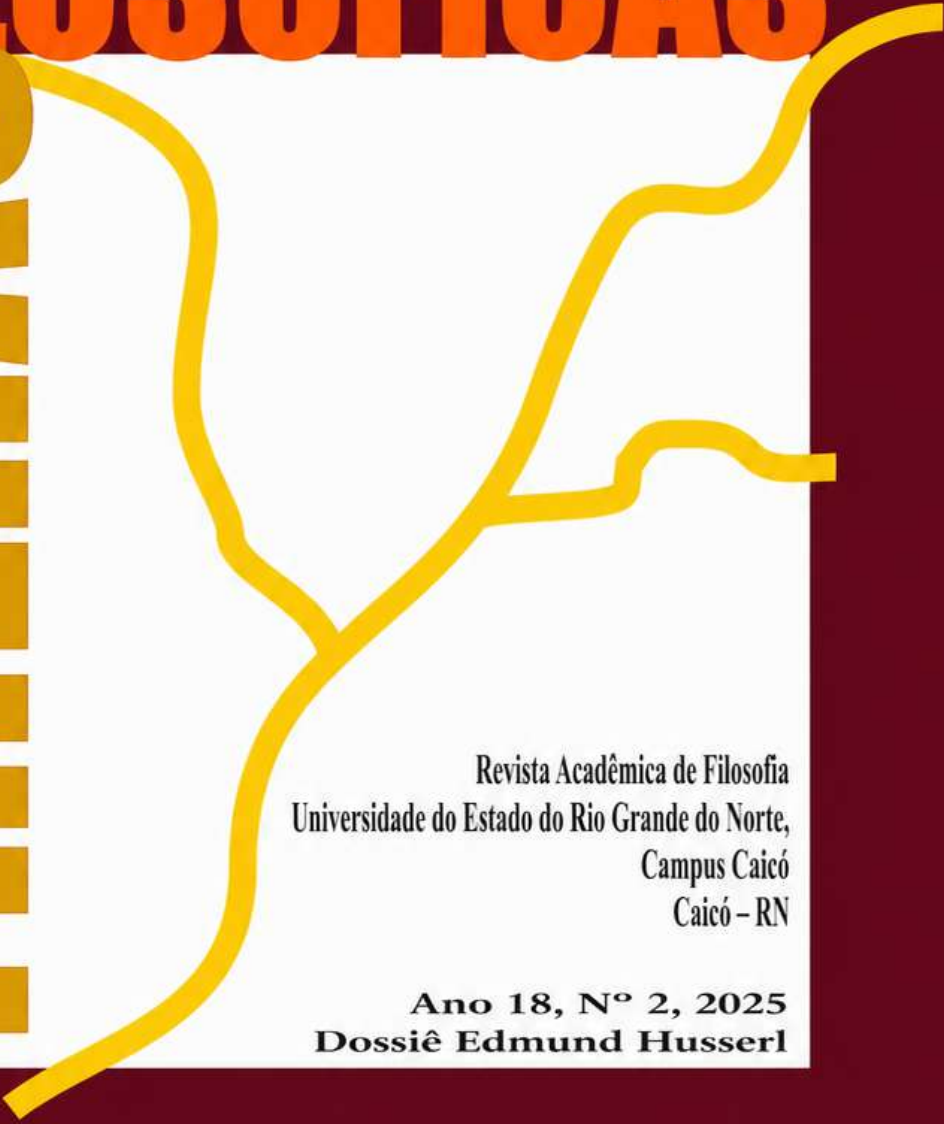


ISSN 1984 - 5561

FILOSÓFICAS

TRILHAS



Revista Acadêmica de Filosofia
Universidade do Estado do Rio Grande do Norte,
Campus Caicó
Caicó - RN

Ano 18, Nº 2, 2025
Dossiê Edmund Husserl

**incentivo à pesquisa - produção acadêmica - desenvolvimento da cultura
diálogo - democratização do saber filosófico**

TRILHAS FILOSÓFICAS

ISSN 1984 – 5561

DOSSIÊ EDMUND HUSSERL

ANO 18, NÚMERO 2, 2025

Dr. Leonardo Tavares (CECH - Universidade de Coimbra)

Dr. Diogo Ferrer (CECH - Universidade de Coimbra)

Editores Convidados

DOI: [10.25244/1984-5561.18.2.2025](https://doi.org/10.25244/1984-5561.18.2.2025)

Revista Acadêmica de Filosofia
Departamento de Filosofia
Mestrado Profissional em Filosofia (PROF-FILO)
Universidade do Estado do Rio Grande do Norte
Campus Caicó
Caicó – RN



UNIVERSIDADE DO ESTADO DO RIO GRANDE DO NORTE

Reitora em exercício

Profa. Dra. Cecília Raquel Maia Leite

Diretor do Campus Caicó

Profa. Dr. José Teixeira Neto

Chefe do Departamento do Curso de Filosofia

Prof. Dr. Galileu Galilei Medeiros de Souza

Coordenador do Mestrado Profissional em Filosofia – PROF- FILO/UERN

Prof. Dr. Marcos de Camargo von Zuben

Capa

Luli Esteves

Revisão

Prof. Dr. Francisco de Assis Costa da Silva

Contatos

trilhasfilosoficas@uern.br

Curso de Filosofia do Campus Caicó - UERN

Av. Rio Branco, 725. Centro. CEP: 59300-000

Telefax: (0xx84) 3421-6513

<https://portal.uern.br/caico/dfi/>

[https://sigaa.uern.br/sigaa/public/programa/portal.jsf?lc=pt_BR&i
d=1052](https://sigaa.uern.br/sigaa/public/programa/portal.jsf?lc=pt_BR&i
d=1052)

Como citar este número

SOBRENOME, Nome. Título do artigo. *In*: **Trilhas Filosóficas: DOSSIÊ
EDMUND HUSSERL**, v. 18, n. 2, 2025, pp. XX-XX. Disponível em: url
completa. Acesso em: dia mês ano.

Publicação do Departamento de Filosofia da UERN/Caicó e do
Mestrado Profissional em Filosofia (PROF-FILO) da UFPR, Núcleo UERN

Editor-Chefe

Marcos Érico de Araújo Silva (UERN)

Editor Assistente

Klédson Tiago Alves de Souza (UC/FCT)

Conselho Editorial

Alberto Leopoldo Batista Neto (UERN)
Galileu Galilei Medeiros de Souza (UERN)
José Teixeira Neto (UERN)
Klédson Tiago Alves de Souza (UC/FCT)
Marcos de Camargo von Zuben (UERN)
Marcos Érico de Araújo Silva (UERN)

Conselho Científico Nacional

Affonso Henrique Vieira da Costa (UFRRJ)
Aldo Dinucci (UFS)
Alvaro L. M. Valls (UNISINOS)
Antonio Lisboa (UFCEG)
Claudinei Aparecido de Freitas da Silva (UNIOESTE)
Dax Moraes (UFRN)
Eduardo da Silveira Campos (UFRJ/IPUB)
Elisete Medianeira Tomazetti (UFSC)
Enio Paulo Giachini (UNIFAE)
Filipe Ceppas (UFRJ)
Flávio Carvalho (UFCEG)
Fransmar Costa Lima (UMESP)
Gilvan Fogel (UFRJ)
Helder Buenos Aires de Carvalho (UFPI)
Humberto Araújo Quaglio de Souza (UFJF)
Iraquitã de Oliveira Caminha (UFPB)
Jorge Miranda de Almeida (UESB)
José Gabriel Trindade Santos (UFPB)
Luciano Silva (UFCEG)

Marcio Gimenes de Paula (UnB)
Marcos Aurélio Fernandes (UnB)
Maria Simone Marinho Nogueira (UEPB)
Mauricio de Albuquerque Rocha (PUC-RIO)
Miguel Antonio do Nascimento (UEPB)
Narbal de Marsillac (UEPB)
Nythamar de Oliveira (PUC-RS)
Paulo César Duque Estrada (PUC-Rio)
Ramon Bolívar Cavalcanti Germano (UEPB)
Robson Costa Cordeiro (UEPB)
Rossano Pecoraro (UNIRIO)
Sílvio Gallo (UNICAMP)
Thalles Azevedo de Araujo (UEPB)
Ulysses Pinheiro (UFRJ)
Walter Omar Kohan (UERJ)

Conselho Científico Internacional

Claudia D'Amico (UBA, CONICET - Buenos Aires, Argentina)
Hélène Politis (Université de Paris, Panthéon-Sorbonne – França)
João Maria André (UC, Coimbra – Portugal)
María José Binetti (CONICET, Buenos Aires – Argentina)
Rita Maria Radl-Philipp (Universidad de Santiago de Compostela – Espanha)
Yésica Rodríguez (UNGS-CONICET, Buenos Aires – Argentina)

INDEXADORES



*Todos os trabalhos são publicados gratuitamente e com acesso livre sob a licença
Creative Commons Atribuição-NãoComercial-CompartilhaIgual 4.0 Internacional.*

TRILHAS FILOSÓFICAS - ISSN 1984-5561 - DOI: [10.25244/1984-5561.17.3.2024](https://doi.org/10.25244/1984-5561.17.3.2024)

Universidade do Estado do Rio Grande do Norte (UERN) - Campus de Caicó
Departamento de Filosofia e Mestrado Profissional em Filosofia (PROF-FILO)

trilhasfilosoficas@uern.br

SUMÁRIO

Editorial	9
<i>Leonardo Tavares</i>	
<i>Diogo Ferrer</i>	

DOSSIÊ EDMUND HUSSERL

<i>O descaminho das ciências em crise e o seu “dar as costas” indiferente segundo Husserl</i>	11
<i>Carlos Diógenes C. Tourinho</i>	
<i>Husserl socrático: leitura ético-existencial da fenomenologia</i>	23
<i>Marcelo Fabri</i>	
<i>O Esquematismo Aritmético na Filosofia da Aritmética e na Crítica da Razão Pura: integrando as Perspectivas Kantianas e Husserlianas</i>	35
<i>Luis Alberto Canela Morales</i>	
<i>Reflexões sobre a liberdade em Husserl</i>	53
<i>Nathalie Barbosa de la Cadena, Victor Henrique Monteiro Alves</i>	
<i>O Husserl de Merleau-Ponty: um estudo do ensaio 'O filósofo e sua sombra'</i>	73
<i>Wanderley Cardoso de Oliveira</i>	
<i>A gênese do sentido: experiência e juízo em Edmund Husserl</i>	87
<i>Rodrigo Vieira Marques</i>	
<i>A continuidade indivisa da experiência: o papel da intuição nas filosofias de Husserl e Bergson</i>	115
<i>Luciane Luisa Lindenmeyer</i>	
<i>O que há de ingênuo na ciência? Husserl e a maldição da epistemologia</i>	131
<i>Claudinei Aparecido de Freitas da Silva</i>	

<i>A recordação prospectiva e a possibilidade fenomenológica de uma “memória do futuro”</i>	153
<i>Rudinei Cogo Moor, Priscila de Melo Zubiaurre</i>	
<i>Pathos-con: uma resposta henryana para a intersubjetividade e a objeção ao solipsismo nas Meditações Cartesianas de Edmund Husserl</i>	169
<i>Janessa Pagnussat</i>	
<i>Constituição do outro e o primado do ego transcendental: como superar a divergência entre Husserl e Ricœur?</i>	185
<i>Wellington Pires</i>	
<i>Husserl e a formação do filósofo</i>	201
<i>Leonardo de Sousa Oliveira Tavares</i>	
<i>O local do Sentido e da Referência nas Ideias I de Husserl</i>	217
<i>Mathews Marcus Gabriel Mellado</i>	

FLUXO CONTÍNUO

<i>Preâmbulos para uma Psicopatologia Geral: Karl Jaspers entre ciência, filosofia e fenomenologia</i>	239
<i>Gerson Brea</i>	
<i>Hobbes por Diderot: limites e possibilidades da recepção iluminista</i>	265
<i>Marcelo Martins Bueno, Maria Constança Peres Pissarra</i>	
<i>“Memórias do Subsolo”: um Experimento Filosófico-Psicológico com a Liberdade</i>	291
<i>Robson Costa Cordeiro</i>	

DOSSIÊ EDMUND HUSSERL:**125 ANOS DA FENOMENOLOGIA TRANSCENDENTAL**

O conjunto de textos reunidos neste Dossiê testemunha, sob perspectivas diversas, a vitalidade atual da fenomenologia husserliana. Longe de constituir apenas um capítulo concluído da história da filosofia, o pensamento de Edmund Husserl continua a oferecer um conjunto decisivo de conceitos para a compreensão da crise do presente, da fundamentação das ciências, da experiência intersubjetiva, da temporalidade e da constituição do sentido. Os trabalhos aqui publicados não apenas retornam aos problemas clássicos da fenomenologia, mas também mostram que tais problemas permanecem vigentes, exigindo contínuas revisitações interpretativas.

Um dos eixos predominantes do dossiê é a reflexão sobre a crise das ciências europeias e seus desdobramentos culturais, epistemológicos e éticos. *Carlos Diógenes Tourinho* retoma o diagnóstico husserliano da crise moderna para mostrar como o naturalismo científico termina por obscurecer as motivações originárias do conhecimento. O problema não se reduz a uma insuficiência metodológica das ciências positivas, mas aponta para um esquecimento progressivo do horizonte pré-científico que originalmente conferia sentido à investigação racional. Em proximidade temática, *Claudinei Aparecido de Freitas da Silva* examina a noção de ingenuidade presente na crítica husserliana ao objetivismo científico, evidenciando como a absolutização da atitude natural conduz a um empobrecimento da própria ideia de racionalidade. Em ambos os casos, a fenomenologia aparece como um esforço de retomada fenomenológica do solo originário da experiência, sem o qual a ciência corre o risco de perder o seu sentido para a humanidade.

Essa dimensão crítica da fenomenologia reaparece, sob um viés ético-existencial, no artigo de *Marcelo Fabri*. Ao aproximar Husserl da figura socrática, o autor destaca a exigência de uma vigilância constante diante das formas contemporâneas de niilismo. A fenomenologia não se apresenta, nesse contexto, como mera teoria do conhecimento, mas como exercício rigoroso de responsabilidade diante da verdade, do bem e da vida comum. Também *Nathalie Barbosa de la Cadena* e *Victor Henrique Monteiro Alves* exploram a dimensão ética da fenomenologia ao discutirem o problema da liberdade. A análise evidencia que a abertura ao outro, mediada pela empatia, não constitui um dado automático da vida subjetiva, mas envolve uma dinâmica de autodeterminação que alcança tanto a esfera individual quanto a comunidade histórica.

Outro núcleo importante do Dossiê concentra-se nas relações entre a fenomenologia husserliana e a tradição filosófica europeia. *Luis Alberto Canela Morales* investiga as aproximações entre Kant e o jovem Husserl, sobretudo no que diz respeito ao problema do esquematismo e da constituição do número. A análise mostra que a fenomenologia nascente não emerge em ruptura absoluta com a crítica kantiana, pois herda das mesmas questões decisivas relativas à síntese, à objetividade e à mediação entre sensibilidade e entendimento. Em direção semelhante, *Luciane Luisa Lindenmeyer* propõe uma aproximação entre Husserl e Bergson a partir do conceito de intuição. Apesar das diferenças metodológicas e ontológicas entre os dois filósofos, o artigo evidencia convergências importantes no esforço de pensar a temporalidade para além dos limites do empirismo clássico.

As tensões internas da fenomenologia e seus desdobramentos posteriores também ocupam lugar central nesta edição. *Wanderley Cardoso de Oliveira* examina a leitura merleau-pontyana de Husserl, indicando como o filósofo francês reconstrói certos impensados da

EDITORIAL

fenomenologia em função de sua própria elaboração filosófica. O retorno a Husserl torna-se, nesse caso, inseparável da produção de uma nova configuração do problema da experiência. Já *Wellington Pires* discute a crítica de Ricœur ao primado do ego transcendental, principalmente, no que se refere à constituição do outro. A questão da alteridade reaparece ainda no trabalho de *Janessa Pagnussat*, no momento em que a autora articula a problemática husserliana da intersubjetividade com a resposta elaborada por Michel Henry. A partir de concepções diferentes, esses artigos mostram que a fenomenologia permanece atravessada pela necessidade de pensar os limites da subjetividade transcendental e as condições concretas da experiência da alteridade.

A problemática da gênese do sentido comparece de modo particularmente expressivo no artigo de *Rodrigo Vieira Marques*. A partir da obra tardia de Husserl, *Experiência e Juízo* (1939), o autor investiga a passagem da experiência ao juízo, mostrando que a racionalidade judicativa se enraíza em processos prévios de constituição afetiva e temporal do sentido. O juízo não aparece como operação abstrata destacada da vida, mas como explicitação de sedimentações que pertencem à historicidade da consciência e do mundo da vida. Em diálogo indireto com essa problemática, *Rudinei Cogo Moor* e *Priscila de Melo Zubiaurre* exploram a estrutura temporal da consciência ao investigarem a noção de recordação prospectiva. O estudo oferece uma interpretação rigorosa da antecipação enquanto dimensão constitutiva da experiência temporal, mostrando que o futuro deve ser tematizado como um horizonte vivido no presente que é, portanto, irreduzível a mera projeção psicológica.

Também a questão dos fundamentos lógicos e metodológicos da fenomenologia recebe atenção nesta coletânea. *Mathews Marcus Mellado* retoma a crítica husserliana ao psicologismo e ao naturalismo lógico, acompanhando o deslocamento que conduz das *Investigações Lógicas* à tematização da subjetividade transcendental em *Ideias I*. O problema da referência, nesse contexto, revela a necessidade de compreender a correlação entre as formas da subjetividade e a objetividade do sentido. Em outro artigo, *Leonardo de Sousa Oliveira Tavares* investiga as implicações formativas do método fenomenológico. Seu estudo evidencia que conceitos como intencionalidade, *epoché*, redução fenomenológica e mundo da vida fundamentam uma experiência de formação filosófica marcada pela radicalização da vivência racional e pela permanente revisão dos pressupostos do saber.

Tomados em conjunto, os artigos deste Dossiê revelam a pluralidade temática da fenomenologia husserliana e, acima de tudo, demonstram a sua influência no debate filosófico contemporâneo. Em uma época marcada pela fragmentação do conhecimento, pela tecnicização da vida e pela dificuldade de uma formação ética comunitária, o retorno fenomenológico às intuições originárias continua a desempenhar um papel decisivo para a vida plenamente humana. Mais do que preservar um legado doutrinário, o empreendimento fenomenológico visa cumprir com a exigência filosófica fundamental de reconduzir o pensamento ao solo originário do sentido, da verdade e da vida comum. Os estudos aqui reunidos demonstram que a fenomenologia permanece aberta ao diálogo e capaz de contribuir com questões fundamentais para a existência humana. O gesto husserliano de retorno "às coisas mesmas" continua a desafiar a filosofia e as ciências contemporâneas a reencontrarem, em meio aos reducionismos do presente, o solo originário de sentido que sustenta toda vivência possível.

João Pessoa, 17 de março de 2026.

Dr. Leonardo Tavares (CECH - Universidade de Coimbra)

Dr. Diogo Ferrer (CECH - Universidade de Coimbra)

Editores Convidados

Trilhas Filosóficas, Caicó, ano 18, n. 1, 2025, p. 9-10 - ISSN 1984-5561

Dossiê Filosofia Medieval Judaica e Islâmica

DOI: [10.25244/1984-5561.18.2.2025](https://doi.org/10.25244/1984-5561.18.2.2025)

O *DESCAMINHO* DAS CIÊNCIAS EM CRISE E O SEU “DAR AS COSTAS” INDIFERENTE SEGUNDO HUSSERL

[THE MISDIRECTION OF THE SCIENCES IN CRISIS AND THEIR INDIFFERENT “TURNING AWAY” ACCORDING TO HUSSERL]

Carlos Diógenes C. Tourinho

cdctourinho@id.uff.br

<https://orcid.org/0000-0001-5963-599X>

Professor Associado IV do Departamento de Filosofia e Professor Efetivo do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal Fluminense – UFF (Niterói-RJ, Brasil). Coordenador do Laboratório de Fenomenologia da UFF (LAFE: <https://laboratoriodefemenologia.uff.br/>).

DOI: [10.25244/1984-5561.2025.7898](https://doi.org/10.25244/1984-5561.2025.7898)

Recebido em: 4 de agosto de 2025. Aprovado em: 4 de setembro de 2025

Caicó, ano 18, n. 2, 2025, p. 11-22

ISSN 1984-5561 - DOI: [10.25244/1984-5561.2025.7898](https://doi.org/10.25244/1984-5561.2025.7898)

Dossiê Edmund Husserl



O *descaminho* das ciências em crise e o seu “dar as costas” indiferente segundo Husserl
TOURINHO, Carlos Diógenes C.

Resumo: O presente artigo aborda o problema da crise das ciências europeias na filosofia de Edmund Husserl. O artigo encontra-se dividido em três partes: na primeira delas, aborda a crítica de Husserl à doutrina do Naturalismo (solo sobre o qual se apoiam as ciências da natureza), cujos contrassensos contribuem para o surgimento da crise em questão; a segunda parte mostra que tais ciências em crise sucumbiram a um desvio, perdendo de vista a ideia diretriz do seu fim autêntico (segundo Husserl, constituir-se como uma ciência “autêntica”); por fim, a terceira parte esclarece que essas mesmas ciências terminariam por se tornar, sem que notassem, insensíveis às suas motivações espirituais originárias. Em resumo, para Husserl, tais ciências em crise afastaram-se, em seu “*descaminho*”, da intenção do seu fim autêntico e do seu começo originário.

Palavras-chaves: Edmund Husserl. Crise das ciências. Naturalismo. Teleologia. Geometria. Origem.

Abstract: This paper approaches the problem of the crisis of the European sciences in Edmund Husserl's philosophy. The paper is divided into three parts: the first addresses Husserl's critique of the doctrine of Naturalism (the soil on which the natural sciences are based), whose contradictions contribute to the emergence of the crisis in question; the second part shows that these sciences in crisis succumbed to a deviation, losing sight of the guiding idea of their authentic purpose (according to Husserl, constituting themselves as an "authentic" science); finally, the third part clarifies that these same sciences would eventually become, without realizing it, insensitive to their original spiritual motivations. In short, for Husserl, these sciences in crisis distanced themselves, in their “misdirection” from the intention of their authentic purpose and their original beginning.

Keywords: Edmund Husserl. Crisis of the sciences. Naturalism. Teleology. Geometry. Origin.

1 INTRODUÇÃO

Pode-se dizer que nos encontramos diante de uma dupla tarefa quando refletimos sobre o problema da crise das ciências europeias na filosofia fenomenológica de Edmund Husserl: a primeira delas consiste em promover uma investigação da etiologia da crise em questão. Afinal, o que estaria, na origem, por trás dessa crise? A segunda tarefa consiste em examinar as principais consequências do caminho traçado por tais ciências, dentre as quais destacamos: 1) a ideia de que tais ciências em crise sucumbiram, sem que se apercebessem disso, a um desvio – ou afastamento indiferente – do seu fim autêntico (a saber, constituir-se como uma ciência “autêntica”, cuja relação de adequação com o seu objeto permitiria aspirar ao alcance de verdades que pudessem “valer para todos e de uma vez por todas”, conforme assinala Husserl)¹; 2) a ideia segundo a qual essas mesmas ciências terminariam por se tornar, sem que notassem, insensíveis às suas motivações espirituais originárias, mediante as quais nasceram os seus primeiros sentidos, responsáveis por abrir um longo caminho de realizações científicas. Em resumo, para Husserl, tais ciências em crise afastaram-se, em seu “*descaminho*”, da intenção do seu fim autêntico e do seu começo originário.

Para que possamos, satisfatoriamente, atender às exigências impostas por essas duas tarefas, desdobraremos o tratamento do tema em questão ao longo de três momentos, nos quais abordaremos, respectivamente: 1) o sentido teórico e prático da crítica de Husserl à doutrina do Naturalismo (espécie de “solo” das ciências em crise na primeira metade do século XX); 2) a doutrina teleológica das ciências, na qual encontramos a concepção husserliana de um autêntico caminho do qual essas ciências em crise acabariam por se distanciar, deixando para trás a intenção do seu fim autêntico; 3) o problema da origem e do *como* do nascimento dessas mesmas ciências que, com a crise, se tornariam cada vez mais insensíveis ao seu começo (afinal, enquanto produções humanas, as ciências nasceram um dia, com as suas motivações espirituais originárias que marcaram, profundamente, o seu nascimento). Passemos, então, ao exame detido de cada um desses momentos.

2 SENTIDOS TEÓRICO E PRÁTICO DA CRÍTICA DE HUSSERL À DOCTRINA DO NATURALISMO

Quando examinamos o problema da etiologia da crise das ciências europeias em Husserl, quase que inevitavelmente somos conduzidos, como ponto de partida desse exame, à constatação de que tais ciências se assentam na doutrina do Naturalismo, cujo modo de pensar o mundo consiste tão somente em pensá-lo como uma só realidade de fatos naturais, incluindo o homem como um ente psicofísico em meio a outros organismos, em uma só realidade sob a ação das

¹ HUSSERL, E. *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, p. 53; HUSSERL, E. “Beilage III, zu §9a”. In: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, p. 373. HUSSERL, E. *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik*, § 10, p. 40.

O *descaminho* das ciências em crise e o seu “dar as costas” indiferente segundo Husserl

TOURINHO, Carlos Diógenes C.

mesmas leis físico-químicas e evolutivas². Neste monismo naturalista, em cujo universo encontram-se tão somente fatos naturais, o pensamento estaria confinado à inferência de generalizações empíricas a partir da observação dos fatos. Tais generalizações – mesmo quando assumem um valor probabilístico – carecem, como tais, de validade necessária e universal. Tudo isso implicaria em um relativismo cético que colocaria, segundo Husserl, a própria razão em contradição consigo mesma.

Husserl nota a presença de um solo naturalista no trabalho das ciências de seu tempo, notadamente, das ciências da natureza e, em alguma medida, das chamadas ciências do espírito. No exercício de uma tarefa crítica (*kritische Aufgabe*), o autor denuncia os contrassensos teóricos nos quais os pressupostos naturalistas incorreriam, posto que os mesmos conduziriam, inevitavelmente, segundo o autor, ao relativismo mencionado. Afinal, em meio a uma realidade de fatos naturais, o pensamento não poderia inferir senão “generalizações vagas da experiência” (*vage Verallgemeinerungen der Erfahrung*)³, posto que, dos fatos, não podemos extrair necessidades e universalidades, mas apenas proposições que não perdem, inteiramente, o seu cariz contingente, conforme nos lembra Husserl em “Prolegômenos à Lógica Pura” (*Prolegomena zur reinen Logik*)⁴ e em “Teoria Geral do Conhecimento” (*Allgemeine Erkenntnistheorie – Vorlesung 1902/1903*)⁵.

Mas se tais pressupostos abrem as portas para tal relativismo, não deixam, além disso, de colocar a razão teórica em contradição consigo própria. Afinal, não posso afirmar que “todas” as inferências resultam em generalizações empíricas sem que essa tese mesma seja também incluída no universo de tais generalizações e, com isso, ela mesma careça de validade apodítica. Assentadas na doutrina naturalista, tais ciências não se aperceberiam de tais contrassensos e, com isso, incorreriam, sem que notassem, em uma espécie de “ceticismo inconsciente” (*unbewussten Skeptizismus*)⁶, responsável por contaminar o solo sobre o qual repousam as ciências da natureza. Daí Husserl usar a metáfora do “verme da dúvida ou obscuridade” (*der Wurmes des Zweifels oder der Unklarheit*)⁷ que contaminaria a terra desse solo científico, conforme vemos na lição de 1906/1907, intitulada “Introdução à Lógica e Teoria do Conhecimento” (*Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie*). Em seu “paraíso de inocência teórico cognoscitiva” (*Paradies der erkenntnistheoretischen Unschuld*)⁸, as ciências avançariam em uma espécie de realismo ingênuo dando as costas para o problema da possibilidade do conhecimento objetivo, conforme Husserl insiste em chamar atenção nas célebres “Cinco Lições” de abril-maio de 1907, publicadas sob o título de “A Ideia da Fenomenologia” (*Die Idee der Phänomenologie – Fünf Vorlesungen*)⁹, assim como em “Introdução à fenomenologia do conhecimento” (*Einführung in die Phänomenologie der Erkenntnis*), lição de 1909¹⁰. Tomadas por uma cegueira naturalista e por um “dar as costas” indiferente à Teoria do Conhecimento, essas mesmas ciências cresceriam como uma “árvore do conhecimento” (*Erkenntnis Baum*), cujos frutos não poderiam deixar de manifestar os mesmos problemas de

² Sobre o “monismo” adotado pelos naturalistas, recomendamos a leitura de Ernst Haeckel, intitulada O monismo como elo entre Religião e Ciência. HAECKEL, E. *Der Monismus als Band zwischen Religion und Wissenschaft*. Bonn: Verlag von Emil Strauss, 1893.

³ HUSSERL, E. *Logische Untersuchungen*. Erster Band. Prolegomena zur reinen Logik, § 21, p. 61.

⁴ Idem, § 36, p. 119.

⁵ HUSSERL, E. *Allgemeine Erkenntnistheorie – Vorlesung 1902/03*, p. 84.

⁶ HUSSERL, E. “Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie” – Vorlesungen 1906/07, Apêndice A, VIII, § 33, p. 367. HUSSERL, E. “Allgemeine Erkenntnistheorie” – Vorlesung 1902/03, p. 87.

⁷ HUSSERL, E. “Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie” – Vorlesungen 1906/07, Apêndice A, VIII, § 33, p. 367.

⁸ Idem, V, § 32.

⁹ HUSSERL, E. *Die Idee der Phänomenologie – Fünf Vorlesungen*. Husserliana (Band II).

¹⁰ HUSSERL, E. *Einführung in die Phänomenologie der Erkenntnis*. Vorlesung 1909. Materialien (BVII).

O descaminho das ciências em crise e o seu “dar as costas” indiferente segundo Husserl

TOURINHO, Carlos Diógenes C.

fundamentos teóricos que já se faziam notar em seu solo naturalista: trata-se, mais precisamente, do psicologismo lógico, abordado por Husserl em *Prolegômenos*¹¹.

Tomada pelo encanto naturalista e munida da convicção de finalmente poder se equiparar às ciências naturais, aliada ao método experimental das ciências da natureza, vemos surgir, no último quarto do século XIX, a Psicologia em seu projeto científico (cercado, aliás, de impasses epistêmicos), conforme podemos acompanhar na Psicologia Fisiológica de Wilhem Wundt (1832-1920)¹². Afinal, tal projeto se via, por um lado, diante da exigência de se aliar com o método das ciências da natureza, de manter, assim, o rigor do método experimental; mas, por outro, trazia ainda resquícios de uma “herança filosófica”, como o uso do método introspectivo (em que pese, nesse caso, a introspecção de laboratório ser, digamos, “controlada”). Em resumo, malgrado certo entusiasmo dessa ciência debutante entre as ciências positivas da época, havia, ao menos, num primeiro momento, um impasse epistêmico no projeto da psicologia experimental: ou a psicologia se reduzia a uma mera matemática das sensações (deixando de fora o relato introspectivo dos participantes do experimento) ou comprometeria, no experimento sobre a intensidade das sensações, o rigor do método experimental das ciências da natureza, caso mantivesse em seus domínios o uso da introspecção (procedimento metodológico que, como se sabe, inevitavelmente, colapsa o sujeito com o objeto).

Justamente por ter como tema de investigação as chamadas faculdades cognoscitivas (percepção, memória, linguagem, etc.) de um sujeito em sentido “psicológico” (posto que se trata de uma apercepção psicológica em tais experimentos), em pouco tempo, malgrado o impasse em questão, de *débutante* das ciências positivas (aspirante a um estatuto de cientificidade), a Psicologia seria alçada ao estatuto de “protótipo de ciência autêntica em geral” (*Prototyp echter Wissenschaft überhaupt*), conforme afirma Husserl em seu seminário de inverno de 1923, intitulado *Filosofia Primeira (Erste Philosophie)*¹³. E tal ascensão parece ter criado condições para que reaparecesse, no último quarto do século XIX, o que se convencionou chamar de “psicologismo”. Husserl identifica, em *Prolegômenos*, um elenco de autores adeptos do psicologismo (movidos pela inclinação de fundamentar as ciências e, notadamente, a Matemática e a Lógica, na Psicologia). Muitos nomes são mencionados por Husserl, dentre os quais encontramos: Mill, Lipps, Wundt, Sigwart, dentre outros¹⁴. Malgrado às especificidades desses atores no debate em questão, considerando ainda a distinção entre a questão da psicologia e do psicologismo, há, nitidamente, no “psicologismo”, um problema de fundamento: misturar os domínios heterogêneos do real e do ideal, da psicologia do conhecimento e da teoria do conhecimento (em suma, confunde-se o juízo como ato psicológico de pensar e o juízo como unidade ideal da lógica).

A grande preocupação de Husserl consiste em manter viva a crítica ao naturalismo com vistas a denunciar o contrassenso teórico do projeto final de “naturalização das ideias” (*Naturalisierung des Ideen*) e de “naturalização da consciência” (*Naturalisierung des Bewußtseins*), conforme nos esclarece, após as lições do período de Göttingen, em seu importante artigo de 1911, publicado no primeiro número da Revista *Logos*, intitulado “A filosofia como Ciência de Rigor” (*Philosophie als strenge Wissenschaft*)¹⁵. O avanço e a expansão deste projeto naturalista implicariam em esvaír as ciências (particularmente, as ciências formais, tais como a Lógica e a Matemática) e, notadamente, a própria Filosofia num naturalismo (que, como vimos, carregaria consigo um relativismo cético que colocaria a própria razão em contradição consigo mesma).

¹¹ HUSSERL, E. *Logische Untersuchungen*. Erster Band. Prolegomena zur reinen Logik. Drittes Kapitel.

¹² DWELSHAUVERS, G. “Wilhelm Wundt et la Psychologie Expérimentale”, p. 141.

¹³ HUSSERL, E. *Erste Philosophie* (1923/1924). Erster Teil. Husserliana Band VII, p. 101.

¹⁴ HUSSERL, E. *Logische Untersuchungen*. Erster Band. Prolegomena zur reinen Logik, pp. 53-58.

¹⁵ HUSSERL, E. “Philosophie als strenge Wissenschaft”. *Logos: Zeitschrift für systematische Philosophie*, n. 53, Seite (n), p. 289-341, 1910-1911.

O descaminho das ciências em crise e o seu “dar as costas” indiferente segundo Husserl

TOURINHO, Carlos Diógenes C.

Nesse mesmo artigo de 1911, Husserl menciona dois naturalistas em particular: Ernst Haeckel, para quem a consciência não seria senão uma função do sistema nervoso central, conforme afirma em sua obra de 1893, intitulada *O monismo como elo entre Religião e Ciência (Der Monismus als Band zwischen Religion und Wissenschaft)*¹⁶ e Oswald Spengler, para quem a civilização seria como um “grande organismo” destinado ao declínio, conforme assinala em *O declínio do Ocidente (Der Untergang des Abendlandes)*¹⁷. Husserl divergirá frontalmente de ambos os autores naturalistas: no caso de Ernest Haeckel, por não admitir uma naturalização da consciência; já no caso de Spengler, por não aceitar uma zoologia dos povos. O autor alerta-nos que os problemas de fundamentação teórica da doutrina naturalista teriam também repercussão no âmbito da cultura. Daí Husserl dizer, no prefácio do artigo de 1911, intitulado “A filosofia como ciência de rigor” (“Philosophie als strenge Wissenschaft”), que os contrassensos teóricos da doutrina naturalista seriam seguidos por contrassensos éticos, axiológicos e, portanto, valorativos¹⁸. Neste sentido, o naturalismo representaria um perigo crescente para a cultura¹⁹.

As primeiras reflexões sobre a crise ocorrem nas célebres *Lições sobre Fichte* (1917, 1918)²⁰. Husserl vê em Fichte uma espécie de porta voz do idealismo alemão e uma inspiração para o momento vivido. Fichte falou para o povo alemão quando da invasão da Prússia por Napoleão, falando, na ocasião, sobre a necessidade do povo alemão retomar valores pautados em elevados ideais éticos. Husserl vê nesta conclamação uma inspiração para o homem alemão naquele momento pós Primeira Guerra. Destaca-se, nessas preleções, a ideia de que, tomada pela cultura da técnica e das ciências exatas, a juventude alemã sucumbiu a um *desvio*, fazendo-a dar as costas para todo um legado cultural (científico, filosófico, artístico, etc.)²¹. Tal mudança de direção já se faria notar como um efeito da crise vivida por essa sociedade.

O início dos anos 20 mostra-nos, na crítica de Husserl ao naturalismo, os primeiros sinais do entrecruzamento da esfera teórica com a prática. Na esfera teórica, em *Filosofia Primeira* (seminário de inverno de 1923, Volume I), Husserl retoma essa crítica com a afirmação de que enquanto o objetivismo naturalista e, notadamente, o psicologismo, não fosse superado nenhuma filosofia da razão seria possível²². Ao mesmo tempo, no mesmo ano, em uma série de artigos publicados na Revista Japonesa *Kaijō* (1923), notadamente, no primeiro deles, intitulado “Renovação. Seu problema e método” (“Erneuerung. Ihr Problem und ihre Methode”), de 1923²³, Husserl afirma que a Europa está em crise e que algo novo deveria suceder. O autor constata que, ao assumir pressupostos naturalistas, o homem europeu afastou-se do caminho de uma “*humanitas* autêntica”, no qual a humanidade se pautaria numa racionalidade efetiva, aspirando alcançar ideias e ideais absolutos, válidos incondicionalmente, de modo que os homens pudessem almejar a excelência para além de suas preocupações e infortúnios individuais (*individuellen Sorgen und Mißgeschicke*)²⁴.

A década de 30 viria consolidar, definitivamente, como sabemos, as reflexões de Husserl sobre a crise da cultura nas famosas conferências de Viena e de Praga, proferidas, respectivamente, em maio e novembro de 1935. Novamente, o autor reitera, já na primeira dessas

¹⁶ HAECKEL, E. *Der Monismus als Band zwischen Religion und Wissenschaft*, p. 23.

¹⁷ SPENGLER, O. “Introduction”. In: *The decline of the West*, p. 22.

¹⁸ HUSSERL, E. “Philosophie als strenge Wissenschaft”, p. 295.

¹⁹ Idem, p. 293.

²⁰ HUSSERL, E. “Fichtes Menschheitsideal (Drei Vorlesungen 1917)”. In: *Aufsätze und Vorträge (1911-1921)*. Husserliana. Band XXV. Dordrecht / Boston / Lancaster: Martinus Nijhoff Publishers, [1917/1918] 1987.

²¹ HUSSERL, E. “Fichtes Menschheitsideal (Drei Vorlesungen 1917)”, p. 268.

²² HUSSERL, E. *Erste Philosophie*, I, Cap. 2, Lição 17, p. 125.

²³ HUSSERL, E. “Erneuerung. Ihr Problem und ihre Methode (1923)”. In: *Aufsätze und Vorträge (1922-1937)*. Husserliana. Band XXVII. Dordrecht / Boston / London: Kluwer Academic Publishers, [1923] 1989.

²⁴ Idem, p. 3.

conferências, o que havia sido a tônica do seu discurso cerca de dez anos antes: a crítica ao naturalismo e a tese segundo a qual a humanidade europeia encontra-se enferma espiritualmente (portanto, trata-se de uma enfermidade que não poderia ser remediada por uma medicina natural). Isso muito em função da aceitação dos pressupostos naturalistas e de uma expansão de tais pressupostos para se pensar uma naturalização da consciência e das ideias. Nesse momento, Husserl fala de uma unilateralidade ingênua e do absurdo de se reduzir a consciência a uma mera corporalidade (ou espacialidade)²⁵, notadamente, a uma mera função do sistema nervoso central (como propunha, aliás, Ernst Heckel desde o final do século XIX). Novamente, veremos a ideia de um desvio dessa humanidade daquilo que Husserl identifica como sendo sua autêntica evolução espiritual na qual a filosofia exerceria, segundo o autor, uma função “arcôntica” junto à humanidade europeia, respondendo pela estrutura (ou forma) espiritual na evolução do homem europeu²⁶.

Como resultado das conferências de Viena e de Praga em 1935, Husserl publica, em 1936, as duas primeiras partes de *A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental*, último grande testemunho em vida do autor contra o naturalismo. Voltando a chamar atenção para os perigos dos pressupostos naturalistas (e do relativismo cético no qual tais pressupostos incorrem, preocupação que podemos notar desde as origens da fenomenologia), Husserl afirma, no § 5 de *Krisis*: “Nós, homens do presente, que surgimos neste desenvolvimento, encontramos-nos no grande perigo de nos afundarmos no dilúvio cético e, assim, de deixar escapar a nossa verdade própria”²⁷. Tal obra reafirma também a necessidade de restabelecer um caminho do qual a humanidade e as ciências responsáveis pela sua formação haviam se afastado. Afinal, “Meras ciências de fatos fazem meros homens de fatos” (*Bloße Tatsachennwissenschaften machen bloße Tatsachenmenschen*)²⁸ e tudo o que isso implica no âmbito de uma fundamentação teórica, assim como na esfera da vida prática e, portanto, dos seus impactos no campo da cultura.

3 O DESVIO DAS CIÊNCIAS E A PERDA DA INTENÇÃO DO SEU FIM AUTÊNTICO

Se as ciências em crise desconhecem os contrassensos nos quais incorrem os pressupostos naturalistas, não deixam também de sucumbir a um “desvio” daquilo que Husserl considera a intenção do seu fim autêntico, afastando-se de um caminho determinado teleologicamente por um ideal: o de enunciar cientificamente verdades que pudessem ser “válidas de uma vez por todas e para todos” (*ein für allemal und für jedermann gültig*)²⁹. Malgrado a parcialidade e as especializações das realizações científicas, as ciências não deixam, de hipótese em hipótese, de trazer consigo ao menos a pretensão de enunciar cientificamente tais verdades. Por outro lado, em crise, as ciências perdem de vista tal pretensão.

²⁵ HUSSERL, E. “Die Krisis des europäischen Menschentums und die Philosophie”, II, p. 342.

²⁶ HUSSERL, E. “Die Krisis des europäischen Menschentums und die Philosophie”, I, p. 336.

²⁷ HUSSERL, E. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, § 5, p. 12.

²⁸ *Idem*, § 2, p. 4.

²⁹ HUSSERL, E. *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, p. 53.

Tanto na Conferência de Viena (1935), quanto na *Crise das Ciências Europeias* (1936) (Anexo II da letra “a” do § 9), Husserl nos diz que as ciências particulares são derivações sistemáticas (ou ramificações) da própria filosofia. Ou seja, se a filosofia atua, propriamente, como uma espécie de “telos espiritual” da humanidade europeia, as ciências – enquanto ramificações da filosofia – seriam guiadas teleologicamente por uma *mesma* “Ideia fim” (“*Zweckidee*”) que, por sua vez, determinaria não apenas o sentido autêntico da ideia de ciência em geral, mas também a própria dinâmica das realizações científicas. A despeito da parcialidade dessas realizações, as ciências não deixam de vivenciar a *pretensão* de se constituir como ciência autêntica. Trata-se, portanto, de um preenchimento parcial dessa ideia fim. Neste sentido, pode-se dizer que o perigo não é a não realização plena dessa ideia, mas sim, perdê-la de vista. Ao final de cada nova realização alcançada, as ciências movem-se, uma vez mais, em direção à ideia fim última que as guia; de hipótese em hipótese, de demonstração em demonstração, dirigem-se ao infinito, como assinala Husserl na letra “e” do § 9 de *Krisis*³⁰.

Porém, tal avanço teleológico não seria possível sem que os juízos científicos estivessem fundados na evidência de um estado de coisas. O modo de pensar das ciências consiste, como nos diz Husserl, em *Logica Formal e Lógica Transcendental* (*Formale und transzendente Logik*), no modo do pensar judicativo (*urteilendes Denken*)³¹. Porém, as ciências não querem apenas formular juízos sobre os seus objetos fortuitamente, mas, antes sim, como esclarece Husserl em *Filosofia Primeira*, querem fundar tais juízos na evidência de um estado de coisas do fenômeno investigado. Trata-se do princípio de “somente julgar na evidência” (*nur in Evidenz zu urteilen*)³². A evidência predicativa de um estado de coisas implica na evidência da presença das próprias coisas na esfera pré-predicativa. Afinal, numa teoria da gênese dos juízos, se fizermos um movimento de retorno em direção aos juízos mais elementares, nos depararemos com os juízos de experiência, cujos termos da relação judicativa supõem uma intuição sensível que lhes é correspondente, fazendo, portanto, com que tais juízos estejam fundados na experiência pré-predicativa, notadamente, na vivência de percepção. Já podemos notar aí algo como um *avançar* das ciências apoiado na exigência de que tal avanço implique em um *retorno* à evidência das coisas no âmbito das intuições sensíveis, posto que toda evidência predicativa implica, como insiste Husserl, em uma evidência pré-predicativa (*Prädikative Evidenz schließt vorprädikative ein*)³³. Como esclarece o autor, no § 10 de *Experiência e Juízo* (manuscrito publicado postumamente, em 1939), o retorno à evidência das coisas na experiência pré-predicativa implica em um retorno ao mundo da vida³⁴. A suposição do mundo – como solo originário das idealizações científicas – assumirá, então, um papel decisivo na doutrina teleológica das ciências.

Afinal, esse avanço teleológico não aconteceria, nenhuma realização científica seria possível, sem que os próprios juízos científicos estivessem fundados na evidência de um estado de coisas do fenômeno investigado. Tal evidência implicaria, por sua vez, na evidência das próprias coisas na esfera da experiência pré-predicativa, bem como no *pertencimento* das mesmas ao mundo (entendido como uma espécie de “solo originário”, “horizonte de todos os horizontes”, sem o qual nenhuma idealização, em última instância, seria possível). Destacamos aqui os textos tardios de Husserl, tais como: o opúsculo “A Terra não se Move” (1934)³⁵, o famoso § 9 da *Crise*

³⁰ HUSSERL, E. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, § 9 (letra “e”), p. 41.

³¹ HUSSERL, E. *Formale und transzendente Logik*, § 5, p. 23.

³² HUSSERL, E. *Erste Philosophie*. Erster Teil, p. 18.

³³ HUSSERL, E. *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, § 4, p. 52.

³⁴ HUSSERL, E. *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik*, § 10, p. 38.

³⁵ HUSSERL, E. “Grundlegenden Untersuchungen zum phänomenologischen Ursprung der Räumlichkeit der Natur”. In: Farber, M. (ed.) *Philosophical Essays in memory of Edmund Husserl*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, ([1934] 1940).

das *Ciências Europeias* (1936)³⁶, o manuscrito “A origem da Geometria” (terceiro anexo da letra “a” do referido parágrafo)³⁷ e *Experiência e Juízo* (publicado postumamente, em 1939)³⁸.

Seja como for, assentadas sobre um solo naturalista, aspirando aumentar, exponencialmente, a capacidade de previsão, além de aprimorar técnicas de medição para servir, mais eficazmente, aos interesses da vida prática, as ciências à época de Husserl incorrem, sem que se apercebam, num desvio perigoso, pois se afastam de sua autêntica marcha teleológica, perdendo de vista a intenção do que Husserl considera o seu fim autêntico e a conexão com o solo de suas idealizações.

4 A INSENSIBILIDADE DAS CIÊNCIAS ÀS SUAS MOTIVAÇÕES ESPIRITUAIS ORIGINÁRIAS

Mas se a crise das ciências é acompanhada por esse *detour*, é preciso dizer que, na medida em que se afastam de sua marcha teleológica, as ciências não apenas perdem de vista a intenção do seu fim autêntico, mas também do seu “começo” originário, tornando-se insensíveis às suas motivações originárias. Eis um terceiro ponto decisivo para a compreensão da crise das ciências: a implicação mútua entre o avanço teleológico e o retorno às suas origens.

Há, poder-se-ia dizer, uma constatação incontornável: as ciências são produções humanas que tiveram um momento de nascimento, sucedendo, com isso, um estágio pré-científico no qual a relação dos homens com o mundo era da ordem da inexatidão e da falta de univocidade. Um dia, no presente de uma “primeira vez” (*erstmalig*), como nos mostra Husserl a propósito do caso da Geometria³⁹, nascia, entre os homens, um novo modo de se pensar o espaço (uma “*Geometria*”), através do uso de um método sistemático de extração de novas figuras imagináveis a partir de um plano com infinitos pontos, no qual se entrecruzariam infinitos segmentos de retas, formando novas figuras, tais como triângulos, quadrados, retângulos, etc. Esse novo modo de pensar o espaço *sucedeu* um estágio pré-científico no qual a relação dos homens com o mundo era da ordem do “mais ou menos”, da inexatidão e de aproximações sucessivas, como esclarece Husserl na letra “a” do referido § 9 de *Krisis*⁴⁰. Tínhamos, já aí nessa transição, um horizonte de humanidade conectado ao horizonte do mundo.

Husserl procura descrever a presença necessária de faculdades sem as quais as ciências – e, notadamente, a Geometria – não poderiam ser instituídas e transmitidas pelos homens entre culturas. Foi necessário que a Geometria pudesse ter sido intuída por alguém, que o que foi intuído pudesse ter sido reproduzido e expresso linguisticamente junto a uma comunidade de

³⁶ HUSSERL, E. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. Husserliana. Band VI. Netherlands: Martinus Nijhoff, ([1936] 1976).

³⁷ HUSSERL, E. “Beilage III, zu §9a”. In: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. Husserliana. Band VI. Netherlands: Martinus Nijhoff, ([1936] 1976).

³⁸ HUSSERL, E. *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik*. Prag: Copyright by Academia Verlagsbuchhandlung, 1939.

³⁹ HUSSERL, E. “Beilage III, zu §9a”. In: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. Band VI, p. 366.

⁴⁰ HUSSERL, E. “Beilage II, zu § 9a”. In: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. Band VI p. 357.

O descaminho das ciências em crise e o seu “dar as costas” indiferente segundo Husserl

TOURINHO, Carlos Diógenes C.

homens capaz de compreensão recíproca quanto ao que está sendo transmitido linguisticamente⁴¹.

A tese de Husserl consiste em mostrar que, no nascimento da Geometria, forma-se um sentido originário da mesma, conservado na incorporação de suas novas realizações no edifício geométrico, formando, nos termos de Derrida, uma “dialética da proteção e da retenção”⁴².

Husserl defende, na letra “I” do § 9 da *Krisis*, um procedimento de avançar e retroceder em “zigue e zague” (*Zickzack*), de um ir para frente e para trás na marcha das ciências⁴³. A chamada *Rückfrage* (que poderíamos traduzir por “questão em retorno”) nos leva a um procedimento genealógico (algo como uma arqueologia das motivações espirituais originárias que consignam a possibilidade das ciências, com vistas a aclarar o “como” do seu nascimento e da sua propagação transcultural).

No anexo 3 da letra “a” do § 9 da *Crise*, Husserl quer, então, pensar o seguinte: considerando que a Geometria nasceu um dia, isto é, que a partir de uma “primeira vez”, os homens passaram a pensar, de uma maneira sistemática e unívoca, o espaço em termos geométricos, houve, entre esses homens, um “profundador” (*urstiftende*) que teria intuído o projeto de uma ciência de “medição da Terra”. Portanto, deu-se uma ação inventiva a partir da qual foi instituída uma nova forma de pensar o espaço, na qual o que era mais ou menos redondo, linear, etc., verteu-se na exatidão do círculo, da linha reta, etc. Deu-se, então, na origem da Geometria, uma conversão.

Recorrendo à história do pensamento científico na modernidade, Husserl mostra, no § 9 de *Krisis*, como as ciências naturais desse período incorreram, ao abraçarem um projeto maior de matematização da natureza, em uma espécie de “substrução” (*substruierende*) do próprio mundo da vida⁴⁴. Se em sua origem a Geometria nasce de uma conversão da inexatidão na exatidão, da multivocidade na univocidade do método geométrico, nas origens do Mundo Moderno seria ela própria – a Geometria – que passaria por um processo de conversão. Ao adotarem a aplicação da Geometria como procedimento metodológico para o aprimoramento técnico da previsão dos fenômenos naturais em um sistema de conexões causais, transformando, sem que se apercebessem, tal procedimento em uma espécie de “roupagem de ideias” (*Ideenkleid*) da própria natureza (como se ela mesma fosse, originariamente, matemática), tais ciências naturais perderam de vista o mundo sensível pré-geométrico, como espécie de “subsolo” (*Untergrund*) da própria Geometria, conforme denuncia Husserl na letra “b” do parágrafo § 9 de *Krisis*⁴⁵.

Tal substrução resultante de uma aritmetização algébrica da Geometria esconderia, assim, a verdadeira natureza, impedindo Galileu de compreender verdadeiramente o seu método, tornando-se, com isso, um gênio que, a um só tempo, “descobre” e “dissimula”⁴⁶. O fundador da física matemática consistiria, aos olhos de Husserl, em um “gênio ambíguo” (para usar uma terminologia de Paul Ricoeur)⁴⁷, pois “ao descobrir o mundo como matemática aplicada, o *ocultou*

⁴¹ HUSSERL, E. “Beilage III, zu §9a”. In: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. Band VI, p. 369.

⁴² DERRIDA, J. “Introduction”. In: Husserl, E. *L’origine de la géométrie*, p. 46.

⁴³ HUSSERL, E. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, § 9, “I”, p. 59.

⁴⁴ HUSSERL, E. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, § 9 (letra “h”), p. 49.

⁴⁵ HUSSERL, E. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, § 9 (letra “b”), p. 26.

⁴⁶ RICOEUR, P. “L’originare et la question-en-retour dans la Krisis de Husserl”. In: *A l’école de la phénoménologie*, p. 367.

⁴⁷ RICOEUR, P. “Husserl et le sens de l’Histoire”. In: *A l’école de la phénoménologie*, p. 48.

O *descaminho* das ciências em crise e o seu “dar as costas” indiferente segundo Husserl
 TOURINHO, Carlos Diógenes C.

como obra da consciência”⁴⁸. Tratar-se-ia, portanto, nos termos da letra “h” do § 9, de uma “negligência fatal”⁴⁹.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Pode-se dizer, então, a título de conclusão, que o tema da crise das ciências europeias em Husserl nos coloca diante da tarefa de investigar a etiologia e os efeitos dessa crise no caminho percorrido por tais ciências. Nessa investigação, encontraremos, por parte das ciências em crise, uma espécie de “cegueira inconsciente” que persiste em relação aos contrassensos teóricos e práticos do naturalismo (ponto central na etiologia da crise), bem como em relação à perda da intenção do seu fim autêntico e do seu começo originário (é o preço que as ciências em crise irão pagar pelo *desvio* daquilo que Husserl considera ser o seu caminho autêntico). O assentamento das ciências da natureza no naturalismo e, sem que se apercebessem, nos contrassensos teóricos inerentes aos pressupostos naturalistas, logo revelaria o seu perigo para a cultura, assumindo assim um papel decisivo na etiologia da crise. Além de não notarem esse perigo, as ciências em crise colocam, em primeiro plano, o propósito de servir mais eficazmente aos interesses da vida prática, daquilo que poderia ser útil aos homens. Tal escolha não deixaria de ter o seu preço como um efeito devastador: sucumbir, sem que notassem, a um *desvio* em relação à ideia fim de se constituir como ciência autêntica, perdendo de vista o sentido da ideia de ciência em geral. Por fim, considerando ainda a mútua implicação entre o avanço teleológico das ciências e suas motivações originárias, a perda dessa ideia diretriz implicaria também na perda da intenção do seu começo, deixando para trás a instauração fundamental do seu sentido originário, perdendo, pelo processo de substrução da Natureza, a sua conexão com o mundo, entendido como um solo originário das idealizações científicas.

REFERÊNCIAS

- DERRIDA, J. “Introduction”. In: Husserl, E. **L’origine de la géométrie**. Paris: PUF. Epiméthée, ([1962] 2010), pp. 3-171.
- DWELSHAUVERS, G “Wilhelm Wundt et la Psychologie Expérimentale”. In: Andler, C. H. **La philosophie allemande au XIX siècle**. Paris: Felix Alcan, 1912.
- HAECKEL, E. **Der Monismus als Band zwischen Religion und Wissenschaft**. Bonn: Verlag von Emil Strauss, 1893.

⁴⁸ RICOEUR, P. “Husserl et le sens de l’Histoire”. In: *A l’école de la phénoménologie*, p. 48.

⁴⁹ DERRIDA, J. “Introduction”. In: Husserl, E. *L’origine de la géométrie*, p. 17.

O descaminho das ciências em crise e o seu “dar as costas” indiferente segundo Husserl

TOURINHO, Carlos Diógenes C.

HUSSERL, E. **Logische Untersuchungen**. Erster Band. Prolegomena zur reinen Logik. Halle a. d. S.: Max Niemeyer, [1900] 1913.

HUSSERL, E. “Allgemeine Erkenntnistheorie – Vorlesung 1902/03”. In: **Husserliana: Materialien (Band III)**. Dordrecht, Netherlands: Springer-Science + Business Media, BV ([1902/1903] 2001).

HUSSERL, E. “*Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie* – Vorlesungen 1906/07”. In: **Husserliana (Band XXIV)**. Dordrecht, The Netherlands: Martinus Nijhoff, [1906/1907] 1984.

HUSSERL, E. “Die Idee der Phänomenologie – Fünf Vorlesungen”. In: **Husserliana (Band II)**. Netherlands: Martinus Nijhoff, ([1907] 1950).

HUSSERL, E. “Einführung in die Phänomenologie der Erkenntnis. Vorlesung 1909”. In: **Husserliana: Materialien (Band VII)**. Dordrecht, Netherlands: Kluwer Academic Publishers, ([1909] 2005).

HUSSERL, E. “Philosophie als strenge Wissenschaft”. In: **Logos: Zeitschrift für systematische Philosophie**, n. 53, Seite (n), p. 289-341, 1910-1911.

HUSSERL, E. “Fichtes Menschheitsideal (Drei Vorlesungen 1917)”. In: “Aufsätze und Vorträge (1911-1921)”. **Husserliana. Band XXV**. Dordrecht / Boston / Lancaster: Martinus Nijhoff Publishers, [1917/1918] 1987.

HUSSERL, E. “Erneuerung. Ihr Problem und ihre Methode (1923)”. In: “Aufsätze und Vorträge (1922-1937)”. **Husserliana. Band XXVII**. Dordrecht / Boston / London: Kluwer Academic Publishers, [1923] 1989.

HUSSERL, E. **Erste Philosophie (1923/1924)**. Erster Teil. The Netherlands: Martinus Nijhoff, ([1923/1924] 1959 a).

HUSSERL, E. **Formale und transzendente Logik**. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, ([1929] 1981).

HUSSERL, E. “Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge”. In: **Husserliana (Band I)**. Den Haag, Netherlands: Martinus Nijhoff, ([1931/ 1929] 1973).

HUSSERL, E. “Grundlegenden Untersuchungen zum phänomenologischen Ursprung der Räumlichkeit der Natur”. In: Farber, M. (ed.) **Philosophical Essays in memory of Edmund Husserl**. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, ([1934] 1940).

HUSSERL, E. “Die Krisis des europäischen Menschentums und die Philosophie”. In: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. **Husserliana. Band VI**. Netherlands: Martinus Nijhoff, ([1935] 1976).

HUSSERL, E. “Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie”. In: **Husserliana. Band VI**. Netherlands: Martinus Nijhoff, ([1936] 1976).

HUSSERL, E. **Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik**. Prag: Copyright by Academia Verlagbuchhandlung, 1939.

RICOEUR, P. “Husserl et le sens de l’Histoire”. In: **A l’école de la phénoménologie**. Paris: J. VRIN, ([1949] 2004), pp. 19-64.

RICOEUR, P. “L’originale et la question-en-retour dans la *Krisis* de Husserl”. In: **A l’école de la phénoménologie**. Paris: J. VRIN, ([1949] 2004), pp. 361-378.

SPENGLER, O. **The decline of the West**. New York: The Modern Library, 1962.

HUSSERL SOCRÁTICO: LEITURA ÉTICO-EXISTENCIAL DA FENOMENOLOGIA

[SOCRATIC HUSSERL: ETHICAL-EXISTENTIAL READING OF PHENOMENOLOGY]

Marcelo Fabri

fabri.ufsm@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0003-4712-8207>

Professor aposentado do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Santa Maria. Possui graduação em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica de Campinas (1985), mestrado em Educação (filosofia da educação) pela Universidade Estadual de Campinas (1989) e doutorado em Filosofia pela Universidade Estadual de Campinas (1995). Realizou estágio pós-doutoral na Università di Catania (Itália), de outubro de 2004 a julho de 2005.

DOI: [10.25244/1984-5561.2025.7899](https://doi.org/10.25244/1984-5561.2025.7899)

Recebido em: 4 de julho de 2025. Aprovado em: 4 de agosto de 2025

Caicó, ano 18, n. 2, 2025, p. 23-33

ISSN 1984-5561 - DOI: [10.25244/1984-5561.2025.7899](https://doi.org/10.25244/1984-5561.2025.7899)

Dossiê Edmund Husserl



DOI: [10.25244/1984-5561.2025.7899](https://doi.org/10.25244/1984-5561.2025.7899)

Husserl socrático: Leitura ético-existencial da fenomenologia

FABRI, Marcelo

Resumo: O artigo propõe uma interpretação ético-existencial da fenomenologia de Husserl, filósofo que se aproxima do ideal socrático de uma vida guiada pela razão. A fenomenologia, em sua ânsia por evidências, supõe que a busca pela verdade é inseparável da responsabilidade pelo que é bom e justo. Em um mundo que perdeu a fé na razão e está repleto de atos perversos, Husserl, assim como Sócrates, ensina que devemos permanecer vigilantes quanto à nossa possível cumplicidade com o mal. Ressaltamos, em conclusão, que no fundo da atitude fenomenológica proposta por Husserl há a exigência de uma incansável luta ético-existencial contra o niilismo.

Palavras-chave: Fenomenologia. Ética. Evidência. Normatividade. Verdade.

Abstract: This article proposes an ethical-existential interpretation of Husserl's phenomenology, a philosopher who approaches the Socratic ideal of a life guided by reason. Phenomenology, in its eagerness for evidence, assumes that the search for truth is inseparable from the responsibility for what is good and just. In a world that has lost faith in reason and is full of evil acts, Husserl, like Socrates, teaches that we must remain vigilant regarding our possible complicity with evil. We emphasize, in conclusion, that at the heart of the phenomenological attitude proposed by Husserl there is the demand for a tireless ethical-existential struggle against nihilism.

Keywords: Phenomenology. Ethics. Evidence. Normativity. Truth.

Toda autêntica filosofia, por mais devotada que esteja a problemas teóricos, possui implicações práticas cuja riqueza se pode evidenciar e, se for o caso, acolher. São as chamadas questões vitais: o que é o ser humano, o sentido da existência, a orientação no mundo, nossa relação com o divino. Conhecimentos objetivos ou científicos não oferecem respostas a tais questões. A filosofia contemporânea, em boa medida, abandonou-as, detendo-se com extremo rigor em problemas de linguagem, de epistemologia e de lógica. As questões vitais ficaram um tanto esquecidas, muitas vezes tomadas como algo “metafísico” ou “subjetivo”, e quem a elas se dedica corre o risco de estar cometendo uma gafe. Risco que o próprio Sócrates, em sua época, enfrentou heroicamente. Quando, no *Górgias*, Cálicles afirma que é vergonhoso se ocupar de filosofia, exceto quando se está ainda numa fase pueril da vida, Sócrates é o alvo principal da crítica. Mas a verdade é que nem mesmo um sofista pode recusar a importância da pergunta sobre “o que o homem deve ser e a que ele deve aplicar-se”, seja na juventude, seja na velhice (cf. Platão, 2002, 488 a, p. 187). Alguns filósofos contemporâneos, chamados “continentais”, tentaram e ainda tentam prolongar a pergunta pelo que “mais importa” em nossas atitudes diante da vida e do mundo, mas são frequentemente acusados de se manterem pouco consistentes no que se refere ao rigor e à precisão que a argumentação filosófica requer. Tendo em vista esse estado de coisas, perguntamos: poderia a fenomenologia apresentar-se como pensamento unificado e ordenado, capaz de enfrentar a pergunta pela orientação filosófica da vida? Tal é a nosso juízo (apoiado como se verá em alguns autores atuais que consideramos importantes) a herança socrática assumida por Husserl, fato que confere enorme atualidade a seu pensamento. A tarefa da fenomenologia é socrática na medida em que não pode contornar o compromisso com a interrogação sobre o que dizemos e pensamos, sobre nossas supostas certezas e nossas decisões, sejam elas públicas ou não (cf. Monticelli, 2018, p. 17). A fome de evidência e o compromisso com a justificação racional lançam a fenomenologia numa busca de verdade inseparável da responsabilidade ética pelo bom e pelo justo, especialmente num mundo atravessado e ameaçado pela perda de confiança em si mesmo e na cultura, bem como pela abundância de atos perversos, que mostram nossa possível e sempre iminente cumplicidade com o mal.

1 RENOVANDO A ASPIRAÇÃO SOCRÁTICA

Sócrates inquietava-se com as perguntas sobre o destino dos homens. Seu ponto de partida era uma espécie de suspensão ou abstenção: não pretender participar nem da suposta sabedoria nem da notável ignorância dos homens. Manter-se “separado” ou “em suspensão” com respeito a tudo o que se presumia saber, nas várias atividades e conhecimentos humanos. Sua missão era interrogar os supostamente sábios, ver até que ponto as verdades presumidas condicionam seus atos. Pois somente a divindade é verdadeiramente sábia. Mais importante que a morte é saber se minha vida foi ou não marcada por atos justos ou injustos, se vivi ou não com aspiração a verdades, mais do que a honrarias, prazeres e recursos materiais. O que mais importa é o aperfeiçoamento da alma (cf. Platão, 2015, 22d-30c). Ao homem cabe a seguinte posição: ele não possui, apenas deseja a sabedoria própria à divindade. Não há dinheiro que possa comprar a excelência humana. Nenhuma técnica pode proporcionar a excelência humana. É preciso procurá-la, conversando, dialogando, questionando sempre. A pior coisa que nos pode acontecer vem de dentro de nós: a realização do mal moral. O modo de vida e de

sabedoria que Sócrates inaugura é este: somente a bondade conduz às portas da sabedoria¹ (cf. García-Baró, 2009, p. 65-71). A tese que nos vai interessar, a esse respeito, vem de Husserl: Sócrates é uma espécie de reformador prático quando reage ao ceticismo da sofística. Sua proposta ética é uma vida fundada na razão. Trata-se de uma

Vida em que o homem exercita, numa incessante autorreflexão e num radical dar razão (*Rechenschaftsabgabe*), uma crítica – uma crítica que desenvolve uma análise convincente – dos próprios fins vitais e, portanto, mediada por ela, uma crítica das próprias vias e dos próprios meios vitais (Husserl, 1999, p. 34).

O desafio é buscar a fonte originária, vale dizer, é retornar metodicamente à fonte do próprio conhecimento que se pretende possuir. O que importa, portanto, é a evidência, a visão intuitiva, a clareza. O filósofo aspira ao esclarecimento mais completo possível das crenças, convicções e valores que guiam as ações humanas. O que torna o homem infeliz é viver na obscuridade, na falta de razão. O saber autêntico, obtido na plena evidência, é condição para a autorrealização humana (cf. Husserl, 1999, p. 35). Eis que é preciso encontrar a normatividade capaz de legitimar a vida segundo as leis da razão. Em que medida o que ocorre no âmbito factual e acidental passa a assumir a condição de norma para um caso singular específico? Tanto a vida racional em sentido amplo quanto a atividade teórica em sentido científico fundam-se numa espécie de visão intuitiva (cf. Husserl, 1999, p. 37). Husserl está socraticamente (eticamente) orientado pela pergunta sobre uma civilização democrática. Como assim? Inspirado em Sócrates, ele indaga sobre a ideia normativa a partir do “exercício cotidiano de cognição, juízo, crítica e autonomia por parte dos indivíduos” (Monticelli, 2018, p. 47). O que se busca é sempre o “ver evidente” e a justificação.

Husserl renova a aspiração socrática. Se a filosofia tem como tarefa interrogar sobre o que dizemos e fazemos, ou seja, pelas supostas certezas ou decisões que tomamos, tal busca não se baseia em projeções subjetivas, não busca se impor ao mundo e aos outros, mas sim acolher o “dom dos vínculos”². Não somos nós que colocamos vínculos nas coisas que se mostram. Eles simplesmente se *doam* a nós. Um exemplo: a possibilidade de certos fenômenos nos serem dados na evidência apenas como partes de um todo, e não como separados deste todo, não é um simples fato, mas uma necessidade de essência. Há conteúdos que se dão a nós como dependentes do todo a que pertencem, ao passo que posso muito bem representar-me separadamente, até mesmo pela fantasia, a capa de um livro, o aroma de uma flor, o rosto de alguém que amo. Mas há conteúdos que não podem ser dados separadamente em relação a outros conteúdos, nem mesmo por imaginação. A cor da capa de meu

¹ Nossa gratidão ao professor Miguel García-Baró, grande especialista e entusiasta de Husserl e Sócrates. Ele nos inspira em nossa reflexão. Seus escritos são contribuições preciosas sobre a importância ética da fenomenologia, principalmente do fundo socrático que a anima. Cremos que a frase que ele enuncia vale tanto para Husserl quanto para Sócrates, interpelando-nos ainda hoje a aprofundar a motivação ética do pensar: “A verdade nunca deve ser cúmplice da perversidade. A presença do mal é necessariamente sintoma de que a verdade foi banida ou tergiversada” (García-Baró, 2019, p. 20).

