação é influenciada pela coesão entre as partes, o que possibilita a ideia de identidade. Tomemos a história do navio *Essex* como exemplo: algumas horas após zarpar do porto sua estrutura foi muito danificada por uma inesperada tempestade, depois de trocar as peças avariadas o navio seguiu sua trágica viagem. Como Hume indicou, uma pequena corrupção na estrutura destrói por completo a identidade, o que dizer então de uma transfiguração? Conquanto, a imaginação tende a considerar o navio como sendo o mesmo apesar das suas alterações. Isso ocorre pois que a imaginação sofre grande influência da ideia de finalidade entre as partes. Este fim comum, ser o navio *Essex*, permite que a imaginação estruture uma existência contínua ainda que transformações tenham alterado a composição do corpo, o que equivale a dizer que ela consegue transitar facilmente de uma situação para outra interligando todas as percepções.

Além dessa relação de finalidade, outro fenômeno exerce grande poder na mente, a saber, a *simpatia* existente entre as partes. Como é o “caso de todos os animais e vegetais, cujas diversas partes não apenas se refere, a um propósito geral, mas também apresentam uma mútua dependência ou conexão.” (HUME, 2009, p.289-290). Essa relação é tão forte que embora os animais e as plantas sofram alterações gritantes, continua-se insinuando a mesma identidade a eles. Para demonstrar a força da *simpatia* (ou relação entre as partes) Hume recorreu ao exemplo do carvalho: sabe-se que de uma pequena bolota de carvalho surge uma imensa árvore - essa árvore cresce, modifica-se e, embora não permaneça igual, atribui-se a ela a mesma identidade.

Após essas análises, dois fenômenos curiosos surgem para corroborar a tese humeana. O primeiro indica que há uma tendência a confundir a identidade numérica e a identidade específica. Por exemplo, um “homem que ouve um barulho que para e recomeça diversas vezes diz tratar-se sempre do mesmo barulho” (HUME, 2009, p.290), mas é claro que uma análise mais detida informa que os sons ouvidos por esse homem são parecidos (identidade específica). Para tanto, a única coisa que poderia ser numericamente idêntica é o objeto que produz o ruído. Em segundo lugar, a noção de

identidade exige uma mudança gradual entre as partes. Como foi assinalado, essa alteração gradativa facilita a mente a passar de uma imagem a outra, formando a concepção de um todo identitário. Todavia, quando a natureza do objeto é mutável, a transição, mesmo que súbita, é facilmente compreendida pela mente.

Assim, como a natureza de um rio consiste no movimento e na mudança das partes, embora em menos de vinte e quatro horas estas estejam totalmente alteradas, isso não impede que o rio continue o mesmo durante várias gerações. Aquilo que é esperado causa menos impressão e parece menos importante que aquilo que é insólito e extraordinário. Uma mudança considerável do primeiro tipo parece realmente menor para a imaginação que a mais ínfima alteração do segundo tipo; e, por quebrar menos a continuidade do pensamento, tem menor influência na destruição da identidade. (HUME, 2009, p.291).

Todos os exemplos expostos indicam como funciona o mecanismo de geração de identidade, seja a identidade das plantas, dos sons, dos barcos, rios etc. em linhas gerais, do mundo exterior. Mesmo havendo uma imensa variedade a mente identifica uma constância e apresenta algo que se pode chamar de *ficção identitária*. Dito de outra forma, as contínuas percepções recolhidas pela mente geram uma espécie de fantasmagoria, decorrendo disso a errônea noção de vinculação (por esse mesmo motivo alguns filósofos acabaram criando a ideia de substância) de todas as partes em um núcleo. Contudo, é evidente que essa atribuição não é capaz de dar conta da quantidade de percepções e alterações que percorrem o que se denomina de identidade pessoal. Afinal, o princípio de separação das ideias, fundamental para a obra de Hume e que torna possível a secessão das percepções, demonstra que o conteúdo mental pode ser distinguido e compreendido por partes. Ainda que se considere a identidade pessoal como uma ligação entre as diversas percepções que chegam a mente humana, deve-se recordar que:

(...) o entendimento nunca observa uma conexão real entre objetos, e mesmo a união de causa e efeito, quando rigorosamente examinada, reduz-se a uma associação habitual de idéias. Pois daí se segue evidentemente, que a identidade não é alguma coisa que pertença realmente a essas diferentes percepções e que as uma umas às outras: é apenas uma qualidade que lhe atribuímos quando refletimos sobre elas, em virtude da união de suas idéias na imaginação. (HUME, 2009, p.291-292).

Estando a conclusão humeana correta, a identidade pessoal é apenas uma qualidade que é outorgada pela mente ao próprio homem – sendo mais exato, os princípios de semelhança, contiguidade, causalidade, memória e, fundamentalmente, a imaginação, conseguem ligar os elos perceptivos formando a noção errônea de identidade pessoal. Por parecer existir uma continuidade na concepção das percepções sobre si, não são notadas as graduais diferenças de pensamentos e nem as alterações das próprias percepções. Desta forma, devido a aparente similaridade de uma percepção com outra, a imaginação liga os elos que até então faltavam gerando uma ideia de constância mental. O que vale tanto para os objetos físicos, como já foi exposto, quanto para a identidade vegetal ou pessoal.

Ao conceber o eu apenas como uma relação imaginativa, Hume abriu caminho para uma nova proposta de estruturação da mente, compreendendo-a como um contínuo e infinitamente rápido fluxo de percepções e não uma substância inefável, uma alma. O eu não existe, a identidade pessoal tampouco. Tanto uma quanto a outra são apenas ficções da imaginação, personagens no teatro mental.

Como assinalou John Biro, a teoria humeana pode ser dividida em duas partes: uma explanação sobre o que se tem em mente quando se pensa a si como "um eu (ou uma mente, uma pessoa); e uma explicação de como posso vir a pensar que sou tal coisa com base na minha experiência." (BIRO, 1993, p. 48. *Trad. Nossa*). O que tudo indica é que essas duas explicações estão interligadas, isso fez Hume afirmar que essa contínua percepção das impressões acabou criando a tentativa de justificar, por parte dos filósofos, a mente como um princípio único. Ou seja, foi a impossibilidade de compreender essa descontinuidade e variabilidade que gerou noções como alma, eu, substância ou ainda essência. Infelizmente, a filosofia padece de um outro problema, os conceitos formulados sobre questões relativas à identidade pessoal, ou eu, ou substância, ou alma, não possuem uma impressão. Assim, como seu objeto inexistente, formulações como essas são abstrações que nada dizem sobre a realidade das coisas.

O que realmente existe?, gostaria que aqueles filósofos que afirmam que possuímos uma ideia de substância de nossas mentes nos apontassem a impressão que produz essa ideia, e que nos dissessem distintamente como tal impressão opera, e de que objeto deriva. É ela uma impressão de sensação ou de reflexão? É agradável, dolorosa, ou indiferente? Acompanha-nos em todos os momentos, ou só aparece a

intervalos? Se a intervalos, em que momentos sobretudo aparece, e que causas a produzem? (HUME, 2009, p. 265).

E admitindo um princípio cartesiano, “tudo o que é concebido claramente pode existir” (HUME, 2009, p.265), Hume propôs que não era possível conceber a ideia de substância de forma clara e seria ainda mais complicado explicar o seu funcionamento de forma distinta. De maneira similar, torna-se impossível, ao menos para a filosofia humeana, conceber a ideia de essência como constituinte do ser. O que foi entendido por Descartes na intuição inicial do *penso, logo existo* e pela concepção de alma que se estruturou desse axioma não é filosoficamente plausível para a filosofia humeana.

Para a filosofia cartesiana o eu é o ponto inicial, para filosofia humeana o eu é apenas outro fenômeno. Necessitando, portanto, de provas e confirmações que só podem surgir do que, na perspectiva cética de Hume, aparece como o substituto do eu cartesiano. A saber, as impressões que constituem as ideias simples. Nesse sentido, mesmo que se ajuíze o eu cartesiano, ainda que sua estruturação parece evidente, deve-se recordar que de uma definição ou intuição não se pode concluir a existência de absolutamente nada. Para isso, na verdade, é necessário analisar efetivamente as condições materiais que garantem a realidade da coisa. Ou seja, é indispensável procurar os dados factuais que dão comprovação a existência do objeto. Apesar de tudo isso, Hume, no apêndice que publicou ao *Tratado da Natureza Humana*, demonstrou insatisfação com sua teoria do eu.

Em suma, há dois princípios a que não posso renunciar, mas que não consigo tornar compatíveis: *que todas as nossas percepções distintas são existências distintas, e que a mente nunca percebe nenhuma conexão real entre existências distintas*” (HUME, 2009, p. 674).

Uma parcela dos comentadores¹² entende que, em si, esses princípios não são inconciliáveis. Ayer, por exemplo, supôs que Hume não os deve ter pensado como

¹² Comentadores comumente tratam do que poderia ser esta incompatibilidade interna na obra de Hume. Reis realizou uma análise clara de duas das mais importantes obras sobre o assunto: Norman k. Smith no seu livro *The philosophy of David Hume* e Don Garrette no seu *Cognition and Commitment in Hume's Philosophy*. Não é importante para esta dissertação compreender quais as possível incongruências internas ou externas de forma pormenorizada – neste ponto, o texto apenas pretende mostrar que mesmo a concepção humeana não se isenta de problemas. Para mais: REIS, Matheus Batista dos. *Sobre o problema da identidade pessoal: David Hume e os seus críticos*. UFMG, programa de pós-graduação em filosofia, Belo Horizonte, 2010.

particularmente inarmonizáveis, mas “coletivamente incompatíveis com a proposição de que as percepções podem ser ‘compostas de tal forma a formar um *self*’.” (AYER, 2003, p.73). Entretanto, o próprio Ayer indicou que nem essa suposição é claramente evidente. Ainda que se pense que Hume não levou isso em conta, o filósofo não parece escapar de um princípio que o próprio formulou no *Tratado*. Na seção sobre a Imortalidade da alma, ele escreveu: “um objeto pode existir, sem, entretanto estar em nenhum lugar,” (HUME, 2009, p.268) e completa essa afirmação expondo que isso não é só possível, “mas que a maior parte dos seres existe e tem que existir dessa maneira. (HUME, 2009, p.268). Ora, o que realmente impediria que isso ocorresse com o eu?

Princípios existem sem estar em um determinado lugar, uma reflexão moral não fica à direita ou à esquerda. Da mesma forma, pode-se perguntar: será que o eu realmente precisa ser referido materialmente ou intuído para que possa existir? Além do que, como poderia ser comprovado que pelo fato de inexistir uma impressão de um determinado eu o mesmo não existiria? Recordemos que no segundo livro do *Tratado* o filósofo não pareceu ter dado muita importância às conclusões que ele mesmo chegou no livro anterior, tanto o é que ele afirmou:

É evidente que o orgulho e a humildade, embora diretamente contrários, têm o mesmo objeto. Esse objeto é o *eu*, ou seja, aquela sucessão de idéias e impressões relacionadas, de que temos uma *memória e consciência íntima*. (HUME, 2009, p. 311 – *Grifo nosso*).

Não há problema nenhum em entender o eu como uma sucessão de ideias. A parte crítica dessa passagem é a “consciência íntima” – ter uma consciência íntima não é nada além de ter uma consciência de si, mas como isso seria possível com a estrutura montada pelo filósofo? Como é possível atribuir identidade para um conjunto de feixes? De qualquer forma, uma filosofia cética como a humeana não poderia e nem quereria desvendar todos os mais mínimos mecanismo mentais. Portanto, talvez seja mais adequado louvar aquilo em que Hume parece ter sido certo na perspectiva husserliana do enigma da *mente*, a saber, ter compreendido a mesma como um fluxo contínuo de percepções.

3 O CAMINHO PARA O EGO TRANSCENDENTAL

3.1 Da Epoché fenomenológica ao ego transcendental

Edmund Husserl é um dos filósofos mais importantes do século XX. Influenciou autores, de forma direta ou indireta, como Heidegger, Gadamer, Lévinas, Sartre, Foucault, Flusser, Miguel Reale, Merleau-Ponty, entre outros.¹³ Para Husserl a filosofia autêntica deve ser fundamentada em um conhecimento ausente de pressupostos. Da mesma maneira que Descartes, o filósofo morávio compreendia que o caminho da verdadeira filosofia é o *cogito* e o método, sem cair, todavia, nos sedutores erros que o filósofo francês cometeu. Cabe notar que para Husserl, Descartes detinha um ideal de ciência mesmo após a realização da redução e ainda que ele acreditasse ter limpado sua alma de qualquer preceito, a saber, o arquétipo da arte geométrica. Recordemos que para o cartesianismo a Ciência Universal teria como estrutura um sistema dedutivo fundado em um axioma (*penso, logo existo*) que desempenhasse o papel de uma intuição indubitável, tal qual ocorre na geometria. Acentuamos para tanto que a principal diferença entre o fundamento da geometria e o da filosofia cartesiana é grau de relevância da sua base. O *cogito*, por ser a verdade primeira, tem um nível de importância mais elevado do que os conhecimentos axiomáticos da geometria.

Assim como o problema de fundamentação do conhecimento, o método fenomenológico é oriundo da filosofia cartesiana, principalmente por ter sido na obra de Descartes que se deu a primeira grande tentativa moderna de fundamentar a filosofia como uma ciência de rigor. Em si essa já é uma tarefa complicada, mas como era de se esperar, o fenomenólogo não desejava que o método fosse apenas uma base à ciência, mas sim que a própria fenomenologia surgisse como a verdadeira ciência *do geral*.

A admiração de Husserl pela filosofia cartesiana ocorre justamente no alumbramento da inauguração da subjetividade e da tentativa de transformar a filosofia em uma *Mathesis Universalis*. Entretanto, ao buscar entender em “que consiste o mérito de Descartes aos olhos de Husserl, percebe-se, com algum espanto que esse mérito, tecnicamente é bem exíguo – e que ele se reduz a uma inspiração genial que o filósofo

¹³ Para mais informações ver: OLIVEIRA, “Husserl”. In: ROSSANO. *Os filósofos. Clássicos da Filosofia*. Vol. II, Petrópolis: Vozes/PUCRJ, 2008, p. 231-253.

logo pôs a perder”. (LEBRUN, 2004, p.253). O que significa dizer que por mais que a fenomenologia apresente-se como neocartesiana, os fatais preconceitos cometidos por Descartes não poderiam ser repetidos. Nesse aspecto, a fenomenologia transcendental pretende ser ainda mais radical que o cartesianismo, pois deseja executar uma limpeza de todos os pressupostos filosóficos.

Comumente define-se a fenomenologia como estudo dos fenômenos, ou seja, estudo daquilo que aparece à consciência. Com mais retidão, deve-se dizer que a fenomenologia é, além disso, o estudo das leis *a priori* através das quais a consciência pode intuir os objetos. Decerto, a fenomenologia deve ser encarada como o campo das possibilidades de reconstrução do método filosófico, o qual servirá de base tanto para a filosofia quanto para a ciência. Uma realização de tamanho porte tem sua base fincada no que Husserl denominou de *redução fenomenológica* e a redução é o método husserliano/cartesiano para alcançar uma verdade intelectual segura. Nas palavras utilizadas pelo autor, ela é um “ensaio da dúvida universal” para como “expediente metódico” (Husserl, 2006, p. 78) estabelecer uma esfera ontológica absoluta.¹⁴

O filósofo realiza um adendo quanto ao ponto supracitado: como Descartes havia demonstrado, existe a possibilidade de hiperbolicamente duvidar de tudo, sejam os objetos encontrados no mundo, os outros seres ou até mesmo o próprio mundo. Deve-se lembrar, todavia, que essa é uma adoção de um tipo de ceticismo para combater o próprio ceticismo, assim como ocorreu na obra do filósofo francês aludido. Por isso a entrada na *epoché* fenomenológica não significa uma negação do mundo, mas sim uma colocação entre parênteses do mesmo, uma suspensão deste juízo de verdade que nos é dado pela habitualidade do teor empírico da realidade exterior. Por mais difícil que possa ser duvidar do que é evidente por si, dos objetos que sempre foram tomados como verdadeiros e das teorias que explicam o motivo desses objetos serem realmente verdadeiros, a realização da dúvida não é um contrassenso. Como é possível perceber, essa é uma suspensão diferente da cética, já que o ceticismo supõe que, após conferir as hipóteses possíveis, o mais bem adequado é suspender o juízo pois que a evidência da verdade está longe do alcance da razão humana.

Prosseguindo dessa forma a ciência fenomenológica chegou a ideia de evidência. Pois é mais do que necessário, para uma autêntica fundamentação, que os juízos que

¹⁴ Quanto as *Meditações Cartesianas* e as *Conferências de Paris* de Husserl, utilizamos a tradução de Pedro M. S. Alves, citadas como: Husserl, 2013, número da página.

venham a ser expressos estejam corretos; e o juízo correto não é nada além de um juízo evidenciado pela consciência. Afinal, na sua evidência, a coisa é apresentada como ela própria (assim como o cogito o foi para Descartes). Ou seja, a evidência demonstra um ajuizamento sobre a realidade numa espécie de desdobramento intuitivo. Essa evidência intuitiva apareceu na obra de Descartes transvestida pelos conceitos de *clareza* e *distinção*. Em outras palavras, a evidência husserliana tem o peso da clareza e da distinção cartesiana.

A ciência busca verdades, confirmações que sejam levadas até o fim, uma “*ordem do conhecimento indo dos conhecimentos em si primeiros para os conhecimentos em si posteriores*.” (HUSSERL, 2013, p. 50). Não se deve imaginar que a gnose produzida pela investigação fenomenológica tenha uma base anteriormente estabelecida, como ocorrera no cartesianismo. Se as deduções do filósofo podem ou não acompanhar uma lógica da doutrina geral das ciências é algo que só será estabelecido claramente no final do percurso fenomenológico. Nesse sentido, a lógica “tradicional” também ficará *fora de circuito* nas meditações de cunho cartesiano – sua estrutura ainda não foi desvendada mas poderá vir a ser. Assim sendo, a fenomenologia deve ser guiada por uma intuição dos princípios para estabelecer um sistema lógico. Isso posto, o princípio da investigação fenomenológica pode ser descrito.

É manifesto que eu, enquanto principiante filosófico, esforçando-me por atingir a meta presumida da Ciência autêntica, não poderei, para ser conseqüente, fazer nem deixar de valer nenhum juízo que eu não tenha formado a partir da evidência, a partir das *experiências* em que a coisa ou estado-de-coisa em questão estão para mim presentes enquanto *eles próprios*. (HUSSERL, 2013, p. 51).

Mas a experiência não pode ser visada unilateralmente, ela exige a completude do objeto experienciado. Por exemplo, não se pode pensar que se compreendeu todos os componentes de uma maçã observando apenas a parte frontal da mesma. A evidência deve surgir como que preenchida efetivamente pela clareza apodítica. Recordar-se, de mais a mais, o princípio de fundamentação indubitável estabelecido pelo cartesianismo. Esse mesmo princípio reapareceu na obra de Husserl e deve embasar, tal qual na obra cartesiana, a filosofia como ciência do universal. Assim, tomando como pressuposto metódico a redução cartesiana, a fenomenologia propôs a acomodação entre parênteses

de todo o conhecimento duvidável para levá-lo à verdadeira essência, noutros termos, à subjetividade inicial da própria consciência.