² A expressão de Roberta Monticelli inspira nossa investigação. Segundo ela, ao lado do notável desejo de refundar as bases cognitivas do pensamento teórico, Husserl estaria aspirando com enorme vigor e determinação a uma refundação cognitiva do pensamento prático, isto é, do juízo de valor em todos os campos de nossa existência. Isso atravessa o programa inteiro da fenomenologia e consiste, segundo a autora, em sua maior glória (cf. Monticelli, 2018, p. 37)

livro é, por sua vez, dependente do papel de que faz parte, não só por uma limitação de fato, mas por uma lei de essência (cf. Husserl, 2012, p. 203).

Ora, o referido vínculo não nos é dado como algo empírico, mas sim como algo ideal. Trata-se de uma necessidade lógica. O “ser dado” significa “ser estruturado” ou “ser organizado”. Isso pode ocorrer em percepções, valorações, idealizações, etc. “Cada coisa real *solicita* ser dada de um certo modo e não de outro. Cada coisa real é uma fonte de normatividade. O dom dos vínculos é o dom das essências” (Monticelli, 2018, p. 76. *Itálico da autora*). Dados não empíricos estão pressupostos em qualquer conteúdo empírico. *O a priori*, no caso, não é dado por nós, não é construído por nós. Eis por que, em cada situação cognitiva, há possibilidades insuspeitáveis de aprendizagem e aventuras³. Um exemplo na esfera valorativa: “Todo bem novo exhibe aspectos novos do mesmo valor: toda coisa bela exemplifica aspectos diversos da beleza e relações com outros valores: a graça, ou o vigor, ou a simplicidade” (Monticelli, 2018, p. 97).

Daí poder-se dizer que a razão não é entendimento ou inteligência simplesmente, mas disponibilidade, compromisso prático e teórico. Racionalidade como prática de liberdade! Que é o ser humano que pensa? “Um animal normativo” cuja vida “é atravessada pela dúvida crítica” (Monticelli, 2018, p. 159). Por quê? Porque os dados de nossas experiências não nos vêm passivamente. Eles nos confrontam, exigindo de nós tomadas e posição. O que nos vem doado nos interpela, clama por uma resposta, que pode ou não ser adequada. Tudo o que fazemos, falamos, pensamos, percebemos ou sentimos está atravessado por uma consciência normativa. É possível buscar correção quanto a eles. Esses atos podem ser “comprovados”. Nem mesmo o mundo dos valores encontra-se imune aos domínios do conhecimento, vale dizer, à busca de evidência. Eis o ideal socrático de uma cultura fundada na razão. Mas não numa razão fechada e fria, e sim numa racionalidade generosa e aberta a seu outro. Normatividade sob a forma de “renovação moral cotidiana e, num certo sentido, como eterna juventude” (Monticelli, 2018, p. 183).

Em toda atitude teórica há uma orientação prática. Como seres humanos, estamos todos inseridos num sistema de fins. Mesmo uma teoria rígida como a euclidiana vincula-se à ideia de teoria universal e racional. Ela está, goste-se disso ou não, comprometida com a razão em sentido prático. Todos os objetivos supremos, mesmo aquele da teoria, estão submetidos ao fim supremo e ideal: não pode prescindir da relação com um “devido” em sentido absoluto⁴. Em Sócrates, o que evidencia tal exigência é a direção prática para o Bem, no âmbito da vida moral. O que importa é a constante pergunta pela perfeição espiritual. Nesse percurso para o Bem, conhecimento teórico, vontade e afetividade não se separam. Nem mesmo o prazer fica de lado quando se trata de buscar a harmonia da vida psíquica, conforme as leis do valorar e do querer. Na busca do Bem, importa o que sentimos, fruimos e desejamos, com vistas à felicidade (cf. Husserl, 2009, p. 37).

³ Husserl fala em doutrinas materiais. Há “outras lógicas” que é preciso fundar. São as disciplinas apriorísticas materiais, relacionadas a uma ontologia mundana, a um mundo de “experiência pura” que precede toda ciência mais elevada (cf. Husserl, 1996, pp. 386-386). Para Romano, trata-se da ideia de uma racionalidade ampla, generosa, capaz de acolher nela o seu outro. “Esta ideia, que confere à sensibilidade e à práxis um patamar equivalente àquele do pensamento discursivo na compreensão e na determinação da inteligência humana, me parece possuir um alcance que a filosofia contemporânea está longe de haver alcançado” (...) (Tarek/Hackett/Romano, 2012, p. 197).

⁴ A afirmação do filósofo nos parece decisiva: “Se o exercício do interesse teórico, se o pensamento e a pesquisa científica possuem um direito último, que deve ser valorizado como ramo da vida humana individual e social, então eles devem satisfazer os princípios éticos, as normas do dever absoluto” (Husserl, 2009, § 3, p. 18).

2 DESCOBRINDO A LÓGICA DA AFETIVIDADE

O ser humano é um ser normativo. Ele sempre pode perguntar, de algum modo, pela regulação de sua vida sob o ponto de vista da razão. Tudo o que ele faz, mesmo a ciência mais rigorosa, liga-se ao campo da Ética, “ciência da completa vida ativa de uma subjetividade racional sob o ponto de vista da razão” (Husserl, 2014, p. 24). O filósofo investiga, na Ética, aquilo que importa para todo ser humano que busca sentido e coerência em sua existência: a reflexão sobre sua vida e seus atos. Todos nós, em algum momento, perguntamos sobre “o que estamos fazendo”, ou “como estamos agindo”. Perguntamos se isto tudo está ou não em consonância com o bem, com o valioso e com a correção. Podemos até mesmo ir mais longe, distanciando-nos do “aqui e agora”, colocando perguntas na pura generalidade: “Como devo viver?” O que caracteriza o ser humano é o esforço para ter uma vida que tenha sentido ou, pelo menos, que seja satisfatória.

Pelo querer, podemos dar à vida uma *forma* racional. Pertence à essência do ser humano estar motivado para a verdade, o bem, o justo. Queremos sempre realizar algo que nos move profundamente, seja na ciência, na arte, no pensamento, na inquietação pelo absoluto, na vida familiar, no convívio intersubjetivo, na vida social, etc. Posso admirar valores que me fazem reconhecer tantos caminhos de vida possíveis, mas, no que diz respeito a mim mesmo, a beleza está na escolha de vida, ou seja, em poder amar certos valores como sendo *meus*, “a partir do centro mais íntimo de minha personalidade – ‘com toda a minha alma’” (Husserl, 2014, p. 33).

Husserl argumenta no sentido de mostrar a aproximação da esfera prático-valorativa à esfera teórica. Sensibilidade e sentimentos podem ser considerados a partir de necessidades eidéticas. Há leis *a priori* que devem valer para a sensibilidade e o sentimento. O reino da razão é vasto e aberto. O sentimento não é um mero dado natural na organização de nossa mente, pois existem leis *a priori* para eles. É fundamental compreender o “sentir” segundo sua própria essência. Pode-se, portanto, falar de uma lógica do sentimento, assim como ocorre na esfera do juízo teórico. Por exemplo: o ser humano é capaz de realizar atos “puros” de amor ao próximo. Atos baseados na empatia intuitiva. Atos que nos fazem mergulhar no coração da vida interior. Os valores são “percebidos”! “Sabemos” da alegria interior e profundamente empática que vivenciamos. “Vemos” que ela está unida a uma nobre alegria, incapaz de ser descrita pela atitude sensualista. “O sentir é uma esfera dotada de uma normatização própria” (Husserl, 2009, § 45, p. 224).

Também os sentimentos pertencem ao reino da razão. Daí poder-se dizer que existe uma relação notável entre amor e normatividade, de tal modo que um termina transbordando sobre o outro. O “eu” não é um polo frio e sem vida. Não! O “eu” é um polo de afecções e ações. A vida consciente é atravessada por um núcleo de aspiração. Dizer intencionalidade pressupõe uma formação de aspiração e de vontade. No amor, queremos formar uma comunidade, uma união, uma vida em comum em que as aspirações de duas existências se interpenetram. Posso acolher o que o outro, que amo, aspira, mesmo que a aspiração seja dele. Minha própria realização depende deste acolhimento. Tudo o que eu penso, sinto e faço está diretamente relacionado ao bem e à justiça que devo a ele. Os amantes vivem um no outro, ligam-se de modo solidário, até mesmo em seus erros (cf. Husserl, 2001, pp. 273-274).

Há, no entanto, mais. O ideal cristão de amor inquieta e fascina Husserl. Um tipo de amor que ele chama de ético, pois é capaz de ultrapassar o âmbito do amor que vigora numa erótica

convencional. Nesta segunda forma de amor, o projeto ou as aspirações do outro não precisam ser acolhidas por um “eu”. Um pai que ama um filho não necessita acolher as aspirações de vida de seu filho para amá-lo. Do mesmo modo, quando vemos um amigo distanciar-se do caminho de uma autêntica ipseidade, ficamos tristes por ele, mas nem por isso deixamos de amá-lo. Como definir o amor em sentido ético? Como o núcleo de nossa alma voltado para o bem. No caso, nosso próprio “eu” está em questão aí. O “eu” precisa ser realizado, desenvolvido, aflorado, e isto só é possível por nossas ações. Uma vida se considera realizada, ou não, graças ao nosso agir. Sócrates não diria outra coisa. Amar eticamente é amar verdadeiramente. Husserl, por sua vez, fala de uma tarefa infinita, a busca de se ultrapassar a condição mundana a partir de um “eu ideal”. “Eu” que escolhe conscientemente viver na busca amorosa, que nasce de uma relação com outrem e, por isso mesmo, que combate, luta e desperta para uma autêntica ipseidade (cf. Husserl, 2001, p. 275).

Trata-se de amor como cuidado do outro, compromisso com a comunidade, dever de agir e viver com vistas à inteira humanidade. O amor ético aspira a se fazer comunidade de amor no mais alto grau possível (cf. Husserl, 2001, p. 275). Tudo se passa como se o processo em direção ao bem não pudesse prescindir da ajuda divina⁵. Ora, se o amor ético se identifica com uma perspectiva eminentemente cristã, não estaríamos com isso atingindo os limites da fenomenologia, ultrapassando o “dom dos vínculos” para entrar nos domínios de um “invisível”? Se o amor ético é indispensável para o desenvolvimento da humanidade, e se isto nos conduz a uma abordagem da relação com o divino, talvez estejamos chegando aos limites e ao núcleo do pensamento fenomenológico. Seria correto afirmar que a resposta última de Husserl para o problema ético seja de caráter “religioso”? Questão difícil e delicada, mas que merece reflexão. Nós o faremos com a ajuda do próprio Husserl.

Vimos que a fome de evidência é comum a Sócrates e Husserl. Dissemos também que a busca da verdade não se desvincula de uma compreensão ética de razão, segundo a qual a busca do bem exige de nós atenção aos movimentos contrários a ele. Afinal, sempre podemos ser cúmplices de tantas perversões. Se o mal se expande pelo mundo (lembramos das guerras e da violência), temos o sintoma mais claro de que a verdade não foi posta como valor fundamental e vital. O valor de uma vida examinada, o apreço pelo ideal de comunidade com cidadãos livres, a inquietação pela justiça e pela vida plena, eis uma orientação socrática de vida que aparece com muita força em Husserl. Não possui a verdade, mas devo viver buscando-a, numa aspiração sem fim. Estamos sempre a caminho. Temos recursos que nem mesmo imaginávamos possuir. Cometemos erros. Experimentamos a frustração e o fracasso. Mas nada disso deve nos acovardar. Nas palavras de Gracia-Baró:

Quando perdem sua inspiração existencial e até religiosa, as ciências perdem de vista o ideal de vida segundo a razão autônoma, permanecem sem alma, convertem-se em meras tecnologias a serviço do poder (...). As expressões morais e os esforços políticos de Husserl representam a mais pública renovação do socratismo (García-Baró, 2019, p. 31).

⁵ O comentário de Angela Ales Bello nos parece, aqui, muito oportuno: “O aperfeiçoamento moral que se realiza através de uma consciência de si de caráter racional, e que comporta uma abertura de si em direção aos outros, superando o momento da simpatia para alcançar o amor pelo inimigo, está estreitamente ligado à presença da divindade, à sua intervenção no próprio processo de aperfeiçoamento” (Ales Bello, 2022, p. 72).

Socratismo que será relido a partir de uma época muito diferente daquela vivida pelo grande filósofo grego. A crise da Europa que Husserl experimentou de perto o fez tomar consciência dos desastres de um mundo cultural em plena decadência ou descrença em seus próprios valores. De nossa parte, propomos considerar mais de perto aspectos existenciais dessa crise. Se a felicidade em sentido husserliano está ligada a um projeto existencial e humano direcionado ao Bem, há que se considerar não apenas o esforço moral de contribuir para tal projeto, mas de perguntar sobre o fracasso sempre iminente de tudo o que buscamos realizar a fim de preencher a *forma* racional de vida com nossa experiência pessoal. Trata-se do motivo das grandes dores do mundo e da humanidade, que levaram céticos apaixonados a uma leitura pessimista da história e do homem⁶.

3 ENFRENTANDO O NIILISMO

O ser humano age sempre guiado por valores. Qual seria o sentido mais elevado dessas ações? Aquele relativo a pessoas. São as pessoas que se perguntam por exigências absolutas, que desejam se aperfeiçoar seguindo valores, que aspiram a caminhar para a “perfeição”. Husserl fala de esforço de vida, no amor absoluto. Trata-se do puro amor em expansão, num crescente aprimoramento com vistas à felicidade, ao verdadeiro, ao espiritual (cf. Husserl, 2022, p. 125). A vida que caminha em consonância com uma exigência absoluta, que se assume como consciência de si, não tem limites. Mas o fato de que o sujeito pessoal pode seguir a própria “consciência” apenas significa que ele deve enfrentar o lado sombrio da existência. A vida humana encontra-se rodeada por uma sombra. Afinal, viver significa experimentar em qualquer momento o fracasso, a dor, o desespero, a dúvida profunda, a possibilidade da morte⁷. O amor ético, tão apreciado e defendido por Husserl, vai de par com a fragilidade e a vulnerabilidade do ser humano. Imbuído de amor e generosidade, o sujeito ético luta heroicamente com a sombra, recusando-se a reconhecer a ausência de sentido. E, no entanto, uma pedra sempre pode surgir no meio do caminho. “A mãe quer educar o filho amado, ou seja, quer realizar nele a forma do amor projetada. Mas o menino morre e, assim, uma fratura incurável entra na sua esfera emotiva” (Husserl, 2022, p. 125).

O esforço, realizado de modo tão belo e dedicado, em conformidade com a consciência do dever, se descobre contrastado e impactado por um acontecimento que abre no sujeito ético uma ferida incurável. Tudo parece ter sido em vão. O valor ideal deixa de ser uma verdade prática. Isso vale para tantas situações humanas. A guerra destrói crianças e adultos, a violência se espalha e ganha uma

⁶ Por vezes, Husserl parece estar respondendo a um pessimismo semelhante ao de Cioran. Pensamos que avançamos para a luz e o Bem, mas logo em seguida percebemos que “em vão buscávamos perseguir um trajeto para um fim ensolarado, que as trevas se dilatam ao redor e dentro de nós (...). O abismo nos chama e nós o escutamos” (Cioran, 1995, p. 59).

⁷ A razão que Husserl defende nunca é totalizante e totalitária. O filósofo se mostra sensível à irrupção do “irracional” no mundo: doenças, o acaso, o absurdo, a morte. Temos consciência de nossa imperfeição e de nossa insatisfação. Não podemos ter certeza de que obteremos êxito na trajetória. Podemos apenas combater confiando no ideal. Temos a ideia de um conhecimento perfeito, o poder de guiar a vida pelo ideal de perfeição. Nesse sentido, Husserl se aproxima também de Kant: “A sabedoria é a razão prática voltada ao Bem supremo, sabedoria essa que somente Deus poderia possuir plenamente. Na vida humana, o que se pode e se deve é simplesmente não agir de modo contrário a tal ideia. Avançamos pouco a pouco, mudamos às vezes nosso plano, e nunca alcançamos plenamente a referida ideia. Eis por que a filosofia jamais se fixa num sistema (cf. Kant, 1985, p. 170).

dimensão de horror. No mundo inteiro, ódio por todos os lados. Desprezo pelo outro ser humano. Indiferença generalizada pelo bem comum. Tudo o que surgia como valor absoluto leva o sujeito a pensar que seu sacrifício foi ou está sendo inútil.

Não poderia ser que tudo o que nos pertence, também a humanidade como um todo, estejam sob o estigma desse “em vão”? (...). Não perde a vida humana o seu sentido se todos os objetivos da vida permanecem sem um significado absoluto, sem um significado de eternidade absoluto? Não vivemos hoje num tempo de vitória da vilania e do ódio sobre as forças tênues do amor absoluto? (Husserl, 2022, p. 125-126).

Pensamos que a resposta de Husserl ao sentimento niilista, que pode corroer a existência bem intencionada, não é secundária ao programa fenomenológico como um todo. Segundo Roberta Monticelli, a pergunta sobre a normatividade em sentido ético, vale dizer, o tema da ação, é central para Husserl, até mesmo quando discute questões puramente lógicas. Sabe-se que o filósofo deu um curso sobre ética e filosofia do direito, em Halle. O ano era 1897. Ele falava sobre as fontes da justificação e das normas. Inquietava-se com a figura de Nietzsche. Monticelli afirma que a primeira forma de ceticismo que impactou fortemente sobre Husserl não foi a teórica, mas sim a forma prática. Husserl se perguntava se as leis éticas eram legitimadas apenas por poderes religiosos ou estatais. Mais uma vez, a figura de Sócrates lhe vem em auxílio. Falava a seus alunos sobre a origem ética (isto é, socrática) da filosofia. “Por toda a vida, o professor Husserl fala a seus alunos através de seu Sócrates, ou faz falar o próprio Sócrates (...)” (Monticelli, 2018, p. 121). A preocupação nuclear de Husserl seria, assim, a de fundamentar o pensamento prático. Ele procurava oferecer à ética uma fundação teórica e racional. “Pede ajuda à razão lógica para responder a uma dúvida relacionada à razão prática” (Monticelli, 2018, p. 122). A atitude cética de Nietzsche com respeito à verdade tem implicações para o âmbito prático do homem europeu. A resposta a essa repercussão ética do ceticismo seria, portanto, uma das preocupações mais decisivas da proposta fenomenológica nascente.

Tendência que permanece nos escritos de maturidade, assumindo uma característica espiritual forte. A crença na razão tem implicações éticas profundas. Do mesmo modo que Sócrates, Husserl põe o “serviço divino” acima de tudo o mais. A sabedoria humana é ínfima diante da sabedoria que somente a divindade possui. Toda a vida de Sócrates foi posta a serviço dessa busca. Os frutos que ele colhe são muitos, mas a perseguição que recebe e as renúncias que teve de fazer o conduziram ao tribunal, levaram-no diretamente à morte (cf. Platão, 2015, 22 a – 23 b, pp. 103-107). Sócrates e Husserl: dois filósofos que olharam a morte nos olhos, mas sem debandar do seu posto. Homens éticos que permaneceram firmes até o fim. Tiveram uma confiança ético-existencial na divindade. Tudo está no ato de decidir enfrentar a vida, de encontrar recursos em si mesmo, apesar da fragilidade que nos constitui como humanos. Recursos esses que nem mesmo sabíamos possuir. O que vale para a filosofia e sua grandiosa tarefa, vale para o existir humano em sua forma mais pessoal e limitada. Tenho tempo. Tenho recursos, na minha própria precariedade, para as tarefas que responsabilizam para além de meus medos e meu egoísmo.

Vemos pessoas queridas que envelhecem e perdem a consciência, a personalidade, a identidade. Sei que não devo perder a visão voltada para o meu dever. E quanto à morte? Ela me solidariza com o outro ser humano, com toda a humanidade e, finalmente, com tudo o que vive. Minha morte não interrompe o fluxo da vida, não elimina a vida de tantas pessoas que virão e viverão depois de mim,

que formarão outras gerações (cf. Husserl, 2022, p. 130). É então que se pode dizer: não apenas estamos a serviço da divindade, uma vez que a própria força divina age em nós, tornando-se nossa própria força (cf. Husserl, 2022, p. 130).

Sócrates temia, mais do que tudo, cometer injustiça, prejudicar alguém, fechar os olhos para os males do mundo. Ensino presente em Husserl, que nos adverte sobre a necessidade de enfrentarmos as potências do mal presentes no mundo. Mesmo que tais potências sejam insuperáveis, é preciso assumir a luta, continuar combatendo. Ora, viver no amor é como superar o destino. A exigência mais alta é a fé. Os poderes da irracionalidade não podem ser vencidos sem ela. A mundanidade em sentido inferior depende de uma atitude de confiança e de crença. E isto significa: dizemos sim à vida, mesmo diante das tribulações (cf. Husserl, 2022, p. 138). Que entender por fé? Uma exigência de nossa condição humana. Ela é a condição para se vencer a atitude escrava na qual vivemos passivamente. Sem a fé, não podemos ter verdadeiramente confiança em nós mesmos. Que significa viver a partir da fé? Possuir uma vida “desperta”, que descobriu o valor de um trabalho sobre si mesmo. Significa entrar no reino da própria liberdade (cf. Husserl, 2022, p. 153). Na medida em que existo como humano, tenho o pressentimento de Deus em mim, mas sem a correspondente visão intuitiva (cf. Husserl, 2022, p. 160). De nossa parte, afirmamos e enfatizamos: podemos viver pelo “invisível”.

Como isto se dá? Quando se descobre que o amor ético é maior do que o mistério da morte. Há vidas que importam tanto ou mais que a minha. O que Sócrates ensina é que o mistério do bem é maior que o mistério da morte. Husserl socrático: pleno reconhecimento de que temos responsabilidade por um mundo que vem depois de nós, um mundo melhor. Nunca estamos plenamente na boa consciência, pois há sempre um novo começo por realizar. Uma nova *epoché*, uma exceção pela qual descobrimos nossa liberdade e nossa responsabilidade. O que queremos quando visamos o “invisível”? De que falamos quando se fala de Deus? O que visamos quando buscamos o Bem? A essas indagações, respondemos na primeira pessoa: “Eu, que não sou bom, concebo neste momento a plena ideia da vida na responsabilidade, e começo seriamente a me ocupar da tarefa infinita de Sócrates” (García-Baró, 2019, p. 95).

REFERÊNCIAS

- ALES BELLO, A. “La via oltre le ontologie. L’ontologia del mondo della vita”. In: HUSSERL, E. **La preghiera e il divino. Scritti ético-religiosi**. Trad. Angela Ales Bello, Roma: Studium, 2022 (pp. 69-76).
- CIORAN, E. **Breviário da decomposição**. Trad. José Thomaz Brum, Rio de Janeiro: Rocco, 1995.
- GARCÍA-BARÓ- M. **La metafísica y la prudência**. Madrid: Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, 2019.
- HUSSERL, E. **Logique formelle et logique transcendantale** (4ª ed.). Trad. Suzanne Bachelard, Paris: PUF, 1996.

DOI: [10.25244/1984-5561.2025.7899](https://doi.org/10.25244/1984-5561.2025.7899)

Husserl socrático: Leitura ético-existencial da fenomenologia

FABRI, Marcelo

HUSSERL, E. – “L’idea di una cultura filosofica”. *In: Crisi e rinascita della cultura europea*. Trad. Renato Cristin, Venezia: Marsilio Editori, 1999.

HUSSERL, E. **Sur l’intersubjectivité II**. Trad. Natalie Depraz, Paris: PUF, 2001.

HUSSERL, E. **Introduzione all’etica** (Lezione del semestre estivo 1920/1924). Trad. Francesco Saverio Trincia: Roma-Bari: Laterza, 2009.

HUSSERL, E. **Investigações Lógicas**, vol. 2, parte 1: Investigações para a fenomenologia e a teoria do conhecimento. Trad. Pedro M.S. Alves e Carlos Aurélio Morujão, Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.

HUSSERL, E. **Europa: crise e renovação**. Trad. Pedro M.S. Alves e Carlos Aurélio Morujão, Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014.

HUSSERL, E. **La preghiera e il divino. Scritti ético-religiosi**. Trad. Angela Ales Bello, Roma: Studium, 2022.

KANT, I. **Textos seletos** (2ª. ed.). O fim de todas as coisas. Trad. Floriano de Sousa Fernandes, Petrópolis: Vozes, 1985 (pp.154-181).

MONTICELLI, R. **Il dono dei vincoli**. Per leggere Husserl, Milano: Garzanti, 2018.

PLATÃO. **Diálogos (Górgias)** (2ª ed.) Trad. Carlos Alberto Nunes, Belém: EDUFPA, 2002.

PLATÃO. **Apologia de Sócrates** (3ª ed. rev. e bilíngue). Trad. Carlos Alberto Nunes, Belém: EDUFPA, 2015.

TAREK, R.D./HACKETT, W.C./ROMANO, C. “Les concepts fondamentaux de la phénoménologie – Entretien avec Claude Romano”. *In: Journal of French and Francophone Philosophy - Revue de la philosophie française et de langue française*, Vol XX, N. 2 (2012), pp. 173-202.

O ESQUEMATISMO ARITMÉTICO NA *FILOSOFIA DA ARITMÉTICA* E NA *CRÍTICA DA RAZÃO PURA*: INTEGRANDO AS PERSPECTIVAS KANTIANAS E HUSSERLIANAS

[ARITHMETIC SCHEMATISM IN THE *PHILOSOPHY OF ARITHMETIC* AND THE *CRITIQUE OF PURE REASON*: INTEGRATING KANTIAN AND HUSSERLIAN INSIGHTS]

Luis Alberto Canela Morales

lcanelamorales@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-3740-5234>

*Licenciado, Mestre e Doutor em Filosofia. Atualmente desenvolve uma pesquisa Pós-doutoral sobre a relação entre a Fenomenologia transcendental e a Teoria das Categorias. É membro do Sistema Nacional de Pesquisadores (nível I) no México. Foi pesquisador visitante nos Arquivos Husserl da Universidade de Colônia. Entre suas publicações mais recentes destacam-se: *Ser y calcular. El problema de las entidades matemáticas en la fenomenología temprana de Edmund Husserl*, (2023) e *Investigaciones fenomenológicas sobre el sentido y el lenguaje* (2023). Suas linhas de pesquisa incluem: fenomenologia transcendental, filosofia analítica, idealismo alemão (com ênfase em Kant), filosofia da matemática e mereologia.*

DOI: [10.25244/1984-5561.2025.7530](https://doi.org/10.25244/1984-5561.2025.7530)

Recebido em: 3 de outubro de 2025. Aprovado em: 10 de novembro de 2025

Caicó, ano 18, n. 2, 2025, p. 35-52

ISSN 1984-5561 - DOI: [10.25244/1984-5561.2025.7530](https://doi.org/10.25244/1984-5561.2025.7530)

Dossiê Edmund Husserl



Resumo: Em perspectiva kantiana, o conhecimento é possível pela síntese entre a espontaneidade do entendimento e as formas a priori da sensibilidade. Esse processo envolve examinar como sensação, intuição, categorias e ideias da razão se articulam na constituição da realidade. Na *Crítica da razão pura*, a seção sobre o esquematismo mostra o mecanismo que viabiliza a aplicação das categorias aos dados sensíveis, resolvendo a heterogeneidade entre ambos. O problema central é como regras gerais do entendimento podem efetivamente incidir sobre objetos concretos, exigindo uma ponte entre a multiplicidade empírica e os conceitos puros. Essa mediação, o esquema, permite subsumir o particular no universal, assegurando a objetividade do conhecimento. Este artigo parte da hipótese de que o aparato metodológico kantiano está presente nas origens do pensamento husserliano, configurando um percurso análogo entre a *Crítica* e a *Filosofia da Aritmética*. Sustenta-se que o esquema-procedimento fundamenta a representação do número como adição sucessiva do um ao um, enquanto o esquema-produto sintetiza fenomenologicamente a multiplicidade segundo o entendimento. A investigação será desenvolvida em três eixos: (1) a problemática do esquematismo transcendental; (2) sua relação com a filosofia da matemática kantiana, especialmente quanto à intuição e construção; e (3) a relevância desses temas para a filosofia de Edmund Husserl.

Palavras chaves: Kant. Husserl. Esquematismo. Matemáticas. Construção.

Abstract: From a Kantian perspective, knowledge becomes possible through the synthesis between the spontaneity of the understanding and the a priori forms of sensibility. This process requires examining how sensation, intuition, categories, and ideas of reason articulate in the constitution of reality. In the *Critique of Pure Reason*, the section on schematism (A137–147/B176–187) presents the mechanism that enables the application of categories to sensible data, thereby addressing the heterogeneity between them. The central problem is how general rules of the understanding can effectively apply to concrete objects, which demands a mediating link between empirical multiplicity and pure concepts. This mediation, the schema, allows the subsumption of the particular under the universal, securing the objectivity of knowledge. This article advances the hypothesis that Kant’s methodological framework is already present in the origins of Husserlian thought, thus establishing an analogous trajectory between the *Critique* and *Philosophy of Arithmetic*. It argues that the schema-as-procedure grounds the representation of number as the successive addition of one to one, while the schema-as-product phenomenologically synthesizes multiplicity according to the understanding. The investigation is structured around three axes: (1) the problem of transcendental schematism; (2) its relation to Kant’s philosophy of mathematics, particularly regarding intuition and construction; and (3) the relevance of these issues for Edmund Husserl’s philosophy.

Keywords: Kant. Husserl. Schematism. Mathematics. Construction.

INTRODUÇÃO

Em perspectiva kantiana, a possibilidade do conhecimento surge da conjunção ou unidade sintética da espontaneidade do entendimento (categorias) com as formas a priori da sensibilidade. A tarefa consiste em examinar e compreender como se realiza a união ou síntese do conhecimento, desmembrando cada uma de suas condições, tanto individualmente quanto em conjunto. Isso implica revelar como se articulam as distintas formas essenciais do conhecimento (a sensação, a intuição pura, as categorias do entendimento e as ideias da razão) e como sua interação configura a estrutura teórica da realidade (PELÁEZ CEDRÉS, 2007).

Na *Crítica da razão pura*, especificamente na seção “Do esquematismo dos conceitos puros do entendimento” (A 137–147/B 176–187), mostra-se, precisamente, esse mecanismo junto com cada uma de suas condições. De fato, no *Schematismuskapitel*, Kant aprofunda-se na natureza e na aplicação (*Anwendung*) das categorias na esfera da sensibilidade. Essa discussão, dito de maneira muito geral, constitui um passo necessário e justificado no projeto da *Crítica da razão pura*, pois o que aí se debate¹ é, certamente, um problema central e inevitável que, embora se “visualize” em outras seções da *Crítica*, não entra em contradição com elas. O problema central desta seção “é como os conceitos puros do entendimento, que constituem regras gerais para a conexão dos fenômenos, podem ser aplicados a objetos concretos” (PELÁEZ CEDRÉS, 2023, p. 91). A questão não é simples, pois, por razões de heterogeneidade² entre os termos mencionados, isto é, entre as categorias e a multiplicidade empírica, a aplicação parece requerer uma ponte entre ambos. Minha hipótese para este artigo é que este aparato metodológico kantiano está presente desde as origens do pensamento fenomenológico husserliano, e que a incipiente fenomenologia, juntamente com os resultados kantianos, percorreu um caminho análogo. Especificamente, apresentarei uma hipótese de trabalho na qual se combinam as posições de Edmund Husserl e Immanuel Kant em torno da dimensão do esquema transcendental. Mostrarei como o esquema-procedimento origina que o número seja uma representação que abrange a adição sucessiva do um ao um; enquanto o esquema-produto sintetiza (fenomenologicamente) a multiplicidade empírica conforme o entendimento. Tendo em mente o exposto, este trabalho apresenta a seguinte estrutura e objetivo: em primeiro lugar, a problemática do esquematismo transcendental; em segundo lugar, sua relação com o contexto da filosofia da matemática de Kant, especificamente quanto à relação com a natureza da intuição e da construção; e, finalmente, a relação desses temas com a filosofia de E. Husserl.

* Remeterei à *Crítica da Razão Pura* sempre com as siglas *KrV* (*Kritik der reinen Vernunft*), seguidas da paginação da edição original (com “A” faço referência à primeira edição (1781) e com “B” à segunda edição de 1787); contudo, a tradução é de Fernando Costa Mattos (Editora Vozes, 2015). As referências à obra de Husserl (nos casos em que não haja traduções para o português) serão feitas conforme a seguinte edição: *Husserliana–Gesammelte Werke*, publicada originalmente por Martinus Nijhoff, posteriormente por Kluwer Academic Publishers e atualmente por Springer. Para citar tal edição, empregarei a já conhecida sigla *Hua*, seguida do volume em números romanos e das páginas em números arábicos (por exemplo, *Hua X*, 56). A correspondência de Husserl será citada da seguinte maneira: “*Hua Dok III*”, seguida de uma barra para distinguir o tomo (que aparece em números romanos) e as páginas em números arábicos (p. ex., *Hua Dok III/5*, p. 115).

¹ Não entrarei em detalhes de discussão sobre as diversas interpretações críticas que recebeu o capítulo do esquematismo, visto que isso ultrapassa o objetivo deste artigo. Remeto ao resumo realizado por SCAGLIA (2020) e algumas referências imprescindíveis POSY, (1992); SHABEL (2002), e SUTHERLAND (2021).

² Tanto a heterogeneidade quanto a homogeneidade devem ser entendidas como o resultado da unidade do tipo de sínteses que articulam conteúdos dados e conteúdos pensados, e não no sentido usual de uma identidade entre conteúdos.

PROPÓSITO DO ESQUEMATISMO TRANSCENDENTAL

O propósito do esquematismo transcendental está relacionado com a dedução transcendental das categorias. Esta faz parte da “Analítica dos conceitos”, primeiro livro da “Analítica transcendental”, que, juntamente com a “Dialética transcendental”, integra a “Lógica transcendental” da *Crítica*. Assim como a “Estética transcendental” se propõe a investigar se existem elementos a priori relativos à sensibilidade (e os encontra no espaço e no tempo, caracterizados como as formas da intuição sensível humana), a “Analítica dos conceitos” propõe decompor a própria faculdade do entendimento para investigar a possibilidade dos conceitos a priori ou categorias. De fato, seus dois grandes capítulos abordam, em conjunto, a tarefa de determinar o que são esses conceitos a priori, quantos são, quais são e que validade objetiva podem ter. Enquanto o primeiro capítulo (a dedução metafísica) é dedicado a encontrar as categorias, o segundo capítulo, a dedução transcendental, focaliza na problemática da validade objetiva das categorias, ou seja, se os conceitos puros do entendimento têm origem a priori; se esses conceitos não são tomados dos objetos; se possuem alguma validade para os objetos, isto é, se referem-se a objetos e, em tal caso, como podem fazê-lo.

A dedução transcendental das categorias tenta, portanto, demonstrar a validade objetiva das categorias, ou seja, sua aplicação necessária aos objetos da experiência. Essa aplicação supõe a especificação das condições sensíveis em virtude das quais os objetos podem ser dados conforme as categorias. Certamente, a peculiaridade reside na indicação a priori de quais casos são aqueles a que as regras (isto é, os conceitos puros) devem ser aplicadas. A aplicação só pode ser efetuada mediante a faculdade de julgar (*Urteilskraft*), pois é ela que “exercita” (*KrV*, B 172) a aplicação dos conceitos do entendimento à multiplicidade sensível mediante regras a priori (SCAGLIA, 2020). Pode-se dizer com exatidão que é nessa faculdade que se realiza uma operação de subsunção (*Subsumtion*) para vislumbrar se o dado na intuição se enquadra ou não em uma regra determinada. Por isso, Kant aponta que, se o entendimento, em geral, se define como a faculdade das regras, a faculdade de julgar é a faculdade de subsumir sob regras, ou seja, de discernir se algo está ou não sob uma regra dada (*casus datae legis*) (*KrV*, B 171). Assim, a faculdade de julgar “permite distinguir se o conceito do entendimento corresponde ou não ao oferecido pela sensibilidade. [Ela] é, portanto, intermediária entre a sensibilidade e o entendimento e fornece a aplicação adequada dos conceitos às intuições sensíveis” (COCCO, 2004, p. 13). Mas ainda resta esclarecer qual é o lugar do sujeito em um julgamento, pois os objetos são completamente heterogêneos em relação aos conceitos. A resposta a isso é o esquema. O esquema é o que sustenta a possibilidade do julgamento, e o esquematismo é o procedimento de especificação. Em suma, a aplicação supõe a construção de um quadro geral para cada possível operação de reconhecimento de casos concretos. Portanto, é necessária a aparição do esquematismo porque ele explica como os conceitos puros do entendimento podem ser aplicados à diversidade de nossa intuição. As perguntas que se tenta resolver podem ser descritas da seguinte maneira: como podem os conceitos puros ser aplicados à diversidade da intuição sensível? Como é possível que representações particulares sejam consideradas como casos de um conceito?

Como já observei anteriormente, o problema do esquematismo surge da heterogeneidade entre categoria e intuição. Kant diz com propriedade: “[...] os conceitos puros do entendimento são inteiramente heterogêneos em relação às intuições empíricas (e mesmo sensíveis em geral) e não podem ser encontrados jamais em uma intuição” (*KrV*, B 176). Previamente, ele havia indicado:

Em todas as subsunções de um objeto sob um conceito, a representação do primeiro tem de ser homogênea com o último, i. e., o conceito tem de conter aquilo que é representado no objeto a ser sob ele subsumido, pois é justamente isto que significa a expressão: “um objeto está contido sob um conceito” (*KrV*, B176).

Como podemos perceber, no capítulo do esquematismo não se trata de homogeneizar dois termos absolutamente heterogêneos, como são as categorias e a multiplicidade empírica, mas sim de ilustrar o mecanismo da homogeneidade consistente na introdução de um terceiro mediador (ARIAS ALBISU, 2009, p. 77–78). Como o esquema se comporta como um terceiro, somente assim se torna compreensível a subsunção e a aplicação destes sobre aqueles, ou seja, os objetos da intuição sensível. Da mesma forma, não se trata de homogeneizar a faculdade do entendimento com a faculdade da sensibilidade, mas de enfatizar esse algo em comum. Em outras palavras, para que algo possa ser subsumido sob um conceito e aplicável à diversidade da intuição, deve existir uma certa relação de semelhança entre aquele conceito e o que deve ser subsumido sob ele (por exemplo, os conceitos de prato e círculo). Kant diz: “Assim, o conceito empírico de um *prato* tem homogeneidade com aquele de um *círculo* geométrico puro porque a circularidade pensada no primeiro pode ser intuída no último” (*KrV*, B176). Certamente, Kant não considera que os conceitos mencionados sejam homogêneos entre si por pertencerem ao mesmo gênero, mas porque a redondeza, pensada em um, é intuída no outro. Kant explica isso em uma carta a J. H. Tieftrunk, datada de 11 de dezembro de 1797. Nela, ele explicita a contradição que suporia o exercício da subsunção como um procedimento direto, sem a recorrência ao termo médio:

A subsunção lógica de um conceito sob um conceito superior ocorre em concordância com a regra da identidade; o conceito subsumido deve ser pensado como homogêneo ao conceito superior [...] É, no entanto, possível subsumir um conceito empírico sob um conceito puro do entendimento se existir um conceito mediador [...] Chamamos essa subsunção de um esquema” (KANT, 1999, p. 538).

É importante destacar que, em última instância, o entendimento e a sensibilidade permanecem heterogêneos mesmo após a mediação efetuada pelo esquema transcendental (JIMÉNEZ, 2016). Isso deve ser assim, sob pena de fazer colapsar a distinção fundamental das faculdades cognitivas. Em suma, a condição de homogeneidade é uma condição de possibilidade para a subsunção, e não a subsunção em si. Uma vez determinado qual é o caráter de homogeneidade a ser interpretado, o interesse de Kant se volta para precisar os traços essenciais e distintivos do esquematismo. Entender, portanto, seu sentido e alcance, assim como a máxima especificação da relação entre conceito e objeto, nos ajudará a “[...] mostrar a possibilidade de *conceitos puros do entendimento* serem aplicados a fenômenos em geral” (*KrV*, B 177). Kant acrescenta:

É evidente, pois, que tem de haver um terceiro elemento que seja homogêneo com as categorias, de um lado, e com os fenômenos, de outro, e que torne possível a aplicação das primeiras aos últimos. Esta representação mediadora tem de ser pura (sem nenhum elemento empírico) e, ao mesmo tempo, por um lado *intelectual*, por outro *sensível*. Tal representação é o *esquema transcendental* (*KrV*, B177).

No esquematismo, ao efetuar uma relação que vai das categorias às intuições, opera-se também com certo cumprimento ou realização das mesmas. De fato, a existência dessa relação de semelhança supõe ou, melhor dizendo, implica a possibilidade de intuir na sensibilidade o que é pensado no conceito (ARIAS ALBISU, 2005). Neste sentido, o esquema transcendental é, portanto, esse termo intermediário que possibilita a aplicação da categoria à intuição sensível. É intermediário porque é produto da síntese da imaginação (*Einbildungskraft*) transcendental (ela é uma modalidade do entendimento) no que se refere à unidade da síntese intelectual e depende da sensibilidade no que se refere à multiplicidade da apreensão; assim, o esquema é “fruto da espontaneidade do entendimento e, portanto, é homogêneo com a categoria e porque surge, ao mesmo tempo, da determinação da forma pura do sentido interno: o tempo (em consequência, também é homogêneo com a intuição sensível)” (COCCO, 2004, p. 16).

O ESQUEMATISMO E A “CONSTRUÇÃO” DOS CONCEITOS SENSÍVEIS PUROS

Na medida em que a síntese da imaginação não tem por propósito postular qualquer intuição singular, mas apenas a unidade na determinação da sensibilidade, o esquema deve ser distinguido da imagem. Assim, um esquema deve ser cuidadosamente diferenciado de uma imagem, a qual é sempre de um objeto particular (mesmo que faça parte de suas determinações). No exemplo fornecido por Kant, os cinco pontos (. . . .) constituem uma imagem ou uma representação sensível do número cinco, mas não a única; existem outras possibilidades aritméticas e visuais, por exemplo: - - - - -; $1+1+1+1+1$; || || ||, etc. Sendo assim, Kant adverte que tais representações particulares nunca poderiam ser comparadas com o conceito (“cinco”), pois nenhuma imagem é adequada a um conceito sensível puro. O esquema excede toda imagem particular. No caso da geometria ocorre algo similar, por exemplo, com o esquema de um triângulo:

Nenhuma imagem seria jamais adequada, de fato, ao conceito de um triângulo em geral. Pois ela não alcançaria a universalidade do conceito, que faz com que ele valha para todos, sejam eles retângulos, oblíquos etc., mas estaria sempre limitada a uma parte dessas esferas. O esquema do triângulo não pode existir senão no pensamento, e significa uma regra da síntese da imaginação em relação a figuras puras no espaço (*KrV*, B 180).

Neste caso, não é relevante considerar os traços particulares da figura concreta, digamos, “um triângulo”. O esquema triângulo não é imagem, figura ou intuição particular alguma. Nestes casos, o esquema não é senão a regra de construção dirigida à produção ou construção de imagens particulares, isto é, a efetiva realização da regra de construção que se vê implicada na aplicação do conceito à intuição sensível. Neste sentido, apresenta-se como uma regra de síntese com validade universal, isto é, como a regra que permite intuir as propriedades invariantes de um conjunto de transformações sensíveis. Em suma, os esquemas transcendentais são determinações temporais regidas pelas categorias (esquemas-procedimentos) e, por outro lado, são as propriedades ou determinações temporais resultantes de procedimentos sintéticos (esquemas-produtos). Vejamos um exemplo. Embora possamos julgar que a soma $(9+6)$ tem a propriedade de ser igual a 15, também é verdade que este último não está contido analiticamente no resultado (15). O mesmo ocorre com a proposição “a soma dos ângulos de um triângulo é igual a dois retos”: o conceito de

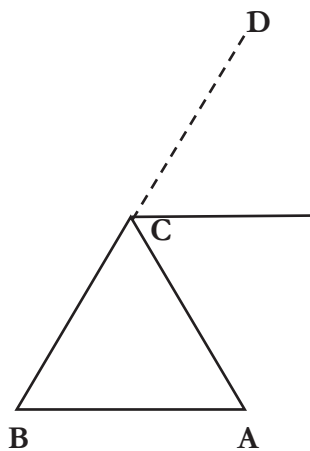
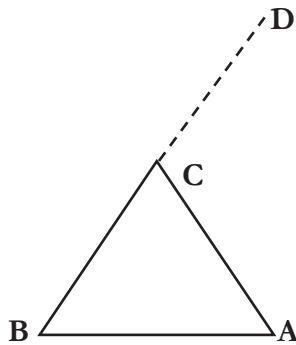
“dois retos” não está contido no conceito de triângulo (como estão, sim, os conceitos “três ângulos” e “três linhas”). Em ambos os casos, como sugere Kant, “[...] também se exige *tornar sensível* um conceito abstrato, i. e., apresentar na intuição o objeto a ele correspondente, pois sem isso o conceito permaneceria (como se diz) sem *sentido*, i. e., sem significado” (*KrV*, B 299). Em suma, “a possibilidade dos juízos matemáticos, enquanto juízos sintéticos a priori, fundamenta-se na construtibilidade do conceito e não na sua definição” (COCCO, 2004, p. 21). Analisando outra citação conhecida, Kant aponta:

Suponhamos que se dê a um filósofo o conceito de um triângulo e se deixe que ele descubra do seu modo como a soma de seus ângulos se comporta em relação ao ângulo reto. Ele dispõe apenas do conceito de uma figura encerrada em três linhas e, nela, o conceito de três ângulos. Ora, ele pode refletir o quanto quiser sobre esse conceito que não produzirá nada de novo. Ele pode decompor e esclarecer o conceito de uma linha reta, de um ângulo ou do número três, mas não chegará a nenhuma outra propriedade que não faça parte desses conceitos. Somente o geômetra pode resolver essa questão. Ele começa de pronto por construir um triângulo. Como sabe que dois ângulos retos somados dão tanto quanto a soma de todos os ângulos adjacentes que possam, a partir de um ponto, ser traçados sobre uma linha reta, ele aumenta um lado de seu triângulo e obtém dois ângulos adjacentes que são iguais à soma de dois retos. Ele divide então o mais externo desses ângulos, traçando uma linha paralela ao lado oposto do triângulo, e vê surgir aí um ângulo adjacente externo que é igual a um interno, e assim por diante. Por meio de uma cadeia de conclusões, e guiado sempre pela intuição, ele chega desse modo a uma solução da questão que é inteiramente evidente e ao mesmo tempo universal (*KrV*, B 744-745).

A diferença entre uma abordagem e outra é que a primeira trata de proposições analíticas geradas pelo mero análise de conceitos, e a segunda de proposições sintéticas. Na primeira, o que efetivamente se pensa é o conceito ou definição de triângulo; na segunda, “sai-se dele” para ir a propriedades que não residem nesse conceito, mas que, ainda assim, lhe pertencem:

O primeiro procedimento forneceria apenas uma proposição empírica (pela medida de seus ângulos) que não contém universalidade, muito menos necessidade, e certamente não se trata disso. O segundo, porém, é a construção matemática, mais especificamente a geométrica, pela qual introduzo em uma intuição pura, do mesmo modo como em uma empírica, o diverso que pertence ao esquema do triângulo em geral, portanto a seu conceito, que é como realmente se têm de construir proposições sintéticas universais (*KrV*, B 746).

Vejamos em detalhe a proposição à qual Kant se refere. **Prop. I. 32.** Em todo triângulo, se prolonga um dos lados, o ângulo externo é igual à soma dos dois ângulos internos e opostos, e os três ângulos internos do triângulo são iguais a dois ângulos retos. Seja ABC o triângulo e prolongue-se o lado BC até D . Diz-se que o ângulo externo ACD é igual aos dois internos e opostos CAB e ABC e que os três ângulos internos do triângulo ABC , BCA e CAB são iguais a dois retos.



DEMONSTRAÇÃO. Seja ABC o triângulo, e prolongue-se um de seus lados, BC , até D . Digo que o ângulo externo ACD é igual à soma dos dois internos e opostos, CAB , ABC , e que os três ângulos internos do triângulo, ABC , BCA , CAB somam dois retos. Trace-se pelo ponto C a reta CE paralela à reta AB [Prop. I.31]. E, posto que AB é paralela a CE e AC tenha incidido sobre elas, os ângulos alternos BAC , ACE são iguais entre si [Prop. I.29]. Da mesma forma, posto que AB é paralela a CE e a reta BD tenha incidido sobre elas, o ângulo externo ECD é igual ao interno e oposto ABC [Prop. I.29]. Mas demonstrou-se que $ACE = BAC$; portanto, ACD é igual à soma dos dois internos e opostos BAC , ABC . Adicione-se a esse conjunto o ângulo ACB ; então, $ACD + ACB = ABC + BCA + CAB$. Mas $AC + ACB$ é igual a dois retos [Prop. I.13]; portanto, $ACB + BCA + CAB$ também é igual a dois retos. Q.E.D.

Neste caso, o diagrama expõe, portanto, uma construção regulamentada de conceitos como triângulo, linha reta etc. A figura resultante deve considerar o universal no singular, pois é o esquema (e não a figura desenhada) que exige essa necessidade por meio da demonstração. De fato, é na construção de uma figura que se observam não apenas os conceitos mencionados na proposição (neste caso, um triângulo, uma extensão, a interioridade e a exterioridade dos ângulos), mas também as propriedades que fazem com que o diagrama não seja mera ilustração da proposição, mas um elemento central dessa prova (TORRES ALCARAZ, 2009). Assim, no conhecimento matemático procede-se por meio de construções sucessivas, dirigidas e determinadas pela intuição.

HUSSERL E O ESQUEMATISMO MATEMÁTICO NA *FILOSOFIA DA ARITMÉTICA*

Minha hipótese para esta seção é que o aparato metodológico kantiano está presente desde as origens do pensamento fenomenológico, e que a incipiente fenomenologia, juntamente com os resultados kantianos, percorreu um caminho análogo (Hua-Dok. III/5, 4 e ss.). Especificamente, apresentarei uma hipótese de trabalho na qual se combinam as posições de Edmund Husserl e Immanuel Kant em torno da dimensão do esquema transcendental. Mostrarei como o *esquema-procedimento* origina que o número seja uma representação que abrange a adição sucessiva do um ao um; enquanto o *esquema-produto*³ sintetiza (fenomenologicamente) a multiplicidade empírica conforme o entendimento. Desde já, um julgamento como o anterior deve estar justificado e apresentar argumentos sólidos diante da imagem apresentada por leituras canônicas, clássicas e exegéticas, mas não por isso únicas ou corretas, sobre a relação entre Husserl e Kant nesses primeiros anos (1886-1903). No que segue nesta seção, apresentarei uma leitura renovada de ambos os autores que têm como ponto de encontro o esquematismo transcendental.

As obras clássicas de I. Kern (1964), A. Metzger (1915)⁴ e o quase desconhecido W. Ehrlich (1923)⁵ apresentam teses similares a respeito do “retorno a Kant” por parte de Husserl. Todas essas interpretações partem de um pressuposto básico: a identificação da tese fundamental da fenomenologia — o a priori universal da correlação — com a formulação da intencionalidade brentaniana. Nesse contexto, a aparição de Kant seria um elemento secundário e tardio, reconhecível apenas na dedução transcendental das categorias e na configuração da subjetividade como polo constitutivo. No entanto, tanto Kern quanto Metzger e Ehrlich parecem não levar em conta que, no surgimento da fenomenologia, o Kant que Husserl critica, e que parece ignorar, é simplesmente outro. É um Kant exíguo e pouco proeminente, resultado das exposições de Brentano, Stumpf e Bolzano. Na posição de Kern, a presença de Kant nas obras de Husserl, ao menos durante os anos de 1886 a 1891, é altamente negativa (KERN, 1964, p. 8–9). Kant é apresentado de tal forma que sua tentativa de pensar o conceito de número é simplesmente inútil e sem qualquer transcendência (Hua XII, 310). Uma citação de *Sobre o Conceito de Número* é suficiente: “a doutrina do esquematismo dos conceitos puros do entendimento parece errar aqui — como em outros lugares — o objetivo para o qual foi especialmente criada” (Hua XII, 312).⁶

Como já mencionado, a imagem de Kant que Husserl constrói é fruto da influência de Franz Brentano e da filosofia austríaca em geral em suas obras iniciais. Durante este período pré-fenomenológico, Husserl assume e reproduz críticas que, em certos casos, podem parecer ingênuas, alinhando-se à tradição antikantiana de Bolzano, Herbart e Brentano. Além disso, é importante lembrar que diversos filósofos antikantianos contemporâneos também produziram leituras

³ O uso do *esquema-procedimento* e do *esquema-produto* aqui sugerido se inspira na leitura fenomenológica moderna de Husserl, que articula o ato de contar com a constituição do número enquanto objeto de consciência. É uma extensão conceitual que não aparece explicitamente nos textos originais, mas que dialoga com a interpretação kantiana do esquematismo.

⁴ Arnold Metzger foi aluno de Husserl em Göttingen. A ele Husserl confessa, em uma carta datada de 4 de setembro de 1919, que, em seu momento, “sentia as mais profundas antipatias” em relação a Kant e que, julgado corretamente, este não o “determinou de maneira nenhuma” (Hua-Dok III/4, p. 412).

⁵ Existe uma única carta de W. Ehrlich a Husserl, datada de 24 de outubro de 1923, na qual o autor justifica sua apresentação apressada dos problemas críticos da fenomenologia e sua relação com Kant (Hua-Dok III/6, p. 77-80).

⁶ Uma análise dos aspectos não abordados por Husserl em sua interpretação da doutrina kantiana do esquematismo, na *Crítica da Razão Pura*, em *Sobre o Conceito de Número*, pode ser encontrada em ARIAS-ALBISU/ MORALES, LUIS (2018).

controversas sobre Kant, moldando a recepção do pensador em contextos matemáticos e filosóficos:

Outro antikantiano notório é Julius Baumann (1837–1916), autor do livro *Anti-Kant* (Gotha, 1905). Também expressamente contra Kant escreveu Gustav Teichmüller: *Wahrheitsgetreuer Bericht über meine Reise in den Himmel, von I. Kant* (Breslau, 1877). Crítico de Kant foi também Ernst Laas (1837–1885) em seus livros *Kants Analogien der Erfahrung* (Berlim, 1876) e *Idealismus und Positivismus. Eine kritische Auseinandersetzung* (3 vols., 1879–1884). [Otto Willmann, autor da *História do Idealismo* (1894), também apresenta uma interpretação bastante deficiente tanto do método crítico de Kant quanto de seu idealismo transcendental] (CAIMI, 2013, p. 368; adição minha).

Além disso, o próprio Husserl reconhece, em uma carta a Ernst Cassirer em 1925, que os alunos de Brentano o tornaram pouco “receptivo ao genuíno sentido da filosofia de Kant” (Hua-Dok III/5, p. 4). De modo geral, Husserl dedica pouca atenção a Kant antes de 1896. Somente com sua chegada a Halle, em 1897, suas aulas sobre o filósofo de Königsberg começam a se intensificar, tornando-se mais frequentes em Göttingen e Freiburg (1927).⁷ Nesses primeiros anos, deve-se notar que Husserl tinha pouco interesse por uma visão global da história da filosofia,⁸ concentrando-se sobretudo em problemas sistemáticos, em detrimento dos historiográficos.⁹ Seu descuido foi tamanho que a filosofia kantiana lhe pareceu não apenas insubstancial, mas que “[s]eguindo Helmholtz e Lange, assim como Brentano, Husserl interpretou Kant de uma maneira psicológica e fisiológica” (MURPHY, 1996, p. 182). Parece, então, que o Kant que Husserl critica durante seu período pré-fenomenológico é um Kant muito simplificado e incorretamente compreendido. Sua visão completa da fenomenologia,¹⁰ junto com seu ponto central, só pôde ser alcançada quando descobriu “que, por razões sistemáticas, o desenho de sua filosofia fenomenológica exigia que ela assumisse o caráter de um idealismo transcendental” (FUNKE, 1995, p. 197). Além disso, o próprio Husserl, já em suas *Investigações lógicas*, teve que reconhecer que, diante do debate empirista-naturalista, o melhor era situar-se à sombra do velho Kant (Hua XVIII).

A partir desse panorama, Kern deduziu, sem necessidade de aprofundamento adicional, que a apresentação husserliana do esquematismo kantiano estava justificada. Para Kern, Husserl rejeitava Kant ao entender que este confundia a “representação da operação de contar” com o

⁷ O contato com Kant parece ter ocorrido até o semestre de inverno de 1897/98, no qual Husserl apresentou um seminário intitulado: “Exercícios filosóficos para principiantes sobre os *Prolegômenos* de Kant”; as aulas no semestre de verão de 1898: “Filosofia kantiana e pós-kantiana”; e o seminário do semestre de inverno de 1898: “Exercícios filosóficos em relação à *Crítica da Razão Pura*”. Um panorama detalhado das aulas e das horas dedicadas ao estudo de Kant pode ser encontrado em (KERN, 1964, p. 425).

⁸ Durante o tempo em que Husserl esteve em Berlim, o “retorno a Kant” era professado por H. von Helmholtz, E. Zeller e F. Paulsen, este último mestre de Husserl. Já em Halle, Husserl nunca teve contato com Hans Vaihinger, e tardiamente com Benno Erdmann e Alois Riehl (FUNKE, 1995, p. 198).

⁹ O Professor S. Luft observa corretamente: “é preciso ter muito em conta que a formação filosófica de Husserl (sobretudo no que se refere à história da filosofia) foi, em parte, algo superficial, mesclando um *collage* de diferentes propostas. Quando jovem, Husserl começou lendo certos filósofos ‘contemporâneos’ que seus mestres lhe recomendavam e só posteriormente procurou complementar sua formação mediante a leitura autodidata dos clássicos. E, nesse aspecto, suas leituras também foram bastante seletivas” (LUFT, 2016, pp. 17-18).

¹⁰ Com certeza, “é preciso reconhecer que Platão, Aristóteles e Kant não estão nem discutidos nem, quando algum deles parece estar verdadeiramente compreendido na *Filosofia da Aritmética*”, obra de Husserl publicada em 1891 (GARCÍA-BARÓ, 1993, p. 64).

próprio “número”, resultando em uma imprecisão conceitual significativa (KERN, 1964, p. 8–9). Um problema semelhante ocorre com Metzger, que reconhece a afinidade existente na fenomenologia dos primeiros anos do século XX, mas não enfatiza a apropriação que Husserl faz de Kant na *Filosofia da Aritmética*. Walter Ehrlich, por sua vez, não menciona qualquer relação entre esse texto e a obra kantiana.

O que, de fato, emerge da análise (e que orienta esta seção) é que uma leitura kantiana sutil permeia a *Filosofia da Aritmética*, constituindo uma base conceitual para a obra. Husserl realiza uma análise construtiva dos atos de reflexão e abstração necessários para a constituição esquemático-(pré)transcendental do conceito de número enquanto quantidade. Em outras palavras, tanto na *Crítica da Razão Pura* quanto na *Filosofia da Aritmética*, o objetivo e a caracterização são equivalentes: ambos os tipos de apresentação da quantidade — intuitiva e simbólica — correspondem às expressões sintéticas e analíticas kantianas. Em ambas as perspectivas, os elementos individuais podem ser reunidos coletivamente em um todo: mediado por signo ou na percepção direta de um todo sem análise. Essa abordagem se fundamenta em quatro premissas fundamentais dentro da *Filosofia da Aritmética*:

1. Experiência da pluralidade (*Vielheit*): A obra parte do princípio de que, na vida cotidiana, nos deparamos com fenômenos que remetem a uma pluralidade, perfeitamente intuída (Hua XII, 16). O problema não é a exatidão numérica de um conjunto, mas a experiência da pluralidade em si.
2. Ligação entre número e pluralidade: Para determinar um número específico, é necessário abstrai-lo do conceito de pluralidade, assumindo que sua origem reside em fenômenos concretos — sejam alunos, frutas, animais ou qualquer conjunto de objetos (Hua XII, 16).
3. Reflexão e produção como processos dinâmicos: Esses processos constituem pré-condições psicológicas, nas quais cada conteúdo coligido deve ser percebido por si mesmo (Hua XII, 64). Abstrair significa atender apenas à característica formal dos elementos da pluralidade e categorizá-los como “algo/um” mediante reflexão sobre o ato psíquico que os apreende.
4. Representação temporal da pluralidade: As representações derivam de processos sucessivos que carregam determinações temporais distintas, mas cujas representações parciais coexistem simultaneamente na consciência (Hua XII, 24–25). Isso implica que a unificação dos conceitos numéricos depende de atos especiais da consciência (*besondere Bewußtseinsakte*) (Hua XII, 64).

A partir dessas premissas, desenvolve-se a hipótese de que Kant e Husserl perseguem objetivos semelhantes: analisar a gênese do número enquanto representação de adições sucessivas (esquema-procedimento) e sintetizar fenomenologicamente a multiplicidade empírica (esquema-produto). Graças a essa mediação esquemática, elementos individuais são reunidos coletivamente em um todo coerente.

Na *Filosofia da Aritmética* e na seção sobre o Esquematismo transcendental da *Crítica da Razão Pura*, Husserl e Kant, respectivamente, ensaiam análises nas quais o caráter pré-intencional gera um tipo de proto-objetividade numérica, derivada dos modos de síntese passiva ou de doação, conforme o caso. Tanto para Husserl quanto para Kant, existe uma apreensão imediata da pluralidade sem articulação, isto é, sem objetivação; possui-se apenas uma vaga compreensão da

pluralidade, mas não do número como objeto categorial. Para fixar o número enquanto “número contado” (enumerado), torna-se necessária a compreensão do processo constitutivo da pluralidade em seu caráter a priori (PEUCKER, 2002, p. 27). Essa análise pré-intencional exige um exame das diferentes formas de atividade sintética da consciência. Em Husserl, isso implica investigar tanto a constituição do conceito de conjunto quanto a formação do número, com base em fenômenos concretos ou experiências ordinárias. O conceito de conjunto já contém uma pré-compreensão do múltiplo, embora a pluralidade ainda não esteja tematizada. Em Kant, a imaginação, em seu caráter produtivo e reprodutivo, desempenha um papel central na construção e vinculação dos objetos matemáticos à intuição. O ponto de convergência entre os autores reside na condição a priori da experiência objetiva, que fornece uma “ferramenta construtiva” coerente com o esquematismo dos objetos matemáticos. Kant assume a representação do número como uma atividade regida por regras alcançadas principalmente pela faculdade da imaginação. O esquema, enquanto representação de uma regra e do procedimento universal implicado pelo esquematismo, é construído sensível e numericamente: “[...] O esquema de um conceito puro do entendimento, pelo contrário, é algo que não pode ser trazido a uma imagem; ele é apenas a síntese pura [...]” (KANT, *KrV*, B181). Husserl chega à mesma conclusão ao enunciar que o número é a determinação sintético-pura da atividade de contar, e não a imagem do número contado:

Na minha *Philosophie der Arithmetik* já havia conseguido fixar a atenção no formal e obtive uma primeira compreensão do seu sentido. Por mais imatura que fosse essa obra inicial, representava, contudo, uma primeira tentativa de alcançar clareza sobre o sentido próprio e original dos conceitos fundamentais da teoria dos conjuntos e da teoria dos números, retornando às atividades espontâneas de reunir e numerar, nas quais estão dadas, como seus produtos originais, as coleções (“totalidades”, “conjuntos”) e os números. Para expressá-lo em minha maneira ulterior de falar: tratava-se de uma investigação fenomenológico-constitutiva; ao mesmo tempo, era a primeira investigação que buscava compreender as “objetividades categoriais”, tanto de primeiro nível como de níveis superiores (conjuntos e números de ordem superior), a partir da atividade intencional “constitutiva”; tal como aparecem *originaliter*, isto é, com seu pleno sentido originário, como obras dessa atividade intencional (Hua XVII, 90-91).

De forma análoga, Husserl enuncia que o número é a determinação sintético-pura da atividade de contar, e não a imagem do número contado. Tanto o esquema aritmético kantiano quanto o signo numérico husserliano determinam a realidade sensível como grandeza ou quantidade (*quantitatis*), seja extensiva ou intensiva. O esquema-procedimento corresponde à adição sucessiva do um ao um (unidades homogêneas) e sintetiza a multiplicidade empírica, permitindo apresentar o esquema-produto, que refere-se à grandeza extensiva e à representação das partes que tornam possível a (re)apresentação do todo. A síntese do esquema-procedimento gera o esquema-produto, objetivando a multiplicidade empírica. Ambos os momentos são correlativos e necessários para determinar as partes conforme a ordem fenomênica (ARIAS ALBISU, 2010). Kant diz:

O *esquema* puro da *quantidade*, porém, como um conceito do entendimento, é o *número*, uma representação que reúne a adição sucessiva de um a um (homogêneos). O número não é senão, pois, a unidade da síntese do diverso de

uma intuição homogênea em geral, pelo fato de que eu produzo o próprio tempo na apreensão da intuição (*KrV*, B182).

O esquematismo matemático, em Husserl e Kant, resolve o hiato entre universalidade e singularidade. Para Kant, o esquematismo dos conceitos matemáticos busca solucionar a tensão entre a universalidade dos conceitos e a singularidade das intuições (KANT, *KrV*, B179–180). Husserl, por sua vez, entende a ação de enumerar como uma síntese geral que abarca casos particulares. Em ambos os casos, propõe-se uma definição da síntese do diverso, como procedimento e como produto, em relação à matemática (BÉGOUT, 2000).

Ora, toda adição sucessiva de unidades pressupõe a intervenção das três categorias da quantidade, isto é, a cada adição corresponde, na síntese sucessiva, uma pluralidade de unidades e sua conformação como uma totalidade. Dito de forma mais explícita: na tabela de categorias da analítica transcendental da *Crítica da razão pura* existem quatro divisões principais, e a primeira delas, que é a que me interessa, refere-se à quantidade. Esta, por sua vez, compõe-se de três termos: totalidade, unidade e pluralidade. Segundo Béatrice Longuenesse, no que concerne à quantidade, Kant mantém a divisão aristotélica entre juízos singulares, particulares e universais (LONGUENESSE, 1998, p. 248), de modo que é possível concordar esses três tipos de categorias com seus respectivos juízos: o juízo singular corresponde à categoria da unidade; o juízo particular, à pluralidade; e o juízo universal, à totalidade. Essas três categorias estão implicadas na definição do esquema, entendido em suas funções de procedimentos e produtos: a unidade (unidades ou elementos); a pluralidade, enquanto adição sucessiva de uma unidade homogênea a outra; e a totalidade, enquanto representação que reúne a adição sucessiva de uma unidade homogênea a outra (LONGUENESSE, 1998, p. 248).

A adição sucessiva de unidades pressupõe a intervenção das três categorias da quantidade na *Analítica Transcendental*: totalidade, unidade e pluralidade. Segundo LONGUENESSE (1998, p. 248), Kant mantém a divisão aristotélica entre juízos singulares, particulares e universais, correspondendo respectivamente à unidade, pluralidade e totalidade. Essas categorias estão implicadas na definição do esquema em suas funções de *procedimentos* e *produtos*: a unidade refere-se aos elementos individuais; a pluralidade, à adição sucessiva de uma unidade à outra; e a totalidade, à representação que reúne a adição sucessiva em um todo. Dessa maneira, o *esquema transcendental*, enquanto procedimento de síntese temporal da multiplicidade empírica, percorre o seguinte caminho:

1. Apreensão de um conjunto de unidades;
2. Atribuição ou conformação dessas unidades como pluralidades;
3. Reflexão sobre essa pluralidade, resultando em elementos homogêneos enumeráveis;
4. Enumeração final, obtendo-se o número ou esquema-número correspondente ao conjunto.

Na investigação husserliana, essa sintonia inaugura as representações primitivas da aritmética como etapa prévia à clarificação “esquemática” kantiana. O conceito de número é definido como unidade de uma variedade, reconhecendo a importância das representações simbólicas em relação às intuitivas. A construção conceitual de “conjunto” e “número” realiza-se com generalidade absoluta, sem que o conteúdo material dos elementos ou das unidades interfira na generalidade. Para Kant, a unidade deve ser pensada como variável livre, de modo que o caráter formal reside na referência à objetividade geral (ou formações sintáticas) à qual se agrega a contagem por unidade.

Husserl aprofunda a análise ao admitir uma constituição anterior à abstração, possibilitando o surgimento dos atos psicológicos. Assim, a apreensão do conceito de pluralidade exige a fenomenalização das pluralidades concretas das quais se tem consciência sensível. Para ambos os autores, enumerar consiste em um *procedimento sintético*, cujo resultado é o *número*, isto é, a regra geral que estabelece equivalência e cardinalidade. O esquema, então, é composto por:

1. Um tempo transcendental determinado, no qual a sucessão temporal é condição transcendental;
2. A reflexão sobre imagens já construídas, determinando a grandeza e a unidade da multiplicidade. Em outras palavras, para Kant e para Husserl:

O conceito de quantidade em geral só pode ser explicado do seguinte modo: ela é a determinação de uma coisa no sentido de que por meio dela se pode pensar quantas vezes o um está nela posto. Mas este “quantas vezes” se funda na repetição sucessiva, portanto no tempo e na síntese (do homogêneo) no tempo. (*KrV*, B 300).

Isso significa que, embora exista um conceito para o número cinco, também existe um esquema — ou sinal, no vocabulário husserliano — denominado número, entendido como um ato da compreensão ou uma representação de um método para representar uma pluralidade. A principal diferença e superação de Husserl em relação a Kant reside precisamente na introdução do sinal. Tal distinção transforma a *Filosofia da Aritmética* em uma filosofia do cálculo, isto é, uma “ciência do cálculo” cuja tarefa é explicitar o fundamento lógico da aritmética geral e resolver o problema da extensão de um domínio numérico de forma algorítmica. Longe de reduzir o número a uma mera determinação conceitual — como faz o logicismo — ou de aproximá-lo de um psicologismo ordinário — considerando-o produto mental — Husserl utiliza um a priori quase-transcendental. Esse a priori fundamenta-se em uma constituição psicológico-genética que mantém os números como objetividades constitutivas e originais, visíveis apenas através de um procedimento esquemático.

CONCLUSÕES

A análise comparativa entre Kant e Husserl em torno do esquematismo aritmético evidencia uma continuidade metodológica subjacente em suas abordagens da constituição do conhecimento matemático. Em ambos os casos, o desafio central consiste em explicar como conceitos gerais — sejam as categorias kantianas ou os signos numéricos husserlianos — podem ser aplicados a objetos particulares, garantindo a objetividade da multiplicidade empírica. Os esquemas, longe de se reduzirem a procedimentos mecânicos, são mediações necessárias para que

os atos da consciência apliquem conceitos gerais a unidades concretas, permitindo a constituição dos números enquanto objetos categóricos. O esquema transcendental kantiano funciona como mediador entre a heterogeneidade da sensibilidade e a universalidade do entendimento, possibilitando a subsunção do particular sob o universal. De modo análogo, na *Filosofia da Aritmética*, distingue-se o esquema-procedimento, que organiza a representação do número como adição sucessiva de unidades, do esquema-produto, que sintetiza fenomenologicamente a multiplicidade, assegurando coerência interna aos atos aritméticos e constituindo os objetos numéricos. Os signos numéricos reforçam essa mediação, vinculando a atividade intencional da consciência à objetividade matemática (ARIAS ALBISU, 2010).

Ambos os enfoques reconhecem a importância da construção temporal e da síntese da multiplicidade: para Kant, por meio da produção de intuições reguladas por regras a priori; para Husserl, por meio de atos intencionais (pré)constitutivos que geram pré-objetividades numéricas. A dialética entre procedimento e produto, operação e representação, constitui o eixo central de uma compreensão compartilhada da objetividade matemática e da formalidade da aritmética. Em síntese, o estudo do esquematismo aritmético mostra que a fenomenologia husserliana não apenas retoma elementos do esquema kantiano, mas os amplia ao incorporar a dimensão dos signos numéricos e da atividade constitutiva da consciência. Isso permite uma análise mais precisa da gênese do número e da multiplicidade, evidenciando como a consciência articula procedimentos, signos e resultados na construção dos objetos numéricos. A perspectiva resultante sublinha que a matemática é inseparável da atividade da consciência que a constitui, reafirmando a centralidade dos esquemas para compreender a objetivação da aritmética e a integração entre intuição e construção conceitual.

REFERÊNCIAS

- ALLISON, H. E. **Kant's Transcendental Idealism: An Interpretation and Defense**. New Haven; New York: Yale University Press, 1983.
- ARIAS ALBISU, M. “La doctrina kantiana del esquematismo transcendental”. In: **Areté**, v. 17, n. 2 (2005), p. 155-182.
- ARIAS ALBISU, M. “¿Hay un esquematismo de los conceptos empíricos y matemáticos?”. In: **Anuario Filosófico**, v. 41, n. 3 (2008), p. 621-635.
- ARIAS ALBISU, M. “Una relación de homogeneidad entre términos heterogéneos: el concepto de homogeneidad en el capítulo del esquematismo de la *Crítica de la razón pura*”. In: **Diánoia. Revista de Filosofía**, v. 54, n. 63 (2009), p. 71-88.
- ARIAS ALBISU, M. “Los esquemas trascendentales como procedimientos y productos”. In: **Revista de Filosofía**, v. 35, n. 1 (2010), p. 27-42.
- ARIAS-ALBISU, M.; MORALES, C. L. “La presentación de la doctrina kantiana del esquematismo en *Sobre el concepto de número* de Edmund Husserl: una evaluación crítica”. In: **Kant e-Prints**, v. 13, n. 3 (2018), p. 6-31.
- BÉGOUT, B. **La genéalogie de la logique: Husserl, l'antéprédicatif et le categorial**. Paris: Vrin, 2000.

- CAIMI, M. “La tradición kantiana”. In: VILLACANÑAS BERLANGA, J. L. (Ed.). **La filosofía del siglo XIX**. Madrid: Trotta; Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2013, p. 359-380.
- COCCO, M. I. **El origen del esquematismo en los escritos precríticos de Kant**. 2004. Tesis (Doctorado en Filosofía) – Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 2004.
- DETEL, W. “Zur Funktion des Schematismuskapitels in Kants *Kritik der reinen Vernunft*”. **Kant-Studien**, v. 69 (1979), p. 17-45.
- EHRlich, W. **Kant und Husserl**. Kritik der Transzendentalen und Phänomenologischen Methode. Halle: Niemeyer, 1923.
- EUCLIDES. **Elementos de geometría**. Madrid: Gredos, 2000.
- FUNKE, G. “La recepción de Kant en Husserl y la fundamentación de su “Filosofía Primera” transcendental fenomenológica”. In: **Anales del Seminario de Historia de la Filosofía**, 12 (1995), p. 193-212.
- GARCÍA-BARÓ, M. **Categorías, intencionalidad y números**. Madrid: Tecnos, 1993.
- HUSSERL, E. **Philosophie der Arithmetik. Mit ergänzenden Texten (1890–1901)**. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1970. [Hua XII]
- HUSSERL, E. **Formal und transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft**. Mit ergänzenden Texten. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1974. [Hua XVII].
- HUSSERL, E. **Logische Untersuchungen. Erster Band: Prolegomena zur reinen Logik**. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1975. [HUA XVIII]
- HUSSERL, E. **Briefwechsel**. SCHUHMANN, K. (Ed.). Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1994. (Husserliana Dokumente, v. III/4: *Die Freiburger Schüler*; v. III/5: *Die Neukantianer*; v. III/6: *Philosophenbriefe*).
- JIMÉNEZ, A. “Gleichartigkeit” y “Anwendung” en la *Crítica de la razón pura* de Kant. In: **Daimon. Revista Internacional de Filosofía**, n. 67 (2016), p. 7-21.
- KANT, I. **Gesammelte Schriften**. Vols. 1-22: Preussische Akademie der Wissenschaften; vol. 23: Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin; desde vol. 24: Akademie der Wissenschaften zu Göttingen, 1900ss.
- KANT, I. **Correspondence**. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- KANT, I. **Correspondencia**. Zaragoza: Institución Fernando el Católico, 2005.
- KANT, I. **Crítica da Razão Pura**. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2015.
- KERN, I. **Husserl und Kant. Eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und Neukantianismus**. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1964.
- LOHMAR, D. **Kants Schemata als Anwendungsbedingungen von Kategorien auf Anschauungen. Zum Begriff der Gleichartigkeit im Schematismuskapitel der Kritik der reinen Vernunft**. **Zeitschrift für philosophische Forschung**, v. 45, n. 1 (1991), p. 77-92.
- LONGUENESSE, B. **Kant and the Capacity to Judge**. Princeton: Princeton University Press, 1998.

- LUFT, S. “Husserl y la filosofía transcendental”. In: **Enrahonar. An International Journal of Theoretical and Practical Reason**, v. 57, (2016) p. 15-34.
- METZGER, A. **Untersuchungen zur Frage der Differenz der Phänomenologie und des Kantianismus. Versuch einer erkenntnistheoretischen Studie am Gegenstandsbegriff**. Jena: A. Kämpfe, 1915.
- MORALES, C. L. “De la doctrina kantiana del esquematismo de los conceptos matemáticos a *Filosofía de la aritmética*: una lectura fenomenológica”. In: **Xipe Totek**, v. 30, n. 116 (2022), p. 57-82.
- MURPHY, R. T. “The advent of Husserl’s phenomenology”. In: **Journal of the British Society for Phenomenology**, v. 27, n. 2, (1996), p. 176-187.
- PELÁEZ CEDRÉS, A. “Matemáticas, unidad sintética y a priori constitutivo”. In: **Areté**, v. 19, n. 2 (2007), p. 211-239.
- PELÁEZ CEDRÉS, A. “La filosofía de las matemáticas en Kant.” In: LEYVA, G. (Ed.). **Guía Comares de Immanuel Kant**. Granada: Editorial Comares SL, 2023, p. 77-95.
- PEUCKER, H. **Von der Psychologie zur Phänomenologie: Husserls Weg in die Phänomenologie der Logischen Untersuchungen**. Hamburg: Felix Meiner, 2002.
- POSY, C. J. (Ed.). **Kant’s Philosophy of Mathematics**. Netherlands: Kluwer Academic Publishers, 1992.
- SCAGLIA, L. **Kant’s Notion of a Transcendental Schema: The Constitution of Objective Cognition between Epistemology and Psychology**. Berlin: Peter Lang, 2020.
- SCHAPER, E. “Kant’s Schematism Reconsidered”. In: CHADWICK, R. (Ed.). **Kant: Critical Assessments**. London: Routledge, 1992. v. II.
- SHABEL, L. **Mathematics in Kant's Critical Philosophy: Reflections on Mathematical Practice**. New York: Routledge, 2002.
- SUTHERLAND, D. **Kant's Mathematical World: Mathematics, Cognition, and Experience**. UK: Cambridge University Press, 2021.
- TORRES ALCARAZ, C. “De la matemática clásica a la matemática moderna: Hilbert y el esquematismo kantiano”. In: **Diánoia**, v. 54, n. 63 (2009), p. 37-70.

REFLEXÕES SOBRE A LIBERDADE EM HUSSERL

[REFLECTIONS ON FREEDOM IN HUSSERL]

Nathalie Barbosa de La Cadena

nbcadena@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-4271-1025>

Professora da Universidade Federal de Juiz de Fora - Departamento de Filosofia. Doutora em Direito pela Universidad de Valladolid – Espanha. Pós-doutorado em Filosofia na Durham University - Inglaterra. Doutora em Filosofia pela UFRJ. Suficiência Investigadora pela Universidade de Valladolid - Espanha. Mestre em Filosofia pela UFRJ. Bacharel em Filosofia pela UFRJ. Advogada. Bacharel em Direito pela Universidade Cândido Mendes. Professora do Programa de Pós-graduação em Filosofia (PPGFIL-UFJF). Professora do Programa de Pós-graduação em Direito e Inovação (PPGDIR-UFJF). Membro da AFFEN (Associação Portuguesa de Filosofia fenomenológica). Membro do Conselho editorial da Revista Ética e Filosofia Política

Victor Henrique Monteiro Alves

victormonteiro1@hotmail.com.br

Mestre em Filosofia pela Universidade Federal de Juiz de Fora. É Bacharel em Ciências Humanas, pela Universidade Federal de Juiz de Fora e Graduado em Filosofia na modalidade de Licenciatura pela mesma instituição.

DOI: [10.25244/1984-5561.2025.7576](https://doi.org/10.25244/1984-5561.2025.7576)

Recebido em: 17 de novembro de 2025. Aprovado em: 20 de dezembro de 2025

Caicó, ano 18, n. 2, 2025, p. 53-71
ISSN 1984-5561 - DOI: [10.25244/1984-5561.2025.7576](https://doi.org/10.25244/1984-5561.2025.7576)
Dossiê Edmund Husserl



Resumo: O intuito deste trabalho é apresentar uma interpretação a respeito do tema da liberdade na dimensão intersubjetiva e ética na fenomenologia de Edmund Husserl. Para tanto, discute-se inicialmente as influências da modernidade, identificando relações com os conceitos de liberdade de G.W. Leibniz e Immanuel Kant. Estas conexões são identificadas na forma de quatro elementos conceituais da liberdade, a inteligência, a espontaneidade, a contingência e a autonomia. Feitas tais relações, no âmbito da intersubjetividade, é proposto que o ato da empatia é permeado pela liberdade no momento em que o sujeito decide abrir-se para o outro, ou não, permitindo uma relação mais próxima entre os sujeitos. No campo da ética, a liberdade é entendida como necessária para a renovação do sujeito e da comunidade, no exercício de sua capacidade de autodeterminação, e assim ser possível a superação da crise diagnosticada por Husserl.

Palavras-chave: Husserl. Liberdade. Intersubjetividade. Empatia. Ética.

Abstract: The aim of this work is to present an interpretation of the theme of freedom in the intersubjective and ethical dimension within the phenomenology of Edmund Husserl. To this end, the influences of modernity are initially discussed, identifying relationships with the concepts of freedom in G.W. Leibniz and Immanuel Kant. These connections are identified in the form of four conceptual elements of freedom: intelligence, spontaneity, contingency, and autonomy. Having established these relationships, within the scope of intersubjectivity, it is proposed that the act of empathy is permeated by freedom at the moment when the subject decides to open himself to the other, or not, allowing for a closer relationship between subjects. In the field of ethics, freedom is understood as necessary for the renewal of the subject and the community, in the exercise of their capacity for self-determination, thus enabling the overcoming of the crisis diagnosed by Husserl.

Keywords: Husserl. Freedom. Intersubjectivity. Empathy. Ethics.

O tema da liberdade permeia a obra e o sistema filosófico fenomenológico proposto por Husserl, está presente tanto na epistemologia como na filosofia prática. Na epistemologia, a liberdade está presente em pelo menos dois momentos, na atitude fenomenológica de conhecimento, a epoché, e na variação eidética, necessária à descrição de essência. Na filosofia prática, a liberdade aparece como momento da empatia, na decisão de abrir-se para o outro, na ponderação de valores e na direção teleológica das ações.

Neste artigo, a liberdade em Husserl é analisada a partir de quatro elementos conceituais inspirados na filosofia de Leibniz e de Kant, são eles: inteligência, espontaneidade, contingência e autonomia. Os três primeiros elementos são propostos por Leibniz na Teodiceia como condições para o exercício da liberdade. O último é o cerne da liberdade conforme entendida por Kant.

A hipótese é que esses elementos estão presentes na compreensão husserliana de liberdade e são importantes para compreender sua filosofia prática.

1 CONDIÇÕES DA LIBERDADE EM LEIBNIZ

Em análise sobre o tema, encontra-se uma conexão entre as condições necessárias ao exercício da liberdade em Leibniz e a ideia de liberdade em Husserl. Segundo Leibniz, há três condições para que a ação do homem seja considerada livre, são elas: a inteligência, a espontaneidade e a contingência. Nos Ensaio de Teodiceia sobre a bondade de Deus, a liberdade do homem e a origem do mal, Leibniz afirma:

Nós fizemos ver que a liberdade, tal como se exige nas escolas teológicas, consiste na *inteligência*, que envolve um conhecimento distinto do objeto de deliberação; na *espontaneidade*, a partir da qual nós nos determinamos; e na *contingência*, isto é, na exclusão da necessidade lógica ou metafísica. A inteligência é como que a alma da liberdade, e o resto é como que o seu corpo e a sua base (Leibniz, 2021, p. 338).

A inteligência compreende a capacidade do sujeito de julgar e deliberar sobre suas escolhas. Somente Deus é capaz de ser totalmente livre nesta empreitada, aos espíritos que ele criou, cabe a possibilidade de superar as paixões que lhes afetam através do entendimento (Leibniz, 1988, p.122). Para melhor exercer esta deliberação a respeito daquilo que afeta os seres humanos, é preciso aprofundar o conhecimento dos objetos e, neste sentido, a razão é capaz de determinar a vontade (Leibniz, 2021, p. 350). A razão deve ser preparada para realizar as deliberações necessárias ao exercício da liberdade (Leibniz, 1988, p. 138).

A liberdade só se fará presente quando se atue conforme à razão. A liberdade consiste, pois, no bom uso do livre arbítrio e só tem lugar quando o

Reflexões sobre a liberdade em Husserl

LA CADENA, Nathalie Barbosa de; MONTEIRO ALVES, Victor Henrique

conhecimento racional do bem se converte em motivo determinante da ação. Só a vontade determinada a partir de um conhecimento distinto está isenta da escravidão (Freire, 2021, p. 123).

A segunda condição, a espontaneidade, consiste em que a mônada encontre em si sua motivação de agir. A espontaneidade está presente em cada mônada, mas nos seres humanos é possível vê-la realmente como parte da liberdade, pois ela encontra no intelecto e no uso do entendimento esta possibilidade. Leibniz afirma que “Ocorre que Aristóteles já observou com muita razão que, para denominar ações livres, exigimos que elas sejam não só *espontâneas*, mas também que sejam *deliberadas*” (Leibniz, 1988, p.122). Neste sentido, vê-se que “A espontaneidade de nossas ações então, não pode mais ser colocada em dúvida, [...] uma ação é espontânea quando seu princípio está naquele que age [...]. E é assim que nossas ações e nossa vontade dependem inteiramente de nós” (Leibniz, 2021, p.345-46).

Esta independência das ações só pode ser realizada porque existe a terceira condição de liberdade, a contingência. O homem não pode ser obrigado a uma decisão por nenhuma necessidade metafísica, ou seja, “[...] a coisa não implicaria qualquer contradição nela mesma, se o efeito não se realizasse; e é nisso que consiste a *contingência*.” (Leibniz, 2021, p.160). A contingência garante, segundo Adams (1998, p.20), a realidade da escolha. Isto leva a necessidade de uma moral que se alie à realização das ações do homem (Leibniz, 2021, p. 385), pois para preservar a contingência basta que a vontade se incline sem que o obrigue a tal ou qual escolha (Leibniz, 2021, p.161). Em síntese, a contingência significa que:

Existe, então, uma liberdade de contingência, ou, de alguma maneira, de indiferença, contanto que se entenda por *indiferença* que nada nos obriga [a assumir] um ou outro partido; mas jamais há *indiferença de equilíbrio*, isto é, onde tudo seja perfeitamente igual de ambas as partes, sem que haja mais inclinação para um lado (Leibniz, 2021, p.162).

Essas três condições da liberdade ecoam pelo pensamento husserliano como será demonstrado à frente.

2 O CERNE DA LIBERDADE EM KANT

Em conjunto com as três características acima descritas, identifica-se mais um elemento conceitual presente na ideia de liberdade em Husserl, a autonomia conforme elaborada por Kant.

O conceito de liberdade de Kant tem como elemento central a capacidade de determinação racional da vontade segundo uma lei *a priori* o que dá a ética um caráter formal. É neste sentido que Kant defende a diferença entre as máximas e os imperativos, hipotéticos e categóricos, leis práticas aplicáveis a todos os homens (KpV, AA05, 35). Sua crítica a respeito da razão prática quer preencher um espaço deixado em seu primeiro trabalho crítico (Beckenkamp, 2006, p.36), o que significa dizer que o ser racional, em seu agir, tem uma capacidade distinta dos objetos que ele observa na natureza. O sujeito é capaz de expressar uma vontade, vontade essa que não corresponde a uma lei da natureza. Segundo a visão kantiana, isto permite que ele tenha uma representação das leis da qual suas ações podem ser derivadas (GMS, AA04, 36-37). Em suas palavras,

Autonomia da vontade é aquela sua propriedade graças à qual é para si mesma a sua lei (independente da natureza dos objectos do querer). O princípio da autonomia é portanto: não escolher senão de modo a que as máximas da escolha estejam incluídas simultaneamente, no querer mesmo, como lei universal (GMS, AA04, 87).

A condição natural dos sujeitos permanece presente, Kant não nega o lado sensível da existência humana. Ocorre que esta dimensão é capaz de afastar o sujeito da liberdade, como ele mesmo mostra em algumas passagens (KpV, AA05, 74; GMS, AA04, 88), conduzindo-os à heteronomia. Para evitar a fraqueza humana, o sujeito, dotado de uma dupla natureza, deve privilegiar sua natureza suprassensível, [...] sua existência segundo leis independentes de toda condição empírica disponíveis à razão pura (KpV, AA05, 74), pois “A autonomia constitui uma prerrogativa para o indivíduo a fim de que ele possa ser considerado autor de suas ações, especialmente quando elas certificam o registro da qualidade moral do sujeito na sua dignidade como pessoa [...]” (Ramos, 2008, p.47).

Tomar o imperativo categórico como critério de julgamento e o dever como motivação das ações garantem a verdadeira liberdade. Assim, cada qual tem a responsabilidade por seus atos, seus julgamentos e seu alinhamento à lei prática. Se não fazem uso da própria razão, ainda assim não estão eximidos de responsabilidade (WA, AA08). Por isso, as ações não devem seguir leis naturais, mas leis práticas universais. Em Kant:

A regra prática é sempre um produto da razão, porque prescreve a ação como meio para o efeito, como intenção. Mas para um ser, no qual a razão não é o único princípio determinante da vontade, esta regra é um imperativo, isto é, uma regra que é designada por um dever, que exprime a obrigação objectiva da ação, e significa que, se a razão determinasse inteiramente a vontade, a ação dar-se-ia inevitavelmente segundo esta regra (KpV, AA05, 36).

Assim, em Kant, a racionalidade é um elemento fundamental da autonomia e da responsabilidade.

Passa-se, então, a análise de como esses elementos conceituais aparecem no pensamento de Husserl.

3 OS ELEMENTOS DA LIBERDADE EM HUSSERL

Os elementos da liberdade, inteligência, espontaneidade, contingência e autonomia, estão presentes na ideia husserliana de liberdade e a liberdade compõe a essência humana. Em *A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental – Uma introdução à filosofia fenomenológica (Crises)*, Husserl afirma que “Tais questões dizem afinal respeito ao homem, como alguém que se decide livremente na sua relação com o mundo circundante humano e extra-humano, enquanto livre nas suas possibilidades de se configurar racionalmente, a si e ao seu mundo circundante.” (HUA VI, 4)

A liberdade, como exercício da racionalidade, é um elemento fundamental no processo de conhecimento e na aplicação do método fenomenológico, pois garante a assunção de uma atitude epistemológica adequada. Assumir a epoché (HUA VI, 155 / HUA III, 56-57) torna o sujeito inteiramente livre do vínculo interior da pré-doação do mundo e assim se dá a correlação universal do próprio mundo e da consciência do mundo, correlação entre o ente e a subjetividade constituinte do sentido (HUA VI, 154). Ademais, permanecer em epoché, durante o processo de redução eidética, requer o direcionamento constante e deliberado da consciência para evitar velar o fenômeno, manter o juízo suspenso, colocar entre parênteses e olhar para a coisa mesma.

Assim como em Leibniz (2021, p. 338), a inteligência aparece como a alma da liberdade, como objeto distintivo da deliberação; em Husserl, a liberdade é elemento fundamental dos atos de consciência voltados ao conhecimento tanto na investigação teórica como prática, a ela se seguem os atos de variação, imaginação, escolha, julgamento, valoração, descrição e decisão.

Encontramos, pois, como o primeiro e especificamente subjetivo ao eu em sentido próprio, o eu da liberdade, o que presta atenção, considera, compara, distingue, julga, valora, é atraído, repellido, se inclina, se cansa, deseja e quer: o eu que é em todo sentido “ativo”, que toma posição (HUA IV, 213).

Assim como a inteligência, a espontaneidade também está presente na compreensão de liberdade. A espontaneidade entendida por Leibniz como motivação própria pode ser encontrada em Husserl como lei fundamental da vida espiritual. Em *Ideias relativas a uma fenomenologia pura e uma filosofia fenomenológica – Investigações fenomenológicas sobre a constituição (Ideias II)*, há motivações que estão relacionadas às percepções, e motivações que compreendem a relação entre as afecções e os juízos, ou seja, aquelas tomadas de posição por conta de outras tomadas de posição. Isto não significa que a razão seja deixada de lado. As motivações racionais são aquelas em que podemos encontrar evidências que, quando imperam em nível de pureza, produzem

unidades de consciência de nível superior, correlatas à região “ser verdadeiro” em sentido amplo (HUA IV, 220). As motivações racionais são aquelas em que o eu coloca para si suas próprias razões, ativamente julga e alcança as conclusões frente às premissas. Ainda que essa valoração ocorra por meio de outro, do julgamento de outro, a execução do *cogito* é própria em relação ao que o outro propõe. Quando o sujeito está ativamente analisando as relações e nexos dos atos, ele tem uma motivação de razão pura, pois está em atividade a todo momento. Quando, neste processo, propõe conclusões que são pressupostas de maneira unitária-confusa, ainda que sua intenção fosse seguir a verdade ou o valor presumidos, sua motivação de razão é só “relativa”, fugindo da irracionalidade, mas não do erro. Estas conclusões abrem as portas para as discussões éticas mais amplas (HUA IV, 221-222).

Numa constante relação noético-noemática, a estrutura dessas motivações está ligada à consciência constituinte e toda a natureza serve como uma motivação imanente (HUA IV, 226). O lado noético está no reconhecimento das relações de motivação que as coisas estabelecem com o sujeito, na passagem de uma razão a outra, que estabelece o “em consequência de”, no sentido de um co-pertencimento dessas. O lado noemático da motivação está no que se encontra na natureza, nas objetividades distinguíveis e no que se encontra nas relações de dependências funcionais que não são dependências da coisa real e nem de aparições subjetivas. Esses co-pertencimentos são estáticos ou dinâmicos, se alteram diante das vivências. A principal dificuldade enfrentada por Husserl é a de que não há uma determinação das vivências motivadas, não são realizadas “em consequência de”. No entanto, admite uma unidade ininterrupta da corrente de consciência que se constitui como motivação. Esta estrutura se traduz na atitude pessoal do reconhecimento de que cada ato passa pela apreensão do eu, como seu ato e vivência (HUA IV, 227-228). Nos termos de uma prática dos indivíduos, encontramos então:

Ora, pertencem às formas da consciência, correspondentemente, da motivação, delineadas *a priori* na essência da espiritualidade humana, também formas normativas da “razão” e, além disso, existe *a priori* a possibilidade de as pensar livremente em geral e, de acordo com leis normativas apriorísticas auto-reconhecidas, nos determinarmos em geral para a prática (HUA XXVII, 9)

Ademais, a razão representa uma chamada à realização de um ato de consciência ponderado que tome em consideração a espontaneidade entendida como motivação própria. Em Husserl, a espontaneidade é compreendida como a capacidade do sujeito de passar da passividade à atividade. Isto significa dizer:

Por um lado, a diferença do ato espontaneamente executado (e em passos articulados se se trata de atos de vários níveis) frente a consciência em que a mesma objetividade se constitui mediante o primeiro é consciente “passivamente” em um estado confuso; todo ato espontâneo passa necessariamente, em sua execução, a um estado confuso; a espontaneidade, ou, se se quer, aquilo que propriamente denominamos atividade, passa a passividade, ainda que uma passividade que - como já dissemos - remete a execução primeiramente espontânea e articulada (HUA IV, 11-12).

Reflexões sobre a liberdade em Husserl

LA CADENA, Nathalie Barbosa de; MONTEIRO ALVES, Victor Henrique

Assim como em Leibniz, essa capacidade reside no próprio sujeito da ação, a capacidade de passar a atos de consciência ativos, em que o sujeito vivencia o fenômeno e compreende ser capaz de usar ativamente sua razão para livremente decidir. Há uma estrutura dos atos de consciência espontâneos com diferentes níveis de motivação. As ações derivadas de atos de consciência espontâneos motivados derivados de reflexão, ponderação e convicção devem ser preferidas àquelas ações espontâneas motivadas, mas apenas derivadas de influências, pouco refletidas e hesitosas. Husserl coloca da seguinte maneira:

Se permanecemos agora na esfera da execução espontânea dos atos, então podem se apresentar, segundo a pontuação anterior, espontaneidades de diferentes espécies que encobrem umas com as outras, e com diferente dignidade fenomenológica: uma como dominante, por assim dizer, como aquela em que preferencialmente vivemos; a outra como servidora ou como aparte, como permanecendo no fundo, aquela, pois, em que não vivemos preferencialmente (atos que se caracterizam, sem preconceitos da índole peculiar que além disso tem segundo seu gênero intencional, como atos do interesse) (HUA IV, 12).

Ao escolher a camada superior, ou seja, ao realizar um ato espontâneo, o sujeito é capaz de determinar-se, de usar a razão frente aos estímulos que chegam a ele e, então, optar pela ação. O exemplo sobre a felicidade demonstra bem o que ele entende como vivência na qual se vive preferencialmente (HUA IV, 12-13). Na vida e progresso ético que Husserl defende em seus artigos da Revista *Kaizo*, a espontaneidade é uma característica essencial do ser humano (HUA XXVII, 26). Por isso, vemos a possibilidade de esforço surgir na ética:

No nível superior, o da espontaneidade livre, o sujeito não é, porém, como no nível inferior, uma simples cena passiva para forças motivas reciprocamente conflitantes. Ele olha sinopticamente a sua vida e, enquanto sujeito livre, esforça-se, conscientemente e sob diferentes formas possíveis para dar à sua vida a forma de uma vida satisfatória, “feliz” (HUA XXVII, 25).

Considerando a espontaneidade como a possibilidade de passar da passividade para a atividade em Husserl, evidencia-se a terceira condição de liberdade, a contingência. Esta se manifesta através das variadas possibilidades de existência de um objeto que se fazem presentes em sua essência. Os atos de consciência variam em diferentes categorias previstas pela essência. É dizer, a contingência não é infinita e totalmente indeterminada, mas necessária. Vê-se em Husserl:

A efetividade devém, então, um caso de possibilidade pura, ao lado de inumeráveis outras possibilidades com iguais direitos. De acordo com isso, toda e qualquer efetividade, dada através da experiência e ajuizada através do pensamento de experiência, está, no que respeita à correção de tais juízos, sob a lei incondicionada de ter de corresponder, antes de tudo, às “condições da experiência possível” apriorística e do pensamento possível de experiência, ou

Reflexões sobre a liberdade em Husserl

LA CADENA, Nathalie Barbosa de; MONTEIRO ALVES, Victor Henrique

seja, às condições da sua possibilidade pura, da sua representabilidade e posicionalidade enquanto objetividade com um sentido idêntico e concordante (HUA XXVII, 16).

O que fornece a estabilidade necessária para uma tal prática é precisamente o mundo da vida, co-dado a todos os sujeitos. As manifestações particulares ocorrem no mundo da vida tendo-o como solo, regidas pelas essências universais. As ações e interesses humanos têm a possibilidade de serem completamente distintos (HUA VI, 143).

Em Husserl, vemos que esta condição da contingência significa a possibilidade de continuidade do desenvolvimento da vida de cada sujeito. Este esforço é uma manifestação essencial e necessária à vida, ou seja, “À essência da vida humana pertence, ademais, que ela se desenrole continuamente sob a forma do esforço; e por fim, ela toma constantemente, com isso, a forma de esforço *positivo*, e está dirigida, portanto, para a consecução de *valores positivos*” (HUA XXVII, 25). Neste sempre novo e continuado esforço, os sentidos doados mudam, a escolha de valores muda preferencialmente para valores mais universais. Husserl afirma:

O esforço positivo, que encontra sempre uma nova motivação, conduz, de modo cambiante, a satisfações, a decepções, a imposição do doloroso ou do que é mediamente sem valor (por exemplo, a sensação de falta de novos valores para nos esforçarmos, que elevem o nível geral de valor: o tédio). Ademais, novos valores, efectivos e possíveis do ponto de vista prático, entram no raio de acção, lutam com os que eram mesmo agora ainda válidos e eventualmente desvalorizam-nos, para o sujeito do esforço, porquanto estes novos, enquanto valores de grau superior, reclamam a primazia prática (HUA XXVII, 25).

Encontradas estas três condições, elas estabelecem a base para a quarta condição da liberdade, a autonomia. Assim como em Kant, em Husserl, a autonomia significa a possibilidade de que o sujeito seja capaz de pensar e agir de maneira emancipada e independente. Nesse sentido, para que possa fazê-lo, o sujeito deve deliberar ativamente frente aos atos e valores que ele pode realizar. Isto significa que o sujeito é referência para os próprios atos, julga, pondera, critica e, então, determina seu agir. Em Husserl:

Como ponto de partida, tomamos a capacidade, que pertence à essência do homem, de autoconsciência, no sentido pleno do auto-exame (*inspectio sui*), e a capacidade, nela fundada, de tomar posição retro-referindo-se reflexivamente à sua vida e, correspondentemente, aos aspectos pessoais: autoconhecimento, a autoavaliação e a autodeterminação prática (O querer próprio e a autoformação) (HUA XXVII, 23)

Isto torna o sujeito capaz de rever as práticas que assumiu para si (HUA XXVII, 23), mudar seus hábitos e deliberações. Este reconhecimento demonstra que “Em vez de estar abandonado passiva e não livremente aos seus impulsos (tendências e afectos) e, assim, num sentido alargado,

Reflexões sobre a liberdade em Husserl

LA CADENA, Nathalie Barbosa de; MONTEIRO ALVES, Victor Henrique

ser *movido afectivamente* [...]” (HUA XXVII, 24), isto é, os sujeitos são capazes de determinar a sua vontade livremente. Assim, a liberdade em Husserl também segue na direção da realização de um tipo de imperativo categórico como em Kant (HUA XXVII, 24; 36), o que significa que “Ele [o homem] pode propor-se, então, *uma meta geral de vida*, submeter-se, a si e à sua inteira vida, na infinitude aberta de futuro, a uma exigência de regulação que brote da vontade livre própria” (HUA XXVII, 26-7). Este imperativo categórico em Husserl se funda no esforço continuado em direção a vida ética, e não no dever (HUA XXVII, 36). Em A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental, Husserl afirma:

A vida pessoal humana decorre em estádios de auto-estudo e auto-responsabilização, desde actos singulares e ocasionais, desta forma, até o estádio do auto-estudo e auto-responsabilização universais, e até à apreensão consciente da ideia de autonomia, da ideia da decisão da vontade de dar à sua vida pessoal inteira a figura da unidade sintética de uma vida em auto-responsabilização universal; e, correlativamente, de se dar a si mesmo uma figura livre, autónoma, de um verdadeiro eu que busca efectivar a razão que lhe é inata, o esforço de ser fiel a si mesmo, de poder permanecer idêntico a si mesmo como eu-razão; e isto em correlação incidível, para pessoas singulares e para comunidades, em virtude da sua vinculação interior, imediata e mediata, a todos os interesses - vinculados em concordância e em conflito, - e segundo a necessidade de fazer a razão pessoal singular chegar a uma sempre mais perfeita efectivação só como comunidade pessoal, assim como inversamente (HUA VI, 272-73).

A autodeterminação não exclui a possibilidade de erro (*cf.* HUA IV, 222), pois não deixa de reconhecer a existência de atos não guiados pela razão (HUA IV, 221), não motivados e, por isso, irracionais. Também reconhece que há uma passividade inerente ao sujeito (HUA IV, 213) e que o corpo e o seu funcionamento afetam o sujeito, mas que estas coisas não são capazes, se não são de conhecimento do sujeito, de motivá-lo (HUA IV, p.231). Nesse sentido, em Husserl, a inteligência, entendida como racionalidade, tem o papel de guiar o sujeito a uma vida ética. Em suas palavras:

Assim, se compreende a peculiaridade do *esforço racional* enquanto esforço para dar à vida pessoal, a respeito das suas respectivas tomadas de posição judicativas, valorativas e práticas a forma da intelectividade, ou seja, numa relação de adequação a esta, a da *legitimidade ou da racionalidade*. Numa expressão correlativa, isso é o esforço para expor, na autocaptação intelectiva, o “verdadeiro” em cada um desses aspectos - ser verdadeiro, conteúdo judicativo verdadeiro, valores e bens verdadeiros ou “autênticos” - no qual as simples opiniões encontram seu padrão normativo de correcção de incorrecção (HUA XXVII, 26).

Todas estas condições se aplicam de maneira individual como também se aplicam à comunidade. A intersubjetividade cumpre, na fenomenologia, o próximo passo para uma vida ética. Diferente de Leibniz, em Husserl, a abertura do sujeito para o outro é fundamental. Observamos o seguinte:

Reflexões sobre a liberdade em Husserl

LA CADENA, Nathalie Barbosa de; MONTEIRO ALVES, Victor Henrique

A caracterização de Husserl de pessoa expõe detalhadamente não só as características tradicionalmente descritas de liberdade e racionalidade, mas também a sua intencionalidade, autoconsciência, autonomia, emoções, racionalidade, senso de valores, habilidade de entrar em relações normativas sociais e morais, mas mais do que isso expõe detalhadamente sua capacidade de tecer sentidos que são socialmente aceitos. O reconhecimento de e para os outros é crucial para a pessoalidade. A vida humana é vivida no plural de tal forma que mesmo o cogito Cartesiano precisa ser reformulado como um ‘nós pensamos’ comunitário, nos cogitamus (Moran, 2012, p.196).

Para Husserl, os seres humanos são mônadas com portas e janelas e, através das vivências, é possível compartilhar o mundo da vida com os outros num constante exercício da intersubjetividade.

4 A LIBERDADE COMO ELEMENTO ESSENCIAL DA INTERSUBJETIVIDADE E DA ÉTICA

Analisada a ideia de liberdade em Husserl a partir dos elementos conceituais propostos por Leibniz e Kant, será investigado o papel da liberdade na intersubjetividade e na ética.

4.1 LIBERDADE E INTERSUBJETIVIDADE

Para compreender a intersubjetividade em Husserl, é importante destacar que cada indivíduo é uma mônada, um microcosmos que ocupa um lugar único, com uma perspectiva única. No entanto, compartilha uma essência com as demais mônadas passível de reconhecimento imediato por analogia. Neste sentido, cita-se Korelc:

‘Minha mônada é o milieu para todas as apercepções, mas ainda não alma’, diz Husserl explicitamente (Hua XIII, p. 461). A subjetividade capta a si mesma plenamente apenas quando entra em relação com outras subjetividades, empaticamente, e se apreende por meio da apreensão alheia, como algo objetivo para o outro, como tendo corpo e alma que aparecem para todos. Assim como o outro é constituído na sua unidade de corpo vivo e alma, aparecendo objetivamente entre os objetos mundanos e diferenciando-se deles, a subjetividade se constitui como unidade de corpo e alma, existindo objetivamente no mundo. A alma é, portanto, algo objetivo, dada enquanto unida ao corpo. Embora tenha em si sua própria essência absoluta, puramente anímica, o seu sentido pleno é objetivo, na sua unidade com o corpo vivo (Korelc, 2024, p.9).

O reconhecimento do outro e de si, na relação com o outro, é parte do processo de empatia. Num primeiro momento, tem-se vivência do outro, o outro está diante do sujeito compartilhando o mundo da vida (HUA I, 142). O reconhecimento do outro é inevitável, simplesmente se dá. O outro é semelhante ao eu e é reconhecido por analogia (HUA IV, 167-168). Nesta vivência do outro, o eu compreende a si mesmo como ser pensante, semelhante, mas diferente; compartilhando a mesma essência, mas com uma perspectiva única, pois o exercício do conhecer a si mesmo passa pelo conhecimento do outro, de estar com o outro e de compartilhar o mundo vivido com ele. Daí a importância da percepção do corpo físico (Körper) para a intersubjetividade e, partir desta vivência, aperceber o corpo animado (Leib) que revela a consciência do outro como independente que é própria ao eu que percebe, uma consciência capaz de atos de livres. Em *Ideias II*, Husserl afirma:

Para nós, o primeiro que há de se considerar é a unidade do eu puro (transcendental), e logo a do eu anímico real, ou seja, o empírico, o sujeito inerente à alma, onde a alma está constituída como uma realidade entrelaçada com a realidade do corpo ou entretecida nela (HUA IV, 92-3).

Por outro lado, é fácil ver com a intelecção que o anímico tem uma vantagem e é o essencialmente determinante no conceito de eu. Se falta a alma, temos matéria morta, uma coisa meramente material que já não tem em si nada do homem-eu. O corpo, por outro lado, não pode faltar. Mesmo o espectro tem necessariamente seu corpo espectral (HUA IV, 94).

Nessas condições, o que se vê é que se manifestam os quatro elementos da liberdade descritos anteriormente, a inteligência, a espontaneidade, a contingência e a autonomia. Um corpo que se movimenta livremente expressa uma consciência capaz de se autodeterminar ativamente a realizar atos. O ser humano é capaz de compreender o outro, pois vive em um mundo circundante comum, uma base comum para compreensão mútua. Cada um, cada consciência age e reage a partir de uma perspectiva única, pois “este mundo da vida, em todas as suas relatividades, tem a sua *estrutura geral*. Esta estrutura geral, a que todo o ente relativo está vinculado, não é ela mesma relativa” (HUA VI, 142) e funciona como base para as relações humanas. Deste modo,

Husserl compreende o mundo da vida como o “campo de multiplicidades pré-lógicas” porquanto compreende o mundo da vida como o solo da experiência intuitiva imediata, anterior a qualquer idealização e formalização. O mundo da vida, por sua vez, é propriamente o solo (Boden) de confirmação e validade das formalizações e verdades lógicas objetivas (Thomé, 2022, p.18)

Este solo comum compartilhado torna possível a compreensão mútua, esta estrutura eidética subjacente que garante a regularidade do mundo, a semelhança entre seres que compartilham a mesma essência, pois não passam de particularizações de necessidades e universalidades eidéticas (HUA III, 15). Não só o mundo permite isso, mas a manifestação dos sujeitos no mundo permite reconhecer no corpo do outro a possibilidade de que há uma outra consciência se manifestando ali. O outro não se apresenta, no entanto, de maneira totalmente

Reflexões sobre a liberdade em Husserl

LA CADENA, Nathalie Barbosa de; MONTEIRO ALVES, Victor Henrique

acessível. Se impõe uma limitação de essência, cada qual está restrito à sua manifestação, o outro é um fenômeno para a consciência, numa linguagem kantiana, a coisa em si segue inacessível diretamente, não é possível compartilhar pensamentos ou sentimentos, toda consciência é particular, mas, através de sua manifestação no mundo da vida, é possível compreender e reconhecer, por analogia, a similitude entre as consciências intencionais, transcendentais e livres. Husserl diz:

A apresentação, que dá o que, no outro, é *originaliter* inacessível, está entrelaçada com uma apresentação originária (a do seu corpo, enquanto pedaço da minha natureza dada na propriedade). Neste entrelaçamento, porém, o corpo somático alheio e o eu alheio que o governa são dados ao modo de uma experiência unitária transcendente. (HUA I, 143-44).

No mesmo sentido, Husserl afirma que “[...] o outro é apercebido apresentativamente como *eu* de um mundo primordial, ou como uma mônada em que o seu soma é originariamente constituído e experienciado no modo absoluto, precisamente como centro funcionante de seu governo” (HUA I, 146). Esta vivência mútua permite o reconhecimento do outro e o autorreconhecimento como seres pensantes e inteligentes, livres e autônomos. Somente neste solo do mundo da vida, a intersubjetividade é possível, pois depende da regularidade inerente à manifestação das essências. Através dessa estabilidade, surge a possibilidade de que os seres humanos realizem o emparelhamento com o outro.

Nele não surgem apenas os modos de aparição do meu corpo que são desde logo despertados, mas antes este meu próprio corpo, enquanto unidade sintética desses modos de aparição e dos seus múltiplos outros modos familiares de aparição. Assim se torna possível e fundamentada a apercepção que assemelha, apercepção por meio da qual o corpo exterior ali obtém analogicamente o sentido de um soma a partir do meu soma próprio; e, numa consequência ulterior, o sentido de soma de um outro mundo análogo ao meu mundo primordial. O estilo geral tanto desta como de qualquer outra apercepção que desperte associativamente deve ser descrito do modo que se segue: com o recobrimento associativo dos dados que fundam a apercepção, realiza-se uma associação de nível superior (HUA I, 147).

O reconhecimento do outro é, portanto, o primeiro momento da empatia. É um ato de consciência imediato e involuntário direcionado a outro ser humano, é a base da relação entre sujeitos dotados de consciências intencionais, transcendentais e livres.

A associação emparelhante é uma protoforma da associação, uma forma de síntese passiva que Husserl (1966), em suas Análises da Síntese Passiva, distinguiu da identificação. [...] O emparelhamento, como núcleo da apercepção analógica do outro, ele mesmo, é originário: ele inscreve-se como síntese passiva associativa ao nível da esfera de primordialidade corpórea (do corpo próprio). O próprio

Reflexões sobre a liberdade em Husserl

LA CADENA, Nathalie Barbosa de; MONTEIRO ALVES, Victor Henrique

emparelhamento, como núcleo essencial da analogia, desenvolve-se como um jogo, em uma dimensão constituinte originária, entre a percepção e a apercepção (Castro, 2023, p.13).

No entanto, a empatia fenomenológica é um ato de consciência complexo. De início, o reconhecimento do outro ocorre de maneira imediata. É ato involuntário, o reconhecimento do outro é imediato e, do mesmo modo que a constituição de um objeto depende de visadas distintas, o conhecimento do outro também pode ser aprofundado (HUA IV, 95). Em seguida ao reconhecimento, o sujeito tem a oportunidade de dar continuidade ou não ao ato da empatia. O sujeito, no exercício da sua liberdade, irá decidir se irá abrir-se para o outro, ou não. O abrir-se para o outro consiste em sustentar o olhar, dirigir o interesse, manifestar curiosidade ou preocupação, dedicar algum tempo ao outro, ainda que um tempo mínimo. Husserl afirma:

Cada experiência está apontada a ulteriores experiências, preenchendo e confirmando os horizontes apresentados, experiências que incluem, sob a forma de antecipação intuitiva, sínteses potencialmente confirmadoras de uma experiência continuada concordante. A respeito da experiência do alheio, é claro que a sua continuação confirmadora pode suceder *apenas por novas apresentações transcorrendo de um modo sinteticamente concordante* e por via do modo como essas apresentações devem a sua validade de ser à conexão motivacional com as apresentações que constantemente, se bem que de modo cambiante, pertencem à minha propriedade (HUA I, 144).

Diferente de Leibniz, para Husserl somos mônadas com portas e janelas (Castro, 2022, p. 14). Sustentar a atenção no outro é uma escolha. Trata-se de um ato espiritual derivado do exercício da liberdade, uma determinação racional de nossa vontade. O reconhecimento do outro já se deu. Daí em diante, o sujeito precisa decidir se vai dar continuidade ao processo de empatia. Vai abrir-se para o outro? Vai sustentar o olhar? Manter o interesse? Estabelecer contato? Dedicar algum tempo? Esses são atos de consciência (i) racionais, derivados de um ato de decisão e julgamento, (ii) espontâneos, resultado de uma motivação própria, (iii) contingentes, livres de necessidade lógica ou metafísica podendo dar-se ou não, e (iv) autônomos, provenientes de uma vontade independente e emancipada. Este ato de consciência é particular, não implica um gesto ou uma ação, é o ato de uma consciência intencional (voltada para o outro), transcendental (in foro interno, ao qual ninguém mais tem acesso) e livre (decidido de maneira autônoma).

Uma vez tomada a decisão de abrir-se para o outro dando prosseguimento ao processo de empatia, tem início o sentir com o outro. O olhar é prolongado, o tempo de atenção é dilatado, a escuta é mais apurada, não é apenas perceber o outro, mas aperceber, manter o foco, demonstrar interesse. Essas ações podem ser rápidas, ou podem ser mantidas por mais tempo, podem dar-se uma vez, ou serem repetidas, de todo modo a disposição pessoal do sujeito é de abertura, o outro entra no foco atencional. Se for um breve contato, por exemplo, cruzo com um amigo na rua, trocamos olhares, sorrio, percebo sua pressa, não quero atrapalhar, apenas aceno e seguimos nossos caminhos; se for um contato mais prolongado e repetido, como no processo terapêutico, o sentir com o outro tem mais qualidade, permite compreender as emoções, sentimentos, contexto, causas, gatilhos, expectativas, frustrações etc. Em ambos os casos, a empatia se deu, foi completa, deu-se o reconhecimento, a abertura e o sentir com. Husserl usa o termo *übertragen* que pode ser

traduzido como transferir (HUA IV, 167). A empatia se completa quando se dá a transferência do sentimento do outro, dá-se o sentir com. O sentimento segue sendo do outro, não se trata de um contágio emocional, como alerta Zahavi & Overgaard (2012, p. 18). Na empatia, há um reconhecimento da emoção e do sentimento, uma sintonia. Embora, o tempo dedicado e a qualidade desses atos de empatia seja distinta, em ambos a empatia foi completa.

4.2 LIBERDADE E ÉTICA

A concepção husserliana de ética foi sendo aprimorada ao longo do tempo, especialmente após o acontecimento da Primeira Guerra Mundial (Loidolt, 2012, p.14). A princípio, já em 1908 (HUA LXII), Husserl assumiu uma posição ainda influenciado pelo pensamento de Brentano, expressava uma formalidade no que diz respeito à ação do homem.

Ele apresenta uma concepção a qual é baseada na ideia de Franz Brentano de ética, que já havia causado uma forte impressão no jovem Husserl quando ele era um estudante em Viena. Alguém poderia até mesmo alegar que a ética inicial de Husserl se constrói no entorno da nova formulação de Brentano do imperativo categórico que exige que se ‘Faça o melhor dentro do alcançável!’ - já que isto é exatamente o que a axiologia e práxis formal de Husserl devem permitir um agente atingir (Loidolt, 2012, p.9).

Nos textos de 1920, Husserl se distancia desta abordagem formal da ética, mas mantém consistentemente o vínculo com uma compreensão de liberdade que abarca a inteligência (razão), a espontaneidade, a contingência e a autonomia.

A ética husserliana nos textos de 1920 destaca a necessidade da renovação do entendimento. O objeto que a ética pura vai se debruçar não é só individual, mas comunitário, pois as escolhas individuais geram a escolha da comunidade, as decisões dos indivíduos em conjunto geram a decisão da comunidade em que ele se insere. Por isso, afirma que a

Renovação do homem, do homem singular e de uma humanidade comunalizada - eis o tema supremo de toda a Ética. A vida ética é, segundo a sua essência, uma vida que está conscientemente sob a ideia de renovação, uma vida voluntariamente guiada e enformada por esta ideia. A *Ética pura* é a ciência da essência e das formas possíveis de uma tal vida, na generalidade pura (apriorística). A *Ética empírico-humana* quer, de seguida, adaptar ao empírico as normas da Ética pura, ela quer tornar-se na condutora do homem terreno sob condições dadas (individuais, históricas, nacionais e outras) (HUA XXVII, 20-21).

A liberdade está na base da ética fenomenológica tanto em sua perspectiva individual como comunitária. Na perspectiva individual, permite a abertura ao outro, o sentir com o outro e torna possível uma relação baseada na compreensão, o que não implica concordância. Na perspectiva comunitária, permite a doação coletiva de sentidos, a superação respeitosa dos conflitos e o estabelecimento comum de finalidades. Esta escolha é uma escolha pela vida ética enquanto caminho para a humanidade. A renovação do entendimento depende então do uso da razão enquanto uma ferramenta para a realização de um propósito para a humanidade. É dizer

Em outras palavras, a razão como evidência é uma conquista tanto individual quanto intersubjetiva, por meio da qual agentes racionais alcançam a autorresponsabilidade racional e a autodeterminação. Consequentemente, uma ética que se baseia na experiência da verdade do estado de coisas que um agente encontra (cognição evidenciada), em uma apreensão verídica do bem e do mal (uma axiologia racional) e em uma compreensão correta do que fazer (uma praxiologia racional) envolve necessariamente a renovação tanto individual quanto social. (Drummond, 2018, p.145).

A constituição de uma comunidade depende das escolhas feitas pelos sujeitos no exercício de sua autonomia e pela comunidade no exercício de sua soberania e, conseqüentemente, são de sua responsabilidade. Decisões incongruentes com a realização dos valores superiores, levam os indivíduos a uma vida sem sentido, e a comunidade a perda do sentido comunitário. A renovação é, portanto, o exercício da liberdade para buscar pela realização de valores novos e mais resistentes a perda de sentido. Ao buscar a renovação, Husserl aponta para a necessidade de um esforço individual e comunitário positivo, necessário para que a humanidade retome uma utopia plena de sentido, de valor e finalidades.

O esforço positivo, que encontra sempre uma nova motivação conduz, de modo cambiante, a satisfações; a decepções, à imposição do doloroso ou do que é mediamente sem valor (por exemplo, a sensação de falta de novos valores para nos esforçarmos, que elevem o nível geral de valor: o tédio). Ademais, novos valores, efectivos e possíveis do ponto de vista prático, entram no raio de acção, lutam com os que eram mesmo agora ainda válidos e eventualmente desvalorizam-nos, para o sujeito do esforço, porquanto estes novos, enquanto valores de grau superior, reclamam a primazia prática. Em suma, o sujeito vive na luta por uma vida "plena de valor", assegurada contra sobrevenientes desvalorizações, contra o desmoronamento ou o esvaziamento de valores, contra as decepções, numa vida que sempre se eleva no seu teor de valor - o sujeito vive para uma vida que pudesse obter uma satisfação global continuamente concordante e segura (HUA XXVII, 25).

O diagnóstico de crise traz à tona as dificuldades de realizar uma vida ética em seu momento histórico em que a perda generalizada de sentido da humanidade é resultado do abandono da filosofia, da metafísica, dos universais, essências e valores. Esta preocupação também está presente

no Crises como resultado do encobrimento do mundo da vida, consequência da crença cega no conhecimento científico e técnico desprovido de preocupação axiológica ou teleológica.

No Crisis [*Crises*], além disso, Husserl expressamente conecta a crise teórica que assola as ciências naturais e humanas com a profunda crise espiritual e intelectual que afetava a cultura ocidental em geral. No seu ponto de vista, estas crises tinham em parte sido trazidas pelo espetacular sucesso das ciências exatas modernas que a aceitação extremamente ingênua de sua aproximação objetivista acabou ignorando ou deixando de lado problemas de valor humano (MORAN, 2012, p.67).

A liberdade se manifesta no julgar dos atos e escolhas de um sujeito ou de uma comunidade (inteligência) em exercício ativo de suas partes (espontânea) sem que haja qualquer obrigação para tal (contingência) mantendo a possibilidade de determinar-se a um novo sentido e novo conjunto de valores (autonomia).

5 CONCLUSÃO

Neste artigo foi apresentada a concepção de liberdade de Husserl à luz dos elementos conceituais de Leibniz e Kant. Tais elementos conceituais estão presentes na forma como Husserl aborda a liberdade em seus escritos. Para que a ação de um sujeito possa ser considerada livre, deve mostrar que provém da inteligência, que é espontânea, contingente e autônoma. Assim como em Leibniz e em Kant, a inteligência (razão) tem o papel principal na realização da liberdade. Por outro lado, Husserl imprime à liberdade uma compreensão fenomenológica. A fenomenologia de Husserl possibilita a passagem da liberdade individual para a intersubjetividade e desta para uma ética comunitária.

Na intersubjetividade, no ato de empatia a liberdade está presente como um momento fundamental, pois, após o reconhecimento do outro, o eu decide se vai abrir-se ao outro, ou não, se vai sustentar a atenção, manter o interesse. Tal escolha é livre, mesmo com todas as limitações que a essência impõe. O que a liberdade permite aqui é o aprofundamento da relação com o outro, compreender e entender os atos e motivações do outro diante de mim como fenômeno. Na ética, a liberdade se faz presente quando o sujeito escolhe renovar seu entendimento na sua busca por uma vida ética individual e comunitária. Esta renovação vem através de um esforço positivo e livre do sujeito, ou da comunidade, na busca pela realização de valores cada vez mais universais e menos vazios de sentido. Em outras palavras, na definição de um telos individual e coletivo. É precisamente a falta desta busca na comunidade europeia que conduz Husserl em seu tempo ao diagnóstico de uma crise das ciências.

Assim, a liberdade percorre toda a realização do projeto da fenomenologia, desde sua epistemologia até a filosofia prática. A necessidade de renovação que Husserl propõe em seus artigos de 1920 tem o propósito de ser um novo caminho para superação de toda dissolução de

sentido que o positivismo e o naturalismo tinham causado às ciências do espírito. Segundo Husserl (HUA VI, 7), esta falta de interesse pelo que é humano é resultado do abandono da filosofia. Reconhecer o papel da filosofia e retomar o pensamento filosófico, crítico e rigoroso levaria à humanidade ao estágio mais elevado que se pode alcançar, pois, na filosofia, há a possibilidade de realizar uma ação livre, racional, motivada, espontânea e autônoma, realizar a vocação humana, um chamado à constituição de uma comunidade plena. Nas palavras de Husserl, A “[...] possibilitação do seu desenvolvimento até uma autonomia humana pessoal e omni-abrangente - a ideia constituinte da força vital impulsionadora do mais elevado estágio da humanidade” (HUA VI, 273). Esta é a ideia sobre a vida que os indivíduos são capazes de constituir para si e suas comunidades, uma humanidade movida por determinação autêntica e livre, capaz de realizar uma cultura voltada à grandeza de todos.

REFERÊNCIAS

- ADAMS, Robert Merrihew. **Leibniz: determinist, theist, idealist**. New York, Oxford: Oxford University Press, 1998.
- BECKENKAMP, Joãozinho. O Lugar Sistemático do Conceito de Liberdade na Filosofia Crítica Kantiana. **Kant e-prints**, 1 (2006), p. 31–56.
- CASTRO, Fabio Caprio Leite de. O problema da empatia na fenomenologia da intersubjetividade de Husserl. **Veritas (Porto Alegre)**, 68 n.1 (2023), p. 1–17.
- DRUMMOND, John. J. Husserl’s Middle Period and the Development of his Ethics. *In*: ZAHAVI, Dan (Org.). **The Oxford Handbook of The History of Phenomenology**. 1. ed. Oxford: Oxford University Press, 2018, p.135-154.
- FREIRE, Francisco. O compatibilismo teleológico de Leibniz: da ação livre ao livre arbítrio. **Princípios: Revista de Filosofia (UFRN)**, 28, 57, (2021), p. 103–130.
- HUSSERL, Edmund. **A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental: uma introdução à filosofia fenomenológica**. Tradução: D. F. Ferrer. Lisboa: Phainomenon e Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2008.
- HUSSERL, Edmund. **Europa: crise e renovação**. Tradução: P.M.S Alves; C.A. Morujão. Rio de Janeiro: Forense universitária, 2014.
- HUSSERL, Edmund. **Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy: General introduction to a pure phenomenology**. Tradução: F. Kersten. Dordrecht: Kluwer Acad. Publ, 1982.
- HUSSERL, Edmund. **Ideias Para Uma Fenomenologia Pura E Para Uma Filosofia Fenomenológica**. Vol. I: introdução geral à fenomenologia. Tradução: M. Suzuki. Aparecida: Ideias e Letras, 2007.
- HUSSERL, Edmund. **Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro 2: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución**. Tradução: Antonio Ziri6n Quijano. M6xico: Fondo de Cultura Econ6mica [u.a.], 2014.

- HUSSERL, Edmund. **Meditações Cartesianas e Conferências de Paris**. Tradução: P. M. S. Alves. Rio de Janeiro: Editora Forense, 2013.
- KANT, Immanuel. **Crítica da Razão Prática**. Tradução: Arthur Mourão. Lisboa: Edições 70, 1984.
- KANT, Immanuel. **Fundamentação da Metafísica dos Costumes**. Tradução: Paulo Quintela. 2. Aufl ed. Lisboa: Edições 70, 2011.
- KANT, Immanuel. **Resposta à pergunta: O que é esclarecimento**. Tradução: Estevão de Rezende Martins. São Paulo: Penguin-Companhia das Letras, 2022.
- KORELC, Martina. A Alma em Husserl e Edith Stein. **Geltung, revista de estudos das origens da filosofia contemporânea**, 3 n.2 (2024), p. 1–22.
- LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. **Ensaio de Teodiceia sobre a bondade de Deus, a liberdade do homem e a origem do mal**. Tradução: W. de S. Piauú; Tradução: J. C. Silva. 3ª ed. São Paulo: Editora Estação Liberdade, 2021.
- LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. **Novos Ensaio Sobre o Entendimento Humano**. Tradução: L. J. Baraúna. São Paulo: Nova Cultural, 1988. v. 1 e 2.
- MORAN, Dermot. **Husserl's crisis of the european sciences and transcendental phenomenology**. Cambridge: Cambridge university press, 2012.
- RAMOS, Cesar Augusto. Coação e autonomia em Kant: as duas faces da faculdade de volição. **ethic@ - An international Journal for Moral Philosophy**, 7 n. 1(2008), p. 45–68.
- THOMÉ, Sheila Cristiane. Matematização da natureza, mundo da vida e crise da razão em Husserl. **Philosophos - Revista de Filosofia**, 26 n. 2 (2022), p.1-30.
- ZAHAVI, Dan; OVERGAARD, Søren. Empathy without Isomorphism: A Phenomenological Account. In DECETY, Jean. **Empathy: From Bench to Bedside**. Massachusetts: MIT, 2012, p. 3-20.

O HUSSERL DE MERLEAU-PONTY: UM ESTUDO DO ENSAIO *O FILÓSOFO E SUA SOMBRA*

[MERLEAU-PONTY'S HUSSERL: A STUDY OF THE ESSAY *THE PHILOSOPHER AND HIS SHADOW*]

Wanderley Cardoso de Oliveira

woliv2@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0001-6467-5910>

Graduação (PUC-MG), mestrado (UFMG), doutorado (UFRJ) e pós-doutorado (Université Paris 1: Pantheon-Sorbonne) em Filosofia. Professor do Departamento de Ciências da Educação e dos Mestrados em Educação e Filosofia da Universidade Federal de São João del-Rei (UFSJ). Membro do International Merleau-Ponty Circle e do GT Filosofia Francesa Contemporânea (ANPOF). Pesquisador do Núcleo de Estudos Corpo, Cultura, Expressão e Linguagens (NECCEL/CNPq).

DOI: [10.25244/1984-5561.2025.7573](https://doi.org/10.25244/1984-5561.2025.7573)

Recebido em: 5 de novembro de 2025. Aprovado em: 10 de dezembro de 2025

Caicó, ano 18, n. 2, 2025, p. 73-86

ISSN 1984-5561 - DOI: [10.25244/1984-5561.2025.7573](https://doi.org/10.25244/1984-5561.2025.7573)

Dossiê Edmund Husserl



Resumo: Neste artigo, primeiramente, nosso propósito é explicitar as estratégias de leitura e de interpretação de Husserl adotadas por Merleau-Ponty em seu ensaio *O filósofo e sua sombra*. Em seguida, procuraremos mostrar que a compreensão merleau-pontyana de Husserl só se torna possível na perspectiva da filosofia que o próprio Merleau-Ponty quer elaborar. Neste sentido, resta-nos concluir que Merleau-Ponty, na busca do impensado de Husserl, tece arranjos, define configurações e sugere opções sob o fundo daquelas de Husserl, revelando aos poucos um Husserl implícito que se assemelha a ele como um irmão.

Palavras-chave: Husserl. Interpretação. Fenomenologia. História da Filosofia

Abstract: This article aims, first and foremost, to elucidate the reading and interpretative strategies employed by Merleau-Ponty in his essay *The Philosopher and His Shadow*. Subsequently, we seek to demonstrate that Merleau-Ponty's understanding of Husserl becomes intelligible only within the framework of the philosophical project Merleau-Ponty himself endeavours to develop. In this regard, we conclude that Merleau-Ponty, in his pursuit of Husserl's unthought, weaves arrangements, defines configurations, and proposes alternatives against the backdrop of Husserl's own, gradually revealing an implicit Husserl who resembles him like a brother.

Keywords: Husserl. Interpretation. Phenomenology. History of Philosophy

INTRODUÇÃO

Escrito em 1959, *O filósofo e sua sombra* foi publicado, primeiramente, numa obra coletiva¹ em homenagem ao centenário de nascimento de Husserl². Este ensaio, longamente elaborado³, é, notadamente, um diálogo de Merleau-Ponty com a obra *Ideias II* de Husserl. Ele marca definitivamente a orientação do pensamento do filósofo francês rumo à ontologia do sensível que virá à luz em *O visível e o invisível*.

Husserl, para Merleau-Ponty, é um escritor, isto é, alguém que usa a linguagem não para repetir coisas ditas, mas para fazê-las dizer o que até então não foi dito. Isto significa que a escrita husserliana, ou melhor, sua linguagem é, essencialmente, falante. Surgem, assim, as dificuldades para se ler Husserl; aliás, comum a toda linguagem criativa. A cada nova obra é inevitável a incompreensão do leitor que ainda não apreendeu esta linguagem como produtiva ou conquistadora. Daí a dificuldade do escritor. Se tenta ser didático, atendo-se aos detalhes de cada definição, a incompreensão da novidade do pensamento que quer comunicar é ainda maior, pois “o relevo do novo pensamento” (MERLEAU-PONTY, 1998, 12) desaparece em meio aos detalhes e torna-se invisível. Se repudia o didatismo, acumula a demanda de esclarecimentos e comentários por parte daqueles que não o compreendem e pensam que o sentido do que escreve está em sua vida e não em sua obra. Para nós, leitores, o último livro do escritor, do qual já havíamos aprendido a linguagem, é sempre o melhor, “não queremos – como afirma Merleau-Ponty – mudança lexical e, menos ainda, sintática” (1998, p. 12). É inevitável a discordância entre escritor e leitor, posto que, para aquele, sua linguagem “é relação ao mundo, língua ‘maternal’”, ao passo que, para o leitor, é “língua estrangeira” a ser aprendida (p. 12).

Falar ou escrever para Husserl não era codificar evidências disponíveis, mas fazê-las existir no mesmo tempo e ato da escrita, era tentativa de fazer falar a experiência, ou melhor, deixá-la falar através do texto; por isso, embora escrevesse sem parar (Husserl era estenógrafo), tratava-se sempre de “*Forschungsmanskrift*”⁴ (Manuscritos de pesquisa. MERLEAU-PONTY, 1998, p. 13). Este tipo de escrita, que busca esposar a experiência o mais perto possível, a fim de tentar – como afirma Depraz (1997, p. 41) – “captar seu curso sinuoso e produzir um discurso que se situe nas coisas mesmas”, além de exigir “um esforço máximo que podemos dizer ‘mimético’, senão para fazer coincidir, ao menos para aliar a escrita e as coisas”, ela exige, ainda, que se explore a linguagem para além de sua destinação comum, na qual nos servimos dela para repetir coisas já ditas ou familiares. Trata-se aqui de dizer o não dito, de “tornar familiar o que é o contrário do familiar” (MERLEAU-PONTY, 1998, p. 13), de dar voz a um mundo que é mudo para si. Para tanto, a própria reflexão deve ser reinvenção da linguagem, mobilizando todos os

¹ Trata-se aqui da obra: *Edmund Husserl: 1859-1959*, édition de H.L. Van Breda et J. Taminaux, Dem Haag, M. Nijhoff, 1959, p. 195-220.

² O artigo é retomado em *Signes*, 1960, p. 201-228. É esta edição que utilizamos.

³ As anotações de Tilliette, em 14 e 25 de março de 1957, referentes ao curso de Merleau-Ponty: “O conceito de Natureza” no Collège de France, já são, como sugere o próprio Tilliette, um “tipo de rascunho” de *O filósofo e sua sombra*, no qual “a aproximação é evidente e a correspondência, por vezes, literal” (MERLEAU-PONTY, 1965, p. 258). Também muito próxima do ensaio e referente às mesmas sessões de março de 1957, confirma ainda a parte que concerne a Husserl no livro publicado, a partir de anotações de alunos no curso de 1956-1957, com o título: *La nature* : notes, cours du collège de France. Paris : Seuil, 1995. p. 102-113.

⁴ Como Merleau-Ponty escreve numa nota de março de 1960, em *O visível e o invisível*, o que temos em Husserl é “a confusão do estilo e do pensamento”, “o hábito de falar sem saber o que se diz”; mas, para Merleau-Ponty, “de fato, isso foi sempre assim”, segundo o filósofo, “os trabalhos que escapam desta abundância são trabalhos ‘universitários’” (1964, p. 293).

seus recursos no esforço para trazer à expressão algo até então alheio ao seu próprio sentido. Um sentido que passa a existir expressamente na linguagem que lhe encarna como a um corpo, tornando-o assim visível na própria nervura do texto. Sendo esta a escrita fenomenológica de Husserl, como então apreender-lhe o sentido senão habitando o texto como a uma paisagem, onde as coisas, na diferenciação de umas com as outras, tornam-se visíveis para nós?⁵

Merleau-Ponty lê Husserl de dentro, dialogando com ele. Num verdadeiro diálogo, saímos de nós na escuta do outro e, quando voltamos a nós, não sabemos mais discernir o que em nossa fala pertence a nós ou ao outro. Em *O filósofo e sua sombra* é bem isto a que assistimos: duas filosofias em diálogo. Como um outro que nos fala e tenta dar-nos a entender seus pensamentos, Husserl está presente a Merleau-Ponty, como ele mesmo declara, não “com a evidência frontal de uma coisa, mas instalado de viés” em seu pensamento e detendo nele uma região que não é senão dele: Husserl (1960, p. 201).