Tendo em vista tal caminho, a primeira atitude que deve suceder o método é colocar a visão natural do mundo entre parênteses para que o ego transcendental possa ser desvelado em sua evidência apodítica. No livro *A ideia de fenomenologia*, Husserl utilizou o termo *ciência natural* em contraposição com a *ciência filosófica*. A colocação entre parênteses engloba então a diversidade dos conhecimentos obtidos no mundo da vida, na observação comum da realidade. Nesse sentido, os conteúdos científicos, ainda que sejam conhecimentos refletidos, estão envolvidos nessa categoria e são modificados, estruturados, combatidos ou concordados.

As ciências partem de conhecimentos simples e desdobram de extensão em extensão, aumentando pouco a pouco as suas descobertas, voltando-se para os objetos e comprovando a validade de suas teses. Tão grande é o tamanho de seus domínios que ela precisou ser repartida, o que gerou o surgimento de áreas como as ciências naturais, as ciências humanas, as exatas etc. Logo que a estrutura científica é multiplicada e complexada, abarcando mais e mais fenômenos, ela invariavelmente subdivide-se. O que não significa dizer que as divisões não façam parte de um conteúdo mais geral ou ainda que uma parte desse conhecimento não esteja ligado com a outra. Há, na verdade, uma concordância formal entre os seus conteúdos, por isso que um achado numa área implica a modificação de algo encontrado noutra. Assim, a ciência epistemológica natural, que se faz na tentativa de compreender como o conhecimento natural ocorre, tem como pergunta central a estrutura de sua forma, a saber, de que forma nos comportamos ao conhecer algo? ou ainda, como nosso cérebro funciona ao conhecer algo? Em outras palavras, essa ciência não tem obrigação, ou melhor, não deve se preocupar com os aspectos profundos que estão por detrás de sua fonte de observação do mundo. É pela ciência filosófica, que surge via *epoché*, que o conhecimento que funda as operações das ciências naturais pode ser compreendido.

‘Eu existo, todo o não-eu é simplesmente fenômeno e se dissolve em nexos fenomenais?’ ‘Devo, pois, instalar-me no ponto de vista do *solipsismo*? Dura exigência.’ Devo eu, como Hume, reduzir a ficções toda a objectividade transcendente, ficções que podem explicar-se mediante a psicologia, mas não podem racionalmente justificar-se? Porventura, a psicologia de Hume não transcende, como toda a psicologia, a esfera da imanência? Não opera ela sob as rubricas de

‘Hábito’, ‘natureza humana’ (human nature), ‘órgão sensorial’, ‘estímulo’, etc., como existências transcendentais (e transcendentais segundo sua própria confissão), quando seu objectivo é rebaixar ao nível de ficção todo a transcender as <<impressões>> e <<ideias>> actuais? (HUSSERL, IDEIAS, p. 42).

O conhecimento da ciência fenomenológica é obtido neste salto transcendental. Hume e Kant já demonstraram que há uma ligação entre o entendimento e as formas intelectuais, mas esses autores (ao menos não o Kant da *Crítica da Razão Pura*) não acreditavam que seria possível à faculdades intelectual conhecer às próprias coisas, a isso que se chama de “coisa em si”. Foi partindo dessa diferença gnosiológica que se originou o desmembramento empregado por Husserl entre o mundo natural e a visão fenomenológica. Ademais, a fenomenologia deve ser compreendida não só como método, mas também à maneira de uma atitude intelectual, uma postura fundamentalmente filosófica que busca a essência do conhecimento. O método, nesse sentido, pretende não só reafirmar a estrutura particular das ciências naturais, mas esquematizar a totalidade do conhecimento e remediar a divisão que fora apresentada. Realizando com isso uma ciência que não mais cindirá o campo natural e o ser em si. Superar essa limitação que se põe pela própria forma de conhecer o mundo é instaurar uma filosofia da unidade do conhecimento.

A *epoché*, quando levamos essa lição em consideração, não é apenas uma metodologia. Na verdade ela é, por si, uma crítica do conhecimento que nos leva por uma via de mão dupla. A saber, procurar o campo das possíveis verdades e, ao mesmo tempo, suspender os juízos que têm pretensão de conhecimento mas não se fundamentam verdadeiramente. A redução fenomenológica, nesse sentido, põe o conhecimento no modo *entre parênteses* sem, ao mesmo tempo, negá-lo. Por isso é necessário ao sujeito que realiza a redução livrar-se da atitude natural.

O objeto fundamental da experiência humana é tão ululante que duvidar dele parece um desvario. O mundo é visto, sentido, cheirado, tocado etc. ele é o fundamento mesmo para toda experiência, para toda ciência. Entretanto, sua evidência não é, como afirmaram Descartes e Husserl, apodítica. Para Descartes as percepções que nos chegam através dos sentidos podem ser um mero embuste, uma enganação de um gênio maligno. Como bem sabemos, a realidade talvez seja apenas uma apercepção de um “sonho coerente”. (HUSSERL, 2013, p.55). Não se deve, portanto, tomar esse indicativo como o princípio apodítico que se estava buscando para fundamentar uma

ciência universal. É inegável, entretanto, que a investida filosófica contra a *vida empírica* é uma boa base metódica. Ou seja, uma meditação que deseja estabelecer um fundamento apodítico não está autorizada a tomar o mundo como algo válido de antemão. Ele decai, dessa forma, de um ser evidente para uma pretensão de ser, uma suposição que só será tomada como verdadeira após um substrato que fundamenta o próprio mundo ser encontrado.

De maneira similar, os demais seres, incluindo aí os outros eus, também deverão ser colocados entre parênteses. Cultura, artes plásticas, música, política etc. passam ao estado de meros fenômenos de ser. Se o que se quer é fundar uma ciência rigorosa é preciso também “retirar do terreno universal, do qual ele se alimenta, do terreno do mundo empírico, sua autoridade espontânea” (Husserl, 2001, p. 35). Afinal, o que se deve compreender do mundo não é o seu teor de verdade indubitável, mas, ao revés, a sua possibilidade invariável de ser duvidável. O universal *pôr fora de validade* assume todas as tomadas de posição perante o mundo, retirando dele sua verdade empírica. Em outras palavras, a *ἐποχή* fenomenológica entra em cena. A *ἐποχή* é justamente esta tomada de posição do ego puro em sua totalidade, fazendo com que os fenômenos sejam percebidos como meros dados que compõe a vida da consciência. Nesse sentido, os fenômenos passam a ter vigência enquanto alguém os percebe, recorda suas respectivas constituições, os ajuíza e os tem em seu horizonte de experiências concretas.

Como é bem sabido, Descartes designou tudo isso com a palavra cogitatio. O mundo não é para mim, em geral, outra coisa senão um ser que, num tal cogito, está consciente e vale para mim. Ele retira em exclusivo de tais cogitationes todo o seu sentido, universal e específico, bem como a validade de ser. Nestas cogitationes decorre a minha vida mundana no seu todo, a que pertence também a minha vida de investigação científica e de fundamentação. Eu não posso imergir vivencialmente, experiencialmente, pelo pensamento, não posso imergir valorativamente ou ativamente em nenhum outro mundo senão naquele que tem em mim próprio e a partir de mim próprio o seu sentido e validade. Se me coloco por sobre esta inteira vida e me abstenho de toda e qualquer consumação de uma qualquer crença de ser, que toma diretamente o mundo enquanto existente – se dirijo exclusivamente o meu olhar para esta própria vida, enquanto consciente do mundo, então aproprio-me de mim próprio enquanto ego puro, com a corrente pura das cogitationes. (HUSSERL, 2013, p. 58-59).

Após realizar a redução cartesiana algo deve necessariamente ocupar a posição de verdade primeira. Não fugindo da via cartesiana, Husserl se voltou para a ideia do ego como porto seguro do conhecimento. O argumento cartesiano já foi exposto e a premissa husserliana não foge da estrutura dada por Descartes ao *penso, logo existo*. Todavia, é importante frisar que na obra de Husserl há um acréscimo para o núcleo apodítica do ego. O que Husserl afirmou foi que, em síntese, há uma evidência que a consciência tem em si um “*ser próprio, o qual não pode ser atingido em sua essência própria absoluta pela exclusão fenomenológica.*” (Husserl, 2006, p. 84). Dessa forma, o abrigo inabalável da nova ciência encontrada pela fenomenologia é o próprio ego. O que implica uma concepção da fenomenologia como ciência fundada na pura subjetividade.

A ação de pensar, como se sabe, é a mais comum da vida humana. Volta e meia o ser que pensa não está consciente sobre essa sua possibilidade – pensar e saber que se pensa são afirmações distintas. Mas o ideário intelectual, como possibilidade fundamental do ego em seu estado reflexivo, pode desviar seu olhar do campo perceptivo e intuir que todo o horizonte de consciência tem como pano de fundo a si mesmo: a consciência é assim chamada justamente por ser ciente de si. Se se pensa que uma bola está indo em direção a outra existe, antes desse pensamento, uma instância que permite o próprio pensar. O ato de pensar é realizado por alguém, e *esse alguém* é um *ego* que possibilita e que tem em si a imanência do pensamento. Nos dizeres do autor, o ego “jamais pode faltar” pois a substância do ser pensante, mesmo em meio a redução fenomenológica, sempre permanece. Esse efluente é denominado de resíduo fenomenológico, uma espécie própria da região do ser que “*nos franquia o acesso à consciência pura e, conseqüentemente, a toda região fenomenológica*” (Husserl, 2006, p. 87).

O ato perceptivo pode ser caracterizado como a ligação entre o eu empírico e algo percebido. A sensação de prazer, por exemplo, é prazerosa para um eu, assim como o é a de dor e a de alegria. Pelo método de redução, o meu eu, enquanto parte do mundo social, também é posto entre parênteses, abstraindo toda a tese de sua existência. Entretanto, afirmou Husserl, nenhuma exclusão de circuito pode suprimir a forma do *cogito* e eliminar o sujeito em seu estado puro. O ego puro não é suprimível, ainda que toda relação que vá além da subjetividade no ato de redução possa ser colocada em dúvida. Mesmo sem o mundo da vida, ou até sem a existência do espaço, a consciência

continua sendo consciência de si. Por esse conhecimento puro que pensa a si é que se encontra a própria possibilidade de autoverificação.

É a esse ego, anterior e ao mesmo tempo continuidade da expressão da consciência sobre si, que está sempre e necessariamente lá dando suporte aos vividos e, por assim dizer, uma fôrma que dá forma aos conteúdos, que se denomina ego transcendental. Essa construção evidentemente imanente, que põe a si e que é pressuposto para a realização do significado do mundo, deve ser chamada de subjetividade transcendental. Assim, o “verdadeiro eu”, o ego fenomenológico, não é uma parte do mundo, afinal mundo ainda não foi dado (ele permanece reduzido fenomenologicamente), o verdadeiro ego se dá em si mesmo como estrutura fundamental do conhecimento.

O ego transcendental visto como consciência absoluta de si, ainda que o mundo permaneça aniquilado pela redução fenomenológica, continua intocado em sua existência. Por outro lado, em algo que pode ser denominado de idealismo transcendental fenomenológico, o mundo é completamente dependente da consciência humana, a saber, ele é precisamente um ser para a consciência. Nesse sentido, “*a tese do mundo, que é uma tese ‘contingente’, contrapõe-se, portanto, a tese do meu eu puro e da vida do eu, que é uma tese ‘necessária’, pura e simplesmente indubitável.*” (Husserl, 2006, p. 111). Devemos, todavia, diferenciar duas estruturas da consciência, a primeira é o eu e a segunda é o ego transcendental. O *eu* é o campo empírico da consciência, a parte em que a mudança perceptiva é a lei, esse é o eu que Hume denominou de feixes de percepções. Já o ego deve ser compreendido como o referencial transcendental. Ou seja, um campo anterior ao próprio eu, de estrutura imutável, e que é a fôrma da própria consciência.

Mesmo levando em consideração a observação de Husserl que o eu é uma tese necessária, parece um trabalho filosoficamente aceitável, vide Hume, questionar se o eu deve ou pode ser posto fora de circuito na epoché fenomenológica. Realizando-se a redução fenomenológica o eu psicológico é suprimido mas o ego continua de forma constante e necessária. Ao observar um objeto qualquer uma variação do ângulo perceptivo é obtida, as percepções são quase que concomitantes, porém alteradas. Na redução, diria Husserl, pode-se obter a totalidade do objeto em meio as suas variações, assegurando uma visão do todo pela compreensão das partes. Quando a questão é o ego puro, temos uma inalterabilidade. O ego permite ao sujeito uma continuidade no

pensamento, independente da variação do fluxo de consciência. É correto afirmar, devido a isso, que o ego é um dos únicos, senão o único, resíduo que permanece inalterado durante a redução. Todavia, há uma variabilidade no eu, mas não no ego puro. O eu que se modifica é o eu psicológico. Observar essa dupla estrutura é como tentar compreender a multiplicidade na unidade do objeto, pois que por mais que exista uma variação em um dos aspectos do eu, há, todavia, a unidade maior que abarca a multiplicidade. O ego puro permite que a consciência possa trabalhar, em sua espontaneidade, dentro do seu horizonte de possibilidades na realização de uma ordenação referencial do mundo - o mundo que circunda o sujeito.

Decerto, a fenomenologia está localizada no âmago do problema cartesiano. E, como Husserl acreditava, também no da filosofia humeana. O contraponto da relação filosófica entre Descartes, Hume e Husserl é formulado no desvelamento da unidade sintética do ego. Falta-lhes, a Descartes e a Hume, o *salto transcendental*. Com relação a Descartes, Paul Ricoeur indicou, em *O si mesmo como outro*, que na *Terceira Meditação* Descartes inverteu a ordem de certeza do *cogito*, colocando-o como subordinado à verdade divina. O *cogito* cartesiano apareceria como absoluto “caso se pudesse mostrar que só há uma ordem ontológica, aquela na qual ele é efetivamente primeiro, e que a outra ordem, que o faz regredir para a segunda categoria, deriva da primeira.” (RICOEUR, 2014, p. XXI). O que ele queria dizer com isso era que Descartes não tornou o *cogito* uma certeza objetiva por si. Apesar de primeiro na ordem das verdades, o *cogito* é, em certo sentido, uma verdade temporária, ou melhor, uma “verdade” subjetiva que só ganha valor objetivo após a prova da existência de Deus. Por essa via é que se pode afirmar que na ordem ontológica o *cogito* regrediu para a categoria secundária. O próprio Descartes afirmou que de alguma forma “tenho em mim a noção do infinito anteriormente à do finito, isto é, de Deus antes que de mim mesmo.” (DESCARTES, 1973, p. 116). Ora, Descartes faz precisamente o contrário do caminho que Ricoeur jugou adequado e foi esse o grande motivo para Husserl tê-lo chamado de pai do contrassenso.

Husserl ainda considerou que Descartes, pela necessidade de confirmar o mundo como um conhecimento objetivo, estava mais preocupado em salvar um pedaço do mesmo do que realmente reformular o conhecimento. Assim, o filósofo francês gerou sobre o *cogito* uma certeza fragmentária e de segunda categoria, fazendo da redução filosófica que aconteceu nas *Meditações* apenas “uma reconquista do ‘fora’

empreendida a partir do ‘dentro’.” (LEBRUN, 2004, p. 253). Obviamente, na perspectiva da fenomenologia transcendental, esse foi um grande erro. A filosofia constituída pelo filósofo francês estaria no meio do caminho para a verdadeira descoberta fenomenológica. O estudo transcendental, ao contrário do cartesianismo, deve ser uma egologia pura. O caráter essencial da redução ao ego é a certeza de sua dimensão absoluta e a insubordinação que advém dessa descoberta a nada que não seja ela mesma. Nesse sentido, a fenomenologia é um idealismo autoexplicativo, fundada no ego enquanto sujeito do conhecimento, na forma “de uma ciência egológica sistemática, e isto a respeito de cada sentido de ser com o qual tudo o que é deve poder ter para mim, o *ego*, precisamente um sentido. *A prova do Idealismo é, por conseguinte, a própria Fenomenologia.*” (HUSSERL, 2010, p.124).” Por isso que o erro cartesiano não deve ser tolerado pela fenomenologia transcendental.

Com relação a Hume o problema aparece de maneira mais complexa quando se busca realizar o exame de paternidade da fenomenologia.¹⁵ Em geral, como também foi feito nesta dissertação, costuma-se afirmar que Descartes gerou a maior parte do material genético. Entretanto, comentadores como C. A. R. de Moura e G. Lebrun adicionam a essa pesquisa molecular mais um marcador genético, a saber, David Hume. Husserl demarcou uma linha teórica na filosofia moderna, de um lado às filosofias que buscam o subjetivismo (é o caso de Hume) e do outra às que fundam suas estruturas no objetivismo (Kant, por exemplo).

Que a idéia de fenomenologia só tenha surgido historicamente com o empirismo inglês é uma afirmação que pode parecer excessiva. Observar-se-á que Husserl jamais coloca a fenomenologia sob o patronato de Hume, mas sob o de Platão e de Descartes. Certo, não há *Meditações Humianas*. Husserl, porém, jamais diz de Descartes o que diz do *Tratado*: que este é o ‘primeiro esboço de uma fenomenologia pura, embora sob a forma de uma fenomenologia puramente sensualista e empírica. (LEBRUN, 2006, p. 258)

De maneira similar a G. Lebrun, Moura evidenciou a relação entre Hume e a fenomenologia. O que também o fez indicar que a fenomenologia retirou do escopo da obra do filósofo escocês um novo problema filosófico. Em linhas gerais, um tema que

¹⁵ Para mais, ver: LEBRUN, *A filosofia e sua história*, Ed. Coscac Naify, São Paulo, 2004. E também: MOURA, “Cartesianismo e fenomenologia: exame de paternidade”. *Analytica*. Vol. 3, número 1, 1998.

fora inaugurado pelo próprio Hume, a saber, como é possível pensar, a partir das variações de percepção de um objeto, que não se trata de objetos distintos e sim do mesmo?

O dualismo cartesiano acabou modificando a relação imanência/transcendência. Quando a esfera intelectual é identificada como imanente e a transcendente como *res extensa*, a análise da forma que se pode conhecer o mundo tem, necessariamente, que abordar a possibilidade de intuir algo que está além do intelecto. Por isso que as teorias do conhecimento da modernidade acabaram caindo no “falso” problema da representação (de que forma é possível uma correlação entre interioridade e exterioridade, entre alma/mente e mundo?). Nesse sentido, ao criar uma filosofia em que o aparecer do objeto é o ponto essencial, uma filosofia fenomenológica, Hume demonstrou que não seria necessário investigar de que forma, partindo da subjetividade, consegue-se conhecer o mundo exterior. “Foi por tratar das questões relativas à ‘unidade sintética’ que Hume chegou mesmo ao ‘primeiro esboço de uma fenomenologia pura’.” (MOURA, 1989).