Deste modo, para Merleau-Ponty, ao frequentar Husserl, não se trata de inflacioná-lo com “comentários inoportunos” ou “reduzi-lo mesquinamente ao que está objetivamente atestado como dele” (1960, p. 201). Para além do dilema entre a interpretação arbitrária, que usa a filosofia do outro para escrever a sua, que inventa o outro como uma miragem que só existe para quem o produz, ou da interpretação objetiva que pressupõe a obra do filósofo como objeto passível de análise e síntese, de uma exposição esquemática e didática; trata-se de ouvi-la como a uma fala, isto é, não um conjunto de enunciados claros e distintos proferidos como soluções aos problemas pensados, mas “como um véu levantado, uma cadeia verbal tramada” (1964, p. 252), feita “de certas articulações entre as coisas ditas (...) que, como a sombra e o reflexo, nós as destruiríamos ao submetê-las à observação analítica ou ao pensamento isolante” (1960, p. 202). Como, então, ser fiel a elas e descobri-las? Para Merleau-Ponty, a resposta é uma só: “pensando-as novamente” (p. 202).

Assim como o universo vivido ou percebido é feito “não somente de coisas, mas também de reflexos, sombras, níveis, horizontes que não são nada, que estão entre as coisas e delimitam suas variações num mundo único” (MERLEAU-PONTY, 1998, p. 15), do mesmo modo, entre as coisas ditas existe toda uma gama de articulações latentes que um método de leitura frontal ou objetivo perderia por “camuflar o relevo das palavras que só têm seus sentidos pela distância” ou diferenciação de umas com as outras (p. 15). Portanto, para não perder o que está entre as coisas ditas e efetivamente pensadas, como uma sombra do próprio pensamento, para Merleau-Ponty será preciso refazer o esforço de reflexão empreendido pelo filósofo, deixar que a obra se mostre na configuração que lhe é própria, deixá-la falar para, a partir daí, buscar discernir entre o dito o que ela nos dá a dizer como até então não dito. Logo, para além da interpretação que ignora a obra ou da dissecação doutrinária que se recusa a repensá-la, Merleau-Ponty buscará “evocar” *na obra* de Husserl (não se trata de abrir mão da doutrina) o que *ela lhe dá a pensar* (não se trata de abdicar da reflexão), ou seja, o que nela é o “impensado, isto é, aquilo que, através desta obra e somente por ela, vem até nós como nunca antes pensado” (HEIDEGGER *apud* 1960, p. 202)⁶.

⁵ Neste sentido, vale recordar que Husserl falava da fenomenologia “como dos Alpes ou do Himalaia: ela está aí, tem uma existência física, sólida” como um lugar geográfico, contudo, que só a duras penas (trata-se do Himalaia ou dos Alpes) podemos nos “*introduzir*” (MERLEAU-PONTY, 1998, p. 12). Introduzir no sentido de *introducere* ou conduzir para dentro, mas também e, talvez, sobretudo, no sentido de iniciar-se num domínio. É neste sentido que os escritos de Husserl são sempre “*introdutórios*”, ele está sempre se iniciando num domínio novo sem nunca conseguir exaurir-lo, seus escritos são sempre preparatórios e jamais conclusivos.

⁶ Para uma exposição clara e crítica da concepção merleau-pontyana de História da Filosofia, cf. Robinet, 1993.

TENDÊNCIAS DA REDUÇÃO E RELAÇÕES ENTRE A NATUREZA E O ESPÍRITO

Como no *Prefácio da Fenomenologia da Percepção*, aqui, em *O filósofo e sua sombra*, novamente está em pauta a questão da *redução fenomenológica* que, como o próprio Merleau-Ponty (1960) frisa, “jamais deixou de ser para Husserl uma possibilidade enigmática” (p. 203), apresentado sempre “características contraditórias” (p. 204). Mais uma vez, o pensamento de Husserl apresenta duas tendências: uma, “a ruptura com a atitude natural”; outra, “a compreensão deste fundamento pré-filosófico do homem.” (1995, p. 103).

Na primeira direção, a redução ultrapassa a natureza, compreendida na perspectiva das ciências da natureza. Trata-se de romper este elo que nos atrela ao mundo e às coisas, contudo de modo ingênuo, posto que se acredita na natureza, mas ignora-se as razões de sua crença. A redução, nesta perspectiva, colocar-nos-ia num “universo inteiramente diferente” (MERLEAU-PONTY, 1995, p. 102), onde se tem em vista, “num certo sentido, o ‘contrário da Natureza’, a saber, a Natureza como ‘sentido puro dos atos que compõem a atitude natural’” (Husserl *apud* 1995, p. 204). O pensamento em regime de redução visaria no mundo somente a “um sistema de correlações *noema-noese*” (p. 102), no qual a natureza seria reduzida ao estado de simples *noema*, posto que, no plano representativo, existe apenas “a consciência, seus atos e seu objeto intencional” (1960, p. 204-205). Nesta tendência da reflexão de Husserl, a natureza aparece envolvida pelo espírito que pode ser pensado sem ela, ao passo que ela, a natureza, não pode ser pensada sem o espírito, logo, a natureza é posta como contingente ou relativa, enquanto o espírito se apresenta como necessário ou absoluto.

Mas, se o espírito aparentemente é autossuficiente e necessário, dizer que ele seja causa da natureza ou que ela seja uma produção dele, talvez seja conceder demais. De fato, em regime de redução, temos um sujeito que se distancia da natureza visando-a apenas teoricamente, de modo que se torna possível, em pensamento, suprimi-la sem anular o espírito, que persiste como o “puro conhecedor”, capaz de “objetivar” todas as coisas e adquirir delas a posse intelectual” (MERLEAU-PONTY, 1960, p. 205). Mas para uma filosofia que pretende escavar entre o espírito e a natureza, buscando “abaixo o fundamental” (p. 206), esta atitude não é suficiente, não é filosófica e, muito menos, este eu, “puro conhecedor” (p. 205), é o filósofo. Seguramente, estamos diante da atitude de “certa filosofia” (p. 206; 1964b, p. 10), isto é, aquela que tornou possíveis as ciências da natureza, à medida que recuou para um eu puro estabelecendo como seu correlativo as “coisas simplesmente coisas” (1960, p. 205-206); mas cabe-nos ver, com a fenomenologia, o que pode haver antes desta cisão do homem e do mundo em eu puro e puras coisas e se esta maneira de compreendê-los é realmente a única.

Em *Ideias II*, Husserl visa a esta ordem na qual as coisas são apenas coisas e nada mais do que coisas, é a ordem das puras coisas ou das *blosse Sachen*. Mas, para ele, trata-se aí da natureza das ciências da natureza, isto é, um ser inteiramente exterior, feito de partes exteriores umas às outras e ao homem. Em suma, é o puro objeto. Historicamente, sabemos que esta concepção tem sua origem em Descartes e Newton que, adicionando a ideia de *Infinito* herdada da tradição judaico-cristã, desdobraram a natureza em *naturante* e *naturada*, fazendo refluir para Deus tudo aquilo que pudesse ser “interior à Natureza” (MERLEAU-PONTY, 1995, p. 26). O sentido, assim, refugiou-se no *naturante*, e o *naturado*, por sua vez, tornou-se produto ou pura exterioridade (p. 26).

Não obstante sua origem histórico-filosófica, para Husserl, esta concepção da natureza como esfera das “puras coisas” não é uma “abstração arbitrária” e “tem seu fundamento na própria estrutura da percepção humana” (MERLEAU-PONTY, 1965, 259). Para o filósofo, ao que parece, todos nós nos conduzimos para esta concepção da natureza em si, alcançando-a espontaneamente à medida que “nosso Eu, ao invés de viver o mundo, decide-se a apreendê-lo (*Erfassen*), a objetivar”. (1995, p. 105) Assim, tão logo nos fazemos “puros sujeitos teóricos”, em contrapartida, encontramos as “coisas puramente materiais” ou esta “camada de materialidade espaço-temporal” (1965, p. 259). A ideia da natureza nestes termos estaria, assim, “indicada, de antemão, na essência da consciência constituinte” que, uma vez recuando para a posição teórica, ao mesmo tempo define para a coisa o seu conteúdo geral de dado objetivável (1965, p. 259). Pôr-se como um eu indiferente, puro espectador, que decidiu conhecer o mundo, é colocar, correlativamente, a natureza como o “real, o verdadeiro, o em si” (p. 259). Ou seja, quando o eu se torna “indiferente”, a esta indiferença corresponde a “pura coisa”. Em outras palavras, a ideia da natureza como esfera das puras coisas, que é a ideia do em si, traz, como sua correlata, a ideia do puro conhecimento, que é a ideia do para si.

Mas a concepção da natureza como em si será a única possível? Para Husserl, não. Para ele, ao contrário, “o universo das puras coisas é um universo minado, atrás do qual há a solidez do percebido” (MERLEAU-PONTY, 1995, p. 106). Portanto, não se trata de ignorar esta concepção e a atitude que a origina, não se trata nem mesmo de tomá-la como falsa, pois o que é falso nela é que absolutiza e toma como natural uma atitude de pura teoria ou de idealização. Logo, ao invés de negá-la, para Husserl, é preciso procurar justificá-la, isto é, “ao mesmo tempo, fundar sua legitimidade e superá-la, mostrando que ela não é a única possível” (p. 105). Trata-se, então, de compreendê-la ou vê-la naquilo que ela é: “relativamente fundada, verdadeira a título derivado” (1960, p. 206), para, assim, ultrapassá-la como uma abstração idealista ulterior construída sobre o concreto da experiência sensível. Deste modo, num “movimento de intencionalidade retrospectiva”, é ao nível prévio da percepção, “que desempenhará o papel de uma fonte” (N: 106), que cumpre voltar. Portanto, é para a experiência perceptiva ou para o mundo da vida, como instância mais profunda em relação às *blosse Sachen*, que a reflexão se encaminha.

Antes do universo das teorias, anterior a toda reflexão, a todo ‘eu penso’ e ao universo das *blosse Sachen*, na prática da vida e no plano de nossa experiência natural de homem no mundo, as coisas são para nós “não natureza em si, mas ‘nosso ambiente’”, elas não se dão à consciência como polo de uma visada ideal, mas “em pessoa, em carne e osso” (MERLEAU-PONTY, 1960, p. 206).⁷ Neste plano, visamos a “um meio ontológico que é outro em relação ao do em si” e que “na ordem constitutiva, não pode ser derivado dele” (S: 206), precisamente, porque é mais originário que ele. Em relação a este universo, as *blosse Sachen* “são idealizações, conjuntos construídos sobre o sólido” formando um “universo magro” (1965, p. 259-260) abaixo do qual é preciso escavar, a fim de compreender isto que é prévio à ciência e que faz que, tanto o universo científico não repouse nele mesmo, quanto torna relativo o movimento de constituição das *blosse Sachen*.

Com esta arqueologia do vivido, a redução orienta a reflexão não para a unidade sintética da consciência, mas para este mundo primordial ou prévio que se trata de desenterrar. É na direção deste nível pré-tético que cumpre, portanto, aprofundar a reflexão. Trata-se de fazer da filosofia “esta *teoria* que descobre o *pré-teorético*” (MERLEAU-PONTY, 1996, p. 69). Neste

⁷ *Leibhaft, Leibhaftig* são, por excelência, palavras husserliana, características, sobretudo, de *Ideias I*. Cf. ainda MERLEAU-PONTY, 1945, p. 369.

sentido, a redução como ruptura com a atitude natural é também “um meio de conservar, de assumir tudo o que é apreendido (...) ou valorizado pelo homem” (1995, p. 102-103) na atitude natural. Assim, paradoxalmente, ao mesmo tempo em que a fenomenologia denuncia a atitude natural, “faz mais que nenhuma outra filosofia para reabilitá-la” (p. 104). Mais que romper com nossa relação natural com o mundo, o papel da fenomenologia aparece aqui como sendo o de nos desvelá-la⁸, o que fará da descrição do papel do corpo na *atitude* natural um momento imprescindível neste processo.

Abaixo do universo da teoria está o mundo da vida e da consciência tética, o eu natural. Neste plano mais profundo para o qual o olhar se desloca, até mesmo falar de *atitude* natural é pouco pertinente, pois, se a atitude é um conjunto de atos judicatórios e téticos, cumpre considerar que estamos aquém de toda tese e antes mesmo do “eu penso”. Assim, neste nível, o que chamamos, do ponto de vista da reflexão, de *atitude* natural não é ainda, a partir dela mesma, uma atitude. Ela o será quando se fizer “tese naturalista”; mas, neste momento, não estaremos mais falando desde ela mesma, mas a partir do universo da ciência. Ela própria, mais que saber ou ciência do mundo, é “mistério” de uma tese do mundo (*Weltthesis*) anterior a toda tese, de uma “fé primordial” (*Urglaube*) ou de uma “opinião originária” (*Urdoxa*) mais antigas que todo o universo da ciência, impassíveis de serem traduzidas a ele, e que nos dão “não uma representação do mundo, mas o próprio mundo” (MERLEAU-PONTY, 1960, p. 207).

No plano da *Weltthesis*, a evidência das coisas não deriva, portanto, do ato livre de uma consciência constitutiva que as visa de longe, precisamente, porque a consciência ainda não tomou distância delas. Nesta ordem, a certeza das coisas não advém da clareza de nossos julgamentos, mas “da intuição extremamente forte do caráter insuperável do percebido” por parte de uma consciência que se encontra “mergulhada” nas coisas (MERLEAU-PONTY, 1965, p. 260). Aquém das teses da atitude crítica está a *doxa* da atitude natural, abaixo do “originário da consciência teórica” encontra-se “o originário de nossa existência”, do qual “os títulos de prioridade são definitivos”, cabendo à consciência reduzida “dar conta deles” (1960, p. 207). A redução define-se, assim, como este esforço para compreender a atitude natural, para esclarecer ou “desvelar uma *Weltthesis* que é pré-reflexiva” (1995, p. 103).

Deste modo, para Merleau-Ponty, mesmo que antes tenha havido oscilações, Husserl em seus dez últimos anos de vida considera “como um traço essencial da fenomenologia que o mundo das idealizações seja construído sobre um mundo pré-reflexivo” (1995, p. 104); o que o leva, cada vez mais, a igualar a filosofia transcendental com a passagem a este mundo pré-teórico; a dimensão do transcendental para a filosofia identificando-se com a consciência deste mundo prévio. Aquela relatividade da natureza em relação ao espírito que vimos anteriormente precisa ser agora reconsiderada.

Num primeiro reenvio intencional à esfera da atitude natural, o que encontramos abaixo do para si como referência à qual as coisas fazem alusão? Abaixo do espírito puro encontramos o espírito encarnado, abaixo do eu penso descobrimos o eu posso, do universo científico, a esfera de experiência que lhe serve de base permitindo-lhe erigir-se. Logo, a realidade do espírito é que está embasada pela materialidade corporal e não o contrário. A natureza enquanto pura exterioridade material não tem necessidade do apoio de nenhuma outra realidade para existir, ao passo que a existência do espírito, por uma questão de princípio, só é real enquanto atrelada à natureza no próprio sentido de *res extensa*. Uma pedra ou qualquer outra coisa material, ao

⁸ Daí, segundo *La Nature*, “um certo estrabismo na fenomenologia: o que em certos momentos explica, é o que está no nível superior; mas, em outros momentos, ao contrário, o que é superior se apresenta como uma tese sobre o fundo” (MERLEAU-PONTY, 1995, p. 103-104).

interrogarmos sua existência, nada sobressai dela que nos conduza à necessidade de uma conexão com o espírito para que ela seja real. Entretanto, um espírito só é real, por uma questão de essência, enquanto “atrelado à materialidade, como espírito real de um corpo” (HUSSERL *apud* MERLEAU-PONTY, 1960, p. 208). Logo, é o espírito que aparece agora como contingente e a natureza como necessária.

ENTRE AS PURAS COISAS E O ESPÍRITO PURO: O CORPO COMO COISA QUE SENTE

O pensamento de Husserl, para Merleau-Ponty, oscila, portanto, entre o “turbilhão da consciência absoluta” e a “ecceidade da Natureza”; mas como não há em Husserl, sempre segundo Merleau-Ponty, “teses explícitas sobre a relação de uma com a outra”, o que o filósofo francês se propõe é “interrogar as amostras⁹ de ‘constituição pré-teorética’” que Husserl oferece, na tentativa de formular “o impensado” que ele, Merleau-Ponty, acredita adivinhar aí (1960, p. 209). Assim, com toda determinação, o autor de *O filósofo e sua sombra* assevera: “Há incontestavelmente algo entre a Natureza transcendente, o em si do naturalismo, e a imanência do espírito, de seus atos e de seus noemas. *É neste entre dois que é preciso tentar avançar*” (p. 209. Itálicos nossos).

Numa primeira visada entre o “sujeito puro” e as “puras coisas”, o que, primeiramente, encontramos é o corpo. É com ele que organizamos uma compreensão do mundo, na qual as coisas aparecem em função de seus movimentos. Para cada movimento de meu corpo, um novo perfil da coisa se mostra a ele. Sei, sem pensar, que posso, enquanto corpo, operar a transição de uma aparência à outra da coisa; movendo-se, meu corpo realiza esta síntese de transição que organiza o aparecer da coisa através de seus diversos desdobramentos. Na percepção, tenho, portanto, consciência das possibilidades motrizes implicadas nela e das “maravilhas” que este “eu posso” é capaz de suscitar (MERLEAU-PONTY, 1960, p. 210). Este poder, ele o tem justamente porque, como as coisas, ocupa um lugar no espaço, mas um lugar de onde as vê. É “uma coisa, mas uma coisa em que resido”; está, portanto, “do lado do sujeito, mas não é estranho à localidade das coisas” (p. 210).

Deste modo, enquanto para um eu puro, a coisa se dá exterior a ele como objeto a pensar, para o corpo ela aparece “incrustada em seu funcionamento” (MERLEAU-PONTY, 1995, p. 107) como algo a sentir. Um sentir que não é um acontecimento objetivo, que a consciência acompanharia no corpo tendo, assim, sucessivamente, dois objetos, meu corpo e a coisa. Não é na consciência que está o sentir, “habito meu corpo e por ele habito as coisas”; ele,

⁹ Merleau-Ponty, sem negar a orientação idealista transcendental de Husserl, sugerirá, a partir de “amostras” de análises, a presença em filigrana, na obra de Husserl, de outra via que não a idealista. O professor Jacques Garelli, considerando a *Introdução* e os desenvolvimentos da *primeira seção* de *Erfahrung und Urteil*, que Merleau-Ponty não cita em *O filósofo e sua sombra*, julga encontrar nesta obra, em que Husserl lança um olhar retrospectivo sobre sua própria filosofia, um bom número de análises que, – bem mais que apenas “amostras”, “traços” ou “incitações” –, confirmam a interpretação de Husserl que Merleau-Ponty apresenta no ensaio *O filósofo e sua sombra*. Cf. Garelli, 1998, especialmente, as páginas 107, 177-118.

como corpo “excitável” ou “capacidade de sentir”, é o “campo em que se localizam minhas sensações” (p. 107), em suma, “em que estão localizados meus poderes perceptivos” (1960, p. 210).

O corpo, enquanto coisa material que, portanto, ocupa lugar no espaço, é também uma coisa que sente, é capaz de sentir outras coisas e, com tanto mais razão, capaz de sentir a si mesmo. É o que atestamos, por exemplo, quando com uma de nossas mãos tocamos a outra. Há aí, por parte do corpo, uma apreensão de si por si, ele “se torna sujeito: sente-se”, mas, ao mesmo tempo, é “um sujeito que ocupa lugar no espaço” (MERLEAU-PONTY, 1995, p. 107), é um pedaço de extensão íntimo a si mesmo. Nesta perspectiva, do corpo como “coisa que sente” (p. 108), a coisa faz parte daquilo que é meu corpo e é como se o próprio “espaço pusesse a se conhecer a si mesmo” (1965, p. 261).

Há, portanto, entre o corpo e as coisas uma relação de copresença em que, presente a si mesmo, ele está também presente às coisas e vice-versa, o que nos leva a admitir que esta “coisa-senciente”, este “sujeito-objeto” tem uma relação consigo que faz dele “o *vinculum* entre eu e as coisas” (MERLEAU-PONTY, 1960, p. 210). É o corpo que conduz o sujeito ao mundo ou às coisas, é pelo corpo que ele habita ou frequenta o mundo, tudo o que está para ele, todo pensamento ou conhecimento que possa ter, vive deste fato inaugural que *eu*, como “este animal de percepções e de movimentos que se chama corpo”, *senti*, quer dizer, tive – não importa com que sensível – “uma existência singular que detinha de súbito meu olhar, e, entretanto, prometia-lhe uma série indefinida de experiências, concreção de possíveis desde já e doravante reais nos lados escondidos da coisa”, que como este sujeito carnal posso frequentar (p. 211).

Assim, ao avançarmos entre as *blasse Sache* e o *espírito*, deparamos com o corpo, coisa que sente, sente-se e move-se, escapando tanto da pura exterioridade da *res extensa* quanto da pura interioridade da *res cogitans* e mostrando-se como aquilo no qual se funda a realidade da consciência. Mas um outro conteúdo, pressuposto da percepção como aquela experiência na qual a cisão do para si e do em si ainda não foi operada, é a coisa. Vimos que as coisas não existem para o sujeito sem a frequentação do corpo. Mas resta ver também que, no nível em que se encontra a reflexão até agora, elas não são ainda as “*blasse Sachen* cartesianas” (MERLEAU-PONTY, 1960, p. 212).

A INTERCORPOREIDADE E O UNIVERSO DAS PURAS COISAS

A coisa dada ao meu corpo não é ainda a “pura coisa”, porque ela é apreendida “como num casulo interior da atividade de meu corpo, é uma coisa solipsista”, ou melhor, é coisa “apreendida numa espécie de bruma individual” ou de “egocentrismo” (MERLEAU-PONTY, 1965, p. 263). Para que as coisas sejam realmente coisas, é preciso que eu saiba que elas são vistas pelos outros. Mas eles ainda nem existem. Logo, como é que o mundo vai se fechar sobre si como a esfera das “puras coisas”, se sou ainda “o ser universal do espaço” (1995, p. 109), num corpo que ainda não foi inteiramente objetivado e do qual tenho um conhecimento apenas lacunar?

De fato, falta ainda fazer de meu corpo um objeto sem lacunas, falta ainda que eu aprenda a objetivá-lo para que, assim, o universo das *blosse Sachen* possa se concluir. Para tanto, é indispensável “a intervenção de outros sujeitos percipientes”; esta será a “experiência decisiva” que trará à coisa (e também ao meu corpo) as determinações que vão lhe conferir sua realidade em si (MERLEAU-PONTY, 1965, p. 263). Portanto, precisamos avançar um pouco mais para uma camada ainda mais fundamental, aquela da intersubjetividade, na qual as *blosse Sachen* serão construídas. Em outras palavras, é preciso fazer que o outro entre no jogo, porque só após a sua constituição é que aparecerá a natureza como em si.

Até aqui, “temos apenas uma coisa solipsista como corpo” (MERLEAU-PONTY, 1995, p. 108). Mas os procedimentos constitutivos que nos conduziram ao outro não são diferentes daqueles que nos desvelaram nosso corpo. Começamos por uma posição estesiológica, onde há, primeiramente, um sujeito senciente. O caminho para compreender que, possivelmente, exista o outro começa, portanto, já no aprendizado do próprio corpo como coisa senciente. Aprendido isto, “estou preparado para compreender que há outras *animalia* e possivelmente outros homens” (1960, p. 212).

Na experiência das mãos que se tocam; minha mão direita, ao tocar a esquerda, apreende-a como coisa física, mas como ambas coexistem num mesmo corpo senciente, a relação pode se inverter e a mão esquerda começar a sentir a direita. Algo semelhante acontece quando aperto a mão de outro homem. Sua mão direita substitui a minha esquerda como tocada e apreendo-a como coisa física, mas uma coisa que, ao mesmo tempo, também me toca, logo a mão do outro se faz copresente à minha mão direita; mas, desta feita, elas não me aparecem como mãos que coexistem num mesmo corpo, mas como órgãos de um mesmo tipo de corporeidade (coisa que sente) comum a mim e ao outro.

Assim, enquanto sujeito percipiente, apreendo o corpo do outro como coisa percebida, contudo, ao mesmo tempo em que o “ponho” também como “percipiente” (MERLEAU-PONTY 1960, p. 215). Deste modo, para Husserl, é no plano estesiológico que, primeiramente, tenho experiência do outro. “A primeira camada da *Einfühlung*¹⁰ é fornecida pela *Empfindsamkeit* (sensibilidade) do corpo” (1965, p. 263). Quer dizer: de início, o que percebo, de modo imediato, sensorial e carnal, é outra “sensibilidade”; é somente depois, secundariamente, que percebo o outro como “um outro homem e um outro pensamento” (1960, p. 213). Como afirma Merleau-Ponty, citando as *Ideias II* de Husserl: “Que nele, naquele homem ali, surja um ‘eu penso’, isto é, um fato da natureza (*Naturfaktum*) fundado sobre o corpo” (p. 213). É, portanto, no plano da percepção que “o enigma da *Einfühlung*” se resolve (p. 215), é aí, abaixo da ordem do pensamento, que o outro, originariamente, surge para mim como corpo percebido e percipiente. E mesmo que um comportamento ou uma alma cave por trás deste corpo que vejo certa ausência, ainda assim “é por seu corpo que a alma do outro é alma aos meus olhos”, de modo que mesmo as “‘negatidades’ contam (...) no mundo sensível, que é decididamente o universal” (p. 217).

Ao ver o outro e ao saber-me visto por ele, não sou mais o “ser universal do espaço”, torno-me um ser localizado, encerrado em meu corpo, minhas percepções tornam-se acontecimentos temporalizados e localizados, meu corpo, finalmente, “acaba de se constituir” (MERLEAU-PONTY, 1995, p. 109). Assim, o universo das *blosse Sachen* fecha-se sobre mim, tornando-se “um universo para X, para todo sujeito”¹¹ (1965, p. 264).

¹⁰ Intropatia (tradução de P. Ricoeur).

¹¹ Para sustentar o universo das “puras coisas”, Husserl descobre sob ele o sujeito corporal e os outros, fundando a objetividade na intercorporeidade. Mas, considerando *Die Ur-arche Erde bewegt sich nicht, Krisis, Erfahrung und Urteil*,

Mas se a objetividade plena das coisas funda-se na experiência dos outros, que só é possível graças à experiência do corpo, isto não nos permite afirmar que a intercorporeidade seja uma ordem primeira, anterior e fundante em relação à ordem das puras coisas. Nem isto e nem o contrário, a relação entre elas é de tal modo que a “ordem do pré-objetivo (...) só começa a existir de fato efetivando-se na instauração da objetividade lógica” que, por sua vez, ao invés de bastar-se a si mesma, só existe como resultado ou finalização do “trabalho da camada pré-objetiva” (S: 218). Em outras palavras, como afirma Merleau-Ponty: “A intercorporeidade culmina (e se transforma) no advento das *blosse Sachen*” (S: 218) e, sob este aspecto, pode-se dizer que a “objetividade lógica” deriva da “intersubjetividade carnal”; contudo, o que cumpre considerar é que o advento das *blosse Sachen* sob o fundo da ordem pré-objetiva só é possível à medida que esta ordem mesma, encaminhando-se para a objetividade, esquece-se ou se ignora como tal em proveito da ordem na qual ela se ultrapassa. Na verdade, para Merleau-Ponty, o que temos de uma ordem à outra não é uma relação de esquecimento “como se o início não tivesse sido”, esquecimento como “simples ausência”, mas “esquecimento do que literalmente foi em proveito do que se tornou na sequência”, portanto, esquecimento como “interiorização”, no sentido hegeliano do termo “*Erinnerung*” (S: 222).

OS DOIS SENTIDOS DA NATUREZA: COMO EM SI E COMO SENSÍVEL

Chegamos, assim, à natureza das ciências da natureza, à natureza como em si, mas o que Merleau-Ponty não perde de vista nesta ascensão até as *blosse Sachen* é, justamente, a direção da reflexão de Husserl, contrária à que leva às essências, que mergulha na existência. Nesta direção, o que a reflexão tem em vista é “nossa relação com nosso corpo, com os seres percebidos e com os outros seres percipientes” (1995, p. 111). Este mundo, mais que mera aparência em relação ao das puras coisas, é, ao contrário, fundante em relação a ele. Numa perspectiva, a intervenção do outro e a intercorporeidade possibilita a instalação da Natureza em si, mas noutra, o próprio problema da *Einfühlung* converge “na meditação do sensível” como “um domínio de presença

vemos que Husserl introduz ainda sob as “puras coisas” uma série de experiências com seres que não são ainda objetos (MERLEAU-PONTY, 1965, p. 264) e “nos quais temos dificuldades para reconhecer noemas” (1960, p. 227). Dir-se-ia, então, “objetos prévios no mundo das ‘puras coisas’” (1995, p. 110) ou “quase objetos”, isto é, coisas que não seriam inteiramente puras coisas apresentadas como “correlatos dos sujeitos-objetos” (p. 110). Neste sentido, por exemplo, está o mundo vivido, que não pode ser derivado das “puras coisas”, mas, ao contrário, configura-se como um “*Umwelt* prévio” (p. 110), diferente delas e suposto por elas. A própria Terra que aprendemos, com Descartes e após Copérnico, a generalizar e situar entre os outros planetas, convertendo-a “num corpo entre outros” (p. 110), numa coisa ou num objeto, para Husserl, anterior a este “trabalho de homogeneização”, na “experiência pré-copernicana” (1965, p. 264) ou “para a percepção originária”, ela “é indefinível em termos de corpo” (1995, p. 110) e menos ainda como um objeto entre outros. Neste nível, para o filósofo, ela é “a cepa de onde se engendram os objetos (...), nem móvel, nem em repouso, ela está aquém” (p. 110), é o universo do “contato primordial”, “o berço, a base e o solo de toda experiência” (1965, p. 264), em suma, “um tipo de ser que contém todas as possibilidades ulteriores, e serve-lhes de berço” (1995, p. 110). Embora estas análises do Husserl tardio possam parecer desconcertantes, para Merleau-Ponty elas se anunciam na reflexão husserliana desde o início, vindo à luz em seus últimos escritos para explicitar “a ‘tese do mundo’ anterior a toda tese e toda teoria, aquém das objetivações do conhecimento, de que Husserl sempre falou” (1960, p. 228).

originária” que sustenta a evidência e a universalidade das coisas na ordem das *blasse Sachen* (1960, p. 216). Nestes termos, o sensível é para Merleau-Ponty, na esteira de Husserl, “a Natureza no sentido primeiro e originário” (HUSSERL *apud* 1960, p.: 216).

Em sua “retroreferência” (*Rückdeutung*) (MERLEAU-PONTY, 1965, p. 266), a reflexão husserliana introduz-nos numa nova camada mais profunda que a das puras coisas; “uma ‘camada’ em que não há nem espírito absoluto nem imanência dos objetos intencionais a este espírito”, mas somente “espíritos encarnados que ‘pertencem’ por seu corpo ‘ao mesmo mundo’” (HUSSERL *apud* 1960, p. 217-218). É desta camada que “o ser (...) para um espírito absoluto tira, doravante, sua verdade” (p. 217). Nesta direção, a reflexão de Husserl “desce à Natureza, em direção à esfera da *Urpräsentierbare*” (p. 225), e, embora não seja esta a direção da reflexão que prevalece, pois ela também é “arrastada para o mundo (...) dos espíritos” (p. 225), para Merleau-Ponty, Husserl não ignora as duas direções nas quais envereda sua reflexão. Ao contrário, ele as considera como idênticas e pretende fazer desta identidade uma exigência plena para a fenomenologia. Enquanto filosofia da consciência, a tarefa última da fenomenologia seria a de “compreender sua relação com a não fenomenologia” (p. 225). Trata-se, para Husserl, de igualar o mundo da Natureza e o Mundo do espírito, “a reflexão ao que fazemos naturalmente (...), compreender do interior a passagem da atitude naturalista (...) à consciência absoluta” (p. 225). Mas, para Merleau-Ponty, isto é possível?

De um lado, sabemos desde a *Fenomenologia da percepção* que toda redução transcendental é inevitavelmente eidética; de outro, o modo de ser que está abaixo das puras coisas e a que as retroreferências da análise intencional nos conduziram é, justamente, um ser em estado bruto, aquém de toda idealização. De um lado, “a reflexão apreende o constituído apenas em sua essência”, quer dizer, “ela não é coincidência, (...) não se repõe numa produção, mas re-produz apenas o desenho da vida intencional” (MERLEAU-PONTY, 1960, p. 226); de outro, no plano da atitude natural, a “universalidade primeira da sensação” (1995, p. 112) apresenta-nos as coisas em carne e osso, numa densidade de ser do qual a visada constitutiva da consciência não apreende mais que o magro esqueleto ou desenho desencarnado.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Com Merleau-Ponty, podemos falar da impostura da literatura ao colocar o escritor como autor, quando, na verdade, enquanto criador, ele jamais tem o domínio refletido de sua linguagem ou estilo. É mais dominado por eles do que os domina, de modo que, entre a intenção da obra e sua realização na linguagem, o resultado frequentemente seja outro e inesperado. Mas, uma vez dita, dando corpo à intenção nas palavras, tudo se dá como ação deliberada do escritor que, como autor, “se passa por profundo” (MERLEAU-PONTY, 1968, p. 25). O autor seria, então, uma impostura do escritor. Do mesmo modo, Merleau-Ponty sugere que consideremos a consciência constituinte como “a impostura profissional do filósofo” (1960, p. 227). Ao invés do “atributo espinosista do Pensamento”, que seria a expressão ideal (e paralela) daquilo que o atributo Extensão é enquanto expressão material, a consciência para Husserl, afirma Merleau-Ponty, é

apenas “o *artefato* no qual resulta a teleologia da vida intencional” (p. 227), tendo, abaixo de seus momentos de clareza, a insuperável opacidade do sensível do qual ela sobressai.

Ao chegarmos, portanto, ao fim deste diálogo de Merleau-Ponty com Husserl sobre a redução e a constituição, em que pé fica a fenomenologia como “projeto de posse intelectual do mundo”? (1960, p. 227). Para Merleau-Ponty, à medida que amadurece seu pensamento, a constituição em Husserl vai se tornando, cada vez mais, “o meio de desvelar um avesso das coisas que não constituímos” (p. 227), a pretensão da fenomenologia de “tudo submeter às conveniências da ‘consciência’, ao jogo límpido de suas atitudes, de suas intenções, de suas imposições de sentido” desvelando-se, finalmente, como uma “tentativa insensata” (p. 227).

Mas a insensatez de Husserl acaba por resultar num ganho para a filosofia, pois empurrando “até o fim o retrato de um mundo bem comportado que a filosofia clássica nos deixou”, ela nos revelou, abaixo de nossas idealizações e das objetivações do conhecimento, o ser que “as nutrem secretamente” (MERLEAU-PONTY, 1960, p. 227). Um ser que não é coisa (em si), nem ideia (para si), mas sim: “o ser sentido, com o qual empreendo uma comunicação insuperável, o universal primeiro da sensação” (1965, p. 267). Husserl retoma, assim, a ideia da natureza como “fundamento ‘estético’”, numa concepção que compreende “uma relação de caráter original, primordial ou carnal, e a esfera da *Urpräsentierbar*”, remetendo-nos, em suma, à “plenitude insuperável do percebido em carne e osso tanto por mim quanto pelos outros” (1965, p. 267), doravante desvelado como o novo “irrelativo”, que não é mais a “natureza em si” ou “sistema de apreensões da consciência absoluta”, mas “é esta ‘teleologia’ de que fala Husserl, – que se escreve e se pensa entre aspas – juntura e membrana do Ser que se realiza através do homem” (1960, p. 228).

Como afirma Merleau-Ponty: “Estamos certamente em regime ontológico” (1965, p. 266). À filosofia cabe agora desvelar esta natureza como “*Boden* (Solo) pré-objetivo” (1996, p. 45. Parênteses nossos) no qual se enraíza toda expressão. É o fim de uma filosofia que acreditou poder fundar o racional fora da experiência, mas, por certo, a reinstauração da filosofia, “precisamente, como a mais plena consciência da não filosofia” (p. 73); o que de modo algum implica no retorno à ingenuidade, mas justamente retorno à Natureza a ser deslindada como Sensível, “o Ser que habitamos” (1960, p. 20), o *outro lado* do espírito ou de nosso ser cultural. Está aberta aqui a passagem para a ontologia do sensível, presente na obra mais densamente filosófica de Merleau-Ponty: *O visível e o invisível*. Para concluir, resta-nos dizer que sem Husserl, certamente, esta passagem não seria possível. É assim que, para concluir, resta-nos dizer que, em *O filósofo e sua sombra*, o que temos são: a) duas filosofias imbricando-se, confrontando-se e comunicando-se, passando uma na outra, confundindo-se; b) e um filósofo, Merleau-Ponty que, na busca do impensado de Husserl, tece arranjos, definindo configurações e sugerindo opções sob o fundo daquelas de Husserl¹², revelando aos poucos, um Husserl implícito que se assemelha a ele, Merleau-Ponty, como um irmão.

¹² Numa pequena nota, no curso sobre Malebranche, Biran et Bergson de 1947-1948, Merleau-Ponty (1978) avança uma ideia profícua sobre a história da filosofia. Para ele, segundo anotações do curso redigidas por Jean Deprun, a “história da filosofia é uma confrontação, uma comunicação (...) análoga à que podemos ter com os homens” (p. 12). Numa obra filosófica como na fala, a escolha do que dizer “destaca-se sobre o fundo do que não foi escolhido, e é por aí que os filósofos comunicam; é este resíduo que mantém o diálogo entre os homens, e por consequência a história da filosofia” (p. 12).

REFERÊNCIAS

- DEPRAZ, Natalie. Selon quels critères peut-on définir une écriture phénoménologique? In: CASTIN, N., SIMON, A. (Orgs.). **Merleau-Ponty et le littéraire**. Paris: Presses de l'ENS, 1997. p. 39-51.
- GARELLI, Jacques. L'héritage husserlien et l'expérience Merleau-Pontienne du commencement. In: MERLEAU-PONTY, M. **Notes de cours sur L'origine de la géométrie de Husserl**. Suivi de Recherches sur la phénoménologie de Merleau-Ponty. Sous la direction de R. Barbaras. Paris: PUF, 1998. p. 95-122.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. Husserl et la notion de Nature. Notes prises, au cours du 14 et 25 mars, 1957, par X. Tilliette. **Revue de métaphysique et de morale**, n. 3, p. 257-269, 1965.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. **La Nature**: notes, cours du Collège de France. Établi et annoté par Dominique Ségald. Paris: Seuil, 1995.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. **Notes de cours au Collège de France**: 1958-1959 et 1960-1961. Préface de Claude Lefort. Texte établi par Stéphanie Ménasé. Paris: Gallimard, 1996. La philosophie aujourd'hui: cours de 1958-1959, p. 33-157.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. **Notes de cours sur L'origine de la géométrie de Husserl**. Suivi de Recherches sur la phénoménologie de Merleau-Ponty. Sous la direction de R. Barbaras. Paris: PUF, 1998.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. **L'œil et l'esprit**. Préface de Claude Lefort. Paris: Gallimard, 1964.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. **Phénoménologie de la Perception**. Paris: Gallimard, 1945.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. **Résumés de cours**: Collège de France (1952-1960). Paris: Gallimard, 1968. Recherches sur l'usage littéraire du langage, p. 22-30.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. **Signes**. Paris: Gallimard, 1960. Le philosophe et son ombre, p. 201-228.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. **L'union de l'âme et du corps chez Malebranche, Biran et Bergson**. Notes recueillies et rédigées par Jean Deprun. Paris: Vrin, 1978.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. **Le visible et l'invisible**. Suivi de notes de travail. Texte établi par Claude Lefort, accompagné d'un avertissement et d'une postface. Paris: Gallimard, 1964.
- ROBINET, André. 'Merleau-Ponty et l'histoire de la philosophie'. **Recherches sur la philosophie et le langage**, Grenoble, n. 15, p. 323-338, 1993.

A GÊNESE DO SENTIDO: EXPERIÊNCIA E JUÍZO EM EDMUND HUSSERL

[THE GENESIS OF MEANING: EXPERIENCE AND JUDGMENT IN EDMUND HUSSERL]

Rodrigo Vieira Marques

rodriggus@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-3160-219X>

É doutor em Filosofia pela Universidade Federal de São Carlos (UFSCar). Atualmente é Professor Associado da Faculdade de Letras. Foi professor do Programa de Pós-Graduação em Letras e Linguística e do Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Federal de Goiás (UFG). É membro cofundador do Círculo Fenomenológico da Clínica e da Vida, projeto vinculado ao Núcleo de Pesquisas e Laboratório Prosoyon (USP). Faz parte da Sociedade Brasileira de Psicanálise de Goiânia (SBPG), instituição vinculada à Federação Brasileira de Psicanálise (FEBRAPSI) e à International Psychoanalytical Association (IPA). Temas de pesquisa: Psicanálise freudiana e pós-freudiana (Winnicott, Bion e Green), Fenomenologia e Psicologia, Psicanálise e Literatura.

DOI: [10.25244/1984-5561.2025.7586](https://doi.org/10.25244/1984-5561.2025.7586)

Recebido em: 23 de novembro de 2025. Aprovado em: 10 de dezembro de 2025

Caicó, ano 18, n. 2, 2025, p. 87-113
ISSN 1984-5561 - DOI: [10.25244/1984-5561.2025.7586](https://doi.org/10.25244/1984-5561.2025.7586)
Dossiê Edmund Husserl



A gênese do sentido: experiência e juízo em Edmund Husserl
MARQUES, Rodrigo Vieira

Resumo: O presente artigo investiga, no interior da obra tardia de Edmund Husserl, sobretudo em *Erfahrung und Urteil*, o problema da gênese do sentido na passagem da experiência (*Erfahrung*) ao juízo (*Urteil*). A hipótese de trabalho é que o juízo, longe de constituir o início da racionalidade, representa o ponto de explicitação de um processo anterior e mais amplo de constituição de sentido, enraizado na vida intencional, em suas sínteses passivas, na afetividade originária e na temporalidade do vivido. Trata-se de mostrar que o *logos* husserliano não nasce de uma operação formal, mas de uma história implícita da consciência, que, por meio de sedimentações e reativações, converte o dado vivido em estrutura judicativa. A leitura articula Husserl com alguns de seus leitores apenas na medida em que eles permitem tornar mais nítidas as etapas internas do percurso em questão. Defende-se, por fim, que a gênese do juízo coincide com a gênese da objetividade e da *Lebenswelt*, de modo que pensar o juízo é pensar a historicidade interna do próprio mundo-da-vida.

Palavras-chave: Husserl. Experiência. Juízo. Fenomenologia genética. Racionalidade.

Abstract: This article investigates, within the later work of Edmund Husserl, especially in *Erfahrung und Urteil*, the problem of the genesis of meaning in the transition from experience (*Erfahrung*) to judgment (*Urteil*). The working hypothesis is that judgment, far from constituting the beginning of rationality, represents the point of explicit articulation of a much earlier and broader process of sense-formation, a process rooted in intentional life, in its passive syntheses, in the original affectivity, and in the temporality of lived experience. The aim is to show that the Husserlian *logos* does not arise from a purely formal operation, but from an implicit history of consciousness that, through sedimentations and reactivations, converts what is lived into a judicative structure. The reading brings Husserl into dialogue with some of his commentators only insofar as they help to make the internal stages of this process more precise. It is ultimately argued that the genesis of judgment coincides with the genesis of objectivity and of the *Lebenswelt*, so that to think judgment is to think the inner historicity of the lifeworld itself.

Keywords: Husserl. Experience. Judgment. Genetic phenomenology. Rationality.

1 PONTO DE PARTIDA: DA DESCRIÇÃO À GÊNESE

A obra de Edmund Husserl costuma ser lida em dois grandes momentos metodológicos: um primeiro, de feição mais estática e analítica, no qual a intencionalidade é descrita a partir das estruturas dos atos e de seus correlatos; e um segundo, de feição genética, no qual tais estruturas deixam de ser tomadas como pontos fixos e passam a ser interrogadas quanto ao seu devir, quanto ao modo como vieram a ser o que são (BRUDZIŃSKA, 2022; BERNET, KERN & MARBACH, 1993). A mudança não significa abandono do primeiro momento, mas seu aprofundamento, pois, como o próprio Husserl (1964) observa nos parágrafos iniciais de *Erfahrung und Urteil (Experiência e Juízo)*, a descrição eidética dos atos, suficiente para mostrar que toda consciência é consciência de algo, precisa ser retomada sob a forma de uma pergunta ulterior, de genealogia, a saber, como é que uma consciência chega a poder dizer algo de modo válido, como chega a formular juízos, como abstrai, como identifica, como universaliza (HUSSERL, 1964, p. 18). Nessa perspectiva, o gesto da obra de 1939, da qual utilizamos a edição de 1964, parte da experiência comum, já atravessada por sedimentações, no intuito de mostrar, de que maneira o juízo é ali engendrado (HUSSERL, 1964). Como afirma Husserl (1964, p. 23, tradução nossa):

Antes que qualquer atividade de conhecimento (*Erkenntnistätigkeit*) entre em ação, os objetos (*Gegenstände*) já se encontram dados para nós, numa certeza simples (*schlichter Gewißheit*). Cada começo do ato de conhecer já os pressupõe. Eles nos são dados nessa certeza simples, isto é, como supostamente existentes e assim existentes, como algo que já vale para nós antes mesmo da atividade do conhecimento, e isso de formas diversas. Assim, eles se apresentam como simplesmente dados, como ponto de partida (*Ansatz*) e estímulo (*Anreiz*) para a atividade de conhecimento (*Erkenntnisbetätigung*), na qual recebem forma e estatuto de validade (*Rechtscharakter*), tornando-se o núcleo contínuo dos atos de conhecimento (*Erkenntnisleistungen*) cujo objetivo se denomina “objeto verdadeiramente existente” (*wahrhaft seiender Gegenstand*), objeto tal como ele é em verdade.

Como se pode notar, o filósofo nos evidencia que, antes mesmo de qualquer operação de conhecimento, já nos encontramos numa relação de contato originário com o mundo, no qual os objetos comparecem como previamente válidos, como algo já aceito e operante na experiência, ainda que não tematizado. Os objetos comparecem, assim, como polos de orientação e motivação que impulsionam o exercício da atividade judicativa, fornecendo-lhe seu ponto de partida e seu solo de sentido. É nesse campo prévio que os atos de conhecimento vêm a enraizar-se, conformando aquilo que, em um segundo momento, nomeia-se “objeto verdadeiro”. O que está em jogo é a revalorização da esfera pré-predicativa como condição de possibilidade de toda formação judicativa e de toda pretensão de verdade.

Ora, esse deslocamento de ênfase, por sua vez, exige um novo método. Quando Husserl (1964) afirma que, para responder a essas questões, é necessário aprofundar a análise da essência e da estrutura

A gênese do sentido: experiência e juízo em Edmund Husserl

MARQUES, Rodrigo Vieira

da experiência anterior ao predicado, não está apenas introduzindo um novo objeto de investigação, mas indicando um giro epistemológico fundamental, logo se trata de compreender a gênese do sentido antes de sua expressão categorial. Com isso, inaugura-se a virada genética da fenomenologia, voltada a elucidar os processos passivos de constituição que preparam e sustentam as operações ativas do eu. Nesse contexto, a obra que marca a virada genética de Husserl adquire um estatuto singular em sua obra tardia por cristalizar esse movimento de transição entre uma fenomenologia estática das essências e uma fenomenologia genética dos modos de doação e sedimentação do sentido.

Ainda que publicada postumamente em 1939, por Ludwig Landgrebe, a referida obra nasce de cursos e manuscritos redigidos nas décadas de 1920 e 1930, época em que o pensamento husserliano se orienta de modo cada vez mais radical para o problema da gênese da racionalidade (HUSSERL, 1964, p. VIII-X; BERNET, KERN & MARBACH, 1993, p. 195; BÉGOUT, 2000, p. 8-9; LOHMAR, 1998, p. 7). Não se trata, portanto, de um texto marginal ou de um apêndice metodológico, mas de um elo essencial entre a lógica transcendental e a fenomenologia da vida. Tendo isso em vista, Bernet, Kern e Marbach (1993, 200-201, tradução nossa) descrevem com clareza essa passagem metodológica:

Enquanto a fenomenologia estática ilumina sistemas constitutivos já desenvolvidos e “acabados”, descrevendo sucessões de vivências (*experiences*) intencionais reguladas por leis eidéticas — vivências (*experiences*) nas quais objetos de certo tipo alcançam a doação —, a fenomenologia genética interroga-se sobre a própria origem desses sistemas. Seu interesse volta-se para a gênese da constituição e, ao mesmo tempo, para a gênese dos tipos de objeto aí constituídos. O objeto não é mais um marco fixo, como ocorre na fenomenologia estática; ele é, antes, algo que veio a ser. A fenomenologia da gênese “persegue a história... dessa objetivação e, com isso, a história do próprio objeto enquanto objeto de um possível conhecimento” [...] (BERNET, KERN & MARBACH, 1993, p. 200-201, tradução nossa).

Essa definição coincide com o gesto husserliano de *Erfahrung und Urteil*, segundo o qual “o mundo é para nós sempre já um tal em que o conhecimento já realizou sua obra das mais diversas maneiras [...]” (HUSSERL, 1964, p. 26, tradução nossa). O mundo não é um campo neutro a ser conhecido, mas já está impregnado pelas operações da consciência, por sedimentações silenciosas que conferem inteligibilidade àquilo que aparece. Por isso, é necessário reconhecer que não existe uma experiência puramente inaugural de um objeto, entendida no sentido elementar e originário de um encontro com a coisa em si, que não traga já consigo uma série de pressupostos ou de sentidos prévios a seu respeito, sentidos que ultrapassam aquilo que se mostra de maneira explícita no ato de conhecimento propriamente dito. Sendo assim, o que Husserl busca, nesse momento, não é apenas descrever as estruturas intencionais enquanto tais, mas compreender o processo pelo qual elas se formam, o caminho pelo qual se sedimentam na experiência e se reativam no juízo, deslocando o foco da forma acabada dos atos para o devir das significações, assim, o que antes era tomado como dado eidético torna-se, agora, um resultado a ser explicado pela história interna da consciência.

Pensando esses movimentos da obra husserliana, Bégout (2000, p. 12) procura examinar se há uma correspondência formal exata entre os modos passivos de síntese — como associação, sobreposição ou fusão — e as operações lógico-sintáticas próprias da esfera da lógica — como a

A gênese do sentido: experiência e juízo em Edmund Husserl

MARQUES, Rodrigo Vieira

predicação e a generalização —, ou se tais formas passivas apenas antecipam, de modo ainda informe, as estruturas lógicas futuras, do mesmo modo que uma imagem pode despertar um conceito. Em outras palavras, trata-se de investigar, na transição genética que leva da identificação passiva dos objetos à sua articulação predicativa, aquilo que emerge como diferença no seio da repetição, como uma novidade irreduzível ao próprio processo genético. Tal seria, para ele, o sentido da noção de pré-constituição passiva, a saber, assegurar, ao mesmo tempo, a possibilidade de reconduzir os atos lógicos a um fundo anterior de evidência objetual, sem por isso eliminar a singularidade da apreensão ativa nem o caráter ideal do objeto lógico.

Nesse contexto, esta obra de 1939 se inscreve no mesmo horizonte teórico da *Krisis*, não apenas pela proximidade cronológica, mas pela continuidade estrutural que as atravessa. Enquanto a primeira obra se volta à constituição lógica do objeto a partir da experiência pré-reflexiva, a segunda amplia esse problema ao campo da história, mostrando que a racionalidade científica moderna é, ela também, produto de uma gênese vivida no seio do mundo da vida (*Lebenswelt*). O núcleo filosófico permanece o mesmo, uma vez que toda significação objetiva nasce de uma vida intencional anterior ao juízo. O que se modifica é o plano da análise, transcendental e individual em *Erfahrung und Urteil*, histórico e intersubjetivo na *Krisis*. O ponto de articulação entre ambas está precisamente no conceito de *Lebenswelt*, que surge já no § 10 do texto que prepara o solo da *Krisis*, no qual escreve Husserl (1964, p. 38, tradução nossa):

O retorno (*Rückgang*) ao mundo da experiência é o retorno ao “mundo da vida” (*Lebenswelt*), isto é, ao mundo no qual sempre já vivemos e que fornece o solo para toda realização do conhecimento e para toda determinação científica. A compreensão agora alcançada da essência da experiência como experiência do mundo (*Welterfahrung*) nos permitirá responder às questões que se referem ao sentido desse retorno, às objeções que podem ser feitas contra ele, bem como à caracterização metodológica dessa investigação genética enquanto não psicológica.

Como se pode observar, Husserl objetiva compreender como o retorno ao mundo da experiência desestabiliza as pretensões fundacionais da lógica e da ciência, recolocando-as como momentos derivados de uma operação mais originária de doação de sentido. Esse gesto não abandona os critérios de rigor, mas os reinscreve numa fenomenologia genética que recusa tanto o psicologismo quanto o formalismo, por ver neles um apagamento da historicidade da constituição. Ao insistir no caráter não psicológico da investigação, Husserl não está propondo um retorno à interioridade subjetiva, mas abrindo espaço para um exame da experiência como movimento de formação imanente de sentido, por sua vez, anterior a toda cisão entre sujeito e objeto, pensamento e mundo, forma e conteúdo. Nesse contexto, o “retorno” deixa de ser um mero recurso metodológico e se converte em condição mesma de possibilidade para qualquer compreensão autêntica da gênese da verdade.

É no interior dessa inflexão genética da fenomenologia que se insere o presente artigo, cuja proposta não é contrapor juízo e experiência como dois estratos isolados, mas, ao contrário, acompanhar o modo como ambos se enlaçam numa continuidade dinâmica. Nesta perspectiva, a tarefa consiste em reconstruir, com os próprios recursos conceituais desenvolvidos por Husserl, o percurso

A gênese do sentido: experiência e juízo em Edmund Husserl
MARQUES, Rodrigo Vieira

pelo qual a experiência pré-predicativa se articula em sínteses passivas e, por meio delas, abre-se à possibilidade do enunciado judicativo. O texto se organiza, assim, em três momentos: primeiro, a caracterização da experiência como campo pré-predicativo; em seguida, a análise das sínteses passivas e da sedimentação do sentido; por fim, a discussão do juízo como reativação e cristalização provisória da vida intencional.

2 A EXPERIÊNCIA COMO CAMPO PRÉ-PREDICATIVO DO SENTIDO

Se, conforme já vimos, a passagem do descritivo ao genético revela a necessidade de reencontrar, no interior da própria vida da consciência, o processo de formação do juízo, é agora o conceito de *Erfahrung* que se impõe como o ponto de partida desse movimento. É assim que Husserl desloca o foco da análise formal das proposições para o solo que as torna possíveis, mostrando que o *logos* não nasce de uma operação lógica, mas da experiência vivida, assim, antes que o pensamento formule proposições, a consciência é já afetada por um mundo de significações implícitas, como se pode observar a seguir:

Toda experiência possui seu *horizonte experiencial* (*Erfahrungshorizont*); cada uma tem seu núcleo de apreensão efetiva e determinada, possui seu conteúdo de determinações imediatamente dadas por si mesmas. Mas, para além desse núcleo de um ser-assim determinado, do que é propriamente dado como “aí por si mesmo” (*selbst da*), ela possui seu horizonte. Aí reside o seguinte: toda experiência remete a uma possibilidade, e, a partir do eu, a uma efetivação da possibilidade (*Vermöglichkeit*), não apenas de explicitar progressivamente a coisa dada na primeira apreensão, com base naquilo que nela é propriamente autodoado (*Selbstgegebenen*), mas também de obter, por meio de experiências ulteriores, novas determinações da mesma coisa (HUSSERL, 1964, p. 27, tradução nossa).

A formulação de Husserl indica que nenhuma experiência se resume ao seu conteúdo dado de maneira imediata; ela é sempre atravessada por um horizonte que excede, de modo estrutural, o núcleo efetivamente apreendido, não sendo esse horizonte um contorno periférico ou acidental, mas a expressão de uma dimensão constitutiva da própria experiência: aquilo que se apresenta como dado — e que Husserl descreve como *selbst da*, logo, “aí por si mesmo”, “presente por si mesmo” ou, conforme a tradução francesa, “em carne e osso” — carrega consigo a promessa de ulteriores determinações, ainda não tematizadas, mas virtualmente acessíveis. Tal virtualidade, entretanto, não deve ser confundida com um campo exterior de possibilidades abstratas; ela se inscreve na própria imanência da experiência, na capacidade interna de tornar possível o que ainda não se efetivou a partir do já dado. A consciência, nesse quadro, não se limita a registrar o fenômeno como ele aparece, mas

A gênese do sentido: experiência e juízo em Edmund Husserl
MARQUES, Rodrigo Vieira

o reconfigura incessantemente, orientando-se pela potência de suas ultrapassagens, de seus desdobramentos internos, de seu vir-a-ser ainda não realizado. Nesse sentido, a própria noção de fenômeno é marcada por uma abertura fundamental, pois toda apreensão atual já carrega em si o indício de sua insuficiência, e é precisamente essa insuficiência que funda o movimento do conhecer como tarefa infinita.

A experiência, nesse horizonte, não pode ser compreendida como uma sucessão de atos estanques, finitos ou conclusivos, mas, ao contrário, ela se constitui como uma continuidade viva, uma cadeia dinâmica de experiências singulares que se implicam mutuamente por um movimento de explicitação progressiva. Mesmo quando parece concluída, uma experiência não se esgota em si mesma, ela permanece vinculada a outras possíveis, que poderão retomar o mesmo objeto sob novas luzes, em diferentes contextos, por meio de diferentes sínteses. Esse entrelaçamento confere unidade à multiplicidade, contudo, uma unidade sintética que transforma uma sequência aberta de experiências em uma só experiência ampliada, que permanece inacabada.

A experiência, nesse sentido, é sempre mais ampla do que o que nela se dá, ela contém um saber implícito, uma rede de possibilidades que ultrapassam o agora perceptivo, não sendo, pois, o ponto zero do conhecimento, mas um campo de pertencimento no qual o sujeito se descobre afetado por algo que o ultrapassa. É justamente nesse ponto que se torna necessário deslocar a ênfase da atividade constitutiva da consciência para a dimensão passiva que a antecede e a sustenta silenciosamente. Como observa Montavont (1999, p. 73), o eu só pode ser compreendido como origem da vida na medida em que ele próprio é atravessado por ela, ou seja, é afetado por um viver que o precede e o excede. Essa afetividade originária, que não se confunde com uma recepção empírica ou sensorial, indica uma forma mais radical de implicação, uma vez que o sujeito não se institui a partir de si mesmo, mas é sempre já situado por uma intencionalidade que não parte do polo egológico, sendo motivada por um “já dado”. Assim, antes de toda espontaneidade, há uma pré-doação de sentido que escapa ao controle do eu e inaugura, na própria estrutura da experiência, a possibilidade de ultrapassamento contínuo do dado, no qual o sentido, portanto, não emerge de um sujeito soberano, mas de uma vida que, ao mesmo tempo em que afeta, posiciona o sujeito como efeito dessa afecção.

Considerar a experiência como campo pré-predicativo do sentido implica reconhecer que aquilo que nela se apresenta nunca coincide estritamente com o que é dado em sua imediaticidade, pois, como Husserl (1964) insiste, toda experiência dirigida a um objeto singular envolve um horizonte interno que lhe pertence essencialmente e que opera como índice de uma antecipação originária. Esse horizonte destaca como o sentido não surge quando o juízo se formula, mas quando o objeto, ao se mostrar, já convoca possibilidades de determinação que ainda não se efetivaram. O termo “horizonte” cumpre, assim, a função de nomear essa indução imanente à própria experiência, um movimento prévio que antecede qualquer inferência e que, quando esclarecido em seu solo, revela ser a base daquilo que chamamos de razão indutiva (HUSSERL, 1964). Nesse contexto, a teoria da indução torna-se inseparável da descrição da experiência pré-predicativa, pois é nela que a antecipação aparece em estado puro, mas o que está em jogo aqui não é reconstruir essa teoria, mas compreender que a própria estrutura de horizonte da experiência confirma que o sentido não nasce de um ato lógico posterior, mas da abertura experiencial que o antecede silenciosamente.

Essa antecipação imanente deve ser entendida como um modo intrínseco mediante o qual a experiência ultrapassa seu próprio núcleo dado, modificando continuamente as atividades pelas quais o sentido se institui, haja vista que a experiência, nesse nível pré-predicativo, não se limita a acolher o

A gênese do sentido: experiência e juízo em Edmund Husserl
MARQUES, Rodrigo Vieira

que aparece, mas projeta possibilidades de determinação que se insinuam no próprio aparecer. Não se trata apenas de prever atributos do mesmo objeto que se revelará melhor sob novas perspectivas, mas de reconhecer que a coisa experimentada, ao se oferecer como “aí”, já inclui virtualidades de ulterior determinação que transbordam sua efetividade atual (HUSSERL, 1964). Além disso, a experiência carrega consigo a presença discreta de outros objetos que, embora não tematizados, compõem o pano de fundo permanente da consciência. Por isso, cada experiência contém um horizonte interior referente ao núcleo que se mostra e, simultaneamente, um horizonte exterior ilimitado constituído pelos co-objetos que poderiam, a qualquer momento, vir à tona. A experiência pré-predicativa não é, portanto, a apreensão isolada de um conteúdo, considerando que ela é o modo pelo qual o mundo se anuncia como totalidade possível antes de qualquer formulação judicativa.

Por conseguinte, o traço decisivo dessa estrutura de horizonte é que os co-objetos relegados ao fundo, embora diferentes entre si ou não relacionados diretamente ao objeto tematizado, são intuídos como reais dentro do mesmo horizonte espaço-temporal que unifica a experiência do mundo. O que aparece na experiência sensível imediata, a natureza simples, estende-se para todo o campo mundano, compreendendo sujeitos humanos e animais, bens culturais, artefatos técnicos e obras de arte. Tudo aquilo que pode ser experimentado participa dessa unidade espaço-temporal, e é por isso que Husserl (1964) pode afirmar que mesmo os domínios aparentemente não sensíveis só possuem sentido enquanto inscritos na abertura sensível do mundo. A chamada naturalização do espírito, criticada quando tomada como tese metafísica, encontra aqui sua legitimidade fenomenológica, uma vez que tudo o que é mundano, mesmo o que não se apresenta sensivelmente, só adquire sentido por estar situado no único horizonte espaço-temporal oferecido pela experiência.

No § 8 de sua obra de 1939, Husserl (1964) afirma que, na experiência, não apenas apreendemos algo como um “objeto em geral”, isto é, como algo que pode ser explorado, especificado ou explicado, pois, para além dessa estrutura mais genérica, a própria consciência já dispõe, de antemão, de modos típicos de classificação que determinam como ela reconhece e organiza os objetos. Cada vez que um objeto novo é constituído pela primeira vez, no sentido genético de uma inauguração no campo experiencial, forma-se também um tipo correspondente, um esquema de identificação que permanece como padrão para experiências futuras. Isso significa que o nosso meio circundante (*Umwelt*) pré-dado não se oferece como um conjunto amorfo de dados, mas já como um campo articulado segundo categorias regionais (natureza, espírito, cultura), espécies, gêneros e subdivisões que a experiência sedimentou ao longo do tempo. Como diz Husserl (1964, p. 34, tradução nossa):

Desde o início, tudo aquilo que, no fundo, nos afeta encontra-se consciente sob uma “apreensão enquanto objeto” (*gegenständliche Auffassung*), reconhecido antecipadamente como aquilo que é: o campo perceptivo (*Wahrnehmungsfeld*) que pertence a cada momento de vida (*Lebensmoment*) é, desde sempre, um campo de “objetos” (*Gegenständen*), apreendidos como unidades de “possível experiência” (*möglicher Erfahrung*) ou, o que equivale ao mesmo, como possíveis substratos de tomadas de conhecimento (*Kenntnisnahmen*). Isso significa que aquilo que nos atinge a partir do campo de fundo passivamente pré-dado não se apresenta como algo absolutamente vazio, um mero dado ainda sem qualquer sentido, um dado de absoluto desconhecimento (*Unbekanntheit*). Ao contrário, todo desconhecimento (*Unbekanntheit*) é sempre, ao mesmo tempo, um modo de conhecimento (*Bekanntheit*):

A gênese do sentido: experiência e juízo em Edmund Husserl
MARQUES, Rodrigo Vieira

aquilo que nos afeta já é conhecido ao menos na medida em que se apresenta como um algo dotado de possíveis determinações. Ele se mostra à consciência sob a forma vazia da determinabilidade, acompanhado por um horizonte igualmente vazio de determinações — “certas”, embora ainda indeterminadas e desconhecidas.

Desse modo, aquilo que nos afeta a partir do fundo da consciência não é simplesmente algo indiferenciado, mas algo que já chega “classificado” pelo modo como a experiência foi historicamente estruturada (HUSSERL, 1964, p. 35). Mesmo na primeira apreensão ativa de um objeto, ele já é percebido de maneira prévia como coisa, como ser humano, como artefato ou como qualquer outra forma típica que a consciência reconhece passivamente, indicando que a experiência nunca parte do zero, ela envolve uma pré-compreensão que orienta a possibilidade de explicitação posterior do objeto.

Em suma, a *Erfahrung* é o solo onde o sentido começa a emergir antes de qualquer ato reflexivo, contendo o mundo, o sujeito e o horizonte como dimensões inseparáveis de uma mesma vida de consciência, vida que, antes de pensar, já sabe; antes de julgar, já compreende. Essa compreensão tácita, afetiva e temporal prepara o momento do juízo, pois o que nele se explicita é apenas o que a experiência já continha em estado de latência. Na seção seguinte, veremos que esse movimento de passagem da experiência ao juízo não é uma ruptura, mas uma transformação interna, pois a *síntese passiva* torna-se expressão, e o *logos*, nascendo do vivido, converte a vida em forma de pensamento. É a partir desse campo, já saturado de sentido, que a fenomenologia genética poderá compreender a passagem ao juízo, discutida a seguir.

3 SÍNTESE PASSIVA E SEDIMENTAÇÃO: O NASCIMENTO DO *LOGOS*

Se a experiência, conforme vimos, já se constitui como campo de doação e pertencimento, no qual o mundo se oferece como horizonte e o sujeito se reconhece implicado numa trama prévia de significações, impõe-se uma nova questão: de que maneira esse campo vivido, ainda não tematizado, pode vir a tornar-se discursivo? Em outros termos, como aquilo que se apresenta no modo do *dado* pode converter-se no modo do *dito*? É nesse ponto que *Erfahrung und Urteil* adquire uma importância decisiva, ao elevar a experiência passiva ao estatuto de gênese do juízo e descrever a transição fenomenológica — contínua, invisível e não reflexiva — pela qual o sentido passa a estabilizar-se, reiterar-se e, por fim, explicitar-se sob forma judicativa. Como assinala o próprio Husserl (1967, p. 66, tradução nossa):

Tendo alcançado uma compreensão do nexos entre o desempenho lógico (*logischer Leistung*) e o fluxo da experiência do mundo (*Strom der Welterfahrung*), bem como de sua função nesse próprio fluxo, torna-se possível delimitar o ponto exato a partir do

A gênese do sentido: experiência e juízo em Edmund Husserl

MARQUES, Rodrigo Vieira

qual devemos iniciar a análise detalhada do surgimento (*Entspringen*) das formas judicativas predicativas (*prädikative Urteilsformen*) a partir da experiência pré-predicativa. Como o objetivo é alcançar o mais elementar, aquilo que fundamenta todas as demais formações, será necessário tomar como ponto de partida os juízos que se enraízam na experiência mais simples e imediata. A mais simples experiência (*schlichteste Erfahrung*) é a dos substratos sensíveis, da camada natural de todo o mundo concreto. Por isso, deveremos orientar-nos pelo *juízo fundado na percepção externa*, na percepção corporal, a fim de, com base nela, investigar exemplarmente as estruturas próprias do julgar predicativo, bem como sua edificação a partir das realizações pré-predicativas.

A escolha metodológica de Husserl por uma experiência perceptiva simples como via exemplar não se fundamenta numa simplificação empirista, mas na tentativa de reencontrar, no interior do vivido mais imediato, a gênese formal da predicação. Ao localizar o início da atividade judicativa no solo da percepção corporal, antes mesmo de qualquer tematização conceitual, o filósofo desloca a lógica de seu registro normativo para o domínio da vida intencional, conferindo-lhe um caráter essencialmente genético. O *logos*, nesse quadro, não emerge como operação exógena à experiência, mas como sua reconfiguração expressiva, fazendo com que a questão da predicação deixa de ser um problema exclusivamente lógico para tornar-se um problema fenomenológico, dado que se trata de compreender como o juízo brota de uma estrutura já passivamente orientada, como uma metamorfose interna da experiência e não como sua negação. Por conseguinte, não é à abstração que se recorre para esclarecer o juízo, mas à concretude da vivência sensível, na qual a percepção contemplativa desempenha um papel decisivo.