Aceitando como corretas as análises realizadas por esses dois comentadores, torna-se necessário questionar até que ponto a apropriação feita por Husserl foi coerente com a obra de Hume. A que nível, por exemplo, Hume realizou uma “redução fenomenológica.” Para compreender se Husserl executou uma análise justa, o mais indicado é retornar ao *Tratado da Natureza Humana*, especificamente ao final do livro I - parte da obra em que Hume avultou o ápice do seu ceticismo filosófico. É claro que o filósofo escocês poderia disfarçar suas conclusões céticas das mais variadas formas, inclusive denominando-se de cético mitigado, mas não se deve esquecer que o próprio filósofo afirmou que não há nada de que se possa estar certo se se duvidar do eu. (HUME, 2009, p. 283). Ora, foi justamente o caminho da dubiedade que Hume escolheu. Na verdade, ao negar o eu ele deu um passo além de Descartes. E foi justamente esse o motivo que levou Husserl a afirmar que Hume realizou a verdadeira epoché. Ao livrar-se de tudo que não era essencial, inclusive o próprio eu, Hume foi o primeiro a desembaraçar o problema cartesiano, direcionando as reflexões para a constituição essencial do ser. Nesse sentido, ao desfazer-se do mundo natural, o campo dos estudos fenomenológicos estava finalmente transponível. Além disso, de que forma seria possível explicar o sentimento de profundo desespero em que Hume se encontrava

no final do livro I do *Tratado*, caso não como a difícil feitura de levar a epoché ao seu limiar, inclusive ao limite mental de quem a realiza?

A visão *intensa* dessas variadas contradições e imperfeições da razão humana me afetou de tal maneira, e inflamou minha mente a tal ponto, que estou prestes a rejeitar toda crença e raciocínio, e não consigo considerar uma só opinião como mais provável ou verossímil que as outras. Onde estou, o que sou? De que causas derivo minha existência, e a que condição retornarei? (...) Todas essas questões me confundem, e começo a me imaginar na condição mais deplorável, envolvido pela mais profunda escuridão, e inteiramente privado do uso de meus membros e faculdades. (HUME, 2009, p. 301).

É espantoso perceber que da perspectiva fenomenológica, Hume chegou ao que se poderia chamar de último estágio da redução cartesiana. Não só o mundo foi posto entre parênteses, mas os próprios membros e as faculdades já não pertenciam a ele. Quão importante é recordar que os princípios expostos por Hume são estruturas mentais. E até mesmo a relação causal, que parecia ser uma relação apenas dos objetos, “não é mais que a determinação da mente” (HUME, 2009, p. 299). Ainda que Hume tenha construído um texto que não torne claro para o seu leitor o achado “fenomenológico”, o filósofo, entretanto, reduziu realmente o mundo exterior - levando sua obra ao solipsismo dos fluxos de percepções e da ficção da imaginação (que produz a estrutura do eu).

Quando Husserl escreve: “eu diria que [essa filosofia] é o ensaio de uma egologia pura, se Hume não tivesse posto também o eu como pura ficção”, ele censura simplesmente Hume de ter reconstruído o *ego* como ficção, mas de modo algum de tê-lo feito desaparecer como substância. Muito pelo contrário: ter reduzido o *ego* a um fluxo de vivências, a transição de percepções, foi um dos lances de gênio de Hume. Foi graças a isso que restituiu o verdadeiro sentido à “interioridade” cartesiana e tornou possível uma fundação radical. (LEBRUN, 2006, p. 270).

Compreendamos, então, a que ponto as obras de Hume e Husserl chegaram: os dois autores colocaram o mundo em suspensão e voltaram-se, em seus respectivos estudos, para interioridade do fenômeno psíquico. A consciência, dessa forma, ocupa o

lugar central no horizonte de intelecção. Decerto, há uma paridade das conclusões que foram tiradas por um e pelo outro. Entretanto, como se sabe, a deliberação posterior à redução foi decisiva para diferenciar Hume e Husserl. Na verdade, o que se pode perceber é que a dessemelhança entre os dois surge dos seus respectivos pressupostos. Hume, como bom cético, após realizar a redução e ver a si mesmo como perdido no mais devastador desespero, volta-se à vida comum. O que para Husserl seria um equívoco e não um acerto, visto que após realizar a redução é impossível que o olhar da consciência possa observar o mundo da mesma forma.

No *cogito*, como se sabe, o ego é apercebido por ele próprio, entretanto, as faculdades transcendentais não têm uma relação de apodicidade como a encontrada no *eu penso, eu existo*. Por esse motivo, “apenas se alcança um horizonte indeterminadamente geral, presuntivo, de coisas propriamente não experienciadas, mas necessariamente covisadas.” (HUSSERL, 2013, p. 60). A esse horizonte indefinido de *covisados* amalgama-se o ego transcendental, tal qual o restante das faculdades que compõe esse universal imaginativo. Em outras palavras, “ao estatuir o *ego* transcendental, ficamos, em suma, num ponto perigoso.” (HUSSERL, 2013, p.61). O fato de sua comprovação não ser evidentemente clara, torna a intuição do ego transcendental não tão efetiva quanto o *cogito*. Todavia, depreende-se da redução, necessariamente, que a esfera de consciência, na qualidade de ser absoluto, é emancipada dos objetos. Ou seja, a consciência é um ser concreto e autônomo que aparece como um realidade em si e com total independência para existir, diferenciando-se, dessa forma, do mundo (que é um ser ontologicamente dependente da consciência).

Na abertura do novo campo fenomenológico a intuição primordial demonstra que a consciência só precisa de si para ser. Assim, quando a redução “apaga” momentaneamente o mundo, a consciência se apresenta como independente dele, algo que, para Husserl, Hume também havia percebido. A própria demonstração do desvelamento de um novo campo de conhecimento aparece nesse pequeno alumbramento que, ao contrário da objetividade da ciência, é absolutamente subjetivo. A tarefa primordial da fenomenologia é a cognição dessa estrutura e de sua formulação transcendental enquanto constituição de possibilidade de apercepção das essências, da sua própria essência na qualidade de ego e das essências dos objetos percebidos. Disso decorre a crença que o ser consciente põe o mundo e não o contrário.

Consequentemente, o pressuposto do campo egóico possibilita diferenciar Hume e Husserl: o primeiro permanece cético, o segundo supõe um idealismo transcendental.

3.2 Saindo da Epoché: o mundo posto pela consciência

Para compreender adequadamente o funcionamento da relação consciência-mundo é necessário entender de que forma o mundo é posto pela consciência. A principal estrutura cognitiva desse processo é a intencionalidade. Como se sabe, a intencionalidade é o ato da consciência de ser consciência de alguma coisa. A percepção é realizada no ato de visar objetos, eles podem ser mentais, como as ideias, ou ainda matérias, tal qual uma cadeira. Esses objetos, no ato de visar, fazem parte do horizonte substancial da consciência. A consciência, por exemplo, pode deter-se com mais nitidez em uma percepção específica sem, entretanto, voltar-se à totalidade do percebido. Algo que acontece quando alguém intenciona, no meio de um grande fluxo de percepções, um objeto particular. Ou ainda quando nesse objeto particular a consciência atenta para uma parte da composição do todo - como quando ao olhar para um livro a consciência fixa seu *visar* em uma palavra, ou ainda em uma letra etc. Para tornar o assunto ainda mais palatável, citemos outro exemplo: uma composição sendo executada por uma orquestra é regida por um grupo de instrumentos em harmonização, para tanto, o ouvinte tem como possibilidade deter-se com afinco em algum dos instrumentos que compõe o todo da orquestra. Eu posso perceber o violão em meio aos demais instrumentos. E mesmo o violão, para poder gerar os sons adequados, forma um acorde com uma sequência de notas e, como todo o resto, essa sequência pode ser visada particularmente. Em meio da totalidade dos objetos qualquer um deles pode ser percebido à parte, basta à consciência, em seu ato de intencionalidade, voltar-se para a percepção intencionada.

Segundo Husserl, deve-se dizer que o olhar da consciência está visando o objeto, em outras palavras, o objeto está sendo intencionalmente referido. Toda consciência é consciência de algo. Uma percepção é percepção de algo percebido, um desejo é desejo de algo desejado, uma intuição é intuição de algo intuído.” (Husserl, 2006, p. 59). Essa definição de consciência é precisamente designada pelo seu ato, a consciência não é uma substância, tampouco um fluxo contínuo de sensações, a consciência é precisamente consciência de algo e não “uma designação para ‘complexos psíquicos’, para uma fusão de ‘conteúdos’, para fluxos de ‘sensações’, que, sendo em si puro sentido, tampouco poderiam proporcionar algo numa mistura qualquer.” (HUSSERL, 2006, p. 197). A consciência não é meramente uma substância como em

Descartes e nem um fluxo contínuo (sem algo que possa realizar uma concisão) no qual o conteúdo mental desvanece, como em Hume. Para Husserl a consciência só pode ser entendida como o amálgama do que há de correto nas duas teorias precedentes. De mais a mais, a consciência, pela sua intencionalidade, pode expandir-se para além de si. Ou seja, ela é simultaneamente um fluxo de intuições e uma unidade sintética desses fluxos formada pelo ego transcendental.

Lembremos que o ego transcendental, após a redução, tornou-se o núcleo central da consciência e por isso ele deve, necessariamente, estender-se aos objetos mentais que são produzidos pelo ato de intencionalidade. Após aplicar uma perda no nível do mundo, ontologicamente falando, a fenomenologia realiza uma ressignificação do mesmo, passando o mundo do meramente possível para o grau de compreensível pelos atos intencionais da consciência. Assim, o mundo torna-se uma extensão dos atos mentais de um ego transcendental. O ego da redução transmuta-se numa espécie de espectador universal dos atos da consciência. Somente nessa ligação que se pode atribuir validade para o conhecimento sobre o mundo natural. Em outras palavras, o ego transcendental, após a redução, engloba todos os aspectos da consciência e, subsequentemente, do mundo. Ele é estendido, em seu horizonte de possibilidades lógicas, a tudo que se pode estender. Depreende-se disso “que o mundo é um problema egológico de caráter universal, o mundo vale, na orientação puramente imanente, para o conjunto da vida da consciência em sua duração imanente”. (HUSSERL, 2001, p. 70).

A existência do mundo no campo de observação fenomenológica é inseparável da subjetividade transcendental, pois a mesma valida o estar aí dos outros pelo ato intencional. A experiência do mundo, então, demonstra-se na subjetividade das percepções vividas pela consciência. O mundo, por assim dizer, é o objeto idêntico da relação de uma evidência empírica com a unidade da consciência perpetrada pelo ego. Da mesma forma, o mundo é dado, em seus vários aspectos de percepções possíveis, quando captado por uma consciência particular em seu ato de visar. Essas percepções exprimem uma quantidade infinda de experiência concordantes entre o objeto “mundo” e o eu. Essa característica essencialmente fenomenológica que aparece na intencionalidade é indicativo suficiente de que a “idéia é correlata à de uma evidência empírica perfeita” (HUSSERL, 2001, p. 79). Em outras palavras, a crença no mundo é validada pelo aspecto de correlação entre as percepções obtidas pelo sujeito e o objeto

percebido. Desta forma, o próprio mundo deve ser entendido como produzido pela intencionalidade.

Emergindo do campo transcendental e resolvendo o problema do fluxo perceptual humeano com a transcendência do ego, Husserl teria que responder duas objeções à sua teoria: primeiro, como é possível, pela transcendência do ego, a existência de um *eu* que anda, come, conversa etc. ou seja, de que forma ocorre a existência do eu como um estado idêntico nos mais diversos momentos da consciência? E, por fim, em que medida a fenomenologia não se tornaria um solipsismo transcendental?

Para o filósofo há uma repartição na concepção do eu. Essa figura esquemática do conhecimento estaria dividida em duas partes: uma que abarca o eu psicológico e a outra que corresponde ao ego transcendental. O eu psicológico nada é além do eu do mundo, o eu que se alegra e sofre, o eu que caminha, que conta uma anedota, o eu da vida anímica. Ou seja, o eu a que Hume havia se referido e negado e que Husserl, tentando solucionar o problema humeano, compreendeu com uma dupla estrutura. Tendo isso em conta, ele poderia resolver o problema do fluxo mental com a transcendência e, ao mesmo tempo, afirmar a existência da identidade pessoal. Todavia, para a realização de uma filosofia transcendental é necessário descartar esse eu, fazendo-o perder sua validade na instituição da *ἐποχή* fenomenológica, excluindo qualquer tipo de ajuizamento sobre ele. Para quem medita, para quem “está e permanece na *ἐποχή*, que põe a si próprio exclusivamente como fundamento da validação de toda e qualquer validade e fundamento objetivos, para mim não há, portanto, nenhum eu psicológico.” (HUSSERL, 2013, p. 63). O eu psicofísico, apartado da concepção fenomenológica, esvaece em prol da meta-estrutura do ego transcendental.

Assim, o eu que medita fenomenologicamente pode tornar-se o espectador imparcial de si próprio não apenas nos aspectos singulares, mas também na universalidade, incluindo-se aí toda e qualquer objetividade que para ele é e tal como para ele o é. Manifestadamente, poderemos dizer o seguinte: eu, enquanto eu naturalmente disposto, sou, também e sempre, eu transcendental, mas só o seu por vez primeira por meia da execução da redução fenomenológica. Por meio desta nova atitude, eu vejo, pela primeira vez, que o todo do mundo e, em geral, que qualquer ente mundano é apenas para mim valendo, enquanto *cogitatum* das minhas *cogitationes* mutantes e interconectadas na mudança, e apenas enquanto tal o mantenho eu em validade. (HUSSERL, 2013, p. 75).

O próprio conceito de razão empregado por Husserl apresentou a modificação que o campo transcendental exerceu. A razão, escreveu o filósofo, é “uma forma estrutural, essencial e universal, da subjetividade transcendental em geral” (HUSSERL, 2013, p. 94). A razão só é plenamente realizada dentro da própria redução, pois só imergindo nela o ego transcendental é desvelado. Dito de outra forma, na categoria comum da vivência humana, no estado *eu psicofísico*, a esfera de utilização adequada da razão ainda está encoberta, ela surge enquanto potencialidade mas não como efetividade. A saber, esse eu concreto é efetivo na medida em que ele existe “na pluriformidade fluente da sua vida intencional.” (HUSSERL, 2013, p.106). Ou seja, ele ocorre nas manifestações constantes das observações intencionais enquanto fluxos de consciência.

Nessa relação entre o eu empírico e o ego transcendental, o eu indica os modos de vivência de um ser na gênese (dos fluxos perceptivos) que forma a unidade sintética da consciência (em meio ao devir). O ego transcendental, de outro modo, surge no interior do eu, também enquanto síntese e como singularidade ainda mais elevada do que a do eu particular. Apresentando-se como a verdadeira forma da consciência. O universo das vivências do ser real tem sua fundamentação no ego transcendental, assim a mônada e o transcendental aderem em completude - o primeiro é a fonte inicial da consciência, o segundo, depois de desvelado, a estrutura “generalíssima” do ser. Por esse motivo o ego transcendental funciona como limítrofe do ser. Em outras palavras, o ser em seu modo transcendental é a extensão própria do eu (sua atuação será o próprio desenvolvimento do ato intencional). Desta forma, o limite do eu é o horizonte que a consciência pode abarcar em sua unidade sintética.

Como a fenomenologia husserliana pretende ser a ciência intuitiva puramente eidética e em suas análises demonstrar a “*estrutura do ‘eidos’ universal do ego transcendental, que abrange todas as variantes possíveis do meu ego empírico e, portanto, esse próprio ego, como possibilidade pura*” (HUSSERL, 2001, p.88), o eu empírico deve ser compreendido como uma mera extensão do ego transcendental. O eu empírico é uma das potencialidades da estrutura transcendental revelada no suporte psicofísico do homem. A saber, a ordem de verdade da coisa é invertida. O ego transcendental vira a estrutura principal enquanto o eu psicofísico é uma ordenação secundária à transcendência. Cabe notar que essa estrutura necessita, assim como na

obra de Hume, de um princípio associativo. O princípio associativo, na perspectiva de Husserl, não é uma ligação entre dados empíricos por uma *faculdade* associativa (como em Hume), antes é um princípio mais amplo que funciona na legalidade da intencionalidade egóica buscando uma “essência da constituição do ego puro, um domínio *a priori* inato sem o qual, portanto, um ego enquanto tal é impensável.” (HUSSERL, 2013, p. 119).

Compreendida a situação da fenomenologia quanto ao conhecimento do mundo exterior, e também perante a dualidade do eu, é necessário entender como o idealismo fenomenológico transcendental não se verte em um solipsismo (ainda que transcendental). O problema do solipsismo deve ser posto da seguinte forma: um sujeito particular (sujeito A) percebe outro sujeito (sujeito B) pelos seus atos, sua fala e seu estado físico. A não poderia considerar B um simples objeto do mundo, apesar de B também o sê-lo. É de se notar que para A o sujeito B concebe o mundo e que A supõe que B capta o mundo de forma idêntica à percebida pelo próprio A. O mundo é, dessa forma, um objeto subjetivo que paira entre os sujeitos que têm a si como percepções e que, conseqüentemente, serão captados por outro sujeitos. O fato é que a teoria deve, para eliminar esse problema, explicar a transcendência do outro. Ora, após reduzir a realidade ao ego, a fenomenologia parece não escapar à visão de uma consciência individual presa em si mesma, numa espécie de solilóquio transcendental. É claro que a fenomenologia não se irrompe como uma negação dos outros eus empíricos - os juízos sobre eles, tal qual sobre o mundo, estavam apenas suspensos -, assim, a suspensão deve perder sua função devido a clarificação da visão do ego enquanto verdade primeira e da efetividade de sua transcendência.

A hipótese mais viável para Husserl escapar do solipsismo é a experiência do alter-ego que surge pelo o outro - o outro é o eu que me é alheio. Simplificando essa relação, o outro eu é apreendido, assim como o mundo, pelo ato intencional como parte da totalidade das percepções. Cabe ao ego transcendental, em meio a sua redução, perceber que os outros são objetos intencionais “*ai-para-qualquer-um*” (HUSSERL, 2013, P. 130). Em outras palavras, o problema pode ser resolvido da seguinte maneira: por mais que os outros eus e o mundo sejam objetos relacionados intencionalmente à consciência de um indivíduo particular, eles têm um nível de objetividade que irá para além de um eu particular. Ou seja, eles são objetos covisados em uma realidade objetiva. Dessa forma, para sair do solipsismo transcendental institui-se uma teoria

transcendental do mundo objetivo. Ou seja, tanto o mundo quanto os seus objetos, assim como sua estrutura e os outros eus, são seres covisados pela intencionalidade (qualidade pertencente a qualquer consciência individual, na verdade, o ato mesmo que define o que é a consciência).

Nesse ínterim, Husserl pretendeu realizar mais uma redução fenomenológica, a nova redução direciona o ego à sua estrutura essencial. Uma redução da redução para encontrar a verdadeira relação entre o ego e o outro ego. Essa é a “exclusão temática das realizações constitutivas da experiência do que é alheio.” (HUSSERL, 2013, p. 133). A conclusão para essa nova redução é mais importante que o caminho tomado por ela, na verdade, essa redução confunde-se com uma nova fenomenologia, uma fenomenologia do corpo. Desta forma, o outro é observado como um não-eu. Ou seja, o sujeito A percebe o outro como não sendo ele, mas participando da mesma tentativa de compreensão objetiva do mundo.

Em todo caso, para um sujeito particular esse outro eu não pode ser compreendido em toda sua extensão. Na verdade, a própria definição de “outro” indica que *ele não é eu*. Não o sendo, não me é próprio estar por dentro de sua plenitude, sua totalidade me é estranha. E por isso, sabendo que ele faz parte da mesma espécie que eu faço, que ele também é um ser intencional, que ele pode realizar a redução fenomenológica, que ele tem um corpo, uma linguagem, uma cultura, posso afirmar que ele é um espécie própria do eu, mas um eu diferente do meu.