Uma vez reconhecido que as operações lógicas não pairam de modo exterior ao curso da experiência, mas emergem no interior de seu fluxo, torna-se decisivo determinar o ponto preciso em que se pode acompanhar, passo a passo, o nascimento do *logos* a partir das formações pré-predicativas. Conforme vimos no trecho citado, Husserl indica que esse ponto de partida deve situar-se na experiência mais elementar, aquela que se ancora na presença sensível dos corpos, na camada natural do mundo concreto. É nela que o juízo se enraíza antes mesmo de adquirir sua forma explícita, e é por isso que a percepção externa, sobretudo, a percepção corporal, se oferece como via exemplar para compreender o modo como a estrutura predicativa se ergue a partir de realizações que ainda não assumiram o modo do dito. Tomar o juízo perceptivo como fio condutor significa, assim, retornar às fontes silenciosas em que o sentido começa a se estabilizar, antes de se constituir como afirmação, proposição ou determinação conceitual.

Esse juízo perceptivo, porém, não brota de um ato isolado da consciência, mas supõe um movimento prévio, a saber, a ativação de um interesse contemplativo que se volta aos corpos enquanto últimos substratos da afecção. No campo pré-predicativo, aquilo que primeiramente se desencadeia é o desdobramento desse interesse sensível, que acompanha a própria aparição do mundo, de modo que a experiência comum, entretanto, raramente se detenha nessa atitude; na maioria das situações cotidianas, o sujeito passa diretamente da percepção ao agir, ao valorar e ao uso prático dos objetos. O eu engajado em seu meio circundante (*Umwelt*) não é, em sua vida concreta, um eu contemplativo por essência, haja vista que a contemplação é episódica, transitória, quase marginal, embora, retrospectivamente, a fenomenologia reconheça que é precisamente essa atitude excepcional que torna

A gênese do sentido: experiência e juízo em Edmund Husserl
MARQUES, Rodrigo Vieira

visíveis as estruturas que sustentam todas as formas de comportamento, inclusive as práticas e afetivas. Como indica Husserl (1964, p. 67, tradução nossa):

A reflexão filosófica posterior sobre a estrutura do mundo da experiência imediata, do nosso mundo da vida (*Lebenswelt*), mostra que à percepção contemplativa cabe, nesse sentido, uma distinção própria, pois é ela que revela e tematiza estruturas do mundo que, embora não se tornem continuamente explícitas, sustentam de modo universal todo comportamento prático (*praktisches Verhalten*). O interesse que se exerce na atitude contemplativo-perceptiva é a ativação da *αἰσθησις* [*aisthesis*] fundamental, da *Urdoxa passiva*, daquela camada básica que está na raiz de toda experiência no sentido concreto. Desse modo, a percepção externa e o interesse contemplativo que nela se realiza possuem o privilégio de apreender as coisas de tal maneira que a tendência do julgar em direção à constatação encontra aí sua possibilidade de realização mais imediata.

Como se pode observar, a percepção contemplativa não apenas fornece o exemplo privilegiado da gênese do juízo, como também opera uma suspensão metodológica das motivações práticas ordinárias, o que permite à fenomenologia desvelar os modos primordiais de doação de sentido. Nessa atitude, o mundo aparece não como campo de ação, mas como campo de presença, onde as coisas se apresentam em sua autoafirmação silenciosa, pois a função contemplativa, nesse contexto, é o gesto originário pelo qual o eu se deixa afetar pelo que aparece, sem ainda querer, julgar ou conceituar, daí o que se percebe, nesse registro, ser o adensamento progressivo do sentido no interior da própria experiência sensível, que passa a compor uma malha de familiaridades e diferenças, de repetições e variações, sobre a qual o *logos* poderá mais tarde se erguer. Tal processo se dá como continuidade natural da recepção, como um aprofundamento do modo de aparecer das coisas, e não como operação posterior, no qual o juízo, ao emergir desse campo, já encontra uma estrutura de sentido silenciosamente articulada, uma vez que a experiência já acumulara, por meio da repetição, um saber tácito sobre o que as coisas são, como aparecem e o que se pode esperar delas. Essa malha pré-conceitual é o que permite que a predicação ocorra não como invenção *ex nihilo*, mas como explicitação de um sentido já sedimentado na experiência.

Ao privilegiar a percepção contemplativa como chave de acesso à gênese do juízo, Husserl (1964) não recorre a uma descrição psicologista do fluxo da experiência, mas isola fenomenologicamente uma estrutura intencional na qual o interesse se converte em atitude descritiva e a doação sensível se transforma em possibilidade de constatação. Como indica o próprio Husserl (1967, p. 66, tradução nossa), “a mais simples experiência (*schlichteste Erfahrung*) é a dos substratos sensíveis, da camada natural de todo o mundo concreto”. Desse modo, a opção por esse plano elementar não significa regressão empirista, mas reconhecimento de que toda forma superior de racionalidade deve inscrever-se, por sedimentação, sobre a estabilidade perceptiva de corpos que resistem à variação. O juízo, por conseguinte, é a culminância de um processo em que a afecção inaugura, a repetição sedimenta e a contemplação atualiza, permitindo que a identidade do objeto se explicita como figura constante, capaz de receber determinações sem se desintegrar.

A gênese do sentido: experiência e juízo em Edmund Husserl

MARQUES, Rodrigo Vieira

Essa articulação entre afecção e constância, contudo, não depende de uma memória voluntária, mas de um fundo passivo em que a retenção atua como reserva do vivido. Como observa Yamaguchi (1982, p. 51-53), mesmo após o esgotamento da vivência intuitiva, o que havia sido intuído anteriormente não se dissipa sem deixar rastros. Permanece, ainda que sem figura sensível, uma consciência residual do que foi, um “ainda consciente” que já não se deixa apreender como imagem, mas tampouco se apaga inteiramente. Nas trilhas de Husserl, haveria uma representação vazia (*Leervorstellung*) que sucede à intuição plena, e, segundo Yamaguchi (1982), sua forma mais elementar deve ser concebida como retenção vazia (*leere Retention*) como forma genética da representação (*Vorstellung*) esvaziada. Trata-se de uma presença desfigurada, na qual o conteúdo se encontra em estado de esmaecimento, deslizando progressivamente para uma indistinta generalidade, mas conservando, em sua mínima expressão, a força afetiva da vivência original. A retenção, nesse sentido, não é mero vestígio de um passado escoado, mas a inscrição silenciosa de um sentido que, embora não tematizável, ainda orienta a experiência do presente.

A passividade, nesta perspectiva, não consiste em uma inércia sensorial, mas em uma atividade originária da vida da consciência, na qual o sujeito não escolhe nem dirige, mas se vê afetado por uma pré-doação que o excede (Montavont, 1999, p. 73). Nessa direção, a síntese passiva designa o plano no qual o mundo e o sujeito não são ainda separados, mas co-originários, implicando-se mutuamente numa trama em que o sentido não se origina da consciência, mas a constitui por dentro, como afecção que se estabiliza sem jamais cessar de reverberar. É nesse entrelaçamento entre passividade, retenção e tipicidade que se inscreve, segundo Lohmar (1998), o papel das formações associativas, não sendo concebidas como simples concatenações psicológicas, mas uma operação transcendental que permite a emergência de uma experiência tipificada, na qual o sentido se dá como retorno do mesmo sob formas familiares. A tipicidade, nesse contexto, é a matriz não judicativa a partir da qual o objeto é reconhecido como “o mesmo”, mesmo quando suas aparições variam, de modo que essa familiaridade não depende de um ato de rememoração, mas de uma sedimentação que se acumula pela repetição e pela constância de afecções semelhantes. A experiência, assim, não se apresenta como um campo caótico de impressões, mas como uma rede estruturada de expectativas implícitas, que orientam o aparecimento do objeto antes mesmo que ele seja tematizado como tal e isso na medida em que o *logos* que emerge do juízo não se opõe a essa estrutura, mas a explicita, convertendo-a em articulação discursiva.

Esse processo de transformação da vida pré-predicativa em articulação judicativa revela que o juízo, longe de fundar o sentido, apenas o fixa explicitando aquilo que já vinha sendo vivido como orientador, ainda que de maneira implícita. Como indicou Husserl (1964, p. 67, tradução nossa), “à percepção contemplativa cabe [...] uma distinção própria, pois é ela que revela e tematiza estruturas do mundo que, embora não se tornem continuamente explícitas, sustentam de modo universal todo comportamento prático (*praktisches Verhalten*)”. O interesse contemplativo, ao ativar a camada fundamental da *Urdoxa passiva*, retoma o sentido já doado na afecção e o inscreve em um campo de constatação, no qual esse movimento de tematização não rompe com a passividade originária, mas é sua reatualização sob forma categorial. Assim, a gênese do *logos* deve ser compreendida não como uma criação, mas como um desdobramento, uma vez que o juízo não inventa o mundo, apenas o reinscreve como dizível.

Ora, a partir da análise dos §§ 50-57 de *Erfahrung und Urteil* (Husserl, 1964), é possível retomar com precisão o movimento pelo qual a experiência sensível, já marcada por sínteses passivas e sedimentações afetivas, transforma-se em juízo predicativo por meio de uma conversão intencional

A gênese do sentido: experiência e juízo em Edmund Husserl
MARQUES, Rodrigo Vieira

que reinscreve o conteúdo afetado em um horizonte lógico. Husserl (1964) não propõe aqui uma mera extensão da percepção em direção ao *logos*, mas identifica uma reorientação ativa do eu, que passa a tematizar, fixar e explicitar as diferenciações internas que anteriormente apenas se davam como modulações silenciosas do aparecer. Essa transformação não significa o abandono do plano passivo, mas sua assunção reflexiva, como se o sentido acumulado nas retenções, nas protensões e nos hábitos da percepção fosse resgatado em uma nova atitude que o converte em objeto lógico. O juízo, por conseguinte, não se origina de um impulso exterior à experiência, mas de uma intensificação seletiva de seus próprios processos genéticos, fazendo da passividade o solo constante da atividade predicativa.

O ponto decisivo, como destaca o próprio Husserl (1964), está na formação de uma estrutura categorial que permita à consciência distinguir entre um “substrato” e uma “determinação” (§§ 53-55). O juízo emerge no momento em que o eu identifica um conteúdo perceptivo como algo que subsiste e, ao mesmo tempo, como algo que se qualifica ou se modifica. Essa duplicação intencional não existia no fluxo pré-predicativo, dado que, nela, o aparecer era coeso, contínuo, sem discriminação entre sujeito e predicado. Somente quando a consciência opera uma cisão reflexiva, conservando o que aparece como o mesmo e destacando dele uma propriedade ou aspecto qualificativo, é que se instaura a forma categorial do juízo. A predicação é, nesse sentido, um modo específico de tematização que pressupõe uma rearticulação do vivido, um retorno ao já dado, agora sob o regime da identidade e da determinação, considerando que tal movimento exige um deslocamento do interesse da simples vivência à tematização do que nela se estabilizou, além de revelar o caráter constitutivo da atividade judicativa como forma de explicitação do sentido sedimentado.

Husserl frisa que esse processo não é arbitrário nem voluntarista, considerando que a conversão do interesse de que se trata não é um gesto deliberado que paira sobre o fluxo da experiência, mas uma transição motivada internamente pelas próprias articulações do aparecer. A estrutura do juízo não poderia emergir se não houvesse, na base da percepção, a repetição de identidades, o reconhecimento implícito do mesmo, a conservação de traços sensíveis que permitem a reaparição do objeto como familiar e estável. A percepção, antes de se tornar discursiva, já é articulada por operações como associação, tipicidade e habituação, estruturas passivas que asseguram a coesão do mundo vivido. O juízo, ao tematizar essas estruturas, realiza um gesto retroativo, no qual ele fixa no plano categorial o que já vinha sendo acumulado, modulando e consolidando a doação sensível em figura discursiva. O *logos*, nesse quadro, não é invenção, mas transformação do vivido, pois não se separa da experiência, mas a organiza a partir de um novo eixo.

A predicação, ao instaurar essa distinção entre substrato e determinação, inaugura uma nova temporalidade para a consciência, já que o que antes era fluxo contínuo e indiviso agora se estrutura segundo uma lógica de retomada e discriminação na qual o eu se volta ao passado recente da experiência e o reinterpreta sob categorias que o ordenam e o fixam. Isso implica uma nova forma de retenção, não mais apenas afetiva e silenciosa, como na retenção vazia (*leere Retention*) descrita por Husserl e interpretada por Yamaguchi (1982), mas uma retenção categorial, em que o que se conserva já é investido de forma lógica. Essa reconfiguração não elimina as camadas passivas do aparecer, mas as rearticula a partir de uma atitude judicativa, em que o sentido deixa de ser apenas sugerido e passa a ser afirmado. O juízo, nesse sentido, é um ato de sedimentação seletiva, que retém o que merece ser fixado e deixa de lado o que se perde no fluxo da experiência.

Por fim, essa estrutura lógica que o juízo instaura não é estática nem isolada, mas permite a continuidade de novos juízos, a reconfiguração de determinações anteriores, a formação de cadeias de

predicações que enriquecem progressivamente o sentido do substrato. A identidade categorial do sujeito do juízo garante processos de reidentificação e, com isso, possibilita a constituição de um campo discursivo cumulativo, em que o objeto não apenas aparece, mas se torna cognoscível, passível de ser afirmado, negado, qualificado ou relacionado. Assim, o *logos* que nasce nos §§ 50-57 de *Erfahrung und Urteil* é a expressão mais rigorosa de um pensamento que não abandona sua origem vivida, mas a reinscreve como forma, assim ele diz o que foi sentido, fixa o que se doou, organiza o que se acumulou, de modo a não haver salto entre a vida e o pensamento, mas passagem; não há ruptura, mas conversão de sentido, sendo essa conversão que inaugura a possibilidade mesma da lógica como memória articulada da experiência.

4 LIMITES FENOMENOLÓGICOS DA GÊNESE: EXCEDENTE, DIFERENÇA, REINSCRIÇÃO

Para compreender melhor o que Husserl denomina gênese, é importante examinar também os limites dessa própria ideia, e é justamente nesse ponto, quando a fenomenologia se vê confrontada com a impossibilidade de uma origem absolutamente inaugural, que Derrida (1990) intervém, fazendo emergir as tensões imanentes à descrição husserliana da constituição temporal. A “realidade” fenomenológica, a *reell* husserliana, não pode ser confundida com a realidade natural, pois ela emerge como aquilo que “se-aparece” (*sich-zeigt*) na imanência da consciência, e não como coisa-em-si independente. A partir dessa concepção, torna-se claro que não há, em rigor, uma impressão puramente presente, já que toda impressão originária carrega em si uma modificação retencional que a distancia da pontualidade absoluta, produzindo um campo de sentido que já é uma síntese. Dessa forma, como insiste Derrida (1990), essa síntese não se confunde com uma operação ontológica no sentido clássico, tratando-se antes de uma síntese fenomenológica, isto é, de uma articulação intencional imanente à consciência do tempo.

É precisamente nesse ponto que Derrida (1990) desloca o problema, pois, se toda presença é constituída por uma modificação retencional, então o que se chama de origem já é uma repetição e a síntese que estrutura o tempo da consciência não pode mais ser pensada como simples reflexo de uma experiência primitiva e pura, pois o próprio aparecer do originário é marcado por uma estrutura de reinscrição, assim, em vez de um ponto zero que inauguraria o tempo e o sentido, encontra-se uma cadeia de modificações que operam uma diferença interna à presença. A consequência disso é radical, não há constituição sem traço, sem rastro, sem *différance*, por conseguinte, a fenomenologia do tempo, ao tentar alcançar o solo último da consciência, acaba revelando que esse solo já está fraturado por uma alteridade constitutiva. Como consequência, o *logos* não emerge de um núcleo intocado, mas de uma dobra originária em que o sentido se constitui sempre como repetição.

Partindo dessas considerações, Derrida (1990) reinscreve a fenomenologia em sua própria impossibilidade de totalização, e isso na medida em que a origem, longe de ser um ponto inaugural plenamente presente, revela-se como efeito de uma estrutura temporal que escapa à presença plena. O *a priori* fenomenológico, fundado na modificação retencional, mostra-se já contaminado por uma

A gênese do sentido: experiência e juízo em Edmund Husserl

MARQUES, Rodrigo Vieira

estrutura de iterabilidade que impede qualquer fechamento do processo genético. Em outras palavras, o campo da experiência, tal como Husserl (1964) o descreve, é internamente atravessado por uma diferença que impede que qualquer origem se feche sobre si mesma, fazendo com que o tempo da consciência não se funda num agora absoluto, mas numa constituição que é, desde sempre, como já apontado, reinscrição. Conforme indica o filósofo francês:

Mas, mais uma vez, não se poderia dizer que a originaridade fenomenológica mantém com aquilo que não é ela mesma relações dialéticas? Em certo sentido, é porque há uma consciência constituinte do tempo que o som “real” é constituído como unidade objetiva. Essa unidade é, assim, uma produção da consciência; mas é também porque ela aparece como já constituída em seu próprio ser, antes de qualquer síntese noemática, que a consciência pode fazer a experiência da constituição originária segundo uma atitude que se poderia chamar de intuitiva. É aqui que aparece a ambiguidade de todo movimento intencional: produção e receptividade, criação e intuição, atividade e passividade. Essa ambiguidade marcará com o selo dialético todo o pensamento de Husserl (DERRIDA, 1990, p. 121, tradução nossa).

O reconhecimento de que a constituição fenomenológica não repousa sobre uma origem pura, mas se realiza na temporalidade como fluxo incessante de modificações, permite compreender por que a “impressão originária” não deve ser reduzida a um instante pontual ou a uma sensação empírica elementar. Derrida (1990), ao retomar criticamente as análises husserlianas da consciência do tempo, recusa a possibilidade de uma presentificação pura, argumentando que o vivido mais imediato é, por estrutura, já atravessado por retenções e protensões que impossibilitam qualquer acesso direto a um presente pleno. A retenção, nesse sentido, não representa uma sobrevivência empalidecida de um momento anterior, mas constitui uma quase-presença do passado, que marca a própria constituição da experiência temporal (Derrida, 1990, p. 120), insistindo que toda origem é sempre já uma síntese.

Ao recusar a identificação da impressão originária com uma sensação fisiológica ou real, Derrida (1990) reafirma a natureza intencional desse conceito husserliano, argumentando que mesmo no caso de uma alucinação, a experiência exige a pressuposição de um objeto real originariamente visado. Isso significa, por exemplo, que mesmo a irrealidade do *quase-som* na retenção repousa, paradoxalmente, sobre a realidade constituída do som que já foi, instaurando uma estrutura de diferimento em que o passado se mantém como ausência presente. É essa duplicidade entre produção e receptividade, entre criação e intuição, que revela a ambiguidade estrutural da intencionalidade, cujo movimento é, simultaneamente, doação e reinscrição. “Essa ambiguidade marcará com o selo dialético todo o pensamento de Husserl”, conclui Derrida (1990, p. 121), conforme já citado, apontando o limite interno de uma fenomenologia que, ao tentar fundar o sentido na imanência da consciência temporal, reencontra inevitavelmente a alteridade que a sustenta.

Esse comentário derridiano ganha eco no deslocamento proposto por Micali (2008) em sua leitura de Husserl, que recusa a ideia de uma forma universal do tempo e defende que cada experiência é portadora de uma temporalidade própria, singular e irreduzível. Ao descrever a consciência como um “tecido de traços” (*Gewebe eigentümlicher Spuren*), Micali (2008, p. 187) assinala uma radicalização da fenomenologia genética, na qual o tempo não é mais concebido como estrutura homogênea, mas como

A gênese do sentido: experiência e juízo em Edmund Husserl

MARQUES, Rodrigo Vieira

uma rede de impressões heterogêneas e entrecruzadas. A consequência é decisiva, pois em vez de um fluxo contínuo de retenções, há experiências cuja estrutura rompe com a regularidade temporal, como no caso do trauma, da morte ou do nascimentos. Nessas experiências ou fenômenos-limite (*Grenzphänomene*), a continuidade retencional não apenas se desfaz, mas se vê subitamente atravessada por um acontecimento que excede a capacidade de síntese da consciência. Como afirma o autor, essas vivências revelam que a suposta transição contínua entre impressão originária (*Urimpression*) e retenção não pode mais ser tida como universal (MICALI, 2008, p. 188). Trata-se, antes, de um campo atravessado por rupturas e assimetrias, no qual o fenômeno resiste a qualquer fixação definitiva e a constituição é sempre posterior a um trauma originário que escapa à tematização imediata.

Essa leitura é confirmada pela análise de Montavont (1999), que distingue entre diferentes camadas da intencionalidade e mostra que a passividade radical não pode ser confundida com a simples receptividade da percepção. Ao afirmar que a atenção da consciência é o que separa artificialmente passividade e atividade, Montavont (1999) evidencia que há uma dimensão mais originária, anterior à própria oposição entre sofrer e agir, a saber, a pré-doação afetiva do mundo, a *Ur-doxa*, o horizonte mundano do qual se destacam todos os objetos. Trata-se, portanto, de uma passividade constitutiva, que não se reduz à percepção empírica, mas que funda a própria possibilidade da experiência ao instaurar uma confiança tácita no ser, uma crença passiva que antecede qualquer tematização ativa do dado. Essa estrutura de pré-doação afetiva, por não se deixar captar pelo olhar reflexivo, escapa também à distinção entre consciência ingênua e consciência filosófica, instaurando um nível de passividade que não é preliminar à atividade, mas seu próprio solo. Conforme assinala ainda a filósofa:

A intencionalidade de ato, na qual o sujeito se comporta passivamente (receptividade da percepção) ou ativamente (espontaneidade do julgar), forma apenas uma camada determinada da intencionalidade. O “comportar-se em relação a” é igualmente uma função constitutiva do pré-dado. Se é a atenção da consciência que separa a passividade da atividade, então a distinção tradicional entre receptividade e espontaneidade desmorona. É preciso ver na receptividade tradicional o estágio inferior da atividade e opor a ela um conceito de passividade mais originária: a confiança no mundo como *Ur-doxa*, o horizonte mundano pré-dado do qual todo objeto se destaca (MONTAVONT, 1999, p. 93, tradução nossa).

É nesse contexto que se compreende a radicalidade do conceito de dimensão-limite (*Grenzdimension*) proposto por Micali (2008, p. 233), o duplo movimento de estabilizar e reconduzir. Se o fenômeno se dá como pluralidade de tempos, se há experiências cuja estrutura é a própria ruptura, como na impressão originária (*Urimpression*) em que um instante novo sempre irrompe, então a fenomenologia deve assumir a tarefa de pensar a incomensurabilidade da experiência, sua heterogeneidade irreduzível à coexistência entre o que se inscreve e o que escapa. Assim, sendo,

Tome-se, por exemplo, a *Urimpression*: ela significa o surgimento vivo de um instante sempre novo, que nos vem de outro lugar e que, ao mesmo tempo, constitui o presente (*Gegenwärtige*), inserindo-se na ordem do fluxo intencional. A fenomenologia

A gênese do sentido: experiência e juízo em Edmund Husserl

MARQUES, Rodrigo Vieira

deve aqui assumir a tarefa de considerar tanto a mútua implicação (*Ineinandersein*) quanto a incomensurabilidade— isto é, a ruptura (*Bruch*) — entre os sentidos heterogêneos da experiência [...]. A fenomenologia husserliana não apenas tornou visíveis as múltiplas experiências em sua forma de manifestação única, introduzindo assim um novo e radical conceito de fenomenalidade, mas também identificou repetidamente, no interior dos campos fenomenais concretos, excedentes da experiência que apontam para os limites da própria fenomenalidade (MICALI, 2008, p. 233-234, tradução nossa).

Como se pode notar, o reconhecimento das complexidades do conceito husserliano de gênese não é uma capitulação metodológica, mas a abertura para uma outra fenomenologia, aquela que não teme reencontrar, no interior da constituição, o que não pode ser constituído. Falar de limite é, nesse sentido, afirmar que o fenômeno se dá como excesso, como rastro, como diferença que atravessa a presença, sendo o traço, na leitura derridiana de Husserl, o nome para essa inscrição que não tem origem, esse passado que nunca foi plenamente presente, essa memória que sustenta o presente sem jamais se identificar com ele. A fenomenologia, ao reconhecer essa dimensão, não perde sua força descritiva, mas se renova como pensamento do inacabamento, pois a vida da consciência é atravessada por uma diferença constitutiva que impede qualquer fechamento. Essa leitura permite compreender de outro modo a função do juízo, sendo ele, como vimos, o lugar em que a experiência se torna explícita, mas, ao mesmo tempo, o lugar em que ela se reinscreve, logo dizer é recordar, recordar é transformar. O ato judicativo não encerra a gênese, mas a prolonga em outro registro, aquele da expressão na qual cada juízo se torna uma cristalização transitória que estabiliza o fluxo da experiência sem detê-lo. Esse movimento de reinscrição implica uma estrutura temporal interna à consciência, pois o que é retomado só o é na medida em que foi retido.

Tendo em vista essas questões, é possível considerar que a gênese do sentido é, assim, inseparável da temporalidade, uma vez que a consideração dos limites de um pensamento genético abre um campo no qual a própria temporalidade se deixa interrogar como condição íntima da gênese do sentido, pois desde os primeiros textos sobre a consciência do tempo até as investigações genéticas mais tardias, Husserl delineia uma figura temporal que rompe com a sucessão pontual e homogênea, permitindo compreender que não se trata de instantes isolados, mas de um presente vivo cuja densidade se constitui pela articulação entre retenção e protensão, entre aquilo que acaba de ser e aquilo que está para ser, de modo que cada agora porta consigo um rastro do passado e uma antecipação do futuro. Desse entrelaçamento nasce a compreensão de que o tempo não funciona como pano de fundo exterior à consciência, mas como o próprio modo de ser da vida subjetiva, a qual, ao se realizar, já realiza simultaneamente a unidade do que passa e do que advém, escapando a qualquer tentativa de reduzir o fluxo temporal a um mero alinhamento de momentos disponíveis à observação.

Esse deslocamento dissolve a ideia de um eu isolado que se defronta com o tempo como objeto e conduz à descoberta de uma autoafetividade originária, pois o sujeito não se coloca diante do tempo para pensá-lo, mas sente-se no tempo e reconhece em sua própria duração o modo pelo qual se mantém idêntico em meio à diferença que o constitui. A gênese do sentido, nesse horizonte, não nasce de operações judicativas posteriores, mas dessa inscrição não dita pela qual o eu se vê afetado por si mesmo ao longo de sua temporalidade interna, e é nesse ponto que a observação de Yamaguchi (1982) se torna elucidativa ao indicar que é necessário retornar ao nível mais profundo da constituição passiva

A gênese do sentido: experiência e juízo em Edmund Husserl

MARQUES, Rodrigo Vieira

do fluxo de consciência, pois a temporalidade deve ser compreendida não como algo experimentado pela consciência, mas como aquilo que ela própria é, movimento contínuo pelo qual se retém e se projeta em direção à formação incessante de sentido. Em outros termos:

As relações entre retenção, manter ao alcance (*Im-Griff-behalten*) e afecção podem ser, provisoriamente, ordenadas da seguinte forma [...]: a retenção pertence à legalidade (*Gesetzmäßigkeit*) pela qual o objeto é constituído, na pura passividade, como unidade duradoura. No conjunto das três funções, a retenção ocupa, em termos de grau de passividade, o nível mais baixo e mais forte. A afecção se distingue de duas maneiras: ou o eu se volta para a objetividade que, por formação de unidade, lhe é apresentada e se impõe a ele, ou não se volta. Somente com essa volta (*Zuwendung*) funciona a apreensão simples de um objeto. Somente nesse nível é possível falar de receptividade do eu. ‘Na medida em que o eu, ao voltar-se, acolhe aquilo que lhe é dado pelos estímulos que o afetam, podemos aqui falar da receptividade do eu’ (YAMAGUCHI, 1982, p. 48, tradução nossa).

Ora, isso parece considerar que a vida intuitiva apresenta modulações que ultrapassam as formas plenas de doação e incluem representações esvaziadas, (*Leervorstellungen*) que tornam manifesto o trabalho retencional como elo passivo mais profundo da consciência com aquilo que acaba de passar, assegurando a unidade do objeto mesmo em sua ausência. É nesse contexto que se estabelece a distinção entre retenção, afecção e a função de *Im-Griff-behalten*, entendida como “manter ao alcance”, que pertence à constituição do objeto em seu horizonte interno, pois a retenção forma a base mais intensa da passividade, a partir da qual a unidade objetiva se constrói, enquanto a afecção adquire densidade apenas quando há uma orientação do eu em direção ao que o convoca. Yamaguchi (1982), por conseguinte, indica que a receptividade se mostra inseparável do acolhimento afetivo do que é retido e antecipado, de modo que o eu não é mero polo de registro, mas lugar em que as modulações afetivas se organizam segundo direções que o excedem.

Como se pode observar, a transformação da experiência em *logos* se dá pelo entrelaçamento entre retenção, protensão, afecção e apreensão simples, que operam juntas na elevação da vivência ao plano da significação, o que ressalta como Husserl compreende a vida intencional, entendendo-a como uma vida que se sente no tempo, que se retém ao reter o mundo e que se reconhece quando se vê afetada, e é nesse movimento que o *logos* se constitui como memória formal da experiência, oferecendo-a à linguagem sem dissolver a espessura pré-reflexiva que lhe é própria. A temporalidade do sentido coincide, por isso, com a temporalidade da vida, cuja força consiste em gerar, conservar e transformar o que viveu, de modo que a gênese, longe de indicar um começo absoluto, manifesta-se como dobra fecunda do vivido sobre si, pela qual aquilo que retorna não é repetição do mesmo, mas renovação de sua potência de significar. É nesse ponto que a questão da evidência começa a emergir não mais como simples claridade representativa, mas como o modo pelo qual a vida consciente se assegura de si ao tornar comunicável aquilo que, antes, permanecia apenas vivido, instaurando um elo interno entre dar-se, justificar-se e oferecer-se ao outro. Essa passagem do vivido ao justificável prepara o terreno para compreender que razão e intersubjetividade não são acréscimos posteriores, mas desdobramentos necessários dessa mesma dinâmica temporal em que o sentido se estabiliza, se compartilha e se

reconhece como válido. Por fim, uma vez reconhecida a estrutura temporal do sentido, o passo seguinte consiste em examinar como, no ato judicativo, esse sentido adquire pretensão de validade e abertura comunicável, isto é, como se inscreve no âmbito da razão e da intersubjetividade.

5 EVIDÊNCIA, RAZÃO E INTERSUBJETIVIDADE

Se, como se indicou anteriormente, a experiência excede sempre o juízo e mantém em reserva um excesso de sentido que o ato judicativo apenas explicita e fixa em forma proposicional, coloca-se a tarefa de esclarecer de que maneira esse ato, brotando de um campo temporal, afetivo e histórico, pode ainda assim reivindicar validade e pretensão de verdade. Husserl enfrenta essa questão deslocando o foco de uma subjetividade isolada para o plano da intersubjetividade transcendental, em cujo horizonte toda vivência singular se desenrola desde o início sob o signo do comum. Não se trata, em sentido rigoroso, de admitir vivências absolutamente privadas, pois a própria maneira pela qual algo é percebido como coisa, e não como mero choque impressional, envolve, em seu núcleo, a referência a outros possíveis sujeitos para os quais esse mesmo algo poderia igualmente aparecer. Ver algo como objeto de mundo é já o ver como acessível a um “nós” implícito, como pertencente a uma comunidade possível de sujeitos de experiência, de tal modo que o estatuto de objetividade inclui, em sua estrutura, essa co-pertinência às múltiplas perspectivas de consciência.

É precisamente nesse contexto que Husserl (1964) introduz uma estratégia metodológica que, à primeira vista, parece contrariar a tese da intersubjetividade, mas que, na realidade, visa apenas a isolar, por abstração, os elementos mais primitivos da atividade lógica. Em *Erfahrung und Urteil*, Husserl (1964) propõe acompanhar o ato de julgar “como se” (*als ob*) ele tivesse lugar unicamente para um eu, com aquisições válidas apenas para esse eu, deixando de lado tanto a função comunicativa do juízo quanto o fato de que ele sempre pressupõe uma rede prévia de comunicação, expressa na própria maneira pela qual seus objetos já se encontram previamente dados e dotados de certa orientação de sentido (HUSSERL, 1964, p. 59). Nessa ficção metódica, os objetos que funcionam como substratos do juízo não são pensados, de início, como válidos para todos, nem sequer para os membros de uma comunidade delimitada, mas como “objetos apenas para mim” (*Gegenstände nur für mich*), e a própria totalidade em que me encontro é concebida como “mundo apenas para mim” (*Welt nur für mich*). Essa restrição sistemática à esfera do próprio (*Bereich des jeweils Eigenen*), longe de afirmar um solipsismo de princípio, tem por objetivo tornar visível a atividade lógica em sua origem última, enquanto realização de um sujeito determinado, assim, só sobre esse fundo é possível, posteriormente, reintegrar a dimensão comunicativa e reconhecer que o mundo da vida, tal como efetivamente vivido, nunca é, de fato, um mundo exclusivo, mas um mundo que já traz, em sua configuração pré-predicativa, o índice de uma possível partilha intersubjetiva (HUSSERL, 1964, p. 59).

Se o mundo funciona, na atitude natural, como solo universal de crença, é porque ele constitui a condição de possibilidade de toda evidência, e é exatamente esse caráter de universalidade latente que autoriza o juízo a aspirar à validade intersubjetiva. Quando um sujeito afirma “isto é assim”, ele não se limita a converter uma vivência em proposição, mas confere a essa vivência uma forma que

A gênese do sentido: experiência e juízo em Edmund Husserl

MARQUES, Rodrigo Vieira

pode ser comunicada, isto é, transforma em sentido publicável aquilo que antes se encontrava numa modalidade pré-predicativa de doação. O juízo é, nessa perspectiva, o ponto de inflexão em que a experiência singular se abre à dimensão do comum, convertendo em articulável a co-pertinência entre o vivido e o mundo. Por isso, Husserl pode afirmar que a racionalidade não é uma faculdade isolada, mas a expressão de uma capacidade própria da experiência de se autorregular, explicitar-se e verificar-se no horizonte de um “para todos” possível (HUSSERL, 1964). A exigência de universalizabilidade não representa, nesse quadro, uma exigência externa, imposta por uma lógica formal desvinculada do vivido, já que ela traduz, antes, uma necessidade interna ao próprio modo de aparecer do fenômeno, logo tudo o que se doa é, em seu modo de doação, algo que pode ser confirmado, retificado ou reiterado por outros, daí o próprio aparecer se enraizar num mundo pré-dado como mundo-para-nós (HUSSERL, 1964, p. 23-27; 36-38).

A análise husserliana da dúvida e da questão como modalidades específicas do comportamento judicativo aprofunda essa ligação entre evidência, razão e intersubjetividade, tendo em vista que, no § 78 de *Erfahrung und Urteil*, Husserl descreve como, no domínio da certeza modalizada, o fenômeno de perguntar emerge em estreita conexão com o de duvidar, posto que ambos têm sua origem em ocorrências da esfera passiva, em conflitos intencionais em que diferentes modos de aparição — por exemplo, A, B, C — se confrontam e são vividos conjuntamente como possibilidades divergentes (HUSSERL, 1964, p. 371-375). No nível passivo, esse conflito se traduz numa espécie de oscilação disjuntiva entre possibilidades problemáticas; no nível ativo, ele motiva o eu a adotar uma atitude de dúvida explícita, uma clivagem entre tomadas de posição que, por sua vez, gera um mal-estar próprio do desencontro interno. O eu tende então, por estrutura, a buscar um retorno ao estado normal de concordância de suas posições, de modo que se instaura um impulso em direção a uma decisão firme, isto é, a uma decisão desobstruída e pura. Quando esse impulso deixa de ser mero “ser-arrastado” afetivo e é assumido ativamente pelo eu, ele se configura como perguntar, haja vista que perguntar, de modo geral, é esse esforçar-se para sair do estado de cisão e inibição modal e chegar a uma decisão de juízo (HUSSERL, 1964, p. 371-375).

Com isso, Husserl mostra que a pergunta não é uma simples modulação do juízo, mas um comportamento prático peculiar do eu, orientado para a aquisição de juízos, em que cada ato de perguntar possui um correlato intencional, a saber, a “questão”, que é um objeto categorial pré-constituído na própria atividade interrogativa, assim como o juízo tem o seu correlato no “conteúdo de juízo” em que o estado de coisas se constitui como objetividade (HUSSERL, 1964). As respostas, por sua vez, não são outra coisa senão decisões judicativas, predominantemente, afirmações e negações, que vêm aliviar a tensão instaurada pela pergunta, ainda que, em muitos casos, essa resolução assumida a forma de uma tomada de posição apenas provável ou susceptível de revisão ulterior. Nesse horizonte, Husserl (1964) insiste em que toda razão é, ao mesmo tempo, razão prática, e que também a razão lógica é perpassada por um desejar, um tender, um querer cuja meta são juízos de uma forma determinada. Interrogar, duvidar, decidir são assim figuras de um mesmo dinamismo, pelo qual a subjetividade se empenha em transformar a indecisão afetiva em clareza judicativa; e, embora Husserl ponha momentaneamente entre parênteses a dimensão da comunicação, o próprio conceito de pergunta remete a uma estrutura em que o eu se dirige a outros, ou mesmo a si próprio como se fosse um outro, solicitando respostas que só adquirem pleno sentido num espaço de intercâmbio de razões (HUSSERL, 1964, p. 371-375).

A intersubjetividade não intervém, porém, apenas no plano explícito da comunicação linguística, mas antecede e sustenta esse plano por meio de um solo passivo compartilhado, daí

A gênese do sentido: experiência e juízo em Edmund Husserl

MARQUES, Rodrigo Vieira

Yamaguchi (1982) mostrar que a síntese passiva, longe de dizer respeito apenas a uma consciência solitária, desempenha papel decisivo na apercepção do mundo, de tal modo que a própria abordagem “monadológica” de Husserl se caracteriza pelo fato de nunca considerar a mônada isoladamente, mas sempre em correlação com outras mônadas, num entrelaçamento intermonádico originário. Nas análises genéticas, Husserl distingue um sujeito instintivo, “anterior à empatia” explícita, isto é, concebido sem referência temática a outros sujeitos como alvos de sua ação, mas essa anterioridade não significa ausência total de alteridade, porém uma forma anônima de co-presença, na qual impulsos de amor, cuidado ou imitação ainda não são tematizados como empatia no sentido próprio, embora já configurem um contexto passivo intersubjetivo (YAMAGUCHI, 1982). Quando se leva em conta o vínculo estrutural entre passividade e atividade também na genealogia das mônadas, torna-se visível esse “solo intersubjetivo passivo” como condição de possibilidade para o desenvolvimento de uma história pessoal superior e para o surgimento da linguagem, por conseguinte, a corporeidade, o instinto de expressão e de discussão, a anônima co-afecção entre corpos vivos funcionam como base passiva sobre a qual se edificam posteriormente as formas pessoais de reconhecimento recíproco (YAMAGUCHI, 1982).

É nesse entrelaçamento entre solo passivo e articulação ativa que se situa o projeto husserliano de fundar a lógica no terreno da experiência, daí a insistência com a qual *Erfahrung und Urteil* pretende justamente fundamentar a lógica rastreando a origem dos juízos predicativos na experiência pré-predicativa, que é definida em função do dado em seu nível próprio (MALL, 1973, p. 96-102). Como destaca Mall (1973), a lógica formal, ao tratar de proposições universais, substitui os substratos concretos por um X puramente formal e ignora, com isso, a evidência fundante que está enraizada na autodoação corporal do objeto, na sua presença “em pessoa”, em oposição à mera representação individual. Para Husserl, a evidência original é precisamente essa autodoação, e é nela que se enraíza a evidência de todos os juízos, posto que o mundo da vida, e não o mundo idealizado das ciências, é o campo saturado de evidências originárias, às quais as formas mais elevadas e idealizadas de evidência devem, em última instância, poder ser reconduzidas (MALL, 1973).

A teoria husserliana da experiência distingue, nesse sentido, diversos modos de doação e, a cada um deles, corresponde um modo específico de experiência, logo, a experiência, em sentido amplo, compreende a presença corporal de objetos individuais, as modalidades dessa autodoação — possível, suposta, antecipada e vivida “como se” —, bem como a extensão aperceptiva por analogia, pela qual o desconhecido é compreendido à luz do conhecido. Experiência é, primeiramente, percepção, mas é também memória e expectativa, e é justamente na estrutura de retenção e protensão, conforme já assinalado, que Husserl identifica uma indução originária, inseparável de toda experiência, que faz com que cada vivência concreta se abra para horizontes internos e externos, antecipando desenvolvimentos possíveis sem deixar de se apoiar num “saber prévio” do mundo e de seus tipos (MALL, 1973, p. 96-102). Husserl distingue aqui a “experiência simples” (*Schleicher Erfahrung*), que corresponde ao nível mais baixo da pré-doação do mundo na “doxa passiva”, e a “experiência fundada” (*fundierte Erfahrung*), na qual se apoia a evidência predicativa, contudo, em ambos os casos, trata-se de formas de experiência do mundo da vida, que não podem ser reduzidas às construções objetivas das ciências. A crise das ciências, tal como Husserl a diagnostica, decorre precisamente da subestimação dessa experiência, encoberta pelo manto de idealizações, formalizações e axiomatizações, cuja desmontagem (*Abbau*) se torna necessária para recuperar a experiência originária como fundamento de toda verificação (MALL, 1973).

A gênese do sentido: experiência e juízo em Edmund Husserl

MARQUES, Rodrigo Vieira

A noção de mundo que emerge dessa análise não coincide, portanto, com uma totalidade kantiana de objetos, mas com um horizonte aberto em que todas as experiências atuais e possíveis se inscrevem, por isso Mall (1973) sublinha que o conceito husserliano de associação, enquanto remissão de algo a algo mais, e a estrutura de expectativa que acompanha toda vivência concreta impedem qualquer entendimento atomista da experiência. A fenomenologia, ao introduzir conceitos como horizonte, pré-conhecimento, indutividade, associatividade e habitualidade, mostra que o mundo se encontra sempre já “pré-dado” numa tessitura passiva de tipificações vagas e de sedimentações de sentido, que não são superadas, mas idealizadas e transformadas pela objetividade científica. Nesse ponto, a análise de Mall (1973) conduz naturalmente à esfera transcendental em que a redução fenomenológica abre um campo de experiência mais íntimo do que o da existência mundana, a saber, o campo da intencionalidade pura, em que o eu transcendental se torna objeto de uma evidência experiencial vivida por nós mesmos e em que a fenomenologia se revela como teoria das estruturas fundamentais da vida da consciência, compreendendo real e intencional, aparecer e aparecido, evidência e cumprimento (MALL, 1973).

Nessa perspectiva, a articulação entre evidência, razão e intersubjetividade atinge sua forma mais concreta na noção de mundo-da-vida. É assim que Jacobs (2022) observa como, nas obras tardias, Husserl passa a explicitar cada vez mais o seu projeto filosófico em termos desse conceito, posto que o mundo-da-vida é o mundo compartilhado das comunidades humanas e dos objetos culturais em sua plena concretude, anterior a qualquer teorização ou abstração, o mundo das cadeiras e mesas e não o das “coisas físicas” descritas por propriedades geométricas (JACOBS, 2022). Ideias como “comunidade transcendental de mônadas” ou “Natureza” designam níveis de abstração que, se não forem reconduzidos ao solo histórico e cultural em que a própria teorização tem início, permanecem suspensos em relação ao sentido vivido. Por isso, Husserl insiste, nas *Cartesianische Meditationen*, sobretudo, na *Krisis*, que “com progressão sistemática” o sentido transcendental do mundo deve ser novamente desvelado na concreção mesma com que o mundo é incessantemente o mundo-da-vida “para todos nós” (JACOBS, 2022).

Nesse horizonte, o pronome “nós” pode referir-se tanto a uma comunidade transcendental quanto a entrelaçamentos intersubjetivos concretos, social e historicamente situados, fundados num mundo perceptivo compartilhado e num reconhecimento empático recíproco. Por meio de atos sociais, constituem-se “objetividades espirituais” de tipo peculiar — coletivos, comunidades, instituições —, que Husserl descreve como “personalidades de ordem superior”, dotadas de uma continuidade e de uma intencionalidade próprias, responsáveis pela historicidade do mundo cultural (JACOBS, 2022). A temporalidade histórica intergeracional, em que cada eu se sabe inserido, com um passado e um futuro históricos que excedem a duração da vida individual, constitui, ao lado do fluxo temporal de cada consciência, uma estrutura *a priori* de experiência, visto que tanto a generatividade e a historicidade da humanidade quanto a unidade temporal do eu são formas irreduzíveis e inquebrantáveis de doação (JACOBS, 2022). Em ambos os casos, é a empatia que torna possível a intersubjetividade, a socialidade, a comunidade e a historicidade, posto que assim como cada sujeito tem um horizonte perceptivo, ele possui também um horizonte de empatia, no qual os outros estão sempre já implicados na “fluência vital” de sua intencionalidade, por meio de um horizonte de co-sujeitos (JACOBS, 2022).

Dialogando com essas questões, Kohák (1978) indica que a unidade transcendental do sujeito não pode ser compreendida como fechamento reflexivo de um polo isolado, mas como forma de autorrelação cuja própria possibilidade se vê incessantemente modulada pela alteridade que a atravessa

A gênese do sentido: experiência e juízo em Edmund Husserl

MARQUES, Rodrigo Vieira

desde o início, de modo que a subjetividade, longe de surgir na pureza solitária do *cogito*, se anuncia num registro mais primitivo de co-pertença, no qual o “*nós falamos*” expressa a dimensão originária em que o eu só se reconhece enquanto tal na medida em que se descobre afetado, interpelado e sustentado por uma presença compartilhada. Essa anterioridade do outro não provém de condicionamentos sociais empíricos, tampouco decorre de uma exterioridade posteriormente acrescida ao sujeito, pois define, antes, o modo de ser da consciência, que só pode manter sua identidade à medida que reencontra, na alteridade, o horizonte interno que a constitui; e, como essa estrutura não se deixa apagar através de reduções, negações ou abstrações, ela ressurge como condição de inteligibilidade de toda forma de racionalidade, evidenciando que as normas lógicas e práticas não funcionam como imposições externas, mas como exigências imanentes a esse campo relacional. Nesse sentido, a coerência lógica não é mera regra formal, mas expressão da necessidade de preservar a unidade ontológica do sujeito, já que a autocontradição, ao desestabilizar essa unidade, instaura uma ruptura na própria forma de vida do sujeito que pensa (KOHÁK, 1978).

Essa dimensão intersubjetiva estende-se, contudo, para além do âmbito pessoal e se projeta sobre o modo pelo qual o sujeito habita o mundo, pois o vínculo com o outro acompanha a constituição mesma da *Umwelt* e da *Lebenswelt*, de modo que objetos naturais, artefatos e configurações culturais aparecem como inteligíveis apenas na medida em que pertencem a um campo prévio de sentido compartilhado, efetiva ou virtualmente, com outros possíveis sujeitos. Essa estrutura, que se manifesta tanto na familiaridade do mundo próprio quanto na coerência sensível do mundo alheio, indica que cada ambiente exhibe uma ordenação que não deriva de uma consciência isolada, mas de uma presença viva que se articula com outras presenças potenciais, de tal forma que o mundo deixa de ser exterioridade neutra para converter-se em contexto de pertencimento cujo sentido depende dessa co-pertinência originária entre sujeito e alteridade (KOHÁK, 1978). Nesse horizonte, a intersubjetividade deixa de figurar como dimensão suplementar da evidência e passa a constituir seu solo mais fundamental, pois a possibilidade de comunicação, correção e validação do juízo enraíza-se nesse campo comum em que o aparecer do objeto já se orienta a uma multiplicidade de perspectivas. Assim, a objetividade não pode ser reduzida à projeção de um eu isolado, mas emerge como cristalização discursiva de um sentido que se forma na interface entre autorrelação e correlação, entre a experiência própria e o mundo compartilhado, sendo essa estrutura de co-presença que permite ao *logos* aspirar à universalidade, na medida em que o modo de aparecer do mundo já se inscreve, silenciosamente, na forma de um “para nós” implícito (KOHÁK, 1978).

À luz desse percurso, o juízo aparece menos como um ato isolado de reconhecimento lógico e mais como um gesto de confiança no mundo compartilhado, um ato que reitera e confirma a comunidade transcendental de sujeitos. A verdade, na fenomenologia genética, assume o caráter de co-verdade, e isso na medida em que ela só se consolida no interior de um horizonte intersubjetivo que garante a continuidade e a correção do sentido. A passagem da experiência ao juízo é, nesse sentido, também a passagem da interioridade afetiva à exterioridade comunicável, da autoafecção à co-afecção, da singularidade vivida à forma universalizável do *logos*. Nessa transição, o pensamento reencontra a sua busca pela universalidade, na medida em que não se limita a descrever os processos pelos quais o sentido se forma, mas procura elucidar como esse sentido, ao se formar, pode pretender valer para todos, isto é, pode ser submetido à prova de uma razão que é, em sua origem, inseparável da evidência do mundo-da-vida e da intersubjetividade que o constitui (HUSSERL, 1964; MALL, 1973; YAMAGUCHI, 1982; JACOBS, 2022).

6 CONSIDERAÇÕES FINAIS: A GENEALOGIA DO *LOGOS* E O EXCEDENTE DA VIDA

Ao final deste caminho, torna-se possível afirmar que, na leitura genética de Husserl, o juízo não comparece como ponto inaugural do sentido, mas como forma tardia de retomada e configuração discursiva de significações já vividas. Tudo o que o juízo enuncia encontra-se, de algum modo, previamente inscrito na experiência, e tudo o que é vivido excede, por estrutura, qualquer tentativa de fechamento em uma determinação proposicional única e definitiva (HUSSERL, 1964). A fenomenologia genética deixa ver, nesse horizonte, um jogo incessante de ida e volta entre experiência e *logos*, visto que a experiência abre o campo originário da doação, da mesma forma que as sínteses passivas organizam esse campo em constelações afetivas e tipificações implícitas; as sedimentações conservam essas articulações sob a forma de hábitos de crença; a reativação desperta novamente esse fundo, transformando o vivido em inteligibilidade; o juízo explicita, sob a pequena fórmula do “é”, vínculos que a vida já exercia em silêncio; e, uma vez explicitado, o juízo reabre o horizonte, convocando novas vivências, novas confirmações e correções (HUSSERL, 1964). O que emerge, portanto, não é um esquema linear, mas uma oscilação constante entre o vivido e o dito, entre a mudez da afetividade e a articulação do discurso, sem que se alcance jamais um ponto de repouso definitivo.

É nesse contexto que Husserl sublinha que o mundo que temos por óbvio não é uma origem bruta, mas um resultado em permanente curso de uma história de conhecimento que já se inscreveu nele. O mundo, tal como se nos apresenta, é sempre um mundo no qual o trabalho da razão já deixou inúmeras camadas de sentido, de modo que não há uma “primeira” experiência absolutamente virgem de saberes anteriores, haja vista que toda vivência de coisa já carrega um “saber junto” a respeito desse mesmo objeto, um excedente de familiaridade que ultrapassa aquilo que se dá explicitamente “à vista” em cada ato particular (HUSSERL, 1964). A experiência dita “simples” é, assim, relativamente simples apenas em comparação com níveis mais elaborados de idealização, mas já contém um horizonte de co-saberes e co-pertencimentos, indissociável da história de conhecimentos que se acumulou no interior do mundo-da-vida. Quando Husserl (1964) acrescenta que nenhuma determinação pode ser a última, porque o que foi efetivamente experimentado conserva ainda, indefinidamente, um horizonte de novas possíveis experiências do mesmo, ele explicita esse caráter estruturalmente excedente do sentido, conseqüentemente, a cada determinação corresponde um espaço aberto de futuras precisões, retomadas e reconfigurações, pré-implicado como “campo de possibilidades” no próprio ato em que julgamos (HUSSERL, 1964). A gênese, nesse quadro, não se detém no juízo, mas continua sob a forma de novas sínteses, novas sedimentações e novas reativações, num movimento sem origem pura nem termo final.

É precisamente esse traço de inacabamento que Derrida (1990) desloca para o centro da problemática da gênese, lendo em Husserl a indicação de uma estrutura de reinscrição contínua do sentido. Desse modo, quando ele insiste que a gênese deve ser pensada menos como começo do que como retorno, não faz senão radicalizar uma ambigüidade que o próprio Husserl havia deixado aberta, pois aquilo que se denomina “origem” do *logos* não é o instante inaugural de um sentido que surgiria do nada, mas o momento em que um já-vivido é retomado, repetido e transformado, de modo que cada juízo se apresenta como um novo início que carrega, em seu centro, a marca do passado que o torna possível (DERRIDA, 1990). O juízo, enquanto cristalização provisória, chega sempre “depois”,

A gênese do sentido: experiência e juízo em Edmund Husserl

MARQUES, Rodrigo Vieira

não por fracassar na apreensão do vivido, mas porque o que ele tematiza é um processo que sempre o precede e o ultrapassa, e cuja dinâmica se prolonga para além de qualquer forma discursiva que o capture. A genealogia do *logos* é, nesse sentido, uma história de recomeços sobre um fundo que nunca é absolutamente inaugural.

Bégout (2000) retoma essa linha ao caracterizar a fenomenologia genética de Husserl como uma “*généalogie de la logique*”, indicando que o conjunto da “produção passiva” deve ser entendido como verdadeira constituição intencional, e não como simples nível pré-lógico amorfo. Mesmo quando se deixa em suspenso a intervenção explícita do eu ativo, todos os vividos que pertencem ao processo passivo de experiência — vividos de algo representado, retido, rememorado etc. — já comportam, em sua pura dimensão passiva, uma orientação para um “algo de objeto”, isto é, uma direção a um polo de sentido que se oferta como objeto possível (BÉGOUT, 2000, p. 30). A passividade não é, então, ausência de intencionalidade, mas a forma originária pela qual o sentido se acumula, se organiza em tipificações e se encaminha, silenciosamente, para possíveis explicitações judicativas. É por isso que, ao interrogar a lógica transcendental, Bégout insiste em que ela exige um retorno a uma experiência antepredicativa passiva, assim, se a lógica pretende ser teoria universal e principal da ciência, não pode prescindir de uma “pergunta-em-retorno” (*Rückfrage*) sobre o fundamento de sua própria evidência, e essa pergunta conduz inevitavelmente ao solo passivo em que suas operações ganham, pela primeira vez, significação (BÉGOUT, 2000, p. 234-236).

Esse retorno, contudo, não é isento de paradoxo. Ao mostrar que a lógica, tomada no sentido mais amplo de teoria da ciência, deve esclarecer não apenas as operações lógicas que funcionam como normas, mas também o próprio chão de evidência em que essas operações se enraízam, Husserl é levado a uma espécie de circularidade, assim, para explicar a gênese da lógica, é preciso tomar por apoio uma lógica já constituída, e, ao mesmo tempo, mostrar como essa lógica constituída se apoia em antecedentes passivos que não exibem, à primeira vista, a mesma forma de universalidade e apoditicidade (BÉGOUT, 2000, p. 234-236). A genealogia da lógica é, literalmente, a lógica de sua gênese, ou seja, o esforço de compreender a formação do *logos* a partir de uma lógica que não se apresenta, no início, como já “lógica” em sentido pleno. Bégout (2000) mostra que, na primeira introdução às *Analysen zur passiven Synthesis*, Husserl define a lógica transcendental não como mera técnica do pensar correto, nem como disciplina particular entre outras, mas como teoria universal e principal da ciência, encarregada de esclarecer as formas de essência do conhecer e do saber autêntico em todas as suas figuras fundamentais (BÉGOUT, 2000, p. 30). Nessa medida, a lógica é chamada a ser a “ciência última autoesclarecedora”, o lugar em que o *logos* se volta sobre si mesmo para iluminar o seu próprio fundamento; mas esse gesto reflexivo só se realiza plenamente quando a lógica aceita interrogar-se genealogicamente, isto é, quando se reconhece atravessada pelas operações passivas que a precedem.

Paralelamente a essa concepção ampla de lógica transcendental, que remete à herança platônica de uma “doutrina da ciência” universal, Husserl (1964) constata a existência de uma lógica tradicional de escola, reduzida a um conjunto de regras normativas para o exercício da prova e da argumentação nas ciências particulares, cada qual com sua metodologia própria (BÉGOUT, 2000). Essa lógica escolar, outrora porta-voz da reflexão sobre o método, converte-se progressivamente em simples tecnologia da correção do pensamento, ao passo que as ciências regionais autonomizadas passam a operar com lógicas materiais específicas, o que parece anular a pretensão de uma lógica verdadeiramente universal. Entre uma lógica formal demasiadamente vazia e lógicas regionais demasiadamente cheias, perde-se o projeto de uma lógica que seja simultaneamente norma e

A gênese do sentido: experiência e juízo em Edmund Husserl

MARQUES, Rodrigo Vieira

autoesclarecimento da verdade. Para Husserl, esse desdobramento está na raiz do “aspecto trágico da cultura científica moderna”, em que o avanço técnico-científico se afasta de qualquer interrogação radical sobre o sentido e a validade de seu próprio *logos* (BÉGOUT, 2000, p. 30). No interior desse horizonte conceitual, a tese de Bégout (2000), em sua leitura de Husserl, de que a lógica constitui a forma em que a vida intencional se conserva e se reorganiza discursivamente revela todo o seu alcance teórico. Compreendida desse modo, a lógica deixa de ser uma construção abstrata pairando acima da experiência e aparece como a forma pela qual a vida intencional conserva, em estrutura formal, o que viveu em modo pré-reflexivo, tratando-se a memória não de um registro morto, mas uma dobra, já que, ao transformar a experiência em palavra, o *logos* mantém viva, sob o modo do dizer, a dinâmica do viver. É nessa direção que Husserl (1964) não busca a pureza de um começo absoluto, mas a fidelidade do retorno àquilo que sempre já se deu, uma vez que a fenomenologia, tomada em sua vertente genética, configura-se menos como fundação do saber do que como escuta sistemática do vivido.

A partir dessas considerações, torna-se possível compreender que a racionalidade, longe de se organizar como um sistema fechado de proposições, só pode ser pensada como movimento contínuo pelo qual o vivido se rearticula a si mesmo, pois é a experiência que inaugura o campo originário do sentido. Por conseguinte, ao configurá-lo em tendências e hábitos, a passividade prepara o solo em que a sedimentação estabiliza o que foi vivido sem jamais imobilizá-lo, essa mesma sedimentação que, ao conservar sob forma tácita aquilo que se doou, cria as condições pelas quais a reativação pode despertar novamente o que parecia adormecido. É esse movimento que converte o passado iminente em possibilidade de inteligibilidade, até que o juízo, surgindo como forma explícita desse processo silencioso, fixe provisoriamente o que sempre excede a fixação, de modo que a abertura de novos horizontes relance o campo do sentido e revele, nesse mesmo excedente da experiência, a proteção constante contra qualquer tentativa de totalização que pretenda encerrá-lo. (HUSSERL, 1964; MICALI, 2008; DERRIDA, 1990; BÉGOUT, 2000). Se a lógica é memória formal da vida intencional, então ela é o lugar em que o fluxo se torna palavra sem deixar de fluir, a cena em que a vida se recorda de si e, ao recordar-se, continua a produzir significado. Desse modo, Husserl (1964) não fecha a história do sentido, mas a reinscreve no coração da vida, indicando que toda evidência é temporal, toda razão é histórica e todo juízo é apenas uma dobra transitória da experiência. O que permanece em aberto, após *Erfahrung und Urteil*, não é a tarefa de completar uma gênese que faltaria ao seu termo, mas o trabalho, sempre a retomar, de descrever essa dobra em sua mobilidade, acompanhando o ponto em que vida e *logos* continuam a nascer um do outro.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, G. A. de. **Sinn und Inhalt in der Genetischen Phänomenologie E. Husserls**. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1972.

BÉGOUT, B. **La généalogie de la logique: Husserl, l'antéprédicatif et le catégoriel**. Paris: Vrin, 2000.

A gênese do sentido: experiência e juízo em Edmund Husserl

MARQUES, Rodrigo Vieira

- BERNET, R.; KERN, I.; MARBACH, E. **An Introduction to Husserlian Phenomenology**. Evanston: Northwestern University Press, 1993.
- DERRIDA, J. **Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl**. Paris: PUF, 1990.
- HUSSERL, E. **Erfahrung und Urteil**. Hamburg: Claassen Verlag, 1964.
- HUSSERL, E.; BOEHM, R. **Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893—1917)**. Netherlands: Martinus Nijhoff, 1969.
- HUSSERL, E.; FLEISCHER, M.; VAN BREDA, H. L. **Analysen zur passiven Synthesis: aus Vorlesungen und Forschungsmanuskripten 1918-1926**. The Hague: M. Nijhoff, 1966.
- HUSSERL, Ed.; BREEUR, R. **Aktive Synthesen: Aus der Vorlesung “Transzendente Logik” 1920/21: Ergänzungsband zu “Analysen zur passiven Synthesis”**. Springer-Verlag, 2013.
- JACOBS, H. (Ed.). **The Husserlian Mind**. London & New York: Routledge, 2022.
- KOHÁK, E. V. **Idea and experience: Edmund Husserl’s project of phenomenology in Ideas I**. Chicago: University Press of Chicago, 1978.
- LEE, N.-I. **Edmund Husserls Phänomenologie der Instinkte**. Heidelberg: Springer-Verlag, 1993.
- LOHMAR, D. **Erfahrung und kategoriales Denken: Hume, Kant und Husserl über vorprädikative Erfahrung und prädikative Erkenntnis**. Heidelberg: Springer-Verlag, 1998.
- MALL, R. A. **Experience and Reason: The Phenomenology of Husserl and its Relation to Hume’s Philosophy**. Dordrecht: Springer Netherlands, 1973.
- MARBACH, E. **Das Problem des Ich in der Phänomenologie Husserls**. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1974.
- MICALI, S. **Überschüsse der Erfahrung: Grenzdimensionen des Ich nach Husserl**. Dordrecht: Springer, 2008.
- MONTAVONT, A. **De la passivité dans la phénoménologie de Husserl**. Paris: PUF, 1999.
- TAGUCHI, S. **Das Problem des, Ur-Ich, bei Edmund Husserl**. Dordrecht: Springer, 2006.
- YAMAGUCHI, I. **Passive Synthesis und Intersubjektivität bei Edmund Husserl**. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1982.

A CONTINUIDADE INDIVISA DA EXPERIÊNCIA: O PAPEL DA INTUIÇÃO NAS FILOSOFIAS DE HUSSERL E BERGSON

[THE UNDIVIDED CONTINUITY OF EXPERIENCE: THE ROLE OF INTUITION IN THE PHILOSOPHIES OF HUSSERL AND BERGSON]

Luciane Luisa Lindenmeyer

lucianelindenmeyer@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-6386-9171>

Doutora em filosofia pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos - UNISINOS, com bolsa CAPES / Proex. Especialista em Ensino de filosofia pela UFPEL. Professora Substituta no Departamento de Ciências Humanas e Filosofia da Universidade Estadual de Feira de Santana – UEFS.

DOI: [10.25244/1984-5561.2025.7475](https://doi.org/10.25244/1984-5561.2025.7475)

Recebido em: 7 de setembro de 2025. Aprovado em: 21 de novembro de 2025

Caicó, ano 18, n. 2, 2025, p. 115-130
ISSN 1984-5561 - DOI: [10.25244/1984-5561.2025.7475](https://doi.org/10.25244/1984-5561.2025.7475)
Dossiê Edmund Husserl



A continuidade indivisa da experiência: o papel da intuição nas filosofias de Husserl e Bergson

LINDENMEYER, Luciane Luisa

Resumo: Este artigo analisa o conceito de intuição, com base nos pressupostos de dois autores contemporâneos, Husserl e Bergson. Este conceito foi elementar para as filosofias de ambos, como parte da sua recepção crítica e comum da filosofia transcendental de Kant, na qual a intuição foi um componente incontornável. Apesar de suas abordagens apresentarem especificidades, o uso metodológico do conceito de intuição é semelhante em algumas de suas nuances teóricas. São duas as principais correspondências: a primeira é a de que Husserl e Bergson caracterizaram, respectivamente, a intuição como o elemento cognitivo que permite a apreensão das “coisas mesmas” e do “absoluto”, por meio de adaptações da teoria da intuição kantiana. A segunda diz respeito aos modos como cada um operou a crítica ao empirismo, por meio do aprofundamento do problema da temporalidade, compreendendo a intuição como um “objeto temporal”, indissociável da noção de duração. O papel metodológico da intuição é, em ambos, o de viabilizar a “continuidade indivisa” das experiências. No entanto, há dissonâncias entre eles, no que se refere ao vínculo da intuição com a percepção.

Palavras-chave: Husserl. Bergson. Intuição. Fenomenologia. Espiritualismo.

Abstract: This article analyzes the concept of intuition based on the work of two contemporary authors: Husserl and Bergson. Both authors considered this concept fundamental to their philosophies, as part of their shared critical reception of Kant's transcendental philosophy, in which intuition was an essential component. While their approaches have specific differences, their methodological use of the concept of intuition and some of its theoretical nuances are similar. The first correspondence is that, respectively, Husserl and Bergson characterized intuition as the cognitive element that allows apprehension of "things themselves" and the "absolute" through adaptations of Kantian intuition theory. The second is that they both critiqued empiricism by deepening the problem of temporality and understanding intuition as a "temporal object" inseparable from the notion of duration. In both authors, the methodological role of intuition is to enable "undivided continuity" of experiences. However, they disagree on the link between intuition and perception.

Keywords: Husserl. Bergson. Intuition. Phenomenology. Spiritualism.

INTRODUÇÃO

É sabido que o conceito de intuição foi significativo para a fenomenologia de Husserl e para o espiritualismo de Bergson. Apesar de ambos não terem sido “interlocutores em vida” (TOURINHO, 2016, p. 157), algumas de suas proposições filosóficas são semelhantes. Os pontos comuns dizem respeito a aspectos contextuais gerais, que podem ser reflexos das mesmas influências teóricas, como as suas evidentes motivações kantianas; e por terem vivido no mesmo período histórico da virada do século XIX para o XX. Mesmo que estivessem produzindo os seus trabalhos em países distintos, Alemanha e França, Husserl e Bergson viveram a crise “europeia” de legitimidade “metodológica” da filosofia diante da rápida ascensão das ciências naturais e de seus métodos adjacentes. Ambos aderiram à posição crítica de subserviência da filosofia aos métodos científicos e à chamada “naturalização da consciência”. As críticas de ambos às tentativas de unificar os métodos da filosofia e das ciências apontavam para consequências problemáticas um tanto diversas de se reduzir a consciência a aspectos puramente fisiológicos. (TORINHO, 2016, p. 160).

Husserl e Bergson receberam e ampliaram criticamente algumas nuances da filosofia transcendental kantiana, na qual a noção filosófica de intuição adquiriu relevância metodológica como parte da sua teoria da percepção. Em Kant (2015), a intuição é a capacidade cognitiva que não apenas viabiliza a experiência dos objetos, mas que também determina intelectivamente o seu conhecimento. Portanto, a intuição é transcendentalmente integrada à “estrutura do sujeito”, a partir da qual a percepção do mundo, como experiência de conhecimento, torna-se possível. A intuição kantiana é atribuída especialmente ao nível dos juízos sintéticos *a posteriori*, relacionados ao problema do espaço e do tempo. O seu delineamento conceitual realçou o nível do sensível e do “fenomênico”, sem o momento intelectual da apreensão de seus aspectos absolutos. O postulado de Kant (2017, p. 78) é o de que “nada do que é intuído no espaço é uma coisa em si”.

Husserl e Bergson formularam reações à filosofia kantiana consonantes em muitas de suas perspectivas conceituais. As suas definições particulares da noção de intuição devem ser assimiladas com base nas suas críticas à epistemologia de seu nomeado antecessor moderno. A fenomenologia husserliana foi, especialmente em sua fase final, fundamentada pelo pressuposto da conciliação entre imediatividade e apodicidade, que viabilizaria a subsequente fundamentação “progressiva” do conhecimento. A apodicidade proposta por Husserl (2013, p. 4) não é a “experiência continuada do mundo”, entendida como o inquestionável da vida cotidiana. A tarefa inicial da fenomenologia é a de colocar em perspectiva crítica o pressuposto empirista da “validade ingênua” do ser do mundo. (2013, p. 5). E isso só pode ser plenamente realizado por meio da adequada análise da constituição intencional e intuitiva das experiências.

Ao seu modo, Bergson propôs uma crítica ao empirismo de Kant. O método intuitivo implícito no seu espiritualismo foi pensado de modo a reabilitar “a possibilidade do conhecimento absoluto”. (LAWLOR, 2022). A sua filosofia é também uma tentativa de aprimorar o empirismo, entendido como a análise da experiência dos “dados imediatos da consciência”. Nesse contexto, a intuição é também um tipo de experiência que faz referência aos “dados originários”, mas que amplia temporalmente a percepção e reabilita o “ser em si” dos objetos. Um aspecto diferencial significativo entre Husserl e Bergson é o de que apenas para o primeiro a intuição pode ser convertida em um tipo de percepção, pois que para Bergson, a intuição é apenas memória (LAWLOR, 2022).

A continuidade indivisa da experiência: o papel da intuição nas filosofias de Husserl e Bergson

LINDENMEYER, Luciane Luisa

Para levar a cabo a análise comparativa delimitada, inicialmente, reconstituo a progressão do uso fenomenológico do conceito de intuição, de seus aspectos categóricos aos seus contornos eidéticos, a fim de indicar o que Husserl compreendeu como a integralidade intuitiva da “vida cognoscitiva”. Em seguida, explico o uso bergsoniano do conceito de intuição, indicando como este termo é implícito na análise bergsoniana das diferenças de intensidade das sensações e nas dinâmicas experienciais do que podemos compreender como o “absoluto”. Apesar de algumas dissonâncias de abordagem, ambos os autores mencionados associam a noção de intuição à uma dinâmica que Bergson (1999, p. 214) nomeou de “continuidade indivisa” da experiência, que tem equivalência com a análise husserliana da teleologia da consciência.

1 HUSSERL E A INTEGRALIDADE INTUITIVA DA “VIDA COGNOSCITIVA”: DA EVIDENCIAÇÃO APODÍTICA À TELEOLOGIA DA CONSCIÊNCIA

O conceito de intuição integrou os diferentes percursos teóricos do pensamento de Husserl. Encontramos análises detidas deste conceito, desde os *Prolegômenos* até o período das *Meditações*. Em *Prolegômenos*, Husserl (2014, § 24, p. 57), ao tematizar as “consequências empiristas do psicologismo” na instituição de uma lógica pura, definiu as “intuições concretas”, um tipo específico de percepção¹, como o fundamento das experiências “particulares”. Nesse período, Husserl já chamava a atenção para um dos preceitos mais fundamentais de sua fenomenologia: a importância de não se “confundir” as experiências particulares com as leis lógicas. As intuições concretas, apesar de serem experiencialmente “fundadoras”, seriam insuficientes para a articulação fenomenológica do conhecimento por serem indutivas e condicionadas aos limites da experiência. Seria preciso fazer uso de um tipo mais amplo de intelecção, tendo sempre em vista que o “conteúdo da intelecção não é consequência do particular”.

Em síntese, leis lógicas não implicam a generalização indutiva de particulares. O tipo de intelecção pressuposto para a análise fenomenológica da apodicidade², entendida como idealidade, é uma “representação conceitual” que abarca as diferentes espécies, com base nas suas qualidades e identidades. Podemos compreender que a apodicidade é realizável em nível fenomenológico ou “imaneente”. A imanência aí pressuposta não é equivalente a uma realidade efetiva “na” consciência, mas deve ser indagada sob a sua indissociabilidade com a transcendência, que pode ser expressa na questão: “como pode o conhecimento (absolutamente dado em si mesmo) atingir algo que não se dá em si absolutamente?” (HUSSERL, 2000, p. 24). Com isso,

¹ No período de sua conhecida “virada transcendental”, em *Ideias I*, Husserl (2006, § 1, p. 33) definiu a percepção como a “intuição doadora”, ou seja, “A intuição *doadora* na primeira esfera ‘natural’ de conhecimento e de todas as suas ciências é a experiência natural, e a experiência originariamente *doadora* é a *percepção*, a palavra entendida em seu sentido habitual”.

² Podemos considerar que o significado husserliano de apodicidade diz respeito a uma “autoevidência” associável ao “ego absoluto”, como definido por Husserl (2013, p. 26) nas *Meditações cartesianas*, ou como o “todo temporal-imaneente”, como anteriormente caracterizado em *Ideias I* (HUSSERL, 2006, p. 363).

A continuidade indivisa da experiência: o papel da intuição nas filosofias de Husserl e Bergson

LINDENMEYER, Luciane Luisa

A capacidade de 'por intuição' captar ideativamente no particular o universal, o conceito na representação empírica, e de nos assegurarmos da intenção conceptual no representar repetido da identidade, é a pressuposição para a possibilidade do conhecimento (HUSSERL, 2014, § 29, p. 75).

Na fenomenologia husserliana, a intuição é a capacidade intelectual que acompanha todo o desenvolvimento intencional dos vividos de consciência, da percepção dos dados “fáticos” às apreensões de suas correspondentes idealidades. A intuição é o recurso fenomenológico para a adequada análise do que Husserl (2000, p. 21) chamou de “conhecimento atinente às próprias coisas”. A dinâmica intencional das experiências fenomenológicas acompanha a evidenciação dos juízos, de maneira que os juízos são fundados na intuição, mas há sempre aspectos que excedem os dados imediatos, ou seja, aspectos que os “ultrapassam intencionalmente” (HUSSERL, § 36, 2014, p. 91). Por meio da intuição intelectual podemos experienciar o “universal”, como unidade ideal, no “particular empírico” (HUSSERL, § 39, 2014, p. 96). É nesse sentido que a teoria husserliana da intencionalidade³ pode ser entendida como fundada pelo postulado de que as experiências de consciência são estruturadas por meio de uma continuidade indivisa.

Na Sexta das *Investigações Lógicas*, ao tematizar a sua teoria da significação, Husserl aprofundou a análise da intuição por meio de dois significados técnicos, a intuição simples e a intuição categorial. Enquanto a intuição simples implica um tipo de percepção empírica dos objetos particulares, a intuição categorial é a intelecção das essências “objetivas” ou a presentificação por ideação. Com esses pressupostos, a teoria “semântica” husserliana foi elaborada como a problemática da relação entre “pensamento” e “conceito”. Portanto, intuição e significação são concepções correlatas no que Husserl (1975, p. 15) definiu como “elucidação do conhecimento”. A justificativa epistemológica para uma ampliação fenomenológica do conceito de intuição, que abarque a completude da dinâmica intencional da consciência, é a de que

[...] a **mera** sensibilidade nunca pode dar preenchimento às intenções categoriais, ou mais exatamente, às intenções que encerram em si formas categoriais. Isso nos leva a uma **ampliação absolutamente indispensável dos conceitos originariamente sensíveis** de intuição e de percepção que nos permitirá falar em **intuição categorial** e, especialmente, em **intuição geral** (HUSSERL, 1975, p. 16, grifo do autor).

A análise fenomenológica dos diferentes graus intuitivos de apreensão intencional é a renovação crítica da teoria kantiana do conhecimento caracterizada pela distinção entre sensibilidade e entendimento. Para Kant, o conhecimento depende de aspectos representacionais atribuídos à intuição, apesar de a intuição por si só não corresponder ao nível do conhecimento. Os objetos experienciados seriam intelectivamente “determinados” pela nossa intuição e entendimento e não o contrário. Essa determinação intelectual seria equivalente a uma dinâmica *a*

³ A noção de intencionalidade foi decisiva para a defesa da posição antinaturalista de Husserl e da sua consequente definição de “consciência fenomenológica”. Husserl (2013, p. 71) caracterizou a intencionalidade como a “[...] propriedade universal e fundamental da consciência de ser consciência *de* qualquer coisa, de transportar em si, enquanto *cogito*, o seu próprio *cogitatum*”.

A continuidade indivisa da experiência: o papel da intuição nas filosofias de Husserl e Bergson

LINDENMEYER, Luciane Luisa

priori de conceitualização que pressupõe a subjetividade e a razão como aspectos epistêmicos incontornáveis, ou seja,

Se a intuição tivesse de regular-se pela constituição dos objetos, eu não vejo como se poderia saber algo sobre ela *a priori*; se, no entanto, o objeto (*Gegenstand*) (como objeto (*Object*) dos sentidos) regular-se pela constituição de nossa faculdade intuitiva, então eu posso perfeitamente me representar essa possibilidade. Uma vez, porém, que não posso permanecer nessas intuições caso elas devam tornar-se conhecimentos, mas tenho antes de referi-las, enquanto representações, a um algo como objeto, e determinar a este por meio daquelas, então eu posso ou assumir que os conceitos com que realizo esta determinação se regulam também pelo objeto (KANT, 2015, p. 30).

Husserl manteve, ao seu modo, a proposição de uma subjetividade transcendental que viabilizaria o conhecimento por meio da articulação fenomenológica dos diferentes níveis intuitivos de apreensão dos fenômenos. A mencionada ampliação do sentido da noção fenomenológica de intuição foi mantida como um componente husserliano mesmo após a efetivação da chamada “virada transcendental”. Já no primeiro capítulo de *Ideias I*, na qual Husserl aprofundou a temática da fenomenologia como ciência eidética, na caracterização do tipo de experiência que sustenta o “conhecimento natural”, podemos encontrar a imediata associação entre intuição e percepção, ou seja, a percepção é um tipo de intuição.

A intuição *doadora* na primeira esfera "natural" de conhecimento e de todas as suas ciências é a experiência natural, e a experiência originariamente *doadora* é a *percepção*, a palavra entendida em seu sentido habitual. Ter um real originariamente dado, "adverti-lo" ou "percebê-lo" em intuição pura e simples é a mesma coisa (HUSSERL, § 1, 2006, p. 33, grifo do autor).

Isso significa que a intuição é a capacidade “intelectiva” intrínseca a toda a dinâmica intencional dos vividos de consciência, das experiências originárias dos dados perceptivos até a apreensão intuitiva das “essências”. A intuição categorial, e posteriormente definida como “eidética”, é o elemento cognitivo que possibilita a apreensão simultânea ou a síntese dos níveis material e formal. (STEIN, 2017, p. 104). A superação fenomenológica das posições empiristas clássicas perpassa essa problemática da simultaneidade “intuitiva”, com a qual “No ver das coisas não apenas aparece a intuição sensível singular, mas, ao mesmo tempo, a intuição categorial. Vê-se o elemento universal”. (STEIN, 2017, p. 108). Em nível transcendental, a intuição compõe os vividos de consciência do “fato à essência”. Uma vez que os objetos sejam experienciados em “carne e osso”,

[...] a intuição de essência é consciência de algo, de um "objeto", de um algo para o qual o olhar se dirige, e que nela é "dado" como sendo "ele mesmo"; mas também é consciência daquilo que então pode ser "representado" em

A continuidade indivisa da experiência: o papel da intuição nas filosofias de Husserl e Bergson

LINDENMEYER, Luciane Luisa

outros atos, pode ser pensado de maneira vaga ou distinta, pode tornar-se sujeito de predicacões verdadeiras ou falsas - justamente como todo e qualquer “objeto” no sentido necessariamente amplo da lógica formal. (HUSSERL, 2006, § 3, p. 37).

Mesmo com a descentralização da problemática da referência e da análise fenomenológica da constituição dos objetos lógicos, a intuição manteve-se como conceito relevante para o que Husserl (2013, § 17, p. 79) caracterizou como a tarefa da “descrição concreta da consciência”. Tarefa esta que foi levada a cabo, de modo mais definitivo, na *Hua I* e que aprofundou a temática da síntese noético-noemática⁴ pressuposta na problemática da intencionalidade, entendida como a definição da consciência fenomenológica, “na qual todo e qualquer sentido de ser deve estar”. (HUSSERL, 2013, p. 23).

Assim como o conceito de intencionalidade, a noção fenomenológica de intuição acompanhou o percurso husserliano desde o período da análise do que é dado imediatamente “no campo do *ego cogito*” até a tematização do mundo da vida (*Lebenswelt*) como o “mundo circundante intuível”. (HUSSERL, 2012, p. 18). Essa linha evolutiva da intuição, evidencia o seu papel elementar na articulação do que Husserl (2013, p. 9) definiu como a “fundamentação gnosiológica do conhecimento objetivo”, em seu sentido transcendental.

A progressão intuitiva, que é intrínseca aos diferentes estratos da consciência intencional, é entendida como adequação da consciência à realidade dos objetos que ela apreende, ou seja, “Em sua reformulação crítica da coisa em si kantiana, Husserl a concebe como o ideal da doação adequada de uma realidade particular da coisa, que regula o progresso da intuição da coisa”⁵ (BREUER, 2020, p. 332, tradução nossa).

Há uma dinâmica teleológica⁶ e temporal pressuposta no desenvolvimento intencional dos vividos de consciência, por meio da qual é possível assimilar que a intuição exerce a função cognitiva de apreensão gradual das objetualidades. Trata-se aqui de um projeto filosófico reconhecidamente transcendental, ou seja, que parte do pressuposto constitutivo da integralidade teleológica da “vida cognoscitiva” (HUSSERL, 2012, § 26, p. 79). O movimento intencional é composto por diferentes “fases intuitivas”, relacionadas à duração temporal dos vividos, (HUSSERL, 1994, p. 54) da apresentação (percepção simples) à presentificação (recordação,

⁴ Zilles (2007, p. 217) explicitou objetivamente o projeto geral husserliano de articulação dessas nuances experienciais e em que medida o nível da empiria, apesar de suas ressalvas, mantém-se como relevante na filosofia transcendental de Husserl: “As *noeses* empíricas são passivas, porque visam uma significação preexistente; a *noese* transcendental é ativa, porque constitui as próprias significações ideais”. O nível experiencial dos correlatos “noemáticos” é da ordem da “esfera superior de consciência” e pode ser efetivado por diferentes “momentos objetivos” e as variáveis modificações da atualidade dos objetos (HUSSERL, 2006, § 92, p. 212).

⁵ “En su reformulación crítica de la cosa en sí kantiana, Husserl la concibe como el ideal de la dación adecuada de una realidad particular de la cosa, que regula el progreso de intuición de la misma” (BREUER, 2020, p. 332).

⁶ É preciso contextualizar o sentido próprio do uso husserliano do conceito de teleologia, empregado de modo mais específico do que aquele que faz referência unicamente ao desenvolvimento histórico ou biológico. Em Husserl (2012, p. 248) há a definição geral de que a teleologia é relacionada ao “sentido imanente da história”, ao mesmo tempo em que “esta teleologia vigora em toda a atividade e propósito egoicos, que a razão, por autocompreensão, pode em tudo reconhecer o *telos* apodítico, e que este reconhecer da autocompreensão última não tem nenhuma outra figura além da autocompreensão segundo princípios *a priori*, como autocompreensão na forma da filosofia” (2012, § 73, p. 219).

A continuidade indivisa da experiência: o papel da intuição nas filosofias de Husserl e Bergson

LINDENMEYER, Luciane Luisa

imaginação, etc.). Essa dinâmica pressupõe a conversão das “intuições empíricas” em “visões de essência” ou “idealidades”. (HUSSERL, 2006, § 3, p. 35).

Em nível transcendental, as “coisas mesmas”⁷, ou o que Bergson chamou de “absoluto”⁸ e que veremos a seguir, não se refere apenas à “unidade do real”, no sentido de algo “dado” em percepção, como também a algo “a ser dado” nos fluxos intuitivos indivisos e, desse modo, “[...] aquilo que se apresenta ao olhar intuinte está absolutamente ali com suas qualidades, sua intensidade etc.” (HUSSERL, 2006, § 44, p. 105). Sob essa perspectiva, a integralidade da “vida cognoscitiva” é mediada pelas dinâmicas intuitivas e é indissociável das múltiplas objetividades, atreladas à evidenciação apodítica do *ego* transcendental, denominadas fenomenologicamente de “coisas mesmas”. As “coisas mesmas” fazem referência às objetualidades, ao mesmo tempo em que equivalem à unidade intuitiva “imaneente” das experiências de consciência.

2 BERGSON E A INTEGRALIDADE DA EXPERIÊNCIA: OS “ESTADOS DO EU” E A EXPERIÊNCIA DO ABSOLUTO

Assim como em Husserl, Bergson partiu do pressuposto da irredutibilidade da consciência ao nível da organicidade do corpo, pontuando que cérebro e consciência estão em uma constante relação de “interdependência”, mas que “A consciência é distinta do organismo que ela anima, ainda que sofra algumas de suas vicissitudes” (BERGSON, 2005, p. 292). O antinaturalismo bergsoniano foi articulado com base em um novo perceber da realidade natural, por meio do qual a filosofia adquiriria um caráter espiritualista, realizável, principalmente, em nível da “vida interior”. A justificativa para essa atualização filosófica da percepção do mundo parte da premissa de que “[...] especulando sobre a natureza do real, ainda o olhamos do modo pelo qual nosso interesse prático nos pedia para olhá-lo, tornamo-nos incapazes de ver a evolução verdadeira, o devir radical” (BERGSON, 2005, p. 296).

A noção filosófica de intuição foi significativa também para o espiritualismo de Bergson. Especialmente nas suas análises das diferentes intensidades das sensações, ou dos “estados do eu” que constituem a “vida interior”, empreendida em “Ensaio sobre os dados imediatos da consciência”. Nesse contexto, encontramos menções à dimensão da duração temporal desses estados do eu, definidos por Bergson (1988, p. 13) não com base em um *ego* transcendental, mas sob o pressuposto de fatos psíquicos “mensuráveis”. A intensidade das sensações poderia ser medida com base em variações de graus experienciais, que mediarão a imersão do sujeito nos níveis das contradições do ser e do nada, do real e do irreal e da presença e da ausência.

A noção de temporalidade em Bergson é pensada sob duas nuances filosóficas distintas. A primeira está relacionada com a duração da História, relativa aos acontecimentos situados nas dinâmicas objetivas do passado, presente e futuro. A segunda diz respeito à duração existencial

⁷ Expressão clássica da fenomenologia, utilizada por Husserl (2006, § 18, p. 61) para definir a apreensão intencional dos fenômenos na sua “doação originária”, por meio da superação de todos os seus preconceitos relacionados.

⁸ O conceito de absoluto é utilizado por Bergson (1999, p. 63) para fazer referência às representações das quais não percebemos, no fluxo da duração experiencial subjetivo, nem suas “origens”, nem suas “destinações”.

A continuidade indivisa da experiência: o papel da intuição nas filosofias de Husserl e Bergson

LINDENMEYER, Luciane Luisa

subjetiva, na qual “[...] não é mais esse tempo matemático que ainda se aplicaria com a mesma propriedade ao longo da história inteira do mundo material ainda que esta se esparramasse de um só golpe no espaço” (BERGSON, 2005, p. 10). Esta última modalidade de temporalidade é o tempo tal como vivido pelo sujeito, articulado com o “devir absoluto”, por meio de sua individualidade corpórea, e é neste nível que Bergson (2005, p. 10) situa a problemática da experiência do absoluto⁹. Nós acessamos intuitivamente a “história interior” das coisas na medida em que,

O olhar que lançamos ao nosso redor, de momento a momento, só percebe portanto os efeitos de uma infinidade de repetições e evoluções interiores, efeitos por isso mesmo descontínuos, e cuja continuidade é restabelecida pelos movimentos relativos que atribuímos a "objetos" no espaço (BERGSON, 1999, p. 245).

Bergson (1988, p. 58) utilizou a expressão “intuição simples”, a mesma nomenclatura técnica kantiana e husserliana, que Bergson vinculou ao conceito de “espírito” e que foi introduzida sob o contexto da relação experiencial de unidade pressuposta entre os níveis da multiplicidade e do uno. A intuição simples do espírito seria a capacidade intelectual que possibilitaria a relação de semelhança e de unidade entre as partes de uma multiplicidade. Como exemplo, “[...] diremos que a ideia de número indica a intuição simples de uma multiplicidade de partes e de unidades, absolutamente parecidas umas com as outras”.

A intuição simples seria o meio pelo qual podemos acessar a multiplicidade objetual como uma “representação simultânea”. Essas representações pressupõem duração temporal e justaposição espacial (BERGSON, 1988, p. 58-59). Bergson propôs uma vinculação imediata entre intuição e a experiência da temporalidade, sob a condição da heterogeneidade, em oposição à homogeneidade ou uniformidade do espaço. Sob essa distinção conceitual, é apenas intuitivamente que podemos assimilar individualmente a duração temporal e a sua continuidade constituída por momentos “divisíveis”. Em outros termos, essa dinâmica equivale a um “ato indiviso que sua consciência apreende no movimento que você mesmo executa”¹⁰ (LAWLOR, 2022, tradução nossa).

Assim como Husserl, Bergson (2005, p. 223) não considerava que Kant tivesse solucionado as lacunas deixadas pelo racionalismo e pelo empirismo, ao pontuar que os limites da inteligibilidade dependem do que apreendemos por meio das “formas de nossa faculdade de perceber”. O espaço seria uma dessas formas “já prontas”. Em Husserl e Bergson as condições *a priori* da experiência transcendental foram colocadas em questão, e não assimiladas acriticamente. As dinâmicas intuitivas da experiência foram analisadas em seus diferentes modos de composição subjetiva do real, que é capaz de apreender a objetividade, seja em nível das “coisas mesmas” ou do “absoluto”.

⁹ Sobre a nossa experiência do absoluto, Bergson (1999, p. 217) considerou que “No absoluto somos, circulamos e vivemos. o conhecimento que dele temos e incompleto, sem dúvida, mas não exterior ou relativo. E o próprio ser, em suas profundezas, que atingimos pelo desenvolvimento combinado e progressivo da ciência e da filosofia”. No espiritualismo, o absoluto é atribuído à “unidade verdadeira, interior e viva” do entendimento.

¹⁰ “[...] undivided act that your consciousness grasps in the movement that you yourself execute”.

A continuidade indivisa da experiência: o papel da intuição nas filosofias de Husserl e Bergson

LINDENMEYER, Luciane Luisa

A intuição é, em Bergson (1988, p. 71), uma faculdade do espírito de fazer abstrações da ordem da exterioridade, isto é, espacial e temporal, em âmbito diverso das experiências sensíveis, no sentido de que “[...] a faculdade da abstração implica já a intuição de um meio homogêneo. O que se torna necessário é afirmar que conhecemos duas realidades de ordem diferente, uma heterogênea, a das qualidades sensíveis, a outra homogênea, que é o espaço”. Sob esses aspectos, “A intuição bergsoniana consiste, então, em entrar na coisa, em vez de contorná-la de fora. Esse ‘entrar em’, para Bergson, nos dá conhecimento absoluto”¹¹ (LAWLOR, 2022, tradução nossa).

É em nível das ações humanas que a superação do incognoscível, entendido como a negação do acesso intelectual ao absoluto, pode ocorrer, ou seja, “[...] uma inteligência voltada para a ação que irá realizar-se e para a reação que se seguirá, que apalpa seu objeto para receber, a todo instante, sua impressão móvel, e uma inteligência que toca algo do absoluto” (BERGSON, 2005, p. 12). As experiências dos objetos que compõem a materialidade do mundo físico e orgânico pressupõem que as suas impressões sensitivas obtenham certos aspectos determinados de sua composição.

Essa dinâmica experiencial pode ser entendida como um movimento de externalização da consciência efetivada por meio da espacialidade e da temporalidade¹² como fenômenos perceptivos associados.¹³ No entanto, diferentemente da posição intrínseca à física de Einstein, no espiritualismo de Bergson (1988, p. 72) a relação entre espaço e tempo é menos restrita, na medida em que haveria

[...] duas concepções possíveis da duração, uma pura de toda mistura, a outra em que, sub-repticiamente, intervém a ideia de espaço. A duração totalmente pura é a forma que a sucessão dos nossos estados de consciência adquire quando o nosso eu se deixa viver, quando não estabelece uma separação entre o estado presente e os anteriores”.

¹¹ “Bergsonian intuition then consists in entering into the thing, rather than going around it from the outside. This “entering into,” for Bergson, gives us absolute knowledge”. (LAWLOR, 2022).

¹² Bergson elaborou uma teoria da temporalidade semelhante à análise husserliana, embora não tão sistemática, da noção de duração temporal. Para fazer referência ao tempo vivido pela consciência, Bergson (1988, p. 72-73) utilizou também o exemplo da melodia musical e da constituição simbiótica entre os seus “estados presentes e anteriores”. Tal como propôs Husserl, a constituição sensitiva da duração de uma melodia não implica a supressão dos estados anteriores para que os estados presentes prevaleçam. O que há é uma dinâmica de “justaposição” entre eles, de maneira que “Não se poderia dizer que, se as notas se sucedem, apesar de tudo, as percebemos umas nas outras, e que o seu conjunto é comparável a um ser vivo, cujas partes, se bem que distintas, se penetram exatamente pelo próprio efeito da sua solidariedade”? A sensação de uma melodia é o exemplo perfeito de como a experiência do tempo é constituída pela íntima relação entre sucessão, simultaneidade e a representação do espaço.

¹³ É interessante considerar que a teoria bergsoniana do tempo alcançou um certo renome em seu contexto contemporâneo de formulação. A interação entre Bergson e Einstein chegou a ocorrer no Collège de France e o debate teve como objeto a questão da temporalidade. As proposições de Bergson sobre o conceito de tempo foram consideradas como uma abordagem unicamente “filosófica” e foi contrastada com a consagrada definição física einsteiniana da espaço-temporalidade. O ponto geral da discussão entre ambos pode ser compreendido pela afirmação de Canales (2015, p. 4) de que “Bergson mostrou que a relatividade ‘pertence à epistemologia’ e não à física”. Apesar de frisar a experiência subjetiva do tempo, aspecto rejeitado por Einstein, Bergson (1988, p. 71-72) assinalou uma possível associação experiencial dos conceitos de espaço e tempo, ao considerar que “[...] não se podem admitir definitivamente duas formas de homogêneo, tempo e espaço, sem antes investigar se uma delas não seria redutível à outra”. Para Bergson (1988, p. 72), o tempo seria como que o “fantasma do espaço assediando a consciência reflexa”. Outra dissonância entre as abordagens da temporalidade de Bergson e Einstein é a de que para Bergson o problema do tempo não era uma questão puramente científica.

A continuidade indivisa da experiência: o papel da intuição nas filosofias de Husserl e Bergson

LINDENMEYER, Luciane Luisa

Em “Matéria e memória”, Bergson (1999, p. 1) foi enfático na rejeição da posição representacionista do conhecimento, aos moldes kantianos, pontuando que “[...] é falso reduzir a matéria à representação que temos dela, falso também fazer da matéria algo que produziria em nós representações mas que seria de uma natureza diferente delas”. Há um aspecto nessa posição que soa como um argumento kantiano, no sentido de que a intuição viabiliza as experiências imediatas, mas essas experiências não são meras representações da externalidade, o que o aproxima da posição antirrepresentacionista de Husserl.

A crítica bergsoniana à abordagem kantiana das representações é desenvolvida por meio de sua teoria da imagem. A noção de imagem é a alternativa para a superação da teoria do conhecimento representacionista e é mediadora cognitiva tanto da percepção e da matéria, quanto da intuição e da memória. A memória pode ser compreendida como uma extensão da percepção e, por isso, ela é associada às dinâmicas intuitivas. Apesar de haver um ponto comum com a problemática fenomenológica da ampliação da intuição, em Bergson (1999, p. 69), a intuição é muito mais memória do que vínculo imediato viabilizado pela percepção pura, ou seja, “perceber acaba não sendo mais do que uma ocasião de lembrar”. Seria

[...] incontestável que o fundo de intuição real, e por assim dizer instantâneo, sobre o qual se desenvolve nossa percepção do mundo exterior é pouca coisa em comparação com tudo o que nossa memória nele acrescenta. (BERGSON, 1999, p. 69).

A imagem articulada por Bergson (1999, p. 2) não é nem de orientação idealista, nem realista, sendo em verdade, “uma existência situada a meio caminho entre a ‘coisa’ e a ‘representação’”. Assim como Husserl, Bergson pretendeu resguardar a análise da experiência vivida de certas articulações metafísicas¹⁴, e é exatamente nesse sentido que a intuição se mostra como um componente conceitual incontornável.

Por que recorrer a uma hipótese metafísica, por engenhosa que seja, sobre a natureza do espaço, do tempo e do movimento, quando a intuição imediata nos mostra o movimento na duração, e a duração fora do espaço? (BERGSON, 1988, p. 81).

¹⁴ Para Bergson (1999, p. 71), as razões pelas quais se considera o problema da experiência a partir de uma abordagem metafísica diz respeito à errônea abordagem da questão da memória. O ponto é considerar que o “erro, que se exprime em psicologia por uma incapacidade radical de explicar o mecanismo da memória, irá impregnar profundamente, em metafísica, as concepções idealista e realista da matéria”. Husserl (2006, p. 128), ao seu modo, também assinalou o distanciamento de suas proposições acerca da constituição dos vividos das “construções metafísicas”. Com isso, ele pretendia igualmente refutar possíveis acusações de que a fenomenologia reeditaria versões do “idealismo subjetivo”.

A continuidade indivisa da experiência: o papel da intuição nas filosofias de Husserl e Bergson

LINDENMEYER, Luciane Luisa

Mesmo que Bergson não tenha tematizado o problema da intencionalidade e da subjetividade transcendental, sob esses termos, entendida como o vínculo fenomenológico entre *cogito* e *cogitatum*, a intuição espiritualista possui a conotação de uma “apreensão interna” (LAWLOR, 2022). A apreensão intuitiva do mundo implica uma relação “simbiótica” entre consciência e matéria, de modo que “É apenas ao olharmos a consciência correndo através da matéria, nela se perdendo e reencontrando, se dividindo e reconstituindo, que formaremos uma ideia da oposição dos dois termos entre si, como também, talvez, de sua origem comum” (BERGSON, 2005, p. 194).

A vida¹⁵ interna intuitiva é um componente elementar da evolução da vida orgânica, na medida em que “[...] é para o interior mesmo da vida que nos conduziria a *intuição*, isto é, o instinto tornado desinteressado, consciente de si mesmo, capaz de refletir sobre seu objeto, e de ampliá-lo indefinidamente” (BERGSON, 2005, p. 191). A ampla temática da evolução orgânica, no interior da qual a intuição é caracterizada, é pensada por Bergson sob uma orientação antinaturalista que se desdobrou em uma filosofia da vida. É nesse horizonte que a sua análise da existência intelectual, em nível tanto da espécie quanto do indivíduo, é contextualizada pela conhecida crítica ao mecanicismo e ao finalismo. O primeiro refere-se ao pressuposto de que a natureza é determinada e o segundo, em sua vertente “radical”, à defesa de que as predeterminações naturais são correspondentes a propósitos ou “finalidades” de ordem orgânica ou teleológica.

A noção de absoluto empregada no espiritualismo de Bergson fará referência a um tipo de finalismo, mas não este de orientação reducionista. Há um “devir radical” que compõe o fluxo vital e que é relativo à vida intuitiva e à sua duração temporal própria. A intuição é, não apenas caracterizada como uma capacidade intelectual e como uma das atividades intrínsecas à consciência, como Bergson pontuou a sua principal finalidade evolutiva: “[...] se a consciência cindiu-se assim em intuição e inteligência, foi pela necessidade de se aplicar à matéria e ao mesmo tempo seguir a corrente da vida” (BERGSON, 2005, p. 193). Nesses aspectos específicos, encontramos a principal divergência com a perspectiva husserliana acerca do papel da intuição na composição das experiências de consciência.

Enquanto Husserl não apresentou uma distinção acentuada entre as faculdades da intuição e da inteligência, propondo uma restrita vinculação entre elas, Bergson pressupôs que ambas possuem especificidades inconfundíveis. A intuição não seria, nem mesmo, a principal atividade cognitiva da consciência, sendo esta a inteligência. Sob essas condições,

Intuição e inteligência representam duas direções opostas do trabalho consciente: a intuição caminha no próprio sentido da vida, a inteligência vai em sentido inverso, e se encontra assim muito naturalmente regrada pelo movimento da matéria (BERGSON, 2005, p. 289).

A confusão entre as suas instâncias poderia resultar em equívocos no âmbito da teoria do conhecimento, a qual “por não ter estabelecido uma distinção suficientemente nítida entre a

¹⁵ É interessante pontuar a definição bergsoniana de “vida”. Em *A evolução criadora*, Bergson (2005, p. 197) definiu este conceito como “a consciência lançada através da matéria”. É nesses termos que devemos assimilar a análise bergsoniana da “vida interna”, na medida em que é por meio da intuição, e não da inteligência, que a “vida e a consciência permanecem interiores a si mesmas” (2005, p. 197).

A continuidade indivisa da experiência: o papel da intuição nas filosofias de Husserl e Bergson

LINDENMEYER, Luciane Luisa

intuição e a inteligência, se engaja em inextricáveis dificuldades, criando fantasmas de ideias nos quais irão se engastar fantasmas de problemas” (BERGSON, 2005, p. 193).

A inteligência relaciona-se com o nível das experiências físico-materiais e das suas dinâmicas de causa e efeito, ou seja, do âmbito dos fenômenos determinados. A intuição, por sua vez, seria a capacidade intelectual¹⁶ pressuposta nas articulações humanas filosóficas e criativas. Como em Husserl, Bergson (2007, p. 88) considerou que a intuição pressupõe um modo de “retorno a si”, que fundamenta as experiências de mundo. Em nível filosófico, a intuição é até mesmo indispensável à dialética como consolidação conceitual do pensamento, de modo que, “Não há sistema duradouro que não seja, em pelo menos algumas de suas partes, vivificado pela intuição” (BERGSON, 2005, p. 259).

A intuição relaciona-se com as “expressões conceituais e simbólicas”, ao mesmo tempo em que os “[...] retornos à intuição primária constituem os zigue-zagues¹⁷ de uma doutrina que se ‘desenvolve’, isto é, que se perde, se reencontra e se corrige incessantemente”¹⁸ (BERGSON, 2007, p. 88, tradução nossa). Em *A evolução criadora*, Bergson (2005, p. 259) cogitou possíveis implicações de uma extensão temporal da intuição, de modo que ela pudesse acompanhar todo o fluxo experiencial, isto é, “A intuição, caso pudesse prolongar-se para além de alguns instantes, não asseguraria apenas o acordo do filósofo com seu próprio pensamento, mas ainda o de todos os filósofos entre si”.

Apesar dessa posição de centralidade para a filosofia, a intuição bergsoniana não é o aspecto evolutivo primordial da consciência, sendo este apenas a inteligência. Essa “constatação” de Bergson foi obtida por meio da análise da evolução da consciência, ou do seu “movimento vital”, aspecto não diretamente tematizado por Husserl. A inteligência equivale ao nível intelectual que “adaptaria” a consciência à matéria (BERGSON, 2005, p. 290). Em nível das contingências biológicas da evolução das espécies, a inteligência prevaleceu em contraste com a intuição.

Como consequência dessa predominância, a intuição estabeleceu-se como um tipo de intelecção episódica, ao mesmo tempo em que ela pode aprimorar a inteligência, no sentido de que “Dessas intuições desvanecentes e que se iluminam seu objeto de longe em longe, a filosofia

¹⁶ Outro aspecto que aproxima Bergson do uso fenomenológico do conceito de intuição é a definição de que a intuição é uma capacidade intelectual que viabilizaria até mesmo a revisão progressiva da experiência de análise filosófica do mundo: “Não é óbvio que o primeiro passo que o filósofo dá, quando seu pensamento ainda está vacilante e não há nada definido em sua doutrina, é rejeitar certas coisas definitivamente? Mais tarde, ele poderá fazer mudanças no que afirma; variará apenas ligeiramente o que nega. E se variar em suas afirmações, será ainda em virtude do poder de negação imanente à intuição ou à sua imagem” (BERGSON, 2007, p. 88, tradução nossa). “Is it not obvious that the first step the philosopher takes, when his thought is still faltering and there is nothing definite in his doctrine, is to reject certain things definitively? Later he will be able to make changes in what he affirms; he will vary only slightly what he denies. And if he varies in his affirmations, it will still be in virtue of the power of negation immanent in intuition or in its image”.

¹⁷ É interessante pontuar que Husserl (2012, § 9, p. 46) empregou essa mesma expressão, também em um sentido filosófico próximo ao bergsoniano. A expressão “zigzague” (*Zickzack*) ilustra o movimento fenomenológico da constituição intencional dos “dados originários” às “coisas mesmas”. Há uma “circularidade” experiencial, de modo que “A compreensão do início só pode ser alcançada por inteiro a partir da ciência dada na sua figura hodierna, no olhar retrospectivo para o seu desenvolvimento. Mas, sem uma compreensão do início, este desenvolvimento, como desenvolvimento do sentido, é mudo. Não nos resta senão o seguinte: temos de avançar e retroceder em “zigzague”; num jogo recíproco, um tem de ajudar o outro. Uma clareza relativa de um lado traz alguma elucidação do outro, o qual, por seu turno, se reflete de novo sobre o lado contrário”.

¹⁸ “[...] returns to the primary intuition are constituted the zigzagging of a doctrine which “develops,” that is to say which loses itself, finds itself again, and endlessly corrects itself”.

A continuidade indivisa da experiência: o papel da intuição nas filosofias de Husserl e Bergson

LINDENMEYER, Luciane Luisa

deve apoderar-se, primeiro para sustentá-las, depois para dilatá-las e acoplá-las assim umas as outras” (BERGSON, 2005, p. 290). A capacidade intuitiva que aprimoraria a inteligência é definida por Bergson como o próprio “espírito”, esfera da “vida mental” em que a intuição adquire primazia.

A experiência do absoluto só pode ser concebida em nível de uma abordagem antinaturalista, e não metafísica, na medida em que ele não está subordinado às dinâmicas orgânicas deterministas, mas sim ao tempo que é vivido pelo sujeito. Nesse sentido, poderíamos pensar que Bergson articula o absoluto sob a orientação da “integralidade” dos atos intuitivos. De modo contrário à análise husserliana da intuição, em Bergson, a relação experiencial entre o absoluto e a intuição seria “indireta”, de maneira que

[...] a intuição nunca nos dá conhecimento absoluto da totalidade da duração, de todas as partes componentes da duração. O todo nunca é dado em uma intuição; apenas uma parte contraída é dada. No entanto, essa experiência é integral, no sentido de integrar uma infinidade de durações. E assim, embora não possamos conhecer todas as durações, cada uma delas que passa a existir deve estar relacionada, como uma parte, às outras. A duração é aquilo com que tudo está relacionado e, nesse sentido, é absoluta¹⁹ (LAWLOR, 2022, tradução nossa).

A duração temporal articulada em nível das experiências subjetivas é fundamentada pelo postulado de que memória e percepção são indissociáveis nos fluxos de consciência e são sintetizadas por uma “intuição única”. (BERGSON, 1999, p. 77). É nesse sentido que a noção bergsoniana de absoluto pode ser associada à “continuidade indivisa” e à integralidade das experiências subjetivas.

3 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Apesar de as especificidades conceituais da fenomenologia e do espiritualismo de Bergson serem evidentes, podemos considerar algumas analogias teóricas pontuais em suas proposições. Além de a intuição ser um componente terminológico elementar de suas filosofias, ela não é apenas o “elo” entre consciência e mundo, mas é caracterizada com base em diferentes estratos constitutivos ou níveis de intensidade intrínsecos à subjetividade experienciante. O sujeito que

¹⁹ “[...] intuition never gives us absolute knowledge of the whole of the duration, all the component parts of the duration. The whole is never given in an intuition; only a contracted part is given. Nevertheless, this experience is an integral one, in the sense of integrating an infinity of durations. And thus, even though we cannot know all durations, every single one that comes into existence must be related, as a part, to the others. The duration is that to which everything is related and in this sense it is absolute”.

A continuidade indivisa da experiência: o papel da intuição nas filosofias de Husserl e Bergson

LINDENMEYER, Luciane Luisa

experiência o mundo é, em ambos os autores, situado em uma relação simbiótica com a “externalidade”. Essa relação é mediada pela intuição.

Na fenomenologia e no espiritualismo, há o mesmo postulado de que a teoria do conhecimento só pode ser articulada filosoficamente sob o horizonte das experiências intuitivas. Podemos reconhecer em ambos os autores a visão contrária à definição de filosofia como um sistema completo e acabado, pois que o pensamento filosófico só pode ser articulado intuitivamente. A intuição seria o recurso intelectual capaz de “corrigir” os excessos indutivistas dos empirismos modernos, caracterizando a legítima experiência filosófica. Ambos os autores propuseram não apenas a ruptura com a visão kantiana do conhecimento como representação, como também sugeriram que a análise filosófica do conhecimento implica a sua contextualização no mundo cotidiano da vida.

Em Husserl a intuição viabiliza a “presentificação do perceber”, na medida em que os dados originários percebidos intuitivamente são posteriormente recuperados por uma dinâmica de modificação que embasa novas modalidades intencionais, como a recordação e a imaginação. Em Bergson, há o mesmo reconhecimento de uma experiência consciente que se desdobra em passado, presente e futuro e que é constituída por intuições “anteriores” e “atuais”. É nesse contexto que podemos compreender os modos constitutivos com os quais a intuição é a extensão da percepção e da memória. A intuição é o componente intelectual que integraliza, por meio de uma “continuidade indivisa”, todas as experiências e que viabiliza a apreensão cognitiva das “coisas mesmas” ou do “absoluto”.

REFERÊNCIAS

BERGSON, Henri. **A evolução criadora**. Trad. Bento Prado Neto. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

BERGSON, Henri. **Ensaio sobre os dados imediatos da consciência**. Lisboa: Edições 70, 1988.

BERGSON, Henri. **Matéria e memória**: ensaio sobre a relação do corpo com o espírito. Trad. Paulo Neves. 2ª Ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

BERGSON, Henri. **The Creative Mind**: An Introduction to Metaphysics. Translated by Mabelle L. Andison. New York: Dover Publications, Inc., 2007.

BREUER, Irene. La actualidad de la distinción entre fenómeno y cosa en sí para la fenomenología – Los diferentes significados de la cosa en sí en Kant y Husserl. **Revista de Estudios Kantianos**. Vol. 5, Núm. 1 (2020): 331-365. Disponível em: <<https://turia.uv.es//index.php/REK/article/view/13941>> Acesso em 31 de abr. de 2023.

CANALES, Jimena. **The physicist and the philosopher**: Einstein, Bergson, and the debate that changed our understanding of time. New Jersey: Princeton University Press, 2015.

A continuidade indivisa da experiência: o papel da intuição nas filosofias de Husserl e Bergson

LINDENMEYER, Luciane Luisa

HUSSERL, Edmund. **A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental**: uma introdução à filosofia fenomenológica. De acordo com a Husserliana VI. Trad. Diogo Falcão Ferrer. 1ª Ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.

HUSSERL, Edmund. **A ideia de Fenomenologia**. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2000.

HUSSERL, Edmund. **Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica**: introdução geral à fenomenologia pura. Trad. Márcio Suzuki. Aparecida, SP: Ideias & Letras, 2006.

HUSSERL, Edmund. **Investigações lógicas**: prolegômenos à lógica pura. Volume I. Trad. Diogo Ferrer. 1 Ed. Rio de Janeiro: Forense, 2014.

HUSSERL, Edmund. **Lições para uma fenomenologia da consciência interna do tempo**. Trad. Pedro S. M. Alves. Lisboa: Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 1994.

HUSSERL, Edmund. **Meditações cartesianas e Conferências de Paris**. De acordo com o texto da Husserliana I. Trad. Pedro M. S. Alves. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013.

KANT, Immanuel. **Crítica da razão pura**. Trad. Fernando Costa Mattos. 4ª Ed. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2015.

LAWLOR, Leonard and Valentine Moulard-Leonard. "Henri Bergson", **The Stanford Encyclopedia of Philosophy** (Winter 2022 Edition), Edward N. Zalta & Uri Nodelman (eds.). Available in: <<https://plato.stanford.edu/archives/win2022/entries/bergson/>>. Acess 4th aug. 2025.

STEIN, Ernildo. **A caminho do paradigma hermenêutico**: ensaios e conferências. 2 ed. Ijuí: Editora Unijuí, 2017.

TOURINHO, Carlos Diógenes C. Sobre a relação entre o espiritualismo de Bergson e a fenomenologia de Husserl nas origens da filosofia contemporânea. **Dissertatio**. Volume Suplementar 4, Dezembro, 2016 , p. 156-171.

ZILLES, Urbano. Fenomenologia e teoria do conhecimento em Husserl. **Revista da Abordagem Gestáltica** – XIII(2): jul-dez, 2007, 216-221. Disponível em <https://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S180968672007000200005> Acesso em 15 jun. 2024.

O QUE HÁ DE INGÊNUO NA CIÊNCIA? HUSSERL E A MALDIÇÃO DA EPISTEMOLOGIA

[WHAT'S NAIVE ABOUT SCIENCE? HUSSERL AND THE CURSE OF EPISTEMOLOGY]

Claudinei Aparecido de Freitas da Silvaclaudinei.silva@unioeste.br<https://orcid.org/0000-0002-9321-5945>

Na área de Filosofia, realizou estágio pós-doutoral na Université Paris I/Panthéon-SORBONNE (2011-2012), doutorado na UFSCar (2007), mestrado na UNICAMP (2000), graduação na UNIOESTE (1994) e no IFA (1990). Foi Acadêmico Bolsista (1992-1994) e Tutor (2013-2016) do PET (Programa de Educação Tutorial) do Curso de Filosofia da UNIOESTE, instituição em que atua como Docente na Graduação e Pós-Graduação (Stricto Sensu) sendo, nessa última, o Coordenador (2019-2021). Além de organizar dossiês temáticos (em periódicos) e 14 livros, é autor de 2 livros, vários capítulos de livros, artigos, resenhas, traduções, entre outros trabalhos. Dentre as obras traduzidas, destacam-se, em especial, de Gabriel Marcel, os 'Fragmentos Filosóficos (1909-1914)' (Edunioeste, 2018) e 'Os Homens Contra o Humano' (Edunioeste, 2023) e, de Georges Politzner, 'A Crise da Psicologia Contemporânea' (Edunioeste, 2027). É Editor-Fundador da Revista DIAPHONÍA/UNIOESTE (Qualis.CAPES/A4), Editor Co-fundador Associado da Revista PHENOMENOLOGY, HUMANITIES AND SCIENCES - PHS (Qualis.CAPES/A1) e integrante do conselho científico de editoras e periódicos nacionais e internacionais. É membro da Association International 'Présence de Gabriel Marcel' de Paris, do CEMODECON/IFCH/UNICAMP, do Núcleo de Pesquisa em Fenomenologia (UEL), membro fundador do GT Fenomenologia, Saúde e Processos Psicológicos (ANPEPP) e do GT Fenomenologia (ANPOF). Entre 2018 e 2024 foi o Coordenador Geral do GT Fenomenologia (ANPOF). Também é o Líder do Grupo de Pesquisa QULASMA certificado pelo CNPq, via UNIOESTE. É Pesquisador Bolsista de Produtividade da Fundação Araucária (PQ/FA). Ademais, tem participado tanto de programas midiáticos em plataformas digitais envolvendo palestras, mesas redondas e entrevistas quanto mantido vínculo com diversas redes de pesquisa a partir das seguintes correntes e autores: Tradição fenomenológico-existencial (especialmente, Gabriel Marcel, Merleau-Ponty, Sartre/Beauvoir, Levinas); Pensamento latino-americano (Lima Vaz, Bento Prado Jr, Enrique Dussel, Sirio L. Velasco), Literatura, Psicanálise e os trabalhos clínicos de Kurt Goldstein e F. J. J. Buytendijk. Focos temáticos: corpo, desejo, linguagem, ideologia, éthos, natureza e obra de arte.

DOI: [10.25244/1984-5561.2025.7598](https://doi.org/10.25244/1984-5561.2025.7598)

Recebido em: 27 de novembro de 2025. Aprovado em: 10 de dezembro de 2025

Caicó, ano 18, n. 2, 2025, p. 131-152**ISSN 1984-5561 - DOI: [10.25244/1984-5561.2025.7598](https://doi.org/10.25244/1984-5561.2025.7598)****Dossiê Edmund Husserl**

O que há de ingênuo na ciência? Husserl e a maldição da epistemologia

FREITAS DA SILVA, Claudinei Aparecido de

Resumo: O artigo procede a um escrutínio da noção husserliana de “ingenuidade” tanto em matéria de ciência quanto de filosofia. Sob tal ângulo, trata-se de diagnosticar no seio de nossa cultura no Ocidente o sintoma de um mal-estar que parece se instalar irremediavelmente. Husserl identifica, com precisão cirúrgica, o ponto nevrálgico de tal fenômeno consubstanciado, pois, no objetivismo da ciência. É o naturalismo objetivista que constitui, aos seus olhos, a origem da crise que a acompanha como uma “maldição”, a saber, a “maldição da epistemologia”.

Palavras-chave: Husserl. Ciência. Ingenuidade. Crise. Fenomenologia transcendental. Cultura.

Abstract: This article examines Husserl’s notion of “naiveté” in both science and philosophy. From this perspective, it attempts to diagnose within our Western culture the symptom of a malaise that seems to be irremediably entrenched. Husserl pinpoints, with surgical precision, the neuralgic point of this phenomenon, embodied in the objectivism of science. It is objectivist naturalism that, in his eyes, constitutes the origin of the crisis that accompanies it as a “curse”, namely, the “curse of epistemology”.

Keywords: Husserl. Science. Naiveté. Crisis. Transcendental phenomenology. Culture.

INTRODUÇÃO

No cenário das origens da filosofia contemporânea, o diálogo para com a ciência não assume o mesmo status que no século XVII, ou seja, o de uma “imensa ciência feita nas coisas” ou certo “acordo implícito” entre a ciência e a metafísica conforme configura Merleau-Ponty (1960, p. 185; 186) ao caracterizar esse momento único, privilegiado e, portanto, “rico de uma ontologia viva” (1960, p. 186) como “Grande Racionalismo”. Esse consórcio, aos poucos, foi tendo fim dando, pois, origem no século XIX ao “Pequeno Racionalismo” o que leva, perplexamente Ortega y Gasset (1966, p. 89-90) retratá-lo nos seguintes termos:

Os últimos sessenta anos do século XIX tem sido um dos estágios menos favoráveis à filosofia. Foi uma época antifilosófica. Se a filosofia fosse algo que pudesse prescindir radicalmente, não há dúvida de que, durante esses anos, teria desaparecido por completo.

Tamanho diagnóstico, um tanto assustador, coloca-nos num impasse descomunal, jogando a história quase que num beco sem saída para os caminhos da razão no Ocidente. Ora, é em meio a esse sintomático quadro, na virada de século (XIX-XX), que entra em cena a figura de Husserl; momento esse crucial não só do ponto de vista político, econômico, cultural, mas filosófico, epistemológico. O filósofo alemão inicia sua carreira acadêmica antes como matemático, como um homem formado no ambiente científico do século XIX caricaturado, aliás, como “século de Darwin”. Vale lembrar, como mostrara Foucault (1996), que é nessa atmosfera que se assiste também a insurgência das ciências humanas como é o caso, p. ex., da Sociologia, da Linguística e da Psicologia. Ao aspirar o ideal de cientificidade, tais disciplinas acabam por incorporar, no espírito e na letra, o naturalismo como princípio explicativo e, em larga escala, como cosmovisão de homem e mundo.

Ao mesmo tempo, Husserl é levado a diagnosticar um sintoma *sui generis* que se inflama cada vez mais nessa cosmovisão. A cultura tanto científica quanto filosófica padece de um mal-estar, ou se quiser, de uma forte crise sem precedentes. O ponto nevralgico é a escalada do “objetivismo” que tanto impregnaria as ciências do espírito (*Geisteswissenschaften*), para empregar a cara fórmula de Dilthey (1983). Assim procedendo, essas últimas se “calçam” metodologicamente nas próprias ciências naturais e, nessa medida, expõem o seu flagrante “calcanhar-de-aquiles” ao fracassarem em seu intento último. O que há de incontornavelmente sintomático nesse processo é que o objetivismo não só ronda, mas funda as ciências humanas, o que faz com que Husserl se debruce, mais profundamente, sobre o caráter epistemológico das ciências gerais. A dificuldade de princípio, segundo diagnostica ele, é que “esta ideia da objetividade domina a *universitas* inteira das ciências positivas da Modernidade e o sentido da palavra ‘ciência’ no uso corrente da linguagem” (Husserl, 2012, §34, p. 103). É nessa perspectiva que a “*objetividade óbvia* dos resultados *não pode, por isso*, justamente no exercício da atividade científica, *deixar de se tornar um problema*. A ciência carece de uma fundamentação ainda mais profunda a partir de uma reflexão sobre o agir teórico subjetivo, como esclarecimento da sua validade objetiva (2012, p. 337). Ora, signo direto dessa “carência” é a atitude “ingênua” que, não raras vezes, as humanidades têm adotado ao operar de modo dogmático e arbitrário suas pesquisas.

O que há de ingênuo na ciência? Husserl e a maldição da epistemologia

FREITAS DA SILVA, Claudinei Aparecido de

Uma vez fundada no objetivismo como princípio regulador, a ciência esquece suas origens e, com isso, mal entrevê a extensão de sua ingenuidade. Ela opera dogmaticamente em nome desse princípio a ponto de as ciências humanas cegamente aderirem a ele como único critério epistemológico. Ora, Husserl, desde cedo, se lança num trabalho crítico-reconstrutivo no sentido de superar tal estados de coisas e reconhece, em seu próprio projeto filosófico – a fenomenologia – o signo radical ou rigoroso dessa tarefa. Tal programa se coloca como uma crítica constante se quisermos, de fato e de direito, renovar a cultura. Com isso, não há como avançar fenomenologicamente um só palmo sem o necessário retorno às coisas mesmas, isto é, sem o imprescindível regresso ao solo desde onde as raízes da ciência toma assento. Isso mostra ainda que o filósofo jamais é indiferente à ciência e quando a censura, critica no sentido não de “invadi-la”, mas de cooperar com ela, fazendo-a olhar-se mais para o interior de si mesma, isto é, para os seus fundamentos. Resta, pois, compreender em que medida o fenomenólogo se autoriza em dizer, por exemplo, que a “ciência é ingênua” e, em função disso, vê-se acometida de uma “maldição” que a persegue e toma corpo com ela, a “maldição da epistemologia”.

A fim de remontar à gênese desse problema posto por Husserl – o problema da “ingenuidade” que perpassa os discursos científico-filosóficos – faz-se mister, para um devido diagnóstico, acompanhar, por mínimo que seja, alguns dos passos ou inflexões do filósofo que considera o movimento de seu pensamento como uma meditação infinita, um árduo trabalho sisífico sem dúvida, mas providencial e, em tal medida, inabdicável do ponto de vista de sua tarefa última. Disso advém a necessidade, fenomenologicamente falando, de retornar, sucessivas vezes, às coisas mesmas, num esforço constante de retomada e aprofundamento.

Para começar, talvez a melhor pista a ser percorrida nessa direção seja o pequeno, mas emblemático texto *A Ingenuidade da Ciência* (2009)¹, manuscrito redigido por Husserl no formato de notas de trabalho circunscritas, provavelmente, no outono de 1934. Tal material viria, posteriormente, ser editado no volume XXIX da *Husserliana*², junto à clássica *Crise das Ciências Europeias* (2012), obra capital que se insere no último itinerário reflexivo do autor. Em *A Ingenuidade*, o filósofo realiza um diagnóstico *sui generis* ao pôr em questão tanto o caráter subjetivo da razão como doadora de sentido quanto a própria historicidade nela inscrita e, portanto, imanente à filosofia e às ciências. Afinal, o que ele tem em vista?

Nesse opúsculo, Husserl examina duas formas de ingenuidade científica. A primeira diz respeito ao homem normal ou, em acepção clássica, à natureza racional humana. Trata-se de acercar melhor o aspecto da razão como problema, ou melhor, como “enigma da pressuposição da razão, até porque o psicólogo a tematiza, tomando-a já como pressuposta” (Husserl, 2009, p. 659). Já a segunda forma se volta, sobremaneira, para “o caráter essencial de dependência da filosofia, da ciência em relação a sua historicidade” (2009, p. 659). Trata-se, enfim, da “peculiaridade da historicidade da filosofia, por força da qual ela é, de certo modo, sempre tematizada, sem que, contudo, a história da filosofia (como ciência em seu sentido habitual) tenha que fornecer premissas para a filosofia atual” (2009, p. 659).

Isso posto, tratemos, pois, com maior atenção, a cada um desses dois modos de encarar o problema.

¹ Para tanto, nos apoiaremos, aqui, à providente versão, para o português, de Marcella Marino Medeiros Silva publicada em *Scientiae Studia*, (2009) a partir do texto original “Die Naivität der Wissenschaft” (1993).

² *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Ergänzungsband.* Texte aus dem Nachlass (1934-1937). Smid, R. (Ed.). Husserliana. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1993. v. 29, p. 27-36. Serão tomadas também como ponto de apoio, no curso desse estudo, as excelentes versões vernáculas das obras de Husserl levadas a bom termo, nos últimos tempos, por especialistas lusitanos e brasileiros.

PRIMEIRA FORMA DE INGENUIDADE

No primeiro modo, encontramos um nível de ingenuidade que acomete tanto o cientista, quanto o filósofo a um só tempo. Trata-se do sentido último da subjetividade, da razão. Como Husserl se indaga já na *Crise*: “não estamos aqui perante o grande e profundo horizonte do problema da razão, da mesma razão que opera em todo o homem, por mais primitivo que seja, em todo o “*animal rationale*”? (2012, p. 313). Ora, ele bem nota que tal nível se refere a um princípio ontológico nem sempre suficientemente claro, devidamente explicitado. A bem da verdade, trata-se aí de um pressuposto não questionado condizente à própria tarefa filosófica. Como ele acuradamente demarca:

[...] questionemos primeiro o que há neste pressuposto, como podemos alcançá-lo com clareza, como podemos compreendê-lo em seus momentos essenciais e, o que é indissociável disso, como poderíamos clarificar os caminhos condizentes com seu sentido, bem como essas finalidades e meios, a fim de esclarecer o quanto havíamos legitimado no escuro algo antagônico como aquilo que se quer, e em que medida um fim assim formado é atingível sob os pressupostos da situação do ser, que este querer assim como qualquer outro, pressuporia. (Husserl, 2009, p. 660).

O que se entrevê nessa primeira forma de ingenuidade é o “sentido do ser de nossa filosofia: uma teoria de nossos professores, que haviam recebido de nossos antecessores teorias escritas, aperfeiçoada pela posteridade de modo a constituir novas teorias” (Husserl, 2009, p. 660). E isso devido ao caráter histórico, como veremos no tópico seguinte daqui das análises, por meio do qual se reveste simultaneamente a ciência e a filosofia. Para tanto, acerquemos que a “filosofia é, pois – conhecimento universal do mundo –, e as ciências particulares estabelecem-se verdades num método que pode ser aprendido por qualquer um” (2009, p. 661). A ciência dispõe de uma linguagem própria, um método indutivo, operando sempre simbolicamente. Ela trabalha com resultados de cálculos verdadeiros via estes símbolos em relação ao método técnico. Nessa medida, para quem ou para além do mundo da ciência e seus símbolos, o que, afinal, resta? Pode-se ainda perguntar, mas e o mundo, concretamente? Não o mundo apenas dos homens e animais, organismos em sua estrutura, mas a instância do comportamento das pessoas, das características das pessoas, seu ser, sua vida de representações, sua vida em comunidade e formas de comunidade? O que Husserl questiona, em sentido preciso, é o que constitui a unidade do mundo, que já nos é sempre dada enquanto nosso mundo.

É aí, segundo ele, que esbarramos em dificuldades, paradoxos: “o que é o mundo? O que somos nós? Por que a pergunta dupla?” (Husserl, 2009, p. 661). Esse duplo questionamento exige, antes de tudo, uma “tomada de consciência [*Besinnung*], na qual eu o afirmo e os outros concordam comigo, digo eu, compreendendo-os como tendo consciência de si” [*sich besinnend*] e me entendendo com eles (Husserl, 2009, p. 661-662). Sob essa ótica, cabe observar que, “ao fazer isso reconheço que, através de todo ser relativo e situacional, através de todas as possibilidades do “engano”, “o” mundo sempre está pré-dado como aquele que se apresenta de modo diverso.

O que há de ingênuo na ciência? Husserl e a maldição da epistemologia

FREITAS DA SILVA, Claudinei Aparecido de

“Eu, este homem (este ser racional)”, eu estou no mundo, sou sujeito da vida de validade do mundo [*Weltgeltungsleben*] (Husserl, 2009, p. 662). Esse mundo pré-dado, é nada mais que o *Umwelt*, o mundo circundante, horizonte desde onde os seres racionais formam uma comunidade, uma comunidade de espírito. Como, alhures, ilustra Husserl:

Mundo circundante é um conceito que tem o seu lugar exclusivamente na esfera espiritual. Que nós vivamos no nosso mundo circundante respectivo, que vale para todos os nossos cuidados e esforços, tal designa um fato que se passa puramente na esfera do espírito. O nosso mundo circundante é uma formação espiritual em nós e na nossa vida histórica (2014, p. 119; cf. Freitas Silva, 2026).

Pois bem: nosso filósofo identifica aí a devida complexidade do tema; problema este ligado ao pressuposto não esclarecido dos cientistas: o de que o mundo da validade da ciência tem seu sentido relativo haja vista “a pressuposição de que os cientistas são homens maduros e racionais – tanto aqueles que pesquisam de fato quanto os que possivelmente participarão da pesquisa ou virão a ser alunos” (Husserl, 2009, p. 662). Trata-se, pois, do “pressuposto de que o homem de razão é uma subjetividade que atua [*fungieren*] e pode realmente ou possivelmente conhecer” (Husserl, 2009, p. 662). Afinal, “o que quer antes dizer o pressuposto de que a coletivização do conhecimento dos homens de razão é real e possível? E isto no mundo a ser ainda conhecido” (2009, p. 662). No fundo, Husserl alarga um problema para o qual não se encontra ainda uma resposta satisfatória, dado justo a condição flagrantemente ingênua do cientista. Esse alargamento põe, por exemplo, outras questões incômodas: o que significa o fato de que mesmo este mundo e o que há nele são de antemão pressupostos? Por que razão se pode partir do conhecimento do ser do mundo através da ciência sem qualquer questionamento? Ora, “o cientista ingênuo não crê, por sua vez, ter necessidade de ir em busca disso do mesmo modo que o trabalhador que aprendeu sua profissão não tem ocasião de perguntar, ao dirigir-se ao trabalho, acerca do “o quê” e do “como” de suas competências [*Vermögen*] adquiridas” (Husserl, 2009, p. 662). O cientista, em seu ofício, nem sempre é alguém que pergunta, que interroga o sentido último de sua prática. Ele a dá como dada e pronto! É fato, pois, que o operário tem consciência de que faz o que sabe fazer. O cientista igualmente em seu âmbito próprio de ação. Ao mesmo tempo, porém, não se perguntam sobre os fundamentos do que fazem nem o sentido e alcance do método que adotam ou praticam. Disso advém a questão primordial e incontornável do pressuposto a que nos reportamos:

[...] o enigma da pressuposição da razão não preocupa, pois, o cientista como qualquer um que sabe fazer algo: ele tem consciência de si como sabendo fazer algo; nessa orientação de trabalho, ele se volta para o fato, para a finalidade já que a razão não se apresenta como problema, ou seja, no sentido daquela constante pressuposição (Husserl, 2009, p. 662).

O que há de ingênuo na ciência? Husserl e a maldição da epistemologia

FREITAS DA SILVA, Claudinei Aparecido de

Há uma raiz profunda na forma de interrogação filosófica que parece escapar não só ao cientista enquanto tal, mas ao próprio filósofo e até mesmo o psicólogo como cientista da mente. À primeira vista, é-se levado a crer que só o psicólogo busca se importar com a razão diferentemente do cientista natural. Será mesmo? A psicologia se erige como uma disciplina que tem como objeto primordial de estudo, a psiquê, quer dizer, a subjetividade, a razão nua e crua. Afinal, o psicólogo é esse cientista que toma o homem racional como tema por excelência cuja competência é sua, absolutamente sua. Como bem anota Husserl, a ciência da psique é a única que se julga capaz de tomar a consciência de si em sua faculdade de razão ou não-razão. E, com isso, se outorga ao direito de construir o inventário mais válido e definitivo acerca desse domínio regional uma vez por todas já demarcado e conquistado. Assim, a psicologia “tematiza as imaginações dos homens, que se consideram racionais e defendem ser supostamente racional aquilo que alegam e afirmam como verdade” (Husserl, 2009, p. 663). Por outra parte, “se o psicólogo, justamente como psicólogo, pressupõe os homens que têm essas imaginações e, opostos a eles, os homens de real razão e garantia de verdade, que direito e que possibilidade ele tem de fundamentar isso, ou seja, de provar que é um psicólogo, um cientista racional, autêntico? Será possível que ele deva isso à instrução ou à cooperação de outrem?” (Husserl, 2009, p. 663). A questão aqui posta não é, de todo, despropositada e Husserl não deixa, nesse intento, de interrogar, é claro, o próprio estatuto ontológico do qual o psicólogo investe a sua prática. O nó do problema é que este último não interroga a sua práxis, isto é, não problematiza os fundamentos últimos que alicerçam o seu *modus operandi*. Ele se coloca, sobretudo, como um cientista natural sem dever nada a ninguém. Quer dizer, “o fato de que os outros são reais ou realizam algo realmente racional só pode ser reconhecido por ele a partir de sua própria razão, que não lhe poderá ser anteriormente inculcada por outros” (Husserl, 2009, p. 663). Daí segue-se o diagnóstico: “assim como todo cientista das ciências existentes, o psicólogo também está imbuído de uma ingenuidade, na medida em que não leva em consideração tais questões últimas acerca da razão enquanto pressuposto permanente dos cientistas” (Husserl, 2009, p. 663). Eis, em rigor, o motivo de fundo disso:

A ciência é uma prática. Vivê-la simplesmente [*dahinleben*] significa estar direcionado exclusivamente aos seus respectivos questionamentos e finalidades, no caso os científicos, a fim de efetivá-los, na certeza atual de sua capacidade e de seu poder. No fazer produtivo não se tem em vista o modo de produção, mas a obra, a ação. Trata-se aí da *ingenuidade* do cientista proveniente do apego temático, que lhe é próprio assim como a todos aqueles que exercem a profissão e, em especial, a uma prática profissional iniciada recentemente – da *ingenuidade* que não leva em consideração a dimensão de questionamentos concernentes à razão, à subjetividade produtora, que devem ser questões relativas ao conhecimento, mas que não podem ter lugar em nenhuma das ciências positivas (Husserl, 2009, p. 663; grifo nosso).

Após pôr em evidência esse primeiro grau de ingenuidade, Husserl passa a chamar a atenção para um segundo grau, de outra espécie, portanto. Trata-se da raiz histórica em que a ciência tematiza num formato que lhe é tradicionalmente singular. Vamos a ela.

SEGUNDA FORMA DE INGENUIDADE

Husserl passa agora, em seu texto, a examinar, mais de perto, o seguinte quadro:

Eu vejo a *ingenuidade* no fato de o cientista não levar em conta em sua tarefa a historicidade como algo que essencialmente a acompanha. Naturalmente não faltam obras sobre a história da ciência, e seus profissionais não carecem de vivo interesse por sua história. Mas esse interesse é secundário e irrelevante para o trabalho com os fins profissionais da ciência. Sabe-se que até cientistas de grande importância pouco se importam com a história de sua ciência. Na filosofia, em especial e especialmente nas últimas gerações, é disseminada a opinião de que a história da filosofia é de grande importância para a filosofia, tendo-se principalmente em vista o fato de que a história da filosofia ela mesma é um tema importante que deve ser considerado no âmbito das questões filosóficas. Por outro lado, esse tema não parece necessariamente ocupar todo filósofo e ter importância decisiva para as outras questões filosóficas (Husserl, 2009, p. 664; grifo nosso).

Vê-se claramente acima que a desconsideração do elemento histórico é uma tônica recorrente seja no âmbito da prática científica, seja na especulação filosófica. Tanto o cientista quanto o filósofo são, em geral, movidos por esse desinteresse. A história da ciência tal como a história da filosofia, embora importantes, não ocupam um papel decisivo, relevante, determinante. E isso igualmente vale para os grandes cientistas e filósofos do passado. Em função disso há aí, nessa atitude ahistórica, um alto preço a ser pago: a ingenuidade. Se é verdade, no âmbito da técnica industrial, que os sapatos de hoje e o método de produzi-los têm sua história e transformaram-se gradativamente, com o passar do tempo, o mesmo pode-se considerar acerca do cientista moderno, do matemático, do linguista etc.

Não se deve esquecer que os cientistas atuais se adaptaram à ciência produzida pelo trabalho de gerações passadas de cientistas; trabalho esse que, a partir de então, se torna, por herança, uma propriedade comum como material de trabalho. O aspecto crucial, avista Husserl, é que “eles são *ingênuos* quanto à recepção das verdades, questões e métodos de trabalho” (2009, p. 664; grifo nosso). Afinal, o que significa aqui ingenuidade? Husserl avalia que é

[...] provável que o cientista saiba de modo *vagamente* geral que ele foi educado para compreender o patrimônio cultural profissional (as verdades, as teorias) e as tarefas motivadas por ele – e isso vale para qualquer outra cultura e para as profissões relacionadas a ela assim como para os trabalhadores dessas profissões; além disso, ele também sabe de modo *vagamente* geral que sua ciência, como toda cultura, tem sua história (2009, p. 664; grifo nosso).

O que há de ingênuo na ciência? Husserl e a maldição da epistemologia

FREITAS DA SILVA, Claudinei Aparecido de

Essa sapiência “vaga” em relação à historicidade de seu trabalho, é uma tônica recorrente da prática científica. A vagueza se torna, com isso, uma expressão típica, emblemática de ingenuidade. Eis porque cabe não desconsiderar o fato de que até mesmo “a filosofia é, em suma, histórica – mas toda forma de cultura tem em si um sentido histórico” (Husserl, 2009, p. 660). De maneira similar, vale não esquecer que

[...] a ciência também tem seu estilo temporal, suas modas, mas a ciência trata do ser e do ser-assim, do valor de verdade, que pretende ser supratemporal, que deve valer para homens de todos os tempos. A ciência de hoje – o pesquisador não quer se prender a tradições de validade tidas agora como universalmente válidas, ele critica o passado. Ele tem como finalidade aquilo que é em si, que é filosofia originária [*Urphilosophie*]. [...]. Assim, a finalidade e o método não são claros por si sós. A ciência existe e apresenta “resultados” – verdades (Husserl, 2009, p. 660).

Nesse contexto geral:

Não resta dúvida de que boa parte da ciência atual se deve ao trabalho de nossos antepassados. Mas aquilo que ainda se mantém válido não aprendemos de modo apenas mecânico e sem pensar, mas entendemos, averiguamos, aperfeiçoamos e assim ele se torna nosso, satisfaz nossa necessidade de verdade evidente objetiva e nós, no papel de professores, a transmitimos assim, nós educamos para a recepção evidente e para a continuação evidente do trabalho. Certamente, ao resolvermos as tarefas que nossos antepassados se colocaram –, ao descobrirmos multiplamente novas tarefas, que já estavam no horizonte de tarefas dos antigos, mas que, por falta de bases de motivação não haviam se tornado claras, visíveis, expressas –, nossa obra cultural atual no campo de sentido da ciência possui a peculiaridade de que nosso fazer científico não apenas satisfaz nossas necessidades, mas através dele também as necessidades de nossos antepassados são satisfeitas (Husserl, 2009, p. 665).

Isso tudo significa aquilo que, desde o princípio, se buscava enquanto ciência, enquanto filosofia, ou seja, manter-se idêntico em seu sentido final, teleológico, por definição, em relação a todo o progresso da história até o presente.

Por outra parte, o que Husserl não tarda em considerar é que o espírito cultural científico está sujeito a uma espécie essencialmente diversa de transformação histórica, que pode ameaçar seriamente a origem e o sentido final próprio da ciência. Como assim? Ele mostra que, inicialmente, há de se levar em conta aqui o processo de tecnificação do método nas ciências exatas (tido como modelo válido de ciência). Uma vez dado esse passo, faz-se, ingenuamente, profissão de fé positivista, isto é, se presta a um culto idolátrico ao cientificismo ao projetar um nível tecnicamente superior. Em razão disso, o sentido original e próprio da ciência se esvai

O que há de ingênuo na ciência? Husserl e a maldição da epistemologia

FREITAS DA SILVA, Claudinei Aparecido de

completamente. Tal procedimento decorre de uma “operação com signos e palavras irrefletidos, esvaziados de sua significação e de seus modos de validade originais e próprios” (Husserl, 2009, p. 666).

É assim, por exemplo, que “a matemática se torna a maior de todas as maravilhas técnicas, e junto com ela a ciência natural matemática e a técnica desenvolvida a partir daí no sentido comum” (Husserl, 2009, p. 666). Não há como negar ou mesmo negligenciar o caráter genial dessas produções, nem mesmo seu critério de evidência prática. O problema, contudo, é outro:

Àquele que questiona seriamente em que medida isso pode ser ciência do mundo, da natureza, do espaço, do tempo etc., e qual a relação dessa evidência com a compreensão, devemos responder abertamente: todas essas ciências são, enquanto produções do conhecimento para o mundo, uma pretensão incompreensível. (Husserl, 2009, p. 666).

Tal pretensão está longe, bem longe de angariar um nível compreensivo mais profundo. Eis porque, julga Husserl, “será necessário ao filósofo, que se volte para o conhecimento do mundo, o qual deve ser um conhecimento concernente a todas as regiões do ser, limitar-se a uma região, que já encerra em si uma infinidade de tarefas” (2009, p. 666). Essa região constitui uma dimensão especial: ela evoca, pois, um “sentido regional como um sentido ainda não dissociado do sentido do mundo. (2009, p. 666). Ora, esse sentido emana justo do que profunda e historialmente possui a ciência e a própria filosofia. Merleau-Ponty, aliás, reconhece isso muito bem no propósito husserliano da historicidade como um elemento precioso quanto à compreensão fenomenológica quando nota:

A história é preciosa para o filósofo, *porque ela lhe revela o Gemeingeist* (espírito público) [...] Não se trata, como faz o historicismo, de simplesmente transferir para a ciência o magistério que se recusa à filosofia sistemática [...] Se a história nos envolve a todos, cabe a nós compreender que o que podemos ter de verdade não se obtém contra a inerência histórica e, sim, por seu intermédio (Merleau-Ponty, 1960, p. 133; 136-137; 137).

Merleau-Ponty, acima, procura fechar a ferida aberta pelo objetivismo e seu artificialismo ingênuo. Ele assim o faz invocando justo Husserl que jamais renega a história e, portanto, o elo indissolúvel entre o transcendental e o empírico, o fato e a essência, a filosofia e a ciência. Quando Husserl censura a ciência e a filosofia como “ingênuas” é devido à omissão por parte delas de tematizar a razão profunda de seus pressupostos, ao mesmo tempo que toma a história de modo indiferente, secundário e, portanto, irrelevante. O que as levam proceder de tal maneira? Já vimos: é a adesão cega e, por isso mesmo, inconsequente ao objetivismo.

O que há de ingênuo na ciência? Husserl e a maldição da epistemologia

FREITAS DA SILVA, Claudinei Aparecido de

Vale lembrar que, nos primeiros parágrafos da *A Crise das Ciências Europeias*, o mesmo diagnóstico já tomara posto. Ali Husserl realiza uma radiografia da situação da ciência e da filosofia, particularmente, a partir da segunda metade do século XIX, como bem aludido por Ortega y Gasset: a cientificidade das ciências positivas e a não cientificidade da filosofia corresponde a um dado que carece de maior atenção. Husserl tem em vista sobre o quanto o naturalismo inflama esse contexto discrepante já que o terreno filosófico e, com ele, das humanidades em geral, é preterido em relação ao ideal perseguido pelas ciências naturais que operam, por princípio, no domínio dos fatos. Em função disso, as questões últimas metafísicas se tornam *non-sens* o que leva Husserl a afirmar, p. ex., que “o positivismo decapita por assim dizer a filosofia” (2012, §3, p. 6).

Segundo o autor, esse quadro sintomático não se deve apenas aos constantes fracassos da metafísica uma vez contrastados aos êxitos teóricos e práticos das ciências positivas; a razão principal para isso consiste na dissolução do ideal de uma filosofia universal levado a cabo pela modernidade filosófica; dissolução que, embora não comprometa o caráter altamente engenhoso das ciências, termina por abalá-lo no que diz respeito ao seu sentido de verdade, isto é, a sua fundamentação filosófica última. Husserl entende, como bem demonstra Marcella Silva, que

[...] a perda da crença em uma filosofia universal implica a perda da crença na razão e conseqüentemente da finalidade ideal de se atingir a verdade: essa tarefa tida ingenuamente como óbvia em todas as filosofias se torna incompreensível, e o problema da correlação entre o mundo e o ser em geral passa a ser o enigma de todos os enigmas (2009, p. 654).

Eis porque Husserl severamente diagnostica esse estado de coisas nos termos de “uma lamentável *contradição existencial*” (2012, §7, p. 12). Para melhorar reparar isso, só há uma saída possível: a exigência de uma compreensão da história. Ora, de que história, afinal, se trata?

Seguramente não é a história factual, objetiva, tomada como uma sucessão de eventos historiográficos. Isso é historicismo! O que entra em jogo no real debate fenomenológico é a ideia de “história interna”, a saber, “da reflexão crítica acerca daquilo que se pretendeu originalmente e através dos tempos como tarefa filosófica, reflexão esta que, segundo Husserl, permitirá o desvelamento de sua teleologia oculta” (Silva, 2009, p. 654). Trata-se da história como movimento vivo de formação e sedimentação de sentidos; história essa dotada de uma estrutura interna, a qual não pode ser alcançada pela história dos fatos. Se se quiser melhor compreender, trata-se de uma história como retorno à origem, que investiga os “materiais originários”, as “premissas originárias” residentes no solo primordial do mundo cultural pré-científico”. Como dá a entender Husserl, trata-se, enfim, na ciência e na filosofia,

[...] não só de determinar o seu berço histórico e fático, quanto ao lugar, ao tempo e às suas circunstâncias factuais, ou seja, não se trata somente de fazer remontar a filosofia até os seus criadores, os antigos físicos, os Jônios etc., mas de compreendê-la a partir dos seus motivos espirituais originários e, em

O que há de ingênuo na ciência? Husserl e a maldição da epistemologia

FREITAS DA SILVA, Claudinei Aparecido de

consequência, no seu *sentido* mais originário, sentido que, a partir daí, progride na sua origem (2012, p. 288).

Como ele volta esclarecer: “*o problema seria, então, com recurso ao essencial da história, descobrir o sentido histórico originário que poderia e deveria necessariamente conferir ao devir inteiro da geometria o sentido durável da sua verdade*” (Husserl, 2012, p. 313). Somente assim é que “na consideração histórica retrospectiva explícita e historicamente responsável, [...] a história fornece, então, a teleologia do desenvolvimento da verdade sempre mais completa” (2012, p. 409).

Em tal medida, cumpre compreender, de uma vez por todas, que é preciso repensar como tarefa uma nova forma de filosofia, quer dizer, uma filosofia rigorosa que seja capaz de esclarecer os pressupostos não questionados, o que exige, como vimos, uma tomada de consciência mais exigente e, sob tal ângulo, mais radical. Trata-se de “uma forma última da filosofia transcendental enquanto fenomenologia” (Husserl, 2013, p. 197). Como acerca Bello:

Não é possível uma investigação epistemológica que não capture as transformações históricas. De fato, não se trata tanto de percorrer os estágios históricos, de retornar à Filosofia e à Física dos jônicos, mas de compreender os “motivos” originais que determinaram certas atitudes em particular (2022, p. 146).

Bello ainda observa: “a verdade científica se apresenta como uma verdade para qualquer um e para todo tempo, mas isso não significa que tenha uma a-historicidade absoluta; pelo contrário, passou por um processo de elaboração e desenvolvimento” (2022, p. 147). A bem da verdade, Bello nos lembra que as ciências se tornam “fábricas de proposições preciosas e praticamente úteis” (2022, p. 131) por meio das quais se pode trabalhar como técnicos descobridores, incorporando, em rigor, toda uma racionalidade técnica. Por outro lado, há de se convir de que “esses avanços não fizeram o mundo mais compreensível, eles simplesmente o tornaram mais útil” (2022, p. 131). Por que será?

A autora lembra de que há uma diferença entre a práxis não científica, peculiar ao empirismo ingênuo da vida cotidiana e aquela que se eleva para além dos limites da experiência. A primeira se funda numa ingenuidade irracional, muito embora a própria ciência não esteja imune à ingenuidade, mesmo aspirando um interesse apodítico baseado em princípios racionais. Só que ela tomada em seu ideal de objetividade puro e simples não consegue, a contento, atingir um grau hermenêutico mais profundo quanto à gênese ou origem da crise por ela sintomatizada. Daí ser preciso, insiste Husserl, encontrar outro “fundamento absoluto”, outro nível apodítico cuja ciência maior em termos de compreensão possível é, em sentido próprio, a Fenomenologia. Só essa doutrina se torna capaz de desconstruir o sentido ingênuo da tradição e, com isso, exorcizar, de vez, como logo veremos, a maldição da epistemologia que ronda como um fantasma na prática não só científica, mas filosófica.

Ao mesmo tempo, por outra parte, Husserl ainda compreende que o verdadeiro reino do subjetivo, que a Psicologia chama para si a mais inteira responsabilidade epistêmica, só será devida e radicalmente interpelada sob a forma dessa filosofia última, a saber, a fenomenologia

O que há de ingênuo na ciência? Husserl e a maldição da epistemologia

FREITAS DA SILVA, Claudinei Aparecido de

transcendental. É esta que cabe, por fim, investigar a subjetividade “atuante em todo experienciar, em todo o pensar, em todo o viver” (Husserl, 2012, §29, p. 91); horizonte esse que permanecera inteiramente cego e ingênuo sob o prisma de uma abordagem mais crítica, e, nessa extensão, mais profunda desde as origens da história do pensamento. Há, aponta o filósofo, “o solo permanente de validade, uma fonte constantemente pronta de obviedades a que recorreremos sem mais, como homens práticos ou como cientistas” (2012, §33, p. 99). É, pois, propriamente esse solo que a ciência, como produção humana, sempre pressupõe e que carece ser radicalmente interrogado, tematizado. Como volta a comentar Silva:

Husserl aproxima aqui o caráter das verdades produzidas no mundo científico ao caráter das verdades do mundo-da-vida, as quais são essencialmente relativas à subjetividade e sempre passíveis de comprovação e correção tanto no nível subjetivo quanto no nível intersubjetivo, o que exclui a possibilidade de uma verdade e de um mundo em si (2009, p. 655).

A ideia de um mundo em si pressupõe a experiência de outro mundo, a saber, a *Lebenswelt*, como mundo da vida, como mundo circundante (*Umwelt*). Descreve Husserl que

A filosofia esboça o *logos* do mundo, *logos* que é pré-dado, historicamente pré-dado – mundo mítico pré-científico, como mundo da vida circundante que nesta situação histórica da humanidade mítica (e, concretamente, *desta* humanidade mítica) tem a sua efetividade mítica em uma autoconfirmação (2012, p. 408).

Ora, “este mundo da vida não é nenhum outro senão o mundo da mera doxa (δόξα) tradicionalmente tão desprezada” (Husserl, 2012, p. 386). Ela é desprezada por certo ideal de episteme (ἐπιστήμη) que toma asas no Ocidente. Eis porque “o único caminho possível para ultrapassar a ingenuidade filosófica que reside na ‘cientificidade’ da filosofia objetivista tradicional é o correto retorno à simplicidade ingênua da vida, mas numa reflexão que se eleve acima dela, revelação que abrirá as portas a uma nova dimensão (2012, §9, p. 47). Essa dimensão é a de “uma comunhão efetiva com o mundo e com outrem já que somos sujeitos de uma intercomunhão possível, a experiência mesma de uma intersubjetividade transcendental” (Freitas Silva, 2009, p. 225).

Sabe-se o quanto Merleau-Ponty explorou essa tese, inclusive, com e para além de Husserl (Freitas Silva, 2012; 2019a). A ideia mesma de uma Natureza Primordial como logos do mundo estético (Freitas Silva, 2019b), a título de exemplo, se torna uma referência ímpar a fim de se compreender o estatuto dessa resignificação do mundo na contramão da “noção de mundo físico como *omnitudo realitatis*” (Merleau-Ponty, 1942, p. 144). O que Husserl entrevê é o horizonte de sentido esquecido do mundo pela ciência e pela tradição filosófica; algo que o

objetivismo mascara ao tornar o saber ocidental refém de uma maldição, a maldição da epistemologia.

A MALDIÇÃO DA EPISTEMOLOGIA

No texto “Fenomenologia e antropologia” (2019), manuscrito originalmente datado em 1931, Husserl lança mão de uma metáfora um tanto forte, ou para dizer no mínimo, perturbadora. Ele fala em “maldição”, “maldição da chamada epistemologia” (Husserl, 2019, p. 662). Ora, o que a ciência, tomada em sua versão mais profundamente epistêmica, contém, pasme, de maldito?

As lições anteriores aqui já abriram a pista. À fenomenologia cabe exorcizar um fantasma, expurgar uma maldição que parece rondar o horizonte não só das ciências em geral, mas da própria filosofia. Conforme vimos, isso se deve à ingenuidade levada às últimas consequências por uma atitude obedientemente cega, dogmática e inconsequente, de princípio: o objetivismo. Este se entranha na ciência e na filosofia deixando de lado todas as questões acerca do sentido de sua práxis. Disso sobrevém o necessário retorno a uma consciência como reduto último irreduzível, a uma região mais elevada do ser do ego como fonte de sentido, algo, aliás, bem demarcado em *Ideias I* (2006). Husserl, insistentes vezes, se reporta ao espírito desse livro fundamental no intuito de reafirmar o caráter da reflexão fenomenológica sobre a vida da consciência. Em seus estudos maduros, essa tese não só é corroborada como um princípio inabdicável de sua filosofia, mas ressignificada sob a perspectiva antes delineada da historicidade como signo da consciência purificada em regime de *epoché* (ἐποχή).

Eis porque ele escreve que “o mundo agora é mundo “entre parênteses”, mero fenômeno, fenômeno de validade [*Geltungspänomen*] do fluxo da experiência, da consciência em geral, que agora é consciência reduzida transcendentalmente” (Husserl, 2019, p. 658). O fenomenólogo assim procede porque é a única maneira de desfazer aquela “maldição”, maldição que, por ofício, viria se instalar na própria Psicologia no momento que não interroga radicalmente o sentido do ser da consciência, objeto fulcral de seu estudo. Fato é que a Psicologia se torna refém, presa fácil do objetivismo redundando, a esse *modus operandi*, numa forma de psicologismo. Ela mantém uma postura ingênua e, portanto, acrítica quanto aos seus fundamentos. Isso, p. ex., conduz Husserl a pôr em questão inclusive a Psicanálise. A teoria do inconsciente é criticável à medida que, *eo ipso*, não se liberta do recinto do naturalismo recaindo, inevitavelmente, numa forma de ingenuidade: “porque não se sabe o que é a consciência, falha principalmente a abordagem a uma ciência do ‘inconsciente’” (2012, p. 395). Desse modo,

Enquanto a exposição do problema do inconsciente for determinada por uma tal teoria implícita sobre a consciência, ela se manterá, por princípio, filosoficamente *ingênua*. Só após uma analítica explícita da consciência pode ser em geral levantado o problema do inconsciente. Mas só no trabalho de domínio

O que há de ingênuo na ciência? Husserl e a maldição da epistemologia

FREITAS DA SILVA, Claudinei Aparecido de

deste problema se irá verificar se o ‘inconsciente’ é explicitável com os meios metódicos da análise intencional (Husserl, 2012, p. 395; grifo nosso).

Sob esse prisma, somente a “fenomenologia transcendental é que se torna a única forma de filosofia capaz de superar o objetivismo naturalista e qualquer objetivismo” (Husserl, 2014, p. 152). A *ratio* que está agora em questão não é outra coisa senão a “autocompreensão efetivamente universal e efetivamente radical do espírito, na forma da Ciência Universal autorresponsável” (Husserl, 2014, p. 152). Eis porque, como vimos, o fenômeno da “crise” pode então, “tornar-se claro como o *aparente fracasso do Racionalismo*. A razão do falhanço de uma cultura racional reside, porém, – como foi dito –, não na essência do próprio Racionalismo, mas unicamente na sua *alienação*, na sua absorção no ‘naturalismo’ e no ‘objetivismo’” (Husserl, 2014, p. 153). Cumpre diagnosticar que “a crise de uma ciência não diz nada menos que o seguinte: a sua cientificidade genuína, todo o modo como ela definiu a sua tarefa, e, para isso, formou a sua metodologia, se tornou questionável” (Husserl, 2012, p. 1). Com isso, uma vez mais, bem entendido, “não está em questão o rigor da cientificidade de todas estas disciplinas, à evidência das suas realizações teóricas e dos seus concludentes resultados duradouros” (Husserl, 2012, p. 2). Como o filósofo volta ao advogar sua tese:

Mas isso quer dizer que todas as ciências modernas entraram finalmente numa crise peculiar, sentida de um modo cada vez mais enigmático, a propósito do sentido em que foram fundadas como ramos da filosofia e que continuaram depois a transportar em si. É uma crise que não atinge as ciências especializadas nos seus resultados teóricos e práticos, mas que abala, contudo, de um lado ao outro, todo o seu sentido de verdade (Husserl, 2012, p. 8).

O que, desde sempre, Husserl deixa claro em sua posição é que

Jamais a situação poderá melhorar, porém, enquanto o objetivismo, proveniente de uma atitude natural dirigida para a circum-mundaneidade, não for posto a nu na sua *ingenuidade* e enquanto não irromper o reconhecimento de que é uma inconseqüência a concepção dualista do mundo, na qual Natureza e Espírito têm de valer como realidades de sentido similar, se bem que causalmente edificadas uma sobre a outra. Com toda a seriedade, sou da seguinte opinião: não existiu nunca nem existirá jamais uma ciência objetiva do espírito, uma doutrina objetiva da alma, objetiva no sentido de atribuir às almas, às comunidades pessoais, inexistência nas formas do espaço-temporalidade (Husserl, 2014, p. 150-151; grifo nosso).

É preciso desnudar o objetivismo como uma espécie de “pecado original” que torna a ciência (sobretudo, psicológica) e a filosofia cúmplices e que, o século XIX, de modo particular,

O que há de ingênuo na ciência? Husserl e a maldição da epistemologia

FREITAS DA SILVA, Claudinei Aparecido de

tratou-se de cavar um abismo intransponível; abismo esse expresso pelo dualismo entre Espírito e Natureza, razão pela qual

[...] é um erro das Ciências do Espírito competir com as Ciências Naturais pela igualdade de direitos. Assim que concedem a estas últimas a objetividade enquanto autossuficiência, caem elas próprias no objetivismo. Mas, tal como elas estão agora desenvolvidas, com as suas diversas disciplinas, as Ciências do Espírito carecem da racionalidade última, efetiva, tornada possível pela visão espiritual do mundo (Husserl, 2012, p. 273).

Tal dificuldade de princípio, isto é, a impossibilidade mesma de uma ciência objetiva do espírito sob o manto do dualismo psicofísico como maldição, encerra, de uma vez por todas, o afã de certo ideal de cientificidade; ideal este que mais escamoteia do que revela a estrutura última da consciência. Daí advém a necessidade de buscar o verdadeiro psíquico, o que exige, de antemão, uma reforma da Psicologia Moderna já que essa se manteve epistemologicamente ingênua, ou seja, “fracassou por via do seu objetivismo” (Husserl, 2014, p. 149). Uma vez ingenuamente orientados pela pretensão de exatidão científico-natural, “os psicólogos não notam, de todo, que também eles próprios enquanto cientistas operantes com o seu mundo circundante, não entram no seu tema” (Husserl, 2014, p. 149). Eles perdem de vista justo o subjetivo ao situá-lo na perspectiva de uma “*physis* idealizada e ingenuamente objetivada” (Husserl, 2014, p. 148).

Isso novamente situa o clima de mal-estar; ou numa palavra, o regime de crise que atravessamos. Trata-se de um “mal-estar do método”, diagnostica Husserl (2014, p. 147) em função, é claro, daquele “objetivismo ou desta apreensão psicofísica do mundo que, apesar da sua aparente compreensibilidade, é uma unilateralidade *ingênua*” (Husserl, 2014, p. 147; grifo nosso). Dito de outro modo: “o mal-estar aloja-se em todas as ciências, finalmente como um mal-estar do método. Mesmo que incompreendido, o nosso mal-estar europeu diz respeito, porém, a muitos de nós (Husserl, 2012, p. 271).

Assim, no intuito de melhor combater esse estado de coisas, ou seja, de superar o sintomático mal-estar que atravessa a ciência no Ocidente, não há outro caminho senão de restituir à Filosofia à condição de uma ideia, ideia de uma tarefa infinita. É nessa direção que se pode indicar que

[...] o caminho da Filosofia ultrapassa a ingenuidade. Este é, então, o lugar de crítica do tão afamado Irracionalismo, ou seja, o lugar para pôr a descoberto a ingenuidade desse racionalismo que é tomado pela racionalidade filosófica pura e simples, mas que é, seguramente, característico da Filosofia da Modernidade no seu conjunto [...]. Nesta ingenuidade, inevitável no começo, estão, portanto, mergulhadas todas as ciências cujos começos já na Antiguidade se tinham desenvolvido. Dito com maior precisão; o título generalíssimo para esta ingenuidade é *objetivismo*, enformado nos diversos tipos de naturalismo, da naturalização do espírito (Husserl, 2014, p. 143-144).

O que há de ingênuo na ciência? Husserl e a maldição da epistemologia

FREITAS DA SILVA, Claudinei Aparecido de

Husserl, como se vê, põe as cartas na mesa preparando o incontornável xeque-mate. Para tanto, ele toca no ponto nevrálgico do que há de essencialmente sintomático na crise emergente. Não resta agora a menor dúvida: o objetivismo é o que responde, em última análise, pela atitude ingênua comumente tomada pela ciência e pela filosofia. A maldição da epistemologia se desvenda aí em seu artifício mais engenhoso, capcioso, sedutor. A episteme se deixara seduzir pela “feitiçaria” de um ideal de saber que se crê nobilíssimo, dogmático e, nessa medida, arbitrário. A episteme cai em maldição no instante em que se deixa suggestionar por certo capricho metódico ao separar Espírito e Natureza, o físico e o psíquico. Em razão disso, o psíquico é naturalizado em nome de uma objetividade sem limites. Ora, é bem verdade que essa é uma herança do Iluminismo o que, aos olhos de Husserl, se tornou um extravio, um extravio até compreensível, reconhece ele. O problema é que essa “iluminice” (2014, p. 141) da Razão é o advento do naturalismo haja vista que prepara o terreno perfeito para o objetivismo mais crucial que toma diversas formas em nossa cultura científico-filosófica.

O Irracionalismo e seu (in)consequente regime de crise que assolara a cultura no Ocidente, vale reiterar, não se reporta ao caráter propriamente artesanal da ciência e seu êxito técnico, mas a algo bem mais profundo: a crise diz respeito ao “modo como o todo da visão de mundo [*Weltanschauung*] humana se deixou determinar pelas ciências positivas e se cegar pela *prosperity* que lhes era devida, na segunda metade do século XIX” (Husserl, 2022, p. 193). O ponto sensível é que tal cegueira ou, se quiser, tal ingenuidade dá vazão a certo estado de coisas: “meras ciências de fatos fazem meras pessoas de fato” (2022, p. 193). Assim, a superação de tal impasse só se torna possível se se tomar outro recurso, a saber, o de habilitar o método fenomenológico. Tal método é aquele que Husserl já punha em marcha em *Ideias I*, ou seja, que põe fora de ação ou circuito a atitude natural cuja operação não consiste em “*negar* este mundo, como se eu fosse sofista, *nem de duvidar de sua existência*, como se fosse cético e nem de confundir com a *ἐποχή* do positivismo” (2006, §32, p. 81). Trata-se, respectivamente, de uma parentetização que tem em vista uma nova eidética preservando o mundo como *eidós* à luz de uma consciência pura, de um eu puro, de puros correlatos de consciência, de vividos. Ora, essa “*consciência tem em si um ser próprio o qual não é atingido em sua essência própria absoluta pela exclusão fenomenológica*” (2006, §33, p. 84).

Esse, acima, é um princípio inegociável para Husserl. O psicólogo só pode libertar-se da posição ingênua naturalista à medida em que, após a *epoché* (*ἐποχή*) transcendental, for capaz de reconhecer, agora, um eu absoluto cujo “mundo adquire seu sentido de ser em uma comunhão íntima, puramente interna com os outros” (2022, p. 231). O melhor antídoto no sentido de erradicar o sintoma da “psicologia na crise da ciência” (Husserl, 2022, p. 193), é o exercício da *epoché*; exercício tal que, aliás, permite renovar um sentido mais profundo do mundo. Tal sentido é compreendido por Husserl, em sua obra tardia, nos seguintes termos:

A renúncia ao mundo, a ‘colocação entre parênteses do mundo’ [*Welteinklammerung*], não significa que a partir desse momento o mundo não seja mais o meu tema; pelo contrário: significa que ele agora deve ser o nosso tema de uma forma nova e mais profunda. Nós só renunciámos à *ingenuidade* em que, a partir da experiência comum, nos deixamos pré-doar o mundo enquanto existente e cada vez existente de uma forma determinada. A ingenuidade é revogada [*aufgehoben*] quando – e este foi o motivo que nos levou a fazê-lo – interpretamos a validade da experiência como sujeitos autônomos de forma responsável e procuramos uma visão racional em que possamos dar explicação dela e determinar o seu alcance” (Husserl, 2019, p. 660).

O que há de ingênuo na ciência? Husserl e a maldição da epistemologia

FREITAS DA SILVA, Claudinei Aparecido de

E acrescenta:

[...] esse mundo só ganha significado e validade em mim e a partir puramente de mim. Em mim, nota *bene*, enquanto ego transcendental. [...]. Embora eu deva muito, talvez a maior parte, aos outros, em primeiro lugar eles são *outros para mim*, outros que recebem sentido e validade a partir de mim. E só depois que eu tenho, a partir de mim mesmo, o sentido e validade deles, eles podem me ajudar enquanto co-sujeitos [*Mitsubjekte*]. (Husserl, 2019, p. 661).

Husserl é categórico ao afirmar que nada se perde, nessa operação: o mundo, apenas, é reabilitado como fenômeno de um Eu transcendental como região pura constitutiva:

Eu não perdi nada do que na ingenuidade estava lá para mim, do que em particular mostrou-se como realidade existente. Pelo contrário: na atitude absoluta reconheço o mesmo mundo, reconheço-o pela primeira vez, como aquilo que sempre foi para mim e que tinha que ser, essencialmente, para mim: como *fenômeno transcendental* (Husserl, 2019, p. 661-662).

Sobre isso pesa o fato de que o método fenomenológico transcendental, por excelência, se torna uma via segura, a única capaz de remover o que há de ingênuo e, portanto, “maldito” que tanto cegara e, por conseguinte, obcecara a ciência em sua profissão de fé positivista, objetivista. Tal método, como indica Husserl, “é o caminho que, depois de ter reconhecido o déficit da *ingenuidade*, é o único caminho possível para estabelecer ciências de racionalidade autêntica, falando concretamente: o caminho para a única filosofia possível fundamentada radicalmente (2019, p. 664; grifo nosso). “Este é, pois”, insiste ele, “o caminho da fenomenologia transcendental, o caminho desde a *ingenuidade* da vida natural cotidiana e da filosofia do velho estilo até o conhecimento transcendental absoluto do ente em geral” (Husserl, 2019, p. 665; grifo nosso).

Assim que o “verdadeiro problema transcendental é alcançado na sua necessidade apodítica”, assegura Husserl (2019, p. 666) é que, finalmente, estaremos, agora, em melhores condições para apreciar a ciência e, com ela, em particular, a Psicologia. E isso noutra direção, ou seja, numa perspectiva mais dialógica do ponto de vista disciplinar. Para tanto, “*de fato, a psicologia e a antropologia não são uma ciência positiva ao lado das outras*, ao lado das disciplinas científicas, mas têm uma *íntima afinidade* com a filosofia, a transcendental” (Husserl, 2019, p. 667).

O que cabe observar é a maneira singular com a qual o conceito de psicologia, agora ressignificado, passa então a ocupar um lugar de honra nas lições de Husserl no momento que ele situa o seu projeto. O filósofo, aliás, preserva o conceito e compreende a fenomenologia como uma Psicologia numa acepção bem precisa: ora, se a Psicologia é a ciência que tem por objeto de

O que há de ingênuo na ciência? Husserl e a maldição da epistemologia

FREITAS DA SILVA, Claudinei Aparecido de

pesquisa a instância mais própria da *psyché*, é plausível, de fato, para além de todo psicologismo – cria direta do objetivismo ingênuo – que “haja uma *prodigiosa coincidência entre psicologia fenomenológica e fenomenologia transcendental* [...]; uma está implícita na outra” (Husserl, 2022, p. 161, grifo nosso). O que se aventa aqui é o consórcio entre psicologia e fenomenologia; consórcio esse promovido pela *epoché* transcendental, sem deixar de preservar o Eu absoluto para o qual o “mundo adquire seu sentido de ser em uma comunhão íntima, puramente interna com os outros” (Husserl, 2022, p. 231). Assim, “o psicólogo aprende a compreender que, ele mesmo, nesta orientação pura, já não está mais no mundo de modo ingênuo” (Husserl, 2022, p. 231). Como bem nota Merleau-Ponty:

[...] costuma-se dizer que Husserl não se interessa pela psicologia. A verdade é que ele mantém suas antigas críticas ao ‘Psicologismo’ e insiste sempre sobre a ‘redução’ em virtude da qual se passa da atitude natural, que é a da psicologia, como a de todas as ciências positivas, à atitude transcendental, que é a da filosofia fenomenológica [...]. Husserl compara expressamente as relações da fenomenologia e da psicologia com a matemática e a física e espera do desenvolvimento de sua filosofia uma renovação dos princípios da psicologia (1996, p. 21-22).

Mais: “o problema de Husserl é o de tornar novamente possíveis a filosofia, as ciências e as ciências humanas, bem como a coexistência delas” (Merleau-Ponty, 2001, p. 398). Pois bem: com isso, a Psicologia poderá voltar a sentir orgulho, mas não o orgulho ilustrado, desmedido do objetivismo que ingenuamente a perseguira, desde então, como uma maldição. É que agora, essa episteme “atinge efetivamente o nível mais alto de reflexividade, decisivo para a nova forma da Filosofia e da humanidade europeia (Husserl, 2012, p. 268), humanidade essa agora liberta da subsunção no naturalismo e no objetivismo como alienação de princípio.

Isso posto, já se torna possível fazer, a seguir, um balanço final mesmo que breve e provisório.

CONCLUSÃO

Ao trazer para o primeiro plano de debate o tema da ingenuidade, é revelador observar sobre o quanto tal estado de questão atravessa a obra de Husserl sob matizes diversos. Não há obviamente, no limite aqui do texto, como reconstruir, passo a passo, cada nuance, cada paragem que o problema urge a partir de ambas as frentes, filosófica e científica. O estudo a que propusemos apenas se limita, nessa breve jornada adentro, em demarcar, ao menos, a ressonância

O que há de ingênuo na ciência? Husserl e a maldição da epistemologia

FREITAS DA SILVA, Claudinei Aparecido de

geral do tema, bem como a maneira com a qual ele, de duas formas, assume um vetor todo singular.

Os poucos escritos husserlianos aqui sumariamente escrutinados não cessam de pôr em relevo a tarefa de um esclarecimento tanto ontológico quanto histórico sem perder de vista ainda a necessidade de reflexão sobre o método. A grande encruzilhada posta pelo objetivismo científico-filosófico foi a de perseguir um caminho sem o grau devido de questionamento, numa escalada ingênua e acrítica, tornando o conhecimento cego e, com isso, incorrendo num inconsequente extravio quanto aos seus fundamentos últimos. Husserl entende que somente a filosofia, enquanto forma espiritual mais elevada detém as credenciais para tanto. A fenomenologia entra aí em cena como essa “ciência de rigor”, a única capaz de renovar nossa cultura científico-filosófica e, portanto, vislumbrar outro horizonte de mundo aquém e além do mundo-clichê de nossas crenças e valores objetivos.

O trabalho a ser feito, nessa direção, reconhece Husserl, não é dos menores. Para isso, faz-se mister todo um espírito de despojamento, desprendimento de certos pressupostos tão tradicionalmente arraigados e que moldam, por assim dizer, nossa civilização técnico-científica. A cultura ocidental é dosada, milimetricamente, por um ideal que o século XIX sacramenta no santuário da episteme em franca oposição à doxa. Só há um mundo credenciado, aquele que a epistemologia, de longa data, confere pleno estatuto: o mundo objetivamente considerado.

Ora, trata-se de mostrar que esse não é o único mundo possível. A linguagem objetual não é a única e exclusiva forma de nos comunicar com ele. É preciso se desfazer dessa crença, dessa fé positivista. Numa palavra: libertar-se de uma maldição, a maldição da epistemologia. É por isso que tal libertação implica um trabalho arqueológico: escavar, sob a superfície do mundo objetivo epistêmico, um mundo abaixo, da doxa, ainda não domesticado, em estado selvagem, bruto, como metaforiza Merleau-Ponty. Ao projetar o *leitmotiv* da fenomenologia como retorno às coisas mesmas, Husserl avalia que as ciências positivas “são ingenuidades de nível superior, configurações produzidas por uma técnica teórica engenhosa, sem que as operações intencionais, a partir das quais tudo isso ultimamente desponta, tenham sido explicitadas” (2013, p. 35; 191). Esse é sempre o ponto; o ponto crucial! O trabalho fenomenológico vem justamente exorcizar o fantasma objetivista que tanto encarnara na *ratio* do Ocidente como uma maldição epistêmica. Há de se compreender que não se trata de impedir que a ciência prossiga em seu intento prático-técnico. Com bem nota Husserl, “a ciência segue sua marcha” (2021, p. 307). Até aí não há qualquer objeção estrita. O real problema surge quando a razão de princípio nisso não é, de maneira radical, discutida ou, sequer, interrogada sem qualquer tomada de consciência filosoficamente consequente. Ao não interpelar o sentido último da *ratio* e desacreditar a história, o objetivismo coopta, ingenuamente, as partes em questão, isto é, o saber científico-filosófico. É sob tal ângulo que só uma filosofia renovada é que pode “se elevar acima do agir *ingênuo*” (2014, p. 104; grifo nosso). Eis porque Husserl não conclama só a ciência a essa tarefa, mas igualmente a filosofia.

Sob uma ótica que não seja míope, a maldição que acomete a epistemologia pode ser quebrada. Tudo depende de como a ciência e a filosofia se tornam capazes de se desfazer do feitiço que euforicamente as seduzira no alvorecer da cultura positivista. Para tanto, é preciso uma autocrítica franca e sincera quanto aos seus fundamentos, ou seja, se faz necessário outra atitude, uma tomada de consciência que não regurgite aquela “iluminice” que armara uma cosmovisão objetivista como crença dominante. A tarefa da fenomenologia transcendental é a única que cumpre esse desígnio à medida que se faz anarcônica, isto é, demole os fundamentos últimos, não restando, pois, pedra sobre pedra ante o edifício da ingenuidade reverenciada pelo culto ao objeto.

REFERÊNCIAS

BELLO, Angela Alles. **Husserl e as ciências**. Trad. Maria A. V. Bicudo et ali. São Paulo: Livraria da Física, 2022.

DILTHEY, Wilhelm. “Texte zur Kritik der historischen Vernunft”. In: **Gesammelte Schriften** (v. I, V, VII, VIII, XIX). Gottingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1983.

FOUCAULT, Michel. **Les mots et les choses: une archéologie des sciences humaines**. Paris: Gallimard, 1966.

FREITAS SILVA, Claudinei Aparecido de. **A carnalidade da reflexão: ipseidade e alteridade em Merleau-Ponty**. São Leopoldo, RS: Nova Harmonia, 2009.

FREITAS SILVA, Claudinei Aparecido de. “O retorno ao mundo da vida: Merleau-Ponty, leitor de Husserl”. In: **Revista Filosófica de Coimbra**, v. 21, p. 11-31, 2012. Disponível em: https://www.uc.pt/fluc/dfci/public/publicacoes/numeros_publicados_arquivo/vol_21_n_41/o_retorno DOI: 10.14195/0872-0851_41_1>

FREITAS SILVA, Claudinei Aparecido de. “A sombra do eu puro: Merleau-Ponty e o ‘último’ Husserl”. In: **Revista de Filosofia: Aurora**, v. 31, p. 405-419, 2019a. Disponível em: <https://periodicos.pucpr.br/aurora/article/view/25106> DOI: [10.7213/1980-5934.31.053.DS02](https://doi.org/10.7213/1980-5934.31.053.DS02)

FREITAS SILVA, Claudinei Aparecido de. **A natureza primordial: Merleau-Ponty e o ‘logos’ do mundo estético**. 2. ed. Cascavel, PR: Edunioeste, 2019b.

FREITAS SILVA, Claudinei Aparecido de. “*Einführung und Umwelt* infantil”. In: SANTOS, Hernani Pereira dos (Org.). **Husserl em diálogo**. Londrina, PR: Engenho das Letras, 2026.

HUSSERL, Edmund. “Die Naivität der Wissenschaft”. In: HUSSERL, Edmund. **Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Ergänzungsband**. Texte aus dem Nachlass (1934-1937). Smid, R. (Ed.). Husserliana. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1993, v. 29, p. 27-36.

HUSSERL, Edmund. **Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica: introdução geral à fenomenologia pura**. Trad. M. Suzuki. Aparecida, SP: Ideias & Letras, 2006.

HUSSERL, Edmund. “A ingenuidade da ciência”. Trad. Marcella Marino Medeiros Silva. In: **Scientiæ Studia**, São Paulo, v. 7, n. 4, p. 659-67, 2009. Acesso: <https://www.revistas.usp.br/ss/article/view/11190/12958>

HUSSERL, Edmund. **A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental: uma introdução à filosofia fenomenológica**. Trad. Diogo Falcão Ferrer. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.

HUSSERL, Edmund. **Meditações cartesianas e conferências de Paris**. Trad. Pedro S. M. Alves. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013.

HUSSERL, Edmund. **Europa: crise e renovação**. Trad. Pedro S. M. Alves e Carlos A. Morujão. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014.

HUSSERL, Edmund. “Fenomenologia e antropologia (1931)”. Trad. Tradução de José Fernandes Weber, Giovanni Jan Giubilato e Anna Luiza Andrade Coli. In: **Rev. Filos., Aurora**, Curitiba, v. 31, n. 53, p. 639-667, maio/ago, 2019.

O que há de ingênuo na ciência? Husserl e a maldição da epistemologia

FREITAS DA SILVA, Claudinei Aparecido de

HUSSERL, Edmund. “Conciencia del sentimiento – consciencia de sentimientos. Sentimiento como acto y como estado”. In: CABRERA, C; SZEFTTEL, M. **Fenomenología de la vida afectiva**. Trad. Antonio Ziri6n Quijano. Buenos Aires: Sb, 2021, p. 307-340.

HUSSERL, Edmund. **Psicologia fenomenol6gica e fenomenologia transcendental: textos selecionados (1927-1935)**. Traduç6o de Giovanni Jan Giubilato, Anna Luiza Coli, Daniel Guilhermino e Felipe Maia da Silva. Petr6polis, RJ: Vozes, 2022.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **La structure du comportement**. Paris: PUF, 1942.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **Signes**. Paris: Gallimard, 1960.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **Le primat de la perception et ses cons6quences philosophiques**. Paris: Verdier, 1996.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **Psychologie et p6dagogie de l’enfant: Cours de Sorbonne (1949-1952)**. Paris: Verdier, 2001.

ORTEGA Y GASSET, Jos6. “¿Por qu6 se vuelve a la filosofía?”. In: **Obras completas, t. IV, (1929-1933)**. 6. ed. Madrid: Revista de Occidente, 1966.

SILVA, Marcella Marino Medeiros. “Raz6o e historicidade no 6ltimo Husserl”, In: **Scientiæ Studia**, S6o Paulo, v. 7, n. 4, p. 653-58, 2009.

A RECORDAÇÃO PROSPECTIVA E A POSSIBILIDADE FENOMENOLÓGICA DE UMA “MEMÓRIA DO FUTURO”

[PROSPECTIVE REMEMBRANCE AND THE PHENOMENOLOGICAL POSSIBILITY OF A “MEMORY OF THE FUTURE”]

Rudinei Cogo Moor

rudimoor@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0001-7033-950X>

Doutor em filosofia pela Universidade Federal de Santa Maria (UFSM). Professor substituto do Instituto Federal Farroupilha-RS.

Priscila de Melo Zubiaurre

zubiaurrepriscila@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-2594-4628>

Psicóloga, especialista em saúde mental, mestre em Enfermagem e doutoranda em Enfermagem pelo Programa de Pós-graduação em Enfermagem da Universidade Federal de Santa Maria (UFSM).

DOI: [10.25244/1984-5561.2025.7617](https://doi.org/10.25244/1984-5561.2025.7617)

Recebido em: 30 de novembro de 2025. Aprovado em: 20 de dezembro de 2025

Caicó, ano 18, n. 2, 2025, p. 153-168
ISSN 1984-5561 - DOI: [10.25244/1984-5561.2025.7617](https://doi.org/10.25244/1984-5561.2025.7617)
Dossiê Edmund Husserl



A recordação prospectiva e a possibilidade fenomenológica de uma “memória do futuro”

MOOR, R. C.; ZUBIAURRE, P. M.

Resumo: Este artigo investiga a possibilidade fenomenológica de uma chamada “memória do futuro” a partir do conceito husserliano de recordação prospectiva (*Vorausschauende Erinnerung*), tal como formulado no §77 de *Ideias I* e desenvolvido nas *Lições para uma fenomenologia da consciência interna do tempo*. A partir da análise da estrutura temporal imanente da consciência, impressão originária, retenção e protensão, o estudo mostra que o futuro não é um domínio vazio ou meramente projetado, mas um horizonte originariamente vivido no presente sob a forma da antecipação significativa. Argumenta-se que, mediante a reflexão, a consciência pode recordar não acontecimentos futuros, mas as próprias expectativas vividas, isto é, o futuro tal como foi antecipado no fluxo da experiência. Em diálogo com Alfred Schütz, essa estrutura é examinada também no contexto do projeto e da ação, apontando que a recordação prospectiva constitui uma dimensão fundamental da racionalidade prática. Conclui-se que a noção de “memória do futuro” não deve ser entendida em sentido metafórico ou psicológico, mas como um conceito fenomenologicamente rigoroso que designa a possibilidade de recordar vivências antecipatórias reais inscritas na temporalização da consciência.

Palavras-chave: Husserl. Fenomenologia. Temporalidade. Protensão. Recordação prospectiva. Memória do futuro.

Abstract: This article investigates the phenomenological possibility of a so-called "memory of the future" based on the Husserlian concept of prospective remembrance (*Vorausschauende Erinnerung*), as formulated in §77 of *Ideas I* and developed in *Lectures on the Phenomenology of Internal Time Consciousness*. Based on an analysis of the immanent temporal structure of consciousness, original impression, retention, and protention, the study shows that the future is not an empty or merely projected domain, but a horizon originally experienced in the present in the form of meaningful anticipation. It is argued that, through reflection, consciousness can recall not future events, but rather lived expectations, that is, the future as it was anticipated in the flow of experience. In dialogue with Alfred Schütz, this structure is also examined in the context of design and action, pointing out that prospective remembrance constitutes a fundamental dimension of practical rationality. It is concluded that the notion of "memory of the future" should not be understood in a metaphorical or psychological sense, but as a phenomenologically rigorous concept that designates the possibility of recalling real anticipatory experiences inscribed in the temporalization of consciousness.

Keywords: Husserl. Phenomenology. Temporality. Protection. Prospective Remembrance. Memory of the future.

INTRODUÇÃO

Como é possível recordar de “algo” que não foi dado ou do que ainda não aconteceu? À primeira vista essa questão soa como um paradoxo ou até mesmo um contrassenso. A própria concepção de memória é, por definição, relacionada a algo que já aconteceu, isto é, aquilo que foi dado é preservado pela memória, e seu acesso é uma retomada do passado no presente. O futuro, ao contrário, está no domínio do que ainda-não-foi-dado, do porvir e da expectativa. Qualquer memória de um dado do futuro seria impossível, caso não fosse plausível mostrar como a estrutura da experiência se dá temporalmente e quais as potencialidades encontradas nos modos intencionais da consciência.

Nas *Ideias I* (§77, 2006), Husserl menciona a possibilidade de uma “*recordação prospectiva*” capaz de antecipar intuitivamente o que ainda ocorrerá, significando algo que será percebido. Para tratar de uma memória de algo que ainda não foi dado, é necessário explicitar qual modo de consciência torna isso possível. Em outras palavras, a chamada “memória do futuro” exige um exame fenomenológico rigoroso da *protensão*, isto é, da estrutura intencional pela qual o porvir já se anuncia na experiência presente. Se a memória retém o passado como algo que foi, a protensão parece antecipar o futuro como algo que *será*. Mas o que significa, nesse caso, lembrar-se de algo que ainda não aconteceu? E de que maneira a protensão, enquanto dimensão antecipadora da consciência, constitui o sentido do porvir antes de sua efetividade temporal?

Para compreender esse fenômeno, propomos iniciar a investigação pela constituição temporal da experiência, tal como descrita por Husserl (1994), na qual se distinguem as dimensões de retenção, impressão originária e protensão. Diferentemente da concepção agostiniana de um presente fixo ou estático, Husserl apresenta a ideia de um presente alargado e dinâmico (*Lebendige Gegenwart*), no qual o agora vivido já contém, em si, dois atos intrínsecos e complementares: a retenção, voltada ao que acaba de acontecer, e a protensão, dirigida ao que está prestes a acontecer (DEPRAZ, 2007). Esclarecer a estrutura desse presente vivo é condição fundamental para compreender o fenômeno da recordação prospectiva, isto é, a possibilidade de uma consciência que antecipa intuitivamente o porvir, conferindo-lhe desde já um sentido temporal. É a partir dessa base que poderemos examinar como a protensão se torna o ato intencional que possibilita uma espécie de memória do futuro.

O objetivo deste artigo é, portanto, esclarecer em que medida a chamada recordação prospectiva permite fundamentar rigorosamente a ideia de uma “memória do futuro”. Para isso, propõe-se uma análise fenomenológica da temporalidade em Husserl, articulando as distinções entre retenção, recordação, copresentificação, protensão e expectativa, bem como o papel específico da fantasia. Em diálogo com Alfred Schütz, a investigação se estende ainda ao domínio do projeto e da ação, mostrando como a antecipação reflexiva do futuro desempenha um papel constitutivo na orientação prática da vida.

O artigo não pretende oferecer uma exegese sistemática da totalidade da obra husserliana sobre o tempo, mas apoiar-se em passagens centrais para desenvolver uma reflexão conceitual coerente acerca da memória prospectiva. Assim, busca-se mostrar que a noção de memória do futuro, longe de ser um mero artifício retórico, encontra fundamento sólido na estrutura fenomenológica da consciência temporal.

1 TEMPORALIDADE E MEMÓRIA EM HUSSERL

No §81 de *Ideias I*, Husserl inicia afirmando que a característica fundamental de todos os vividos é a de aparecerem no “tempo fenomenológico”. Essa expressão não designa o tempo cronológico ou físico, mas o modo como os próprios vividos se temporalizam em seu fluxo contínuo. O tempo fenomenológico é a forma vivida segundo a qual cada ato de consciência se articula com o anterior e o posterior, formando uma unidade dinâmica na imanência do eu puro.

Em contraste, o tempo objetivo ou transcendente (o tempo cósmico ou físico) é aquele que pode ser medido externamente, seja pelo relógio, seja pela posição do sol. Husserl estabelece uma analogia entre essas duas ordens: assim como a extensão espacial objetiva se mostra a partir de perfis sensíveis, também o tempo cósmico é um correlato que aparece no fluxo temporal da consciência, mas que não se confunde com ele. Deste modo, o tempo objetivo é um fenômeno que se manifesta a partir do tempo fenomenológico, e não o inverso, ele é “o que aparece”, e não a própria “aparição” temporal¹. Isso ficará mais claro quando Husserl discutirá nos §35 e §36 das *Lições para uma fenomenologia da consciência interna do tempo* (1994) a distinção entre objetos constituídos e consciência constituinte, pressupondo uma subjetividade absoluta que constitui o tempo, mas não é constituída como um objeto. A grande questão nesses parágrafos é descobrir como podemos acessar essa consciência absoluta constituinte do tempo fenomenológico?

A intencionalidade já evidencia essa distinção fundamental, ao ser compreendida como “consciência de algo” (HUSSERL, 2006, p. 190). Assim como na percepção, também é necessário distinguir duas questões em relação ao tempo: o fluir da consciência e o tempo que aparece como objeto desse fluir. O tempo, enquanto tal, não é algo percebido como um ente no mundo, mas o horizonte imanente que possibilita a aparição de todos os entes e acontecimentos. O tempo fenomenológico não é apenas o meio em que as vivências se sucedem, mas a própria forma de sua doação. Aqui, o tempo é um modo de doação da própria consciência, enquanto um fluxo contínuo de durações, e não apenas uma consequência de uma medição externa. Essa diferença é essencial para compreendermos que a antecipação do futuro, a protensão, não é uma projeção imaginária sobre o tempo cósmico, mas uma dimensão constitutiva do próprio viver do agora.

O deslocamento, realizado por Husserl, na compreensão do tempo, como um modo de doação da experiência, permite compreender que toda vivência, inclusive a antecipação protensiva, ocorre dentro de uma estrutura temporal imanente, em que o passado (antes), o presente (agora) e o futuro (depois) estão entrelaçados formando uma unidade. Isto é, o futuro não está fora da consciência e nem é um vazio esperando um dado ser alcançado e preenchido efetivamente, mas uma dimensão que já está estruturada no próprio modo como a consciência vive o agora.

Na obra “*Lições*” (1994), Husserl analisa como o fluxo da consciência constitui o tempo. Ele distingue três estruturas fundamentais que organizam a experiência temporal.

Temos assim, como modos essenciais da consciência do tempo: 1. «Sensação», como apresentação [*Gegenwärtigung*] (apresentação [*Präsentation*]) e a retenção e protensão, com ela essencialmente entrelaçadas, mas que também podem vir

¹ Conforme ZAHAVI, Husserl não nega de modo algum que se possa falar sobre tempo objetivo: “ao contrário, ele afirma que não é filosoficamente aceitável simplesmente supor que o tempo possui tal status objetivo. A questão fenomenologicamente relevante é como o tempo pode aparecer com tal validade, isto é, como ele foi constituído com tal validade” (2015, p. 117).

A recordação prospectiva e a possibilidade fenomenológica de uma “memória do futuro”

MOOR, R. C.; ZUBIAURRE, P. M.

independentemente; 2. A presentificação tética (recordação), a copresentificação [*Mitvergegenwärtigung*] e a presentificação iterativa (expectativa); 3. A presentificação da fantasia como pura fantasia, na qual se apresentam todos os mesmos modos, mas na consciência de fantasia. (HUSSERL, 1994, p. 131-132).

O primeiro nível descrito por Husserl é o da apresentação originária (*Gegenwärtigung*), correspondente à vivência imediata do agora, aquilo que se dá na impressão originária², o dado sensorial em sua presença mais viva. É nesse nível que a experiência se mostra como doação imediata de sentido: “a experiência originariamente doadora é a percepção” (HUSSERL, 2006, p. 33). Husserl indica que é na percepção, e não numa representação posterior, que algo se manifesta originalmente como presente. O ato perceptivo é, portanto, o campo em que o presente se constitui como presença viva e não como um ponto estático no tempo. Esse instante, continuamente renovado, é atravessado por dois momentos inseparáveis: retenção e protensão que garantem a espessura temporal da percepção e a tornam mais do que uma mera sucessão de instantes. É precisamente esta estrutura que fundamenta a distinção crucial entre os atos perceptivos imediatos e os atos representativos posteriores. Como bem sintetiza Blaiklock:

enquanto a retenção e a protensão são aspectos da percepção por meio dos quais um objeto temporal nos é (imediatamente) dado, a recordação e a antecipação são atos representativos pelos quais tornamos presentes à consciência objetos temporais que já não fazem parte da experiência presente e, portanto, não são mais percebidos. (2017, p. 470).

Desse modo, pode-se dizer que a retenção preserva o que acaba de passar, funcionando como uma “cauda” do agora. Ela não é uma lembrança voluntária, mas uma modificação intencional que mantém o instante anterior, que se tornou ausente, aderido ao presente, conferindo-lhe continuidade e duração. É a consciência ainda voltada para o que foi, mas que ainda ressoa no agora. Já a protensão é a abertura intencional ao futuro imediato: uma expectativa antecedente [*Vorblickenden Erwartung*] não temática, um “horizonte do depois” que antecipa a continuação do que está acontecendo. É possível compreender essa dinâmica com um exemplo simples³: ao ouvir a palavra “fenômeno”, a impressão primordial corresponde ao som da sílaba

² “É preciso acentuar que a impressão originária [...] é a designação husserliana para nossa *consciência* da fase-agora do objeto, e não essa fase agora ela mesma” (ZAHAVI, 2015, p. 121). Isto quer dizer que a impressão originária não é um ponto temporal do agora, mas uma consciência do agora do tempo. Nesse sentido, a impressão originária nunca aparece sozinha, mas acompanhada das contribuições da retenção e protensão.

³ Um dos exemplos mais recorrentes em Husserl para elucidar a estrutura da temporalidade da consciência é a audição de uma melodia. Ao ouvir uma sequência musical, não percebemos sons isolados que apenas se sucedem no tempo, mas uma unidade significativa que se estende e se articula a cada instante. O som que soa agora só é ouvido como parte da melodia, porque os sons imediatamente passados ainda permanecem presentes na consciência sob a forma de retenção, enquanto os sons iminentes já são antecipados protensivamente. Sem essa articulação entre retenção, impressão originária e protensão, não haveria melodia alguma, mas apenas um fluxo descontínuo de estímulos sonoros. Como sublinha García-Baró (1997, p. 43-44), “retenção e protensão não são sensações de uma nova índole, sensações de sensações. São, justamente, atos, intencionalidades, só que absolutamente peculiares - é imprescindível insistir nisso. A retenção é consciência da mesma audição da mesma melodia que o são a protensão e a impressão originária ou presentificação pura. Mas a retenção é a consciência originária do passado imediato como tal passado imediato. Tem o mesmo sentido que a protensão e a pura presentificação, e não consiste em umas sensações envelhecidas, mas

A recordação prospectiva e a possibilidade fenomenológica de uma “memória do futuro”

MOOR, R. C.; ZUBIAURRE, P. M.

tônica “no”, que ressoa plenamente no presente. A retenção mantém vivo, mas em modo esmaecido, o som anterior de “fe”, permitindo que a palavra seja percebida como uma unidade contínua. Sem essa retenção, ouviríamos apenas “no” e a sequência se desintegraria. Ao mesmo tempo, a protensão prepara a consciência para o que está por vir, talvez uma nova sílaba, o silêncio ou o término da palavra. Se a fala for interrompida bruscamente, experimenta-se uma pequena frustração, pois a expectativa protensiva foi rompida. Portanto, nesse nível, a experiência se dá numa imersão total no fluxo. A tríade impressão-retenção-protensão constitui a unidade mínima e irreduzível da consciência temporal.

O segundo nível descrito por Husserl é o das modificações intencionais da presentificação que compreendem três formas principais: a recordação (*Erinnerung*), a copresentificação (*Mitvergegenwärtigung*) e a expectativa (*Erwartung*). Essas modificações têm em comum o fato de se apoiarem no presente originário e de se voltarem a dimensões temporais não imediatas, como o passado e o futuro. Diferentemente da percepção, que doa o presente na intuição sensível, essas modificações são atos intencionais nos quais a consciência se afasta do agora para reativar ou antecipar vivências. São, dessa forma, modos derivados de presentificação ou que dependem da presentificação para aparecerem, conservando a estrutura originária do tempo vivido.

A recordação (*Erinnerung*) é um “reviver” intencional de um passado determinado. Ao contrário da retenção, que é um vínculo passivo entre o agora e o que acaba de passar, a recordação é um ato ativo, no qual a consciência “retorna” ao passado para torná-lo novamente presente. É um modo de presentificação mediada, isto é, o que foi é trazido à presença, mas sob o modo do *ter-sido-dado*. Husserl explica que:

a recordação ontem recordada faz parte da recordação atual não como componente real de sua unidade concreta. A recordação atual poderia existir por sua essência própria plena, mesmo que na verdade não tivesse havido a recordação de ontem (...), ao passo que, se esta última efetivamente ocorreu, ela faz necessariamente parte do mesmo fluxo de vividos jamais interrompido. (HUSSERL, 2006, p. 93).

Isso quer dizer que cada ato de recordação está enraizado no fluxo temporal contínuo da consciência, mostrando que recordar não é simplesmente reproduzir uma imagem, mas reativar uma vivência dentro da corrente viva do tempo. O que se encontra na memória não são apenas imagens ou fotografias (formação de imagens), mas vivências passadas. Sokolowski, no capítulo V. *Percepção, memória e imaginação* de seu livro *Introdução à Fenomenologia* (2004), afirma que é um equívoco interpretar a recordação como análoga à formação de imagens, pois são dois tipos de intencionalidades diferentes. O tipo de identidade que se forma na recordação não equivale a formação de imagens, pois nesta última, a identidade é formada por uma sequência de imagens que remete a outras imagens, enquanto que a recordação pode ser vista mais análoga à percepção, pois se recorda as percepções mesmas que um dia foram vivenciadas, tornando possível vê-las diretamente enquanto recorde.

presentes; e, no entanto, nela modificou-se passivamente, com uma passividade formidável, na qual nenhuma liberdade minha poderia intervir, o caráter originário da consciência do presente”.

A recordação prospectiva e a possibilidade fenomenológica de uma “memória do futuro”

MOOR, R. C.; ZUBIAURRE, P. M.

O que guardamos como memórias não são imagens das coisas que uma vez percebemos. Mais propriamente, nós guardamos as próprias percepções antigas. Então, quando recordamos de fato não evocamos imagens; antes, evocamos aquelas percepções antigas. Quando essas percepções são evocadas e restabelecidas, trazem com elas seus objetos, seus correlatos objetivos. O que acontece na recordação é que nós revivemos percepções antigas, e recordamos os objetos que foram dados naquele tempo. Capturamos a parte antiga da nossa vida intencional. Trazemo-la de volta à vida. É por isso que as memórias podem ser tão nostálgicas. Elas não são apenas lembranças, são atividades de reviver (SOKOLOWSKI, 2004, p.77).

No entanto, se a recordação consiste em reativar vivências passadas dentro do fluxo contínuo da consciência, isso significa que ela jamais se limita a reproduzir um passado isolado. Como Husserl descreve no §24 de “*Lições*”, sobre a recordação iterativa, toda recordação contém, em si mesma, intenções de expectativa, isto é, antecipações do que “viria a seguir” naquele passado revivido. Ao recordar iterativamente, não apenas retomamos o que foi efetivamente vivido, mas também reencontramos as antigas protenções, as antigas esperas, as antigas aberturas para o advir, que, naquele momento, acompanhavam a vivência original. Husserl (Cf. 1994, p. 82), afirma explicitamente que, na recordação iterativa, as protenções não apenas estão aí, prontas a agarrar o adveniente; elas o agarram também, elas se preenchem, e nós estamos conscientes disso na recordação. Isso significa que, ao reviver um passado, revivemos também a maneira como aquele passado esperava o futuro, ainda que agora esse futuro esteja previamente determinado e conhecido.

É por isso que, como observa Sokolowski (2004), a recordação não é uma mera evocação de imagens, mas um reviver de percepções antigas. Em outras palavras, ao trazer de volta uma vivência passada, traz-se também seu horizonte temporal, aquilo que se anunciava, o que estava por vir, o que a consciência de então antecipava como possível ou iminente. Assim, a recordação revela uma ligação interna e estrutural entre o que foi e o que, naquele momento passado, ainda não era; ela recolhe não apenas o passado em sua doação, como também sua abertura para o futuro, pois cada vivência passada incluía a sua própria protenção originária. Recordar é, portanto, reviver uma unidade temporal inteira, um “antes”, um “agora” e um “depois-por-vir”, cuja estrutura se reapresenta na modificação intencional da memória.

Além da recordação, Husserl identifica a “copresentificação” (*Mitvergegenwärtigung*) como outra modificação da apresentação. Enquanto a recordação reativa o passado vivido, a copresentificação diz respeito ao que está co-presente no horizonte perceptivo, mas que não está sendo percebido atualmente. Trata-se da consciência do que está “enroscado” ao agora, mas não aparece em ato. Husserl entende essa função como o modo pelo qual uma experiência atual retém, em seu horizonte implícito, elementos que pertencem ao mesmo campo de presença, embora não se manifestem diretamente. Assim como um objeto percebido tem lados visíveis e lados não visíveis, mas igualmente “dados” na intenção, também cada momento do presente possui um entorno co-presentificado que lhe confere espessura. Num encontro marcado, por exemplo, enquanto caminho em direção à cafeteria, não apenas recordo a conversa passada, mas também copresentifico meu amigo caminhando simultaneamente de outro lugar. Ele não aparece para mim, mas está presente como horizonte de sentido do acontecimento atual.

Essa estrutura do horizonte, que sustenta tanto a recordação quanto a copresentificação, prepara o caminho para a “expectativa” (*Erwartung*), o terceiro tipo de modificação do presente. Se a recordação reativa um passado e a copresentificação mantém presente o não-percebido, a

A recordação prospectiva e a possibilidade fenomenológica de uma “memória do futuro”

MOOR, R. C.; ZUBIAURRE, P. M.

expectativa projeta a consciência para um acontecimento futuro determinado. Diferentemente da protensão imediata, que é uma abertura indeterminada e estrutural ao que está prestes a acontecer, a expectativa é um ato intencional explícito que coloca um conteúdo específico no futuro. Ela antecipa algo concreto: o reencontro com o amigo, o momento da conversa, o gesto que virá.

A expectativa, portanto, não é apenas uma disposição vaga diante do futuro, mas uma intuição antecipante, como Husserl afirma no §26 da “*Lições*”, “uma intuição recordativa virada ao contrário” (Cf. HUSSERL, 1994, p. 84), na qual o que está por vir é presentificado sob a forma de um processo ainda não realizado, mas já delineado na consciência. Vale frisar que a protensão originária permanece indeterminada, ela apenas abre o presente para o que pode acontecer. A expectativa é sempre direcionada, isto é, ela contém um conteúdo antecipado que, embora incompleto, já possui certa forma e orientação. Por isso Husserl diz que, na expectativa, encontramos intenções de futuro indeterminadas, mas dirigidas desde o início do processo à vizinhança temporal, indicando que a consciência projeta o acontecimento esperado dentro de um horizonte que culmina no agora vivo (Cf. 1994, p.84).

Diferente da recordação, cujo preenchimento se dá por percepções antigas reativadas, a expectativa tem um modo de preenchimento totalmente distinto, pois ela só pode se confirmar quando o futuro se tornar presente. Como afirma Husserl (1994, p. 85), “pertence à essência do expectado que ele seja algo que vai-ser-percepcionado.” Assim, quando o acontecimento esperado ocorre, o estado de expectativa se dissolve. Em outros termos, o futuro esperado torna-se presente atual e este presente imediatamente desliza para o passado. Sendo assim, o que caracteriza a expectativa, é sua estrutura de acompanhamento antecipante, pois ela se dirige ao futuro por meio de um esboço que se mantém aberto, mas que, ao mesmo tempo, estrutura o vir-a-ser do agora. Nesse sentido, ainda que distinta da protensão e da recordação, a expectativa partilha com ambas um traço comum, visto que ela é um modo de presentificação que permite à consciência tornar presente o que não está presente, seja como passado revivido, seja como futuro antecipado.

Se expandirmos essa análise ao nível transcendental, veremos que essa co-presença do passado e do futuro não é apenas uma estrutura psicológica da experiência, mas um traço fundamental da própria vida do Eu puro. Na *Filosofia Primeira II* (Cf. 1975, p. 121-123), Husserl mostra que, ao aplicar a redução fenomenológica, não apenas o presente, mas também o passado e o futuro se revelam como dimensões intrínsecas da subjetividade transcendental. Assim como a memória traz à luz um passado transcendental, isto é, um passado que permanece acessível mesmo após a suspensão da crença no mundo, a expectativa revela um futuro transcendental, uma abertura originária ao porvir que se mantém mesmo quando suspendemos qualquer crença nas objetividades futuras. A consciência não se resume ao “eu percebo agora”, mas ela vive como um fluxo que se estende continuamente para trás e para frente. O futuro não é algo externo ao sujeito, mas um horizonte imanente ao próprio modo de viver o agora. Desse modo, a expectativa não é uma ficção psicológica ou uma projeção imaginária, mas uma forma originária de experiência transcendental, mediante a qual o porvir se doa à consciência antes mesmo de sua efetivação.

Por fim, o terceiro ponto, “a presentificação da fantasia como pura fantasia” ocupa uma posição estrutural específica, pois ela não pertence nem ao domínio da apresentação originária nem às modificações fundadas diretamente na impressão primordial, como a retenção e a protensão. Sua essência consiste em ser uma forma de presentificação, isto significa, uma consciência que não doa originariamente o seu objeto. Husserl é categórico ao rejeitar a tese, associada a Brentano, de que a fantasia poderia constituir o tempo originário da experiência. “Fantasia é a consciência caracterizada como presentificação (reprodução). Há, com certeza, tempo presentificado, mas este reenvia necessariamente ao originariamente dado, não fantasiado, mas sim presentado” (HUSSERL, 1994, p. 75).

A recordação prospectiva e a possibilidade fenomenológica de uma “memória do futuro”

MOOR, R. C.; ZUBIAURRE, P. M.

Com isso, Husserl estabelece uma distinção fundamental, em que a fantasia não cria o tempo nem fornece, por si mesma, uma doação originária de objetividade. Pelo contrário, “presentificação é o contrário do ato originariamente doador” (HUSSERL, 1994, p. 75). O objeto fantasiado só pode aparecer enquanto modificação de algo que, em princípio, foi ou poderia ser dado originariamente na percepção. A fantasia, portanto, não é fonte de constituição primária, mas um modo derivado de consciência temporal que sempre pressupõe a estrutura do presente vivo.

Essa distinção torna-se ainda mais clara quando Husserl (1994, p. 76) compara diretamente a reprodução fantasiada com a retenção. Embora ambas se refiram a algo que não é estritamente atual, elas diferem radicalmente quanto ao seu modo de aparecer. “Que entre a recordação iterativa presentificante e a recordação primária, que estende a consciência-do-agora, exista uma enorme diferença fenomenológica, isso mostra-o uma atenta comparação de ambas as vivências.”

A retenção prolonga o agora vivido por meio de uma modificação contínua, ao passo que a fantasia introduz uma diferença discreta, não contínua, em relação à percepção originária. Assim, “não se fala de uma constante passagem da percepção para a fantasia. Esta última é uma diferença discreta” (HUSSERL, 1994, p. 77). Isto posto, a fantasia não é um alongamento do presente, mas uma mudança de atitude intencional que recoloca o objeto sob a forma do *como se*, retirando-o da esfera da doação efetiva.

No *Apêndice II* das *Lições* (1994, p. 125), Husserl aprofunda essa análise ao distinguir cuidadosamente fantasia, imaginação e presentificação. Embora frequentemente confundidas na linguagem comum, essas modalidades de consciência não são idênticas do ponto de vista fenomenológico. Husserl observa que nem toda presentificação intuitiva é fantasia e que nem toda fantasia implica recordação. “Presentificação’ no sentido mais lato e ‘fantasia’ no sentido mais lato, no sentido geral, se bem que não inteiramente unívoco, não são o mesmo.”

A fantasia caracteriza-se, antes de tudo, pelo tipo de “aparicação” que nela se dá. Diferentemente da percepção, em que o objeto é apresentado como presente, e da recordação, em que ele é apresentado como passado efetivamente vivido, na fantasia o objeto aparece por meio de uma aparição imaginativa, sustentada por fantasmas e não por sensações. “Distinguimos, por conseguinte, aparições perceptivas e aparições da fantasia, contendo os últimos, fantasmas como material de apreensão (modificações presentificantes de sensações) e as primeiras sensações” (HUSSERL, 1994, p. 126).

Essa distinção é decisiva para o tema da memória do futuro. Na fantasia, o objeto não é vivido nem como efetivamente passado nem como efetivamente futuro; ele aparece sob um modo neutro ou posicional variável. Por isso, embora a fantasia possa ilustrar expectativas ou projetos, ela não se confunde com a expectativa enquanto modificação temporal intencional, pois “na expectativa, quando ela ilustra o esperado, temos já uma consciência simbólica” (HUSSERL, 1994, p. 126). Assim, a fantasia pode fornecer imagens ou encenações do porvir, mas a estrutura temporal propriamente dita da antecipação, aquilo que autoriza falar em uma “recordação prospectiva”, pertence à articulação entre protensão, expectativa e reflexão, e não à fantasia enquanto tal.

2 A “MEMÓRIA DO FUTURO”: O PAPEL DA PROTENÇÃO E DA EXPECTATIVA NA RECORDAÇÃO PROSPECTIVA

A análise da temporalidade interna, da estrutura da presentificação e das modulações entre recordação, copresentificação e expectativa permite agora formular uma tese que, à primeira vista, parece paradoxal, mas que emerge de modo intrínseco da fenomenologia husserliana, em que há uma forma legítima de memória do futuro. Isso não deve ser entendido como uma metáfora psicológica ou como uma previsão mística, mas como uma consequência direta da descrição de que a consciência é, em sua própria essência, um fluxo unitário onde passado e futuro são dimensões essenciais do presente. Se a retenção conserva o que já aconteceu e a recordação reativa vivências passadas, a protensão, quando tematizada reflexivamente, permite que o futuro seja vivido como algo que será e que já possui sentido antes de sua realização. É isso que Husserl sugere, de forma surpreendente, ao afirmar que aquilo que se espera pode, na reflexão, possuir a significação de algo que será percebido (Cf. 2006, p.169).

A tese que propõe-se é a seguinte: a consciência é capaz de recordar antecipadamente um futuro, isto é, de vivenciá-lo no modo do “ainda-não-dado” como quem revive algo que já lhe pertence enquanto horizonte estruturado. Essa memória do futuro não é uma simples expectativa, pois não projeta apenas um conteúdo possível, mas se ancora na intencionalidade protensiva que já acompanhava a vivência original e que pode ser reativada reflexivamente. Assim como pode-se recordar “como se já esperasse que algo acontecesse, pode-se também recordar o futuro em sua forma antecipada, trazendo de volta a estrutura protensiva que ainda não se efetivou, mas que constituiu a vivência original.

Essa possibilidade encontra apoio direto no que Husserl descreve como recordação iterativa nas *Lições do Tempo* (cf. 1994, p.82), onde afirma que, ao recordar uma sequência passada, reativamos não apenas o que aconteceu, mas também as expectativas que pertenciam ao próprio acontecimento. Ou seja, o passado contém o futuro que ele esperava, um futuro que, na recordação, retorna como horizonte vivido. Se isso é possível no passado, então a memória prospectiva não é uma irregularidade e sim o reconhecimento de que cada ato contém, em si, um “depois” que pode ser tematizado como parte íntegra da experiência.

Essa estrutura pode ser observada em experiências cotidianas. Suponha-se alguém planejando uma viagem. Dias antes de partir, ela não apenas imagina um cenário futuro, mas vive esse futuro antecipadamente, completando-o com detalhes: o cheiro do aeroporto, o som dos passos, a luz no saguão de embarque, etc. A viagem ainda não ocorreu, mas já possui um conteúdo vivido, não como ficção livre, mas como prolongamento intencional da vivência presente, guiada por uma rede de expectativas sedimentadas. No momento da partida, essa pessoa poderá “recordar” de suas antecipações e confrontá-las com o que se efetiva, numa espécie de preenchimento do que fora preenchido. A cada confirmação ou ruptura, estará reativando o futuro que já havia sido vivido em antecipação. O futuro, aqui, é lembrado.

A recordação prospectiva e a possibilidade fenomenológica de uma “memória do futuro”

MOOR, R. C.; ZUBIAURRE, P. M.

2.1 A estrutura fenomenológica da recordação prospectiva no §77 nas Ideias I

Outra possibilidade de uma “memória do futuro” só pode ser compreendida quando a recordação prospectiva é analisada em sua estrutura fenomenológica própria, tendo por fundamento o ato de reflexão. No §77 de *Ideias I* (2006, p. 169), Husserl descreve a recordação prospectiva como uma presentificação reprodutiva análoga à recordação, mas voltada à dimensão do futuro. Trata-se de uma modificação reflexiva da consciência que tematiza um vivido protensivo, isto é, uma antecipação, conferindo-lhe o sentido de algo “que será percebido”. Husserl afirma que “aquilo que se espera intuitivamente, (...) possui ao mesmo tempo, graças à reflexão possível ‘na’ recordação prospectiva, a significação de algo que será percebido, da mesma maneira que o rememorado tem a significação de um já percebido.” O futuro ainda não aconteceu, mas é vivido agora “como aquilo que será”, ou seja, como um horizonte estruturado que, mediante reflexão, assume a forma de um vivido passível de ser recordado.

Husserl descreve duas formas da temporalidade voltada ao futuro: a protensão imediata, que é abertura indeterminada ao que está prestes a vir; e a recordação prospectiva, que é reprodutiva no sentido forte, pois reativa uma antecipação já vivida: “(...) o que antes de tudo está em questão é a ‘protensão’ imediata (...); a seguir, vem a recordação prospectiva, que, presentificando de maneira inteiramente outra, é reprodutiva em sentido mais próprio, é contrapartida da *rememoração*” (HUSSERL, 2006, p. 168-169). Em outras palavras, a recordação prospectiva é a rememoração da expectativa, a reinscrição consciente daquilo que se antecipou na vivência original. Assim como no passado lembrado reconhecemos a marca do “já percebido”, no futuro lembrado reconhecemos o “será percebido”. A intencionalidade retencional (no passado) e a intencionalidade protensiva (no futuro) são simétricas em sua estrutura e podem, ambas, ser tematizadas reflexivamente como vividos do eu.

Essa simetria aparece no exemplo fenomenológico que Husserl (2006, p. 169) fornece: quando dizemos “*vamos ver* o que irá acontecer”, voltamos o olhar reflexivo ao vivido perceptivo “por vir”, isto é, à protensão que se integra ao fluxo de vividos, mas que normalmente permanece irrefletida. No ato de reflexão, este vivido protensivo torna-se objeto: “podemos, portanto, refletir e nos conscientizar de vividos próprios [...] pertencentes ao recordado prospectivamente enquanto tal” (2006, p. 169).

Dessa maneira, a recordação prospectiva mostra que o futuro não é apenas um domínio vazio aguardando realização ou preenchimento; ele está já estruturado como horizonte intencional do presente, podendo ser reativado e “revivido” enquanto futuro esperado. A recordação prospectiva é a operação pela qual a consciência recupera sua própria antecipação como um conteúdo presente, da mesma forma que recupera percepções passadas. Isso significa que a consciência pode, rigorosamente, recordar o futuro, não o futuro real, mas o futuro que já lhe pertence como expectativa vivida.

Essa estrutura abre o caminho para a noção de memória do futuro, pois ao tematizar suas próprias protensões e expectativas como vividos que já ocorreram em forma antecipatória, a consciência é capaz de recordar o que ainda não aconteceu, mas que foi vivido enquanto horizonte formador do presente. A recordação prospectiva não inverte o tempo; ela explicita o modo como o futuro já se doa à consciência no próprio fluir da experiência.

A recordação prospectiva e a possibilidade fenomenológica de uma “memória do futuro”

MOOR, R. C.; ZUBIAURRE, P. M.

2.2 Projeto, fantasia e memória do futuro: um diálogo entre Husserl e Schütz

A análise husserliana da recordação prospectiva encontra, no pensamento de Alfred Schütz⁴, um prolongamento fenomenológico decisivo no campo da teoria da ação. Ao retomar as distinções entre protensão imediata, expectativa e recordação prospectiva, Schütz desloca a problemática do nível estritamente descritivo da consciência do tempo para o domínio do agir humano intencionalmente projetado. Esse deslocamento permite compreender a chamada “memória do futuro” não apenas como estrutura da temporalidade interna, mas como condição constitutiva da racionalidade prática e do sentido da ação.

Schütz (2018, p. 90) concorda com Husserl quanto ao fato de que toda consciência está, originariamente, orientada ao futuro. Logo no início de sua análise, ele afirma que “todo agir é atividade espontânea ‘dirigida a algo futuro’”. No entanto, ele acrescenta uma precisão essencial, que essa orientação ao futuro não é exclusiva do agir, pois “todo processo originalmente constituinte (...) implica intencionalidades de vivência dirigidas ao futuro” (2018, p. 91). Aqui, Schütz reafirma o ponto de partida husserliano segundo o qual a protensão não é um fenômeno psicológico derivado, mas uma dimensão originária da constituição temporal da experiência.

A partir daí, Schütz (2018, p. 91) introduz uma distinção fundamental entre protensão imediata e recordação prospectiva, retomando explicitamente o §77 das *Ideias I*. A protensão imediata é descrita como uma antecipação vazia e não intuitiva do adveniente. “Cada processo originalmente constituinte se encontra animado por protensões, as quais constituem de modo vazio o adveniente enquanto tal, agarram-no, levam-no à realização.” Trata-se aqui do mesmo nível descrito por Husserl como abertura imediata do presente ao porvir, sem determinação temática do que virá.

A recordação prospectiva, por sua vez, é situada por Schütz (2018, p. 91) em outro plano intencional. Diferentemente da protensão originária, ela é uma forma reprodutiva de presentificação, análoga à recordação iterativa do passado. O autor retoma literalmente Husserl ao afirmar que, nela, “o esperado intuitivamente, o consciente em antecipação como ‘futuramente advindo’, tem, ao mesmo tempo, (...) o significado de algo que será percebido, da mesma maneira como o rememorado tem o significado de um ter-sido-percebido.” Com isso, a antecipação do futuro já não é apenas uma abertura indeterminada, mas um conteúdo antecipado que pode ser tematizado, refletido e, posteriormente, reconhecido como tal.

Esse ponto tem consequências decisivas para a compreensão do projeto. Para Schütz, projetar não é simplesmente antecipar um curso de ações futuras, mas realizar um modo específico de recordação prospectiva. O projeto não se dirige ao fluxo do agir em sua execução, mas à ação já completada, tomada antecipadamente como se fosse passada. Por isso, Schütz afirma que “todo projetar de agir é, antes, um ‘fantasiar’ de agir” (SCHÜTZ, 2018, p. 93), e acrescenta que isso ocorre segundo uma lógica temporal precisa, que ele denomina *modo futuri exacti*, o futuro pensado como passado concluído. O que se projeta, portanto, não é o agir em sua duração, mas “a ação, o ‘objetivo’ do agir a ser concretizado pelo mesmo” (SCHÜTZ, 2018, p. 94).

⁴ Retomando diretamente Husserl, Schütz, na obra “*A construção significativa do mundo social*” (2018), especificamente no “§ 9 o conceito de agir - Projeto e protensão”, radicaliza a descoberta husserliana e questiona como a recordação prospectiva deixa de ser apenas uma estrutura temporal abstrata e passa a organizar ações concretas, projetos e sentidos de futuro na vida prática, distinguindo a protensão imediata, abertura vazia e indeterminada ao advir, da recordação prospectiva, compreendida como uma antecipação reflexiva e reprodutiva do futuro.

A recordação prospectiva e a possibilidade fenomenológica de uma “memória do futuro”

MOOR, R. C.; ZUBIAURRE, P. M.

Esse ponto dialoga diretamente com Husserl, quando afirma, nas *Lições* (1994, p. 85), que “a expectativa encontra o seu preenchimento numa percepção” e que “pertence à essência do esperado que ele seja algo que vai-ser-percebido”, ele indica que o futuro esperado já é estruturado segundo a forma do perceptível. Schütz (2018) radicaliza essa intuição ao mostrar que, no projeto, o futuro é vivido como se já tivesse ocorrido, isto é, sob a forma de uma ação tomada como concluída. O futuro é antecipado sob o modo de um passado imaginado, não por confusão temporal, mas por necessidade fenomenológica.

É aqui que a fantasia desempenha um papel decisivo. Schütz (2018, p. 93) distingue cuidadosamente a fantasia da protensão vazia. Enquanto esta é não intuitiva e indeterminada, a fantasia projetiva é uma “presentificação intuitiva da atividade espontânea.” Contudo, essa fantasia não apresenta o agir em seu curso concreto, fase por fase. Segundo Schütz, “projetado (‘recordado prospectivamente’) não é o agir completado passo a passo, senão a ação” (SCHÜTZ, 2018, p. 94). Isso significa que a consciência não antecipa vividamente o fluxo do agir, mas o resultado da ação como já dado, ou seja, como algo que será reconhecido como realizado.

Essa estrutura permite compreender a memória do futuro como algo distinto tanto da imaginação livre quanto da simples expectativa psicológica. Quando um sujeito projeta uma ação, por exemplo, preparar uma aula, realizar uma viagem ou concluir um texto, ele não fantasia arbitrariamente imagens desconectadas. O que se constitui é uma antecipação estruturada, ancorada em experiências passadas e orientada por expectativas sedimentadas. O futuro é recordado antecipadamente como aquilo que “terá sido feito”.

Esse ponto também esclarece porque Schütz (2018, p. 93) afirma que “aquilo que, para o agente, era expectativa vazia, é, para aquele que se recorda, expectativa preenchida ou não preenchida.” A memória do futuro não é, portanto, a previsão de fatos futuros, mas a possibilidade de reviver, posteriormente, a maneira como o futuro foi antecipado. Recordar-se não do acontecimento futuro, mas do modo como se esperou esse acontecimento.

Nesse sentido, Husserl e Schütz convergem em uma tese fundamental: o futuro não é um vazio à espera de preenchimento, mas um horizonte intencional estruturado que pode tornar-se objeto de reflexão. Husserl (2006, p. 169) o formula ao afirmar que, na recordação prospectiva, podemos refletir “sobre vividos próprios (...) como pertencentes ao recordado prospectivamente enquanto tal.” Schütz (2018), por sua vez, mostra que essa reflexão é constitutiva do sentido da ação e da unidade do agir.

A memória do futuro, assim compreendida, não dissolve a diferença entre passado e futuro, nem elimina a abertura do porvir. Ela nomeia uma estrutura fenomenológica precisa, em que a possibilidade de a consciência reter suas próprias antecipações, reconhecendo-as posteriormente como antecipações que lhe pertenciam. O futuro é lembrado não como fato, mas como horizonte que estruturou o presente e orientou o agir. Dessa forma, memória do futuro não é uma metáfora, mas um conceito rigoroso. Ela designa a capacidade da consciência de viver o futuro antes de sua efetivação e de recordar, posteriormente, esse futuro enquanto antecipado. Trata-se, portanto, de uma memória sem objeto factual, mas não sem sentido.

2.3 Planejar uma festa: quando o futuro já é vivido

Utilizar-se-á o exemplo do “planejamento de uma festa” para desenvolver melhor o que foi dissertado até aqui. Este caso permite tornar fenomenologicamente tangível a tese central deste artigo que há uma forma legítima de “memória do futuro”, fundada na estrutura da protensão, da expectativa e da recordação prospectiva. A situação mostra como o futuro pode ser vivido, estruturado e posteriormente lembrado antes mesmo de sua efetivação empírica. Aqui, o futuro não aparece como um simples vazio temporal, mas como um campo de sentido progressivamente articulado no próprio presente da vivência.

Nos dias que antecedem a festa, a pessoa envolvida em sua organização não se limita a executar tarefas objetivas (comprar alimentos, organizar o espaço, enviar convites). Essas ações são permanentemente acompanhadas por uma orientação afetiva e intencional para o que está por vir. O futuro da festa já se encontra implicitamente vivido como horizonte, visualizando os convidados chegando, as conversas, os gestos esperados e o clima geral do encontro. Trata-se de uma antecipação concreta, situada e prática, que orienta o agir atual. Nesse sentido, o futuro não é apenas imaginado, mas vivido antecipadamente no modo da expectativa estruturada.

É justamente aqui que a análise de Husserl, no §77 de *Ideias I* (2006, p. 170), é exemplar. Ao tratar da reflexão como modificação do vivido, Husserl mostra que um vivido pode estar efetivamente presente sem ter sido tematizado. Quando a reflexão se volta para ele, não o cria, mas o traz à presença como algo que já estava sendo vivido. No exemplo dado por Husserl, trata-se de um vivido de alegria: “a primeira reflexão sobre a alegria a encontra como atualmente presente, mas não como se iniciando justamente agora. Ela está ali como perdurando, como já vivida antes e apenas não apreendida pelo olhar.”

Neste caso, a alegria não nasce no momento da reflexão, mas já era vivida de modo irrefletido, acompanhando o fluxo da consciência. De maneira análoga, no planejamento da festa, a expectativa do acontecimento futuro, frequentemente acompanhada por sentimentos de alegria, ansiedade ou entusiasmo, já está sendo vivida antes de qualquer tematização explícita. A pessoa “está contente com a festa” ou “preocupada com o andamento” mesmo sem, a cada instante, tomar essa vivência como objeto.

Quando, por exemplo, na véspera do evento, essa pessoa se detém e pensa: “*amanhã todos estarão aqui, a música estará tocando, a casa cheia*”, ocorre uma modificação reflexiva desse vivido antecipante. O que se dá então não é uma simples fantasia livre, mas aquilo que Husserl denominou, como viu-se acima, de *recordação prospectiva*.

Nesse momento, a pessoa não apenas antecipa a festa, mas pode *recordar agora* como antecipou antes. Pode lembrar que, dois dias atrás, imaginava a chegada dos convidados com apreensão ou alegria. O futuro, enquanto futuro vivido na expectativa, torna-se ele próprio recordável. Temos, assim, uma memória não de um acontecimento efetivamente ocorrido, mas de um vivido antecipante real que se deu no fluxo da consciência. A estrutura temporal dessa experiência é reveladora, pois o vivido de expectativa pertence originalmente ao presente vivo, como horizonte protensivo. Uma vez decorrido, ele se sedimenta no fluxo e pode ser retomado pela reflexão como algo que *foi vivido*. A memória, por sua vez, não se dirige diretamente ao futuro enquanto tal, mas ao vivido do futuro, ao modo como o futuro foi antecipado.

O exemplo da festa também evidencia que essa recordação prospectiva não se reduz à fantasia. Embora envolva imagens e cenários possíveis, ela está ancorada em um curso efetivo de ação e em expectativas dotadas de validade prática. A antecipação da chegada dos convidados

A recordação prospectiva e a possibilidade fenomenológica de uma “memória do futuro”

MOOR, R. C.; ZUBIAURRE, P. M.

orienta decisões concretas no presente e está vinculada à crença implícita de que algo efetivamente acontecerá. Diferentemente da fantasia pura, que permanece no registro da neutralização, a expectativa envolve uma tomada de posição quanto ao futuro, ainda que aberta e revisável.

Assim, ao recordar, na véspera, a alegria antecipada dos dias anteriores, a pessoa não está simplesmente evocando imagens, mas retomando um vivido real de expectativa que pertenceu ao seu fluxo de consciência. Tal como no exemplo de Husserl, a reflexão permite distinguir entre a alegria vivida irrefletidamente e a alegria tornada objeto pela reflexão. Do mesmo modo, ela permite distinguir entre o futuro enquanto ainda não ocorrido e o futuro enquanto já vivido na forma de expectativa. O caso do planejamento da festa confirma a tese desenvolvida ao longo do artigo, a de que a consciência temporal não se limita a conservar o passado, mas também a estruturar, viver e posteriormente recordar antecipações. A recordação prospectiva mostra que o futuro, longe de ser apenas uma ausência, possui uma realidade fenomenológica própria enquanto vivido antecipadamente no presente vivo. É nesse sentido rigoroso que se pode sustentar a possibilidade de uma memória do futuro fundada na própria estrutura da consciência do tempo.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este artigo procurou investigar a possibilidade fenomenológica de uma “memória do futuro” a partir da análise da recordação prospectiva em Edmund Husserl. O percurso desenvolvido mostrou que tal noção não implica uma inversão da ordem temporal nem a lembrança de acontecimentos futuros empíricos, mas designa a possibilidade rigorosamente fundada da consciência recordar suas próprias antecipações, isto é, as expectativas vividas que estruturaram o presente antes da efetivação do porvir.

A análise da temporalidade imanente revelou que o futuro não é um domínio externo ou extrínseco à experiência, mas um horizonte originário do presente vivo. A protensão, enquanto abertura estrutural ao que está por vir, acompanha toda vivência atual e confere-lhe continuidade e sentido. Quando essa abertura antecipante é tematizada reflexivamente, ela pode tornar-se objeto de recordação, configurando o que Husserl denomina recordação prospectiva. Lembrar o futuro, nesse sentido, significa recordar o modo como o futuro foi antecipado e vivido no fluxo da consciência.

O diálogo com Alfred Schütz permitiu ampliar essa análise ao campo da ação e do projeto, mostrando que a antecipação reflexiva do futuro não se restringe ao plano teórico da consciência do tempo, mas constitui um elemento fundamental da racionalidade prática. O projeto intencional envolve uma recordação antecipada da ação como já concluída, estruturada sob o modo do futuro perfeito, o que evidencia que a memória do futuro desempenha papel decisivo na orientação do agir humano.

A distinção fenomenológica entre expectativa, fantasia e imaginação revelou-se essencial para evitar equívocos interpretativos. Embora a fantasia possa fornecer imagens do porvir, a memória do futuro não se funda na criação imaginativa de cenários, mas na repetição reflexiva de vivências antecipantes reais, dotadas de validade temporal e intencional. Trata-se, portanto, de uma memória sem objeto factual, mas não sem conteúdo vivido.

A recordação prospectiva e a possibilidade fenomenológica de uma “memória do futuro”

MOOR, R. C.; ZUBIAURRE, P. M.

No entanto, é necessário apontar limitações desta investigação. O estudo concentrou-se prioritariamente na fenomenologia transcendental husserliana e em seu diálogo com Schütz, deixando em segundo plano possíveis interlocuções com a fenomenologia hermenêutica ou com abordagens empíricas da memória prospectiva na Psicologia e nas Ciências Cognitivas. Além disso, a análise permaneceu no plano conceitual, sem explorar sistematicamente implicações clínicas, éticas ou sociais da antecipação temporal. Essas limitações, contudo, indicam caminhos férteis para pesquisas futuras. Investigações posteriores poderiam aprofundar a relação entre memória do futuro e afetividade, especialmente nos fenômenos da ansiedade, da esperança e da expectativa frustrada.

Diante do exposto, pode-se dizer que a noção de memória do futuro, longe de ser paradoxal ou metafórica, revela-se um conceito fenomenologicamente consistente. Ela exprime a capacidade da consciência de viver o futuro antecipadamente, de sedimentar essas antecipações no fluxo da experiência e de retomá-las reflexivamente como parte constitutiva de sua própria temporalização.

REFERÊNCIAS

BLAIKLOCK, Jack. Husserl, Protention, and the Phenomenology of the Unexpected, *International Journal of Philosophical Studies*, 25:4 (2017), p. 467-483. Disponível em: <<https://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/09672559.2017.1342270>> (acessado em: 27.11.2025).

DEPRAZ, Natalie. **Comprender Husserl**. Tradução de Fábio dos Santos. Rio de Janeiro: Vozes, 2007.

GARCÍA-BARÓ, Miguel. **Edmund Husserl (1859-1938)**. Madrid: Ediciones del Orto/Biblioteca Filosófica, 1997.

HUSSERL, Edmund. **Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica**: introdução geral à fenomenologia pura. 6 ed. Tradução de Márcio Suzuki. São Paulo: Ideias e Letras, 2006.

HUSSERL, Edmund. **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.

HUSSERL, Edmund. **Philosophie Première**. Deuxième Partie. Théorie de la réduction phénoménologique. Traduction et Avant-propos par Arion L. Kelkel. Paris: Presses Universitaires de France, 1972.

SCHÜTZ, Alfred. **A construção significativa do mundo social**: uma introdução à sociologia compreensiva. Tradução de Tomas da Costa. Petrópolis: Vozes, 2018.

SOKOLOWSKI, Robert. **Introdução à Fenomenologia**. São Paulo: Loyola, 2004.

ZAHAVI, Dan. **A fenomenologia de Husserl**. 1ª ed. Rio de Janeiro: Via vérita, 2015.

***Pathos-con*: uma resposta henryana para a intersubjetividade e a objeção ao solipsismo nas *Meditações Cartesianas* de Edmund Husserl¹**

[*PATHOS-WITH: A HENRYAN RESPONSE TO INTERSUBJECTIVITY AND THE OBJECTION TO SOLIPSISM IN EDMUND HUSSERL'S CARTESIAN MEDITATIONS*]

Janessa Pagnussat*janessapagnussat@hotmail.com**<https://orcid.org/0000-0001-9381-5097>*

Doutora em Filosofia pela Universidade Federal de Santa Maria (UFSM) com ênfase na Linha de Pesquisa - Fenomenologia e compreensão. Mestre em Ciências Humanas pela Universidade Federal da Fronteira Sul (UFFS), campus Erechim (2018), Especialista em Educação com ênfase no estudo das tecnologias da educação na contemporaneidade (IFSUL), graduada em Filosofia e Pedagogia - Licenciatura. Atualmente é Professora da Universidade Franciscana (UFN). Líder e pesquisadora do Grupo de Leitura e Discussão em Michel Henry vinculado ao acordo bilateral entre a Universidade Franciscana e a Universidade Beira Interior (UBI) - Portugal. As pesquisas em desenvolvimento têm sido relacionadas em temas como fenomenologia do ego, subjetividade, inversão fenomenológica, intersubjetividade, narrativa, ética, ipseidade, corporeidade, afetividade e alteridade em autores como Edmund Husserl, Paul Ricoeur e Michel Henry.

DOI: [10.25244/1984-5561.2025.7629](https://doi.org/10.25244/1984-5561.2025.7629)

Recebido em: 30 de novembro de 2025. Aprovado em: 20 de dezembro de 2025

¹ O trabalho submetido recebe apoio de financiamento FAPERGS - Edital ARD 10/2024 – processo nº 25/2551-0000870-0, vinculado ao projeto “Como (re)pensar a vida humana diante do impacto dos desastres climáticos ocorridos no RS?”.

Caicó, ano 18, n. 2, 2025, p. 169-184**ISSN 1984-5561 - DOI: [10.25244/1984-5561.2025.7629](https://doi.org/10.25244/1984-5561.2025.7629)****Dossiê Edmund Husserl**

Pathos-con: uma resposta henryana para a intersubjetividade e a objeção ao solipsismo nas *Meditações Cartesianas* de Edmund Husserl
PAGNUSSAT, Janessa

Resumo: O presente artigo visa descrever a constituição do *alter ego* nas *Meditações Cartesianas* de Edmund Husserl, a fim de relatar o problema do solipsismo, e o *pathos-con* na fenomenologia de Michel Henry. A partir da autoconstituição do ego transcendental como polo idêntico de seus atos vividos intencionalmente com relação a objetividade, a consciência é constituída como “consciência de alguma coisa”. A partir da Quinta Meditação Cartesiana, será exposta a concepção da intersubjetividade através de uma perspectiva transcendental do ego que conduz a constituição do *alter ego*. Essa exposição se torna fundamental para analisar o problema do solipsismo que surge a partir destes conceitos na fenomenologia de Edmund Husserl. Nesse sentido, procurar-se-á elucidar alguns elementos que possam contribuir para a objeção do solipsismo e para a possibilidade de uma teoria não-solipsista. Como resposta ao problema da intersubjetividade, será realizada uma análise da crítica henryana a Husserl a partir da concepção de *pathos-con*.

Palavras-chave: Fenomenologia. Ego transcendental. Intersubjetividade. Solipsismo.

Abstract: This article aims to describe the constitution of the *alter ego* in Edmund Husserl's *Cartesian Meditations*, with the purpose of addressing the problem of solipsism, as well as Michel Henry's notion of *pathos-with* within his phenomenology. Beginning with the self-constitution of the transcendental ego as the identical pole of its intentionally lived acts in relation to objectivity, consciousness is established as “consciousness of something.” From the Fifth Cartesian Meditation, the conception of intersubjectivity is presented through a transcendental perspective of the ego that leads to the constitution of the *alter ego*. This exposition becomes essential for analyzing the problem of solipsism that arises from these concepts within Husserlian phenomenology. In this respect, the article seeks to clarify certain elements that may contribute to an objection to solipsism and to the possibility of a non-solipsistic theoretical framework. As a response to the problem of intersubjectivity, the study undertakes an analysis of Henry's critique of Husserl based on the concept of *pathos-with*.

Keywords: Phenomenology. Transcendental ego. Intersubjectivity. Solipsism.

1 INTRODUÇÃO

O presente artigo tem como objetivo discutir o problema da intersubjetividade na fenomenologia. Edmund Husserl suscita a constituição do *alter ego* transcendental a partir das *Meditações Cartesianas*, esta que é designada por meio do idealismo transcendental. Assim, a partir da constituição do ego transcendental, surge a questão relativa a outras subjetividades existentes. Husserl cita o solipsismo no início das *Meditações Cartesianas*, retomando-o na Quinta Meditação ao descrever a intersubjetividade e ao final o chama de “aparente”. Levando em consideração o idealismo transcendental, a fenomenologia não estaria vinculada ao ego em si mesmo e, portanto, ao solipsismo? A partir disso, a fenomenologia consegue elucidar a constituição do *alter ego*?

Para responder esses questionamentos, esse estudo pretende abordar os principais elementos que designam a intersubjetividade descrita na Quinta Meditação Cartesiana a fim de descrever a experiência do outro a partir da experiência do ego transcendental. Nessa perspectiva, o outro como *alter ego* é um outro eu. Assim, a questão do solipsismo vem à tona como uma objeção a intersubjetividade. Por isso, serão citados alguns pressupostos pelos quais Husserl considerou o solipsismo como “aparente”, a fim de elucidar uma objeção já demonstrada por ele mesmo.

Por fim, será apresentada a teoria do filósofo francês Michel Henry sobre o tema da intersubjetividade, a qual ele designa como *pathos-con*. Nessa perspectiva, direciona-se a compreensão do outro a partir de uma comunidade de viventes em que não há uma constituição do ser a partir da intencionalidade e do mundo, mas a partir da própria doação do fenômeno da vida em si mesmo. O ego é a autodoação do fenômeno que aparece ao ser, antes que se possa definir uma consciência e um método intencional. Nesse sentido, procura-se delinear uma possível resposta henryana ao problema da intersubjetividade apresentado na teoria de Husserl através da análise fenomenológica do jovem filósofo francês ao idealismo transcendental.

2 A INTERSUBJETIVIDADE A PARTIR DO EGO TRANSCENDENTAL

Na Quinta Meditação da obra *Meditações Cartesianas*, Husserl descreve o *alter ego* compondo a intersubjetividade transcendental. Ele descreve que o outro² não é percebido pelo ego como um objeto natural existente no mundo, mas como algo que se apresenta de forma distinta. A existência do outro para o ego se constitui como um problema na teoria husserliana transcendental da experiência do outro. Os outros egos “não são por certo simples representações e objetos representados em mim das unidades sintáticas de um processo de verificação que se desenvolve em ‘mim’, mas justamente nos ‘outros’” (Husserl, 2001, p. 105). Portanto, pela redução fenomenológica transcendental, o eu possui a experiência dos outros e do mundo, mas como “de um mundo estranho a mim, ‘intersubjetivo’, existente para cada um, acessível a cada um em seus ‘objetos’” (Husserl, 2001, p. 106). Nesse sentido, cada ego experiencia o mundo em si em oposição

² O outro entendido aqui, na teoria husserliana, como outro sujeito existente no mundo objetivo apreendido pelo eu por meio da redução fenomenológica transcendental.

a todos os outros sujeitos existentes, em que cada um se constitui por seus fenômenos apercebidos pela intencionalidade da consciência.

Para tanto, pela intencionalidade, o ego visa os outros egos através da redução fenomenológica transcendental da objetividade. O ego não se constitui apenas como ser próprio, mas na reflexão do próprio ego sobre si mesmo enquanto mônada. Deste modo, o outro ego, não sendo apenas objeto, é dotado de funções constitutivas de intencionalidade em sua experiência subjetiva. O grande problema husserliano que se apresenta aqui está no acesso à experiência do outro ego, sendo este estranho a mim. Nesse sentido, “*como* pode ser que meu *ego*, no interior de meu ser próprio, possa, de alguma forma, constituir ‘o outro’, ‘justamente como lhe sendo estranho’, ou seja, conferir-lhe um sentido existencial que o coloca fora do conteúdo concreto do *eu mesmo* que o constitui?” (Husserl, 2001, p. 109).

Tentar-se-á responder essa questão pela abstração de tudo o que é externo ao ego transcendental, restando apenas a coerência do fenômeno no mundo ligada a experiência transcendental contínua e concordante. Com isso, na extremidade da redução fenomenológica há a eliminação de tudo o que não é propriedade exclusiva do eu. Ao mesmo tempo que o outro corresponde a um corpo existente, esse possui fenômenos e uma vida, mas que não tem acesso no próprio eu, ou seja, o outro é um outro eu. Para tanto, se é afirmado a possibilidade do ego acessar a originalidade do outro, então o outro e eu seríamos o mesmo, o que não nos parece coerente.

Por outro lado, pela vinculação coerente do fenômeno do mundo, o ego constitui a ideia da experiência de um outro que não seja eu e, assim, a experiência de um mundo objetivo. Então, “entre os corpos desta ‘natureza’, reduzida ‘àquilo que me pertence’, encontra-se o próprio corpo orgânico, que se distingue de todos os outros por uma particularidade única” (Husserl, 2001, p. 111), compondo a intersubjetividade no mundo. A particularidade é um único corpo que pertence ao ego com propriedades orgânicas pelas quais ele pode acessar distintamente pelas sensações que oferece, pelos órgãos que possui e por todos os fenômenos cinestésicos que formam um fluxo de ações que permitem afirmar a concepção de corpo. Desse modo, é possível perceber os diferentes membros que constituem meu corpo, as sensações e as ações que os mesmos fazem na prática com a natureza e com o próprio corpo.

Nesse sentido, ao reduzir os outros corpos materiais têm-se resultante a vinculação com o fenômeno do mundo, mas ao reduzir meu próprio corpo, chego a mim mesmo, assim, me manifesto por meio de meu próprio corpo ao mundo externo, constituindo uma unidade psicofísica pelas relações únicas do eu e da vida com o corpo. Portanto, “*o mundo exterior, o organismo e o conjunto psicofísico são dessa forma depurados de tudo ‘o que não é vinculação’*, não sou mais um *eu* num sentido natural na medida justamente em que eliminei qualquer relação com um *nós*, assim como tudo o que faz de mim um ser do ‘mundo’” (Husserl, 2001, p. 112). O que restou foi um eu psicofísico integrado num corpo, em que o “eu, o ‘eu humano’ reduzido (‘o eu psicofísico’) sou, portanto, constituído como ‘membro’ do mundo, com uma ‘exterioridade’ múltipla; mas fui eu quem constituí tudo isso, eu mesmo, em minha alma, e carrego tudo isso em mim como objeto de minhas ‘intenções’” (Husserl, 2001, p. 112-113). O eu pode ser encontrado em si mesmo, se distinguindo do mundo exterior, pois, a partir do eu, do outro lado há as exterioridades objetivas e através dela é possível chegar ao ego transcendental.

Ainda, segundo essa concepção husserliana, os objetos exteriores transcendentais pertencem ao polo de atos vividos que resultam nas determinações próprias do eu constituindo o ego por meio de suas percepções – fenômenos inseparáveis do concreto – e pela sua sensibilidade original. Para tanto, um objeto é percebido de forma direta somente enquanto “objeto indeterminado da intuição empírica” (Husserl, 2001, p. 115), sendo que somente pela experiência,

ele se torna objeto determinado. Levando em consideração que “o *ego considerado concretamente possui um universo ‘daquilo que lhe pertence’*, universo que se revela numa explicitação original do *ego sum*, explicitação apodíctica, pelo menos quanto a sua forma” (Husserl, 2001, p. 118), a totalidade do mundo reduzida pertence ao conteúdo concreto do ego ao eliminar tudo o que lhe é estranho e a abstração da experiência do outro como unidade transcendental se confunde com minha própria vida, pois o objeto dessa experiência é uma unidade inseparável da vida e de suas potencialidades. Nesse sentido, na explicitação original interior é possível encontrar um mundo transcendental como resultado da intencionalidade do mundo objetivo àquilo que pertence a si mesmo.

Através da experiência do que é estranho ao ego e remete ao mundo objetivo, neste se encontram os outros que, conseqüentemente, são estranhos ao meu eu, os não-eus. Essa experiência é resultante da redução à vinculação, em que o mundo reduzido se revela como transcendência imanente. Porém, as sínteses constitutivas são inseparáveis do ser concreto e os outros são aqueles “egos excluídos do ser concreto ‘que me pertence’” (Husserl, 2001, p. 121). Então, o mundo exterior ao meu eu próprio e concreto é um mundo transcendental primeiro em si – transcendência primordial como elemento determinante para a constituição do ego. Além disso, esse mundo está na essência da constituição dos outros e de mim mesmo, formando “uma comunidade de *eus* que existem uns com os outros e uns para os outros, e que engloba a mim mesmo” (Husserl, 2001, p. 121). Então, essa comunidade de mônadas constitui um único mundo por meio da intencionalidade que é comum a todos os eus – conjunto de sujeitos psicofísicos.

Pela esfera intersubjetiva de vinculação há uma intersubjetividade transcendental que constitui o mundo objetivo, formando um “nós” transcendental. Portanto, a experiência intersubjetiva concordante composta por uma comunidade de sujeitos, constituinte da objetividade, se relaciona com a própria intersubjetividade, ela mesma essencialmente formada por sujeitos particulares dotados de sistemas constitutivos comum a todos, o qual pertence à explicitação de conteúdos intencionais. Assim, o *alter ego* designa outro eu, composto pela vinculação primordial como unidade psicofísica e como sujeito que se relaciona consigo mesmo e com o mundo por meio de uma vida intencional.

Nesse sentido, como unidade psicofísica, ao supor outro ego enquanto corpo próprio (*Leib*) existente no mundo, por meio da redução na minha natureza primordial, tenho a percepção de um outro corpo que nada mais é do que um elemento determinante de mim mesmo. Levando em consideração que o meu corpo é o único que pode ser constituído de maneira original, o outro corpo é a transposição do meu próprio corpo através da percepção dada a mim mesmo. Por uma espécie de analogia, enquanto organismo que me pertence ao se deparar com outro corpo, ele não me pertence senão através da percepção que tenho dele. Nesse sentido, há uma “distinção radical entre percepções que pertencem por sua gênese à esfera primordial e percepções que aparecem com o sentido de *alter ego* e que, graças a uma gênese de grau superior, definem, dessa forma, um sentido novo” (Husserl, 2001, p. 125). Porém, conforme explicitado pelo próprio Husserl, a particularidade do outro não me é apresentada análoga a minha particularidade de eu psicofísico, mas como um emparelhamento original quanto a constituição da particularidade de cada um.

Seguindo essa exposição, o outro eu é uma modificação do meu eu, por meio do emparelhamento que os opõe. Nesse sentido, o outro aparece no meu mundo primordial, graças a modificação intencional do meu eu – uma outra mônada se constitui por meio da minha mônada. Portanto, “a todo aquele que me é estranho pertence um *eu* apresentado, que não sou eu mesmo, mas que é minha modificação, um outro *eu*, que permanece intimamente ligado aos horizontes apresentados do seu ser concreto” (Husserl, 2001, p. 130). Por essa livre modificação, os fenômenos podem ser vistos de diferentes maneiras e ocupar qualquer lugar no espaço, enquanto meu corpo

é mostrado como “aqui” e o outro corpo como “ali”. Através das mudanças da percepção do lugar em que o ego se encontra, “o corpo que aparece na minha esfera monádica no modo do ‘ali’, apreendido como organismo corporal de um outro, como o organismo do *alter ego*, o é ao mesmo tempo como o mesmo corpo, no modo do ‘aqui’, cujo ‘outro’ tem a experiência na sua esfera monádica” (Husserl, 2001, p. 131), acompanhado de todas as intencionalidades constitutivas.

Para tanto, o corpo do outro como o corpo do “ali” pertence ao meu sentido primordial. O seu modo de aparecer não se emparelha de modo direto com o corpo do “aqui”, mas como um modo de aparecer espacial que emparelha se eu estivesse “ali”. Assim também, “a significação de um organismo que se encontra num outro ‘mundo’, análogo ao meu mundo primordial” (Husserl, 2001, p. 132). Então, o objeto que é apreendido de forma análoga se ajusta aos fenômenos análogos resultantes desse sistema e o emparelhamento associativo dessa fusão gera adaptação mútua de significados.

Assim, diante do emparelhamento associativo do corpo “ali” com meu próprio corpo, há o ego coexiste no “ali”, como se o eu estivesse no “ali”. Desse modo, o que ocorre é um ego que se apresenta como outro e todo o comportamento do outro é compreensível a partir da experiência do meu próprio ego. Nesse sentido, “cada compreensão do outro que realizo tem como efeito criar novas associações e abrir novas possibilidades de compreensão, e também inversamente” (Husserl, 2001, p. 134), constituindo a intersubjetividade transcendental husserliana.

Portanto, nessa exposição da constituição do ego transcendental e do *alter ego* que se apresenta a intersubjetividade da teoria de Husserl. Por conseguinte, procurar-se-á argumentar alguns pontos importantes para a objeção do solipsismo e também acerca do que o fenomenólogo alemão procurou expor ao escrever o solipsismo como “aparente”. Conforme Vieira (2014, p. 128) “a dificuldade do solipsismo seria, assim, o desafio maior das *Meditações cartesianas*, e cabe à quinta meditação resolver os paradoxos surgidos ao longo das meditações anteriores”.

3 HUSSERL PODE SER CONSIDERADO SOLIPSISTA?

Husserl inicia as *Meditações Cartesianas* expondo o eu no sentido natural e posteriormente o constitui pelo método fenomenológico. Levando em consideração o *cogito* cartesiano, ele radicaliza a fenomenologia e define o *ego cogito* por meio da evidência apodítica do si-mesmo enquanto ego transcendental e pela sua própria experiência com relação a vida intencional perante o mundo objetivo. Segundo San Martín (1993, p. 242), o solipsismo é um problema apresentado pelo próprio Husserl devido à redução fenomenológica que nos leva a deduzir uma individualidade. De acordo com o *Dicionário Básico de Filosofia*, “**solipsismo** (do lat. *solus*: só, e *ipse*: ele mesmo) termo de sentido negativo, e até mesmo pejorativo, designando o isolamento da consciência individual em si mesma, tanto em relação ao mundo externo quanto em relação a outras consciências” (Japiassú, Marcondes, 2008). Nesse sentido, o significado da palavra “solipsismo” remete a uma individualidade extrema ignorando toda relação para além da própria consciência.

A menção ao solipsismo vem à tona em três partes das *Meditações*, no início³, ao final e

³ “Com certeza, ele está de acordo com o sentido da redução transcendental de não poder colocar de início nenhum

principalmente na Quinta Meditação como uma objeção a partir da concepção de intersubjetividade. Partindo do ponto inicial da menção ao solipsismo, ele o cita antes da exposição da constituição do ego transcendental. Sua pretensão o vincula ao sentido natural em que o eu se refere ao ser existente no mundo ainda não caracterizado pela esfera fenomenológica transcendental. Ao mencioná-lo, há uma hipótese de que ele tenha tido o intuito justamente de problematizar o solipsismo enquanto individualidade para descrever elementos constitutivos na fenomenalidade do ego.

Assim, logo ao iniciar a afirmação da filosofia transcendental, ele não estaria em condições de afirmar outros eus, levando em consideração que a constituição do ego transcendental ainda não fora explicitada. Desta forma, é aferida uma egologia solipsista que pode ser rejeitada após a explicitação da experiência de outros egos. Então, o solipsismo teria se apresentado como pressuposto para iniciar a teoria da autoconstituição do eu e a intersubjetividade.

Nesse sentido, o objetivo de Husserl fornece uma análise a partir da constituição do ego, por isso inicialmente apresenta a objetividade do mundo e posteriormente a intersubjetividade que, através da intencionalidade, o ego se constitui de maneira transcendental. Portanto, sua pretensão não se baseia apenas em relacionar o eu com os outros, mas o solipsismo pode ser uma prerrogativa para iniciar a discussão fenomenológica transcendental da experiência do eu.

A constituição do ego não é um isolamento da consciência com relação ao mundo, mas através da vivência intencional com o objeto ela pode ser constituída. Através da intencionalidade, o *alter ego* também possui variações intencionais distintas e, portanto, vivências distintas do ego transcendental. Para tanto, se a prerrogativa husserliana não é com relação aos outros existentes no mundo, mas apenas com a constituição do próprio ego transcendental, então o outro seria apreendido tal qual a objetividade, apenas um fenômeno para a constituição do ego. Assim, o intuito de Husserl não é questionar se os outros eus existem no mesmo grau de relevância que o ego transcendental, mas sua pretensão seria explicar os modos como os outros são apreendidos pelo ego, levando em consideração apenas suas existências no mundo objetivo.

Porém, ao apresentar a intersubjetividade, Husserl apresenta o *alter ego* como outro eu, enfatizando o sentido do emparelhamento do outro como outro sujeito que possui vivências a partir de sua intencionalidade. Nesse sentido, toda a Quinta Meditação se estabelece em torno da constituição do eu e do outro na esfera transcendental intersubjetiva. De acordo com Ricoeur (2004, p.246), “por um lado, é-lhe necessário ir até o fim da redução e assumir a aposta de constituir o sentido do *alter ego* ‘em’ e ‘a partir de’ mim; por outro lado, é-lhe necessário dar conta da originalidade, da especificidade da experiência de outrem, enquanto, precisamente, é a experiência de um outro que eu”. No primeiro caso, há uma constituição do outro ego a partir de mim e ao mesmo tempo ele está intencionalmente constituindo minha consciência. Já no segundo caso, é necessário entender que o outro enquanto outro ego também se constitui em suas vivências intencionais.

Nesse sentido, problematizando a afirmação ricoeuriana, outra vez é necessário voltar ao princípio da constituição transcendental de Husserl. Partindo do mundo natural para o mundo fenomenológico, a pretensão husserliana é descrever o ego transcendental por meio de uma redução fenomenológica diante do mundo da objetividade e de outros sujeitos. Pelo fato do eu se constituir como ego transcendental em sua apoditicidade, justifica atribuir esta mesma designação

outro ser que não seja o *eu* e o que *lhe* é inerente, e isso com um espectro de determinações possíveis, mas não ainda efetuadas. A dita ciência começará, portanto, seguramente como *egologia* pura e, por esse fato, parece nos condenar ao solipsismo, pelo menos transcendental.” (Husserl, 2001, p.48)

aos outros eus existentes na intersubjetividade? Talvez Husserl partiu da explanação desse ego apodítico para depois expor a intersubjetividade, exatamente para que não ocorra uma confusão com relação a apreensão do mundo pelos atos intencionais de cada eu, os quais são diferentes de acordo com suas experiências. Por isso, teria citado o solipsismo no início das *Meditações*, como um momento abstrato dentro da totalidade da teoria fenomenológica transcendental (San Martin, 1993, p. 250).

Para tanto, expondo o primeiro ponto citado por Ricoeur, a rejeição do outro como ego dotado de estados vividos intencionais e levando em consideração a constituição do ego transcendental através dos fenômenos apreendidos nos objetos existentes no mundo, o próprio eu poderia se tornar apenas um fenômeno diante da percepção dos outros egos, o que parece contraditório na fenomenologia husserliana. O sentido dado ao ego transcendental só adquire significado diante do mundo objetivo e de outros egos transcendentais na intersubjetividade. Pela definição do *alter ego*, o ego não se apresentaria mais como sujeito único em um mundo existencial objetivo conforme descrito nas quatro primeiras Meditações, mas passaria a existir uma comunidade de sujeitos, cada qual com sua vivência intencional, conforme o segundo ponto afirmado por Ricoeur. Nesse sentido, a objeção ao solipsismo pode ser apresentada como argumento para a constituição da intersubjetividade.

Por outro lado, o grande problema surge pela analogia do outro com o ego em que o outro não se apresentaria como realmente é. Apesar de Husserl descrever o emparelhamento para não se deter diretamente a um método analógico em relação ao outro, não parece alterar o sentido da compreensão em sua totalidade. O meu ego em analogia com outrem designa o meu ego transcendental enquanto corpo presente no mundo em analogia com outro corpo, portanto, outro ego. Mas, somente meu corpo, enquanto corpo próprio (*Leib*) pode ser constituído por meio do ego primordial, se reconhecendo subjetivo, enquanto o outro corpo (*Körper*), corpo objetivo, se constitui a partir do meu ego. Somente eu posso ser o ego primordial e há uma transferência aperceptiva do meu corpo (*Leib*) para o outro (*Körper*), constituindo um outro (*Leib*), mas a partir do ego primordial, seja ele o meu. Portanto, ao se referir por analogia, Husserl não se refere a uma analogia no sentido lógico, mas como descreve Ricoeur (2004, p.255), “trata-se antes de uma analogia que funciona no plano das ‘gêneses passivas’, como quando compreendemos uma realidade nova por analogia com uma realidade já conhecida e na base de uma experiência primeira que fornece uma espécie de *Urstiftung*, de fundação originária”.

O conceito de *Urstiftung*⁴ é o ponto zero como instauração originária ao qual todas as experiências são constituídas e que fundam um sentido. Não se trata do começo absoluto, mas a base de fundação de um sentido primeiro que sedimenta a compreensão de novas realidades ao qual o sujeito vivencia. Ricoeur se refere ao conceito fenomenológico (herdado de Husserl) de gêneses passivas como processos pré-reflexivos pelos quais certas significações se fundamentam antes de qualquer reflexão consciente. Porém, estas só ocorrem por analogias espontâneas, como naturais, de experiências semelhantes já vividas. Nesse sentido, uma nova experiência pode se vincular a uma primeira a partir da relação semelhante existente entre elas. Com isso, surge essa

⁴ A imprecisão na concepção de *Urstiftung* dificulta a análise do conceito husserliano. A seguinte passagem retrata essa ideia até mesmo por seus comentadores como “momento fundador (o momento do que Husserl chama a *Urstiftung*, no livro da *Crise*) é afectado por uma falta de clareza intrínseca, relativamente ao alcance do seu gesto inaugural. Não se trata de uma afirmação trivial, mas sim de algo que poderíamos classificar como estruturante da concepção husserliana da história. É assim que, em coerência com esta tese, Husserl afirma, por exemplo, que a novidade radical que consistiu na descoberta da subjectividade, por Descartes, foi acompanhada do desconhecimento do sentido do *ego cogito*, enquanto campo imane de experiências fenomenológicas, e da sua compreensão a partir da noção tradicional, não criticada, de res ou substância” (Morujão, 2014, p 150).

concepção de *Urstiftung* em que a primeira experiência funda o modo como as novas experiências são compreendidas. Assim, é uma espécie de movimento do desenvolvimento de sentido. A unidade do ego possui uma estrutura acerca da gênese passiva que o constitui e só adquire sentido pela existência de uma consciência intencional. Apesar dos níveis pré-reflexivos, a formação da unidade só é percebida quando articulada com a constituição do ego.

Nessa mesma perspectiva, Husserl designa essa analogia como uma espécie de emparelhamento entre o eu e o outro, o originário e o não-originário, o ego e o *alter ego*. Este emparelhamento corresponde a uma “transferência” do eu para o outro, levando em consideração uma suposição do outro como algo vazio. Porém, sendo o eu como um sujeito dotado de experiências, o outro como outro ego não pode ser considerado apenas um objeto psicofísico, mas um outro sujeito com experiências tal como as minhas, em que eu faço parte da experiência do outro e o outro faz parte da minha experiência enquanto ego transcendental.

Ainda segundo essa concepção, Husserl apresenta o ego como verdade apodítica e levando em consideração a primazia de constituição diante dos outros egos, então, se aniquilarmos os outros, seria possível constituir o ego transcendental em sua individualidade? Pela certeza da existência do eu, os outros seriam apenas fenômenos apreendidos correspondentes a objetividade no mundo. Neste caso, os outros seriam como não-eus, estranhos ao ego. Partindo de Ricoeur (2004, p.257), “enquanto permanece análogo de mim mesmo, o outro não é senão uma modificação do meu eu; mas, mostrando-se face a mim num comportamento concordante, torna-se verdadeiramente um ‘outro’, um ‘estranho’”. Então, sendo o outro ego uma modificação do meu eu, se constituindo em sua experiência, há uma designação apropriada para o que Husserl pretende expor acerca da intersubjetividade, refutando a ideia de que se trata apenas de fenômenos meramente objetivos. Com isso, mesmo que o outro seja um estranho, ele é um outro ego com experiências subjetivas.

Em contraponto, San Martín (1993) descreve que o solipsismo nos leva a uma ideia natural e portanto, excluiria toda a ideia transcendental, que é princípio da teoria fenomenológica husserliana e da afirmação do ego transcendental. Ele descreve que “o *solipsismo aparente* não é outra coisa senão a intromissão do *solipsismo cético* na esfera transcendental, que por essa mesma intromissão deixa de ser transcendental” (San Martín, 1993, p. 250, tradução nossa, grifos no original). Para tanto, a própria ideia de transcendental ficaria comprometida. Pela objetividade do mundo, cria-se a ideia de aparência do solipsismo descrita por Husserl ao final da Quinta Meditação Cartesiana e através da transcendência, a naturalidade do mundo é superada para sua objetividade. Mas, de acordo com a afirmação de San Martín (1993), o solipsismo aparente parte da ideia natural e, portanto, todo o transcendental também seria negado.

Então, se todo o transcendental seria negado, a própria teoria de Husserl apresentada nas *Meditações Cartesianas* seria refutada. Não seria plausível para o filósofo evocar uma teoria que ele mesmo rejeitaria. Nesse sentido, a apoditicidade do ego transcendental e a intersubjetividade não poderiam ser constituídas, já que seu ponto de partida está na fenomenologia transcendental. Ainda, “se a fenomenologia quer ‘trazer a experiência ainda silenciosa à expressão de seu próprio sentido’ e a experiência do homem é uma experiência comunitária, a fenomenologia havia de elucidar esta experiência; se no princípio ele não o fez, foi porque tomou a experiência como algo individual” (San Martín, 1993, p. 255, tradução nossa). Desta forma, algumas argumentações feitas aqui conduzem a objeção do solipsismo. Nesse sentido, parece evidente que a intenção de Husserl era a de afirmar essa objeção que ele mesmo apresenta, apesar de não a desenvolver suficientemente.

Ao finalizar as *Meditações*, Husserl descreve que toda a compreensão acerca do ego transcendental e da intersubjetividade constituem o idealismo fenomenológico transcendental, e ele próprio rejeita a ideia do solipsismo: “A aparência do solipsismo é dissipada, ainda que seja

verdade que tudo o que existe para mim só pode extrair seu sentido existencial em mim, na esfera da minha consciência” (Husserl, 2001, p. 163). A passagem procura mostrar que o solipsismo “aparente” do idealismo transcendental husserliano se desconstrói quando se compreende corretamente o fundamento fenomenológico da consciência. Apesar de considerar a verdade apodíctica de tudo aquilo que “existe para mim” só adquire sentido dentro da esfera da minha própria consciência, isso não implica que a fenomenologia através da consciência intencional reduza o mundo a uma mera constituição egológica. Ao contrário, Husserl evidencia que o idealismo transcendental é uma monadologia por ser uma análise rigorosa das mônadas que, apesar de remeter à tradição leibniziana, funda-se exclusivamente na descrição fenomenológica da experiência tal como ela se dá após a redução (Husserl, 2001, p. 163).

Assim, essa monadologia não é uma nova metafísica especulativa, pois não segue os pressupostos herdados desta tradição. Husserl concebe a fenomenologia como uma busca para explicitar as experiências subjetivas pelo acesso à evidência originária ou o modo como os sentidos do conhecimento se constituem na própria experiência intuitiva e, então, fundamentam todas as formas possíveis de conhecimento. Nesse sentido, a tarefa da fenomenologia consiste em explicitar o sentido que o mundo objetivo possui para os sujeitos. Além disso, cada vivência subjetiva da consciência é acompanhada de horizontes de sentido que não são totalmente dados, por isso, exigem elucidação. Esses horizontes não decorrem de limitações contingentes do sujeito, mas pertencem essencialmente à estrutura da experiência.

Por fim, evidencia-se uma certa pretensão husserliana de que o solipsismo faz parte das reflexões para se chegar ao transcendental, por isso o afirma como aparente e o rejeita ao final das *Meditações*. Portanto, seguindo os argumentos justificados até então, podemos caracterizar a teoria husserliana, de modo geral, como não-solipsista.

A partir disso, o presente trabalho, busca em Michel Henry uma nova perspectiva para a concepção da intersubjetividade na fenomenologia a partir de sua análise crítica da teoria husserliana. A seguir, procurar-se-á elencar alguns pontos importantes na Fenomenologia Material do jovem francês afim de responder o problema apresentado na teoria husserliana acerca da *alter ego*.

4 *PATHOS-CON: POR UMA FENOMENOLOGIA DA COMUNIDADE*

Michel Henry, em sua obra *Fenomenologia material*, descreve reflexões sobre a Quinta Meditação Cartesiana de Edmund Husserl. De forma distinta ao ego transcendental que é constituído através da consciência intencional, a teoria henryana defende uma perspectiva pautada na doação originária do fenômeno da vida⁵. Nesse sentido, o ego não é constituído, mas é doado

⁵ Michel Henry descreve a vida como fenômeno doado, ou autodoado ao ser do ego, o que difere da concepção de vida biológica. Nesse aspecto, a vida é pura fenomenalidade e não necessita de um método intencional para que ela exista, já que, para Henry, o método e o objeto da fenomenologia são o mesmo – doação no ser do ego. Sobre esse tema, consultar a seguinte referência: HENRY, Michel. (2011b), O que é isso a que chamamos de vida?. In: MARQUES, R. V., MANZI FILHO, R. (Orgs). *Paisagens da Fenomenologia Francesa*. Trad. Rodrigo V. Marques. Conferência

ao ser em sua pura manifestação – o que determina sua originalidade quanto ao método da inversão fenomenológica para a fundamentação da sua teoria chamada Fenomenologia Material⁶.

As críticas de Henry à Husserl não são propriamente sobre a fenomenologia, mas sobre seu método fenomenológico, em que “todas as questões que levantamos ao texto husserliano são questões fenomenológicas” (Henry, 2009, p. 209, tradução nossa). Essas questões são resumidas por Henry na concepção de “como” as coisas se dão, o grande propósito da fenomenologia, e justificam a crítica a teoria husserliana, assim como as posteriores a ela – chamada de fenomenologia histórica⁷. Portanto, “a Quinta Meditação Cartesiana nos convida, nada menos, que repensar a fenomenologia mesma em seu fundamento lógico” (Henry, 2009, p. 209, tradução nossa).

Segundo Henry, o ego se mostra na autoadoção em si mesmo, no próprio ser, não necessitando de uma esfera transcendental pertencente ao mundo. O ego é automanifestação em si mesmo, por isso, se trata do autoaparecer do ser ontológico – ideia defendida por uma anterioridade da fenomenologia ao sentido da ontologia na teoria henryana, ainda em sua obra *L'essence de la manifestation*. O fundamento primeiro do ser é o ego, sendo que ele é manifestação no ser de forma imanente. Nesse sentido, Henry se desfaz do método intencional para explicitar a não-intencionalidade em sua teoria em que os fenômenos são doados e não passam pelo crivo de uma consciência ou redução fenomenológica. Essa análise se torna primordial para compreender o pensamento henryano que *inverte* o caminho da fenomenologia. Sua justificativa advém no pressuposto de que não é necessário de um método fenomenológico para conceber o ego, na medida em que ele se experimenta a si mesmo, por si só afirmar sua efetividade fenomenológica.

Recorrendo a Quinta Meditação Cartesiana, convém mencionar a seguinte passagem henryana presente na obra *Fenomenologia material*:

[...]como aquilo que torna possível uma experiência poderia ser estranho ao seu conteúdo efetivo e, ainda mais, aquilo que constitui sempre e em todo lugar tal conteúdo? Possibilidade quer dizer realidade. A possibilidade transcendental da experiência é a fenomenalização original da fenomenalidade do fenômeno, e assim de todo fenômeno concebível, sua realidade e o que o determina por inteiro. Como uma condição em si não afetiva poderia ser condição daquilo que, nela e por ela, se revela ser necessariamente afetivo? (Henry, 2009, p. 187, tradução nossa).

Cabe analisar a tese apresentada que propõe questionar o pressuposto husserliano pelo qual

pronunciada na Universidade de Québec em Trois-Rivières, em primeiro de novembro de 1977. Curitiba: Editora UFPR, 2011.

⁶ Sobre esse tema, consultar a tese que defende essa perspectiva henryana: PAGNUSSAT, Janessa. A questão da inversão fenomenológica de Michel Henry: fenomenalidade da vida e o ser como autoafecção. Tese (Doutorado em Filosofia) – Programa de Pós-Graduação em Filosofia, UFSM, 2024. Disponível em: https://repositorio.ufsm.br/bitstream/handle/1/31639/TES_PPGFILOSOFIA_2024_PAGNUSSAT_JANESSA.pdf?sequence=1&isAllowed=y

⁷ Por fenomenologia histórica compreende-se “[...] a saber, o movimento de pensamento brilhantemente inaugurado por Husserl, prosseguido por Heidegger e os outros filósofos que se alimentaram da inspiração husserliano-heideggeriana. Essa fenomenologia husserliana ou heideggeriana designa-a como fenomenologia histórica. Que ela se reclame de Descartes e em especial do *cogito*, ou que, pelo contrário, o critique explicitamente, nos dois casos, essa fenomenologia não atingiu o que está em jogo no *cogito*” (Henry, 2008, p. 2).

as experiências subjetivas são pensadas a partir de estruturas intencionais e analogias constitutivas. Assim, Henry interroga o que pode ser compreendido efetivamente pela experiência concreta que cada sujeito tem de outro. O problema que se apresenta está no conjunto das vivências afetivas como presença, ausência, solidão, amor, ódio, ressentimento, tristeza, alegria. Para Henry, essas modalidades afetivas são modalidades concretas de nossa vida, nada mais que o modo originário pelo qual são doadas fenomenologicamente.

A crítica se dirige, então, no modo como essas vivências foram entendidas no plano empírico em que a filosofia transcendental não precisava necessariamente compreendê-las. Por isso, a grande lacuna está em como o que possibilita uma experiência poderia ser totalmente independente daquilo em que essa experiência se manifesta. Nesse sentido, suscita sua crítica ao plano fenomenológico husserliano em que não há possibilidade (realidade) transcendental desvinculada de seu modo de aparecer. A condição de possibilidade da experiência é sua fenomenalidade originária em que a vida se revela a si mesma como afetividade.

Portanto, se a experiência do outro sujeito se dá a partir da doação de fenômenos afetivos em sua própria experiência fenomenológica, a condição de possibilidade para essa experiência não pode não ser afetiva. Nessa perspectiva, se apresenta um argumento importante: a afetividade não é um elemento constitutivo do ego transcendental, ela é o fenômeno originário doado ao ser do ego. Assim, Henry destaca que nossa relação com os outros egos se dá por meio do *pathos* pela manifestação das tonalidades afetivas, como o sofrimento e a fruição.

O *alter ego* apresentado por Husserl designa a mesma estrutura transcendental do objeto transcendental, enquanto estrutura fenomenológica pertencente ao mundo. De certa maneira, Husserl havia percebido que o ego antecede os outros egos (*alter ego*) e os objetos transcendentais do mundo. Ao relatar a intencionalidade quanto aos outros egos entendidos a partir do meu ego, sua teoria apresenta que o *alter ego* deve ser um outro ego tal qual o mesmo que o meu, uma unidade psicofísica presente no mundo. Henry (2009, p.190), menciona que “não se trata do corpo dos outros, mas do meu, do meu Eu Posso, do meu ego”. Assim, Henry refuta a teoria de que haja um *alter ego*, uma alteridade a partir do ego, ao afirmar que “a experiência da alteridade é totalmente falsificada na medida em que o ego e o corpo que intervêm nessa experiência, enquanto a tornam possível, são um corpo e um ego constituídos” (Henry, 2009, p. 197, tradução nossa). Nessa perspectiva, a constituição de um ego é criticada por Henry, já que o ser não é constituído, mas sua essência é pura manifestação imanente. Portanto, o outro ego também não pode ser constituído a partir do meu ser. A cada ego é doado a própria revelação de si, de cada ipseidade, sendo que “no experimentar-se a si mesma da subjetividade absoluta nasce a Ipseidade original” (Henry, 2009, p. 111, tradução nossa).

Além disso, o corpo é a manifestação subjetiva do Eu posso que se dá enquanto representação transcendental no mundo. Para Henry, o corpo é subjetivo, ao qual ele apresenta uma releitura da ontologia biraniana (Praseres, 2014). Outro corpo não é constituído a partir do meu, mas está ali enquanto uma subjetividade existente no mundo. Quando dois corpos sensíveis se encontram e se unem⁸, o desejo que os vincula se revela como afetividade no *pathos* subjetivo de cada um. Assim, “somente essa presença radicalmente transcendental com independência tanto de todo ato de captação quanto do meio em que tal ato se realiza, enquanto que a presença do meu corpo à minha sensibilidade no interior da esfera do que me é próprio não possui nada que exija ou implique sua constância, de modo que o argumento de Husserl desmorona” (Henry, 2009, p. 199, tradução nossa). A presença do corpo próprio não depende de nenhum ato de percepção, nem

⁸ “Não buscam acaso os amantes uma espécie de exibição recíproca à luz do mundo, não desejam ver-se, tocar-se? O que querem tocar? A sensação do outro, sua vida.” (Henry, 2009, p. 228, tradução nossa)

de um meio no qual tal percepção ocorra. O corpo é uma presença “radicalmente transcendental”, pois se trata de uma autoafecção que se dá antes de qualquer intencionalidade com o mundo. Em contradição com as análises husserlianas, Henry sustenta a concepção de que a experiência do corpo não necessita de constância perceptiva e nenhuma mediação da consciência para que a torne possível, ela é a forma originária de manifestação.

A experiência sensível de cada corpo pode ser sentida somente a si mesmo. Para Henry, essa concepção revela uma lacuna na análise husserliana, pois o filósofo alemão não teria levado plenamente em consideração que a constituição do *alter ego* a partir da experiência do *ego* ignora a sensibilidade estritamente imanente. Tal sensibilidade se manifesta e se sente exclusivamente em si mesma, de modo que não pode ser transmitida, compartilhada ou experimentada por outro *ego*, nem reproduzida na corporeidade alheia. Portanto, há “a impossibilidade primordial de perceber intencionalmente o outro em si mesmo” (Henry, 2009, p. 200, tradução nossa). Nesse sentido, o outro é um outro *ego* (no sentido da fenomenologia henryana) e esse é o ponto que Henry procura evidenciar. Sendo um *ego* imanente, não há possibilidade de ser representado e apreendido por outro *ego*. Portanto, “eu não posso perceber o outro em si mesmo não porque o *alter ego* seja um *alter*, mas porque é um *ego*” (Henry, 2009, p. 200, tradução nossa). Cada manifestação é primordial e absoluta, pois acontece como doação em cada ser do *ego* de forma singular. Henry não está defendendo um solipsismo, até porque descreve sobre a relação interpatética com os outros *egos* existentes, mas justifica que não podemos constituir um *alter ego* a partir do meu *ego*.

A relação interpatética ocorre através da manifestação da afetividade no *pathos* e desse modo ocorrem as experiências intersubjetivas. É a relação do meu *ego* com outro *ego* que se revela o ser em sua manifestação patética, numa constante pulsão, em que o ser do *ego* possui sua própria doação, seu próprio *pathos*. Cada ser sente suas tonalidades afetivas manifestadas em seu corpo vivo, no núcleo invisível da vida (*pathos*). O corpo é o próprio fenômeno subjetivo, sendo