Eu, o *eu-homem* reduzido (eu psicofísico), sou, portanto, constituído como membro do *mundo*, com o *fora-de-mim*, mas eu próprio constituo tudo isso na minha alma e transporto-o intencionalmente em mim. Se deveras se pudesse mostrar que tudo aquilo que é constituído como próprio, por conseguinte, também o *mundo* reduzido, pertence à essência concreta do sujeito constituinte como determinação interna inseparável, então o seu mundo próprio encontrar-se-ia, na autoexplicação do eu, como *interno* e, por outro lado, encontrar-se-ia o próprio eu, enquanto percorre diretamente este mundo, como um membro das exterioridades do mundo e ele distinguiria, assim, entre si próprio e *mundo exterior*. (HUSSERL, 2013, p. 136-137).

O fato de a consciência participar de um nível que não é particular a ela, indica que nem todos os modos pertencem ao módulo de “autoconsciência.” Ou seja, a consciência não se prende ao seu ser próprio, ela vai para fora de si pela designação do ato intencional. Há nela, claro, o seu próprio ser, mas também há os seres que lhe são

alheios, tais como o mundo e os outros eus. Nesse sentido, no campo primordial das percepções do meu ego, por exemplo, um outro corpo é apresentado como “naturalmente apenas um elemento determinativo de mim próprio.” (HUSSERL, 2013. P.148). A apresentação de uma outra materialidade confere, por assimilação, que a consciência que percebe o outro está observando um análogo seu. Ademais, a corporeidade que me é alheia, a outra concretude de carne e osso, traz a confirmação de um ser distinto.

É claro que essa percepção não pode ser direta e imediata, afinal a percepção direta pertence apenas ao próprio ego. A experiência do outro obriga a consciência a expressar: eis aí um outro eu que detém as mesmas qualidades que me pertencem e me formam. Pelo ato intencional a consciência sobressai da sua particularidade subjetiva e concebe o outro, captando aquilo que é transcendente à sua imanência. Em suma, o modo de apresentação dos outros sujeitos indica existência, o que torna o outro um conteúdo egóico que se apresenta de forma causal.

Quando um sujeito que tem conhecimento sobre si é apresentado a outro determinado ser, o comportamento desse outro ser, ou seus pontos de semelhança, sua fala, seu riso, os gestos e os desejos indicam que um sujeito reflexivo está em relação direta com outro ser que se mostra de forma simples, mas que, ao mesmo tempo, demonstra a sua constituição egóica. O outro é concebido como um dado da consciência de quem percebe. Mas não apenas isso, o outro é também um ser que percebe e que constitui seu próprio mundo intencional. Nessa estreita relação entre os egos, cada ego é um ser transcendente e imanente. Como no ego existe a impossibilidade de unificar dois fluxos temporais distintos, do ego A com o ego B, por exemplo, o ego B se abre ao ego A para que o ego A compreenda as vivências do ego B. O ego B é visto como uma espécie de alter ego do ego A. Enquanto percebe o outro, compreendendo seu ser, a existência do ego B revela-se para o ego A em um fluir de duplo sentido entre os egos, ou seja, as dualidades assumem a busca de uma unidade das vivências. O que demonstra o outro enquanto outro, mas também a contínua percepção de que o sujeito que percebe também é um outro. Essa relação original entre duas ou mais subjetividades e intencionalidades produz uma intersubjetividade fenomenológica que forma a comunidade humana, sua linguagem, seus objetos comuns, sua cultura, em outras palavras, o mundo objetivo enquanto tal. Uma comunidade realizada por substâncias simples, os “egos transcendentais”, efetivadas numa unidade lógica que se relaciona em

uma temporalidade intersubjetiva. Essa comunidade pertence a uma temporalidade e a uma espacialidade que podem ser compreendidas objetivamente. Por tudo isso, pode-se afirmar: a fenomenologia, inicialmente, perde-se do mundo, ou melhor, perde o mundo, depois se desfaz em si, para, por fim, ao desvelar o nível de existência do ego, compreender a possibilidade do mundo e do outro. Talvez seja esse o motivo que levou Husserl a afirmar que fenomenologia reabriu o mundo e o outro numa nova forma de perceber. Uma percepção que não parte de uma forma empiricamente dada, mas fortemente intuída.

4 CONCLUSÃO

Propomos, no decorrer deste trabalho, tentar compreender como Husserl formulou sua visão do eu. Para tanto, desenvolvemos uma análise husserliana dos textos de Descartes e Hume na perspectiva de buscar os fundamentos dos problemas assumidos filosoficamente pela fenomenologia. Neta investigação percebamos que a fenomenologia não é um neocartesianismo e nem um humeanismo, mas sim uma tentativa de solucionar os problemas iniciados por esses dois autores.

A obra de Descartes indicou que unidade e identidade são correlações firmes, basicamente indissociáveis. Em um campo oposto, Hume mostrou que a concepção de uma unidade-identidade foi justamente o grande problema da filosofia cartesiana. Afinal, para o filósofo escocês, o eu unitário e idêntico a si é um contrassenso. Recordemos que a forma que ele encontrou para resolver o problema do trinômio unidade-multiplicidade-identidade foi negar a categoria identidade-unidade, permanecendo, ao menos conceitualmente, com a multiplicidade. Já Husserl, inserido em tal contexto filosófico, tentou persuadir o leitor a encarar uma nova posição. E o que Husserl expressa é algo que comumente sabemos: o eu existe e não só existe como é a parte fundamental da consciência. Husserl, diferente de Descartes ou de Hume, entendeu que o si mesmo deve ser tomado como uma multiplicidade de percepções na unidade monádica, em outras palavras, uma transcendência na imanência. Assim, a estrutura do ego transcendental é encontrada na subjetividade pura logo após reduzirmos toda a realidade.

Husserl não negou a estrutura do eu, mas adaptou o fluxo de feixes mentais amalgamando-o junto ao fluxo intencional, formando, para tanto, o esquema do ego transcendental. A intencionalidade é a marca estrutural da própria consciência. É por ela que se dá a grande virada na estrutura filosófica que pretende estudar os modos de ação da consciência. Foi a falta da estrutura intencional que criou, tanto na obra de Hume quanto na de Descartes, a questão da representação, a desestruturação da realidade e a duplicação da mesma. Descartes, querendo ou não, havia transformado o eu em algo estático. Já Hume, partindo do princípio da cópia, fez crer que por não encontrar uma impressão equivalente ao eu, o eu não poderia existir.

A pesquisa nos trouxe até o ponto que julgamos crucial. Para tanto, damos ênfase em como a forma estrutural do eu contém, em certo sentido, tanto a filosofia humeana quanto a cartesiana. Todavia, não nos foi possível desenvolver de forma pormenorizada toda a ideia da estrutura interna, por isso expomos apenas o conteúdo geral. Por exemplo, a noese e a noema, que são elementos importantes na composição da obra husserliana, não puderam ser desenvolvidas. Da mesma forma, o conteúdo essencial da consciência, que se apresenta nas formas ideias, não apareceu no texto com o devido apreço. E mesmo a intersubjetividade, que demonstra uma das possíveis saídas para o solipsismo fenomenológica, poderia e deveria ter um aprofundamento mais bem adequado. Todos esses temas, que parecem assuntos particulares, estão interligados. A nossa investigação acabou nos levando em um direção que pode ser aprofundada com um estudo específico sobre os problemas da estrutura interna da consciência. Obviamente, essa seria uma pesquisa que demandaria mais tempo e um foco maior nas particularidades da obra do filósofo morávio. Por fim, acreditamos que entender a generalidade permite compreender como Husserl formulou os problemas que apresentou na sua obra. Certa feita, focar nas particularidades significa identificar as soluções que o filósofo deu para esses mesmo problemas.

REFERÊNCIAS

- ALVES, P. M. S. *Subjetividade e tempo na fenomenologia de Husserl*, Lisboa: Centro de filosofia da Universidade de Lisboa, 2003.
- AYER, A. J. *Hume*. Tradução de Luiz Paulo Rouanet. Edições Loyola. São Paulo, SP, 2003.
- BAIER, Annette. *A progress of sentiments: Reflections on Hume's Treatise*. Cambridge: Harvard University Press, 1991.
- BIRO, John. "Hume's new science of the mind." In: *The Cambridge Companion to Hume*. (ORG.) NORTON, David. Cambridge University Press, 1992 (Transferred to digital printing 2005).
- COSTA, Marcos R. N. "Santo Agostinho e o surgimento do individualismo na cultura ocidental." *Cadernos do CTCH/UNICAP*, Recife, n.5, p. 71-91, 1997.
- DELUZE, Gilles. *Empirismo e Subjetividade: Ensaio sobre a natureza humana segundo Hume*. Trad. B.L. Orlandi – São Paulo: Ed. 34. (Coleção TRANS).
- DESCARTES, René. *Discurso do Método*. Tradução de Maria Ermantina Galvão. Revisão da tradução de Monica Stahel. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- _____, *Discurso do Método*. Introdução, análise e notas de Étienne Gilson; Tradução de Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão; tradução de notas Andréa Stahel M. da Silva; tradução da introdução e da análise Homero Santiago; revisão da tradução de Mônica Stahel. – 4ª Ed. – São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2009. – (Clássicos WMF).
- _____, *Meditações Metafísicas*. Tradução de Maria Ermantina Galvão. Tradução dos textos introdutórios de Homero Santiago. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 4ª. Ed. 2016. – (Clássicos WMF).
- _____, *Discurso do Método, Meditações Metafísicas, Objeções e Respostas, As Paixões da Alma, Cartas*. IN: *Os pensadores*. Introdução de Gilles-Gaston Granger, prefácio e notas de Gérard Lebrun, Tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Junior. Editora Abril S. A. Cultural, São Paulo, 1973.
- GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e Método: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. 9ª ed. Trad. Flávio Paulo Meurer. Petrópolis: Vozes, 2008.
- GILES, Thomas Ranson. *História do Existencialismo e da fenomenologia*. – São Paulo: EPU, 1989.

DAMÁSIO, António. *O erro de Descartes: Emoção, Razão e o Cérebro Humano*. Tradução de Dora Vicente e Georgina Segurado. – 3ª edição. – São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

GRANEL, G. *O sentido do tempo e da percepção em Edmund Husserl*, Trad. Edson Ribeiro de Lima, in *Cadernos Pet-Filosofia*, n. 4, Curitiba: 2002.

GUIMARÃES, Lúvia (Org). *Ensaio sobre Hume*. – Belo Horizonte: Editora Segrac, 2005.

HUME, David. *A Treatise of Human Nature*. Eds. David Norton and Mary J. Norton. Oxford; New York: Oxford University Press, 2000.

_____, *Diálogos sobre a religião natural*. Trad. José Oscar de Almeida Marques; prefácio de Michael Wrigley. – São Paulo: Martins Fontes, 1992. – (Clássicos).

_____, *Disertacion sobre lqs pasiones y otros ensayos Morales* (Ed. Bilingue Espanhol-Ingês). Trad. José L. Tasset Carmona. Barcelona: Anthropos, 1990.

_____, *Ensaio políticos*. Editado por Knaud Haakoseen; Trad. Pedro Pimenta. – São Paulo: Martins Fontes, 2003. – (Clássicos).

_____, *Ensaio Morais Políticos e Literários*. Trad. Luciano Trigo. Editora LibertyFud e Top Books. Rio de Janeiro. RJ. 2004.

_____, *História Natural da Religião*; trad. Apresentação e notas de Jaime Conte. – São Paulo: Editora UNESP, 2005. 18.

_____, *Tratado da Natureza Humana: uma tentativa de introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais*; trad. Débora Danowski. -2 .ed. rev. e ampliada. – São Paulo: Editora UNESP, 2009.

_____, *Investigações sobre o entendimento humano e sobre os princípios da moral*. Trad. José Oscar de Almeida Marques. – São Paulo: Editora UNESP, 2004.

HUSSERL, Edmund. *A filosofia como ciência de rigor*. Tradução de Albin Beau. Coimbra: Atlântida, 1965.

_____, *A idéia da fenomenologia*. Tradução de Carlos Morujão. Lisboa: Ed. 70, 1986.

_____, *A idéia de fenomenologia*. Trad. Artur Mourão. Rj. Rio de Janeiro, Edições 70. 1990.

_____, *A crise da humanidade europeia*. Introdução e Tradução de Urbano Zilles. 2ª Edição. Porto Alegre: EDIPICRS, 2002.

_____, *Conferências de Paris*. Tradução de Antonio Fidalgo e Artur Morão. Lisboa: Ed. 70, 1992.

_____, *Filosofía Primera*. Tradução de Rosa Helena S. de Ilhau. Bogotá: Ed. Norma, 1998.

_____, *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica*. Trad. Márcio Suzuki, Aparecida: Idéias & Letras, 2006. (Coleção Subjetividade Contemporânea).

_____, *Investigaciones lógicas*. Tradução de M. Garcia Morente e J. Gaos. Madri: Revista de Occidente, 1967.

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

_____, *Investigações Lógicas: segundo volume, parte I: investigações para a fenomenologia e a teoria do conhecimento*. Editado por Ursula Panzer. Tradução de Pedro M. S. Alves e Carlos Aurélio Morujão; diretor científico Pedro M. S. Alves. Revisor técnico-ortográfico para adaptação da língua portuguesa falada no Brasil: Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense, 2015.

_____, *Lições para uma fenomenologia da consciência interna do tempo*. Tradução, introdução e notas de Pedro M. S. Alves, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1994.

_____, *Meditações Cartesianas*. Trad. Pedro M. S. Alves. Lisboa: Phainomenon, 2010.

_____, *Meditações Cartesianas*. Trad. Frank de Oliveira. Madras Editora LTDA. 2001, São Paulo – SP.

_____, *Meditações Cartesianas e Conferências de Paris*. (De acordo com o texto da Husserliana I). Editado por Stephan Strasser; Tradução de Pedro M. S. Alves. -1. Ed. – Rio de Janeiro: Forense, 2013.

KANT. *Crítica da Razão Pura*. Trad. Manuela Pinto. 5ª Ed. – Av. Berna, Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2001.

KELKEL, Arion e SCHÉRER. *Husserl*. Tradução de Joaquim J. C. Rosa. Ed. 70, Lisboa, 1982.

KOYRÉ, A. *Considerações sobre Descartes*. Ed. Presença, 3ª edição, Lisboa, 1986.

LANDIM FILHO, Raul Ferreira. “A referência do dêitico << Eu >> na gênese do sistema cartesiano. A res cogitans ou o homem?” IN: *Analytica*, Rio de Janeiro, v. 1, n. 2, p. 41-66, 1994.

LEBRUN, G. *A filosofia e sua história*. Ed. Cosac Naify, São Paulo, 2004.

- LYOTARD, Jean-François. *A fenomenologia*. Tradução de Armindo Rodrigues. Edições 70, Lisboa, 1954.
- GUZZO, Fábio Augusto. *Matéria, alma e identidade pessoal em Hume*. (UFRG do Sul). PPGF, Porto Alegre, 2011 (Dissertação).
- MARQUES, Jordino. *Descartes e sua concepção de homem*. – São Paulo: Edições Loyola, 1993. (Coleção Filosofia; V. 25).
- MENDONÇA, Maria M. *O problema do eu no ceticismo de David Hume*. –São Cristóvão: Ed. UFS; Aracaju: Fundação Oviêdo Texeira, 2003.
- MONTEIRO, João Paulo. *Hume e a epistemologia*. Ver. de Frederico Diehl. – [1ª edição brasileira]. – São Paulo: Editora UNESP; Discurso editorial, 2009.
- _____, *Teoria, retórica, ideologia*. Ed. Ática, São Paulo, 1975.
- _____, *Novos Estudos Humeanos*. Discurso Editorial, 2003.
- MORUJÃO, A.F.G.O. *Mundo e intencionalidade - Ensaio sobre o conceito de mundo na fenomenologia de Husserl*. Coimbra: Ed. Univ. de Coimbra, 1961.
- MOURA, Carlos Alberto de. *Crítica da razão na fenomenologia*. – São Paulo: Nova Stella: Ed. Da USP, 1989.
- _____, David Hume para além da epistemologia. *Discurso* (20), 1993: 99-113.
- _____, “Cartesianismo e fenomenologia: exame de paternidade”. *Analytica*. Vol 3. Número 1, 1998.
- _____, “Husserl: significação e fenômeno”. *Doispontos*, Curitiba, São Carlos, vol 3, número 1, 37-61, Abril de 2006.
- NORTON. *Hume: Common Sense Moralist, Sceptical Metaphysician*. Princeton: Princeton University Press, 1984.
- PARFIT, D. “Personal Identity”. In: GLOVER, J. *The Philosophy of Mind*. Oxford: Oxford University Press, 1976, p. 143-162. (Primeira publicação em *Philosophical Review*, 1971).
- PECORARO, Rossano (ORG). *Clássicos da filosofia, v. II: de Kant a Popper*. – Petrópolis, RJ: Vozes; Rio de Janeiro: PUC- Rio, 2008.
- POTKAY’S, Adam. “The Fate of Eloquence in the Age of Hume”. In: *Hume Studies*, Volume XXI, Number 2 (November, 1995) 333-339.
- PEARS, David. “Hume on personal identity”. *Hume Studies*. Vd. XIX. Number 2, November 1993. 289-299.
- QUINTON, A. “The Soul”. In: PERRY, J. (ORG). *Personal Identity* London: University of California Press, 1975, p. 53-72.

RENAUT, Alain. *A era do indivíduo: contribuição para uma história da subjetividade*. Tradução de Maria João Batalha Reis. Instituto Piaget, Lisboa, 2000.

_____,. *O indivíduo: Reflexões acerca da filosofia do sujeito*. Tradução de Elena Guidano. 2ª Edição. – Rio de Janeiro: DIFEL, 2004. (Coleção Enfoques – Filosofia).

REIS, Matheus Batista dos. *Sobre o problema da identidade pessoal: David Hume e os seus críticos*. UFMG, programa de pós-graduação em filosofia, Belo Horizonte, 2010.

RICOEUR, Paul. *O si-mesmo como outro*. Tradução de Ivone C Benedetti. SP. Ed. WMF Martins Fontes, 2014.

ROCHA, Ethel Menezes. “O argumento em favor da união corpo e alma em Descartes.” IN: *Cadernos de História da Filosofia da Ciência*, série 3, v. 18, p. 211-226, Janeiro/Junho, 2008.

_____,. “Observações sobre a Sexta Meditação de Descartes.” IN: *Cadernos de História da Filosofia da Ciência*, série 3, v. 16, n. 1, p. 127–144, Janeiro/Junho, 2006.

_____,. “Dualismo, substância e atributo essencial no sistema cartesiano. IN: *Analytica*, Rio de Janeiro, v. 10, n. 2, p. 89-105, 2006.

SALANSKIS, J. M. *Husserl*. Trad. Carlos Alberto Ribeiro de Moura. – São Paulo: Estação Liverdade, 2006 (Coleção Figuras do Saber).

SZILASI, W. *Introducción a la fenomenología de Husserl*. Tradução de Ricardo Maliandi. Buenos Aires: Amorrortu editores, 1973.

THOMÉ, S. Cristiane. *Subjetividade e tempo na fenomenologia husserliana*. UFP, Curitiba, 2008. (Dissertação).

VIANA, C. A. *O enigma filosófico da identidade pessoal*. Editora UFAL, Maceió, AL, 2011.

XIRAU, Joaquín. *Introdução a Husserl*. Tradução de Vera Ribeiro. 1ª Edição. Rio de Janeiro, Contraponto, 2015.

ZAHAVI, Dan. *Husserl's Phenomenology*. Stanford University Press, 2003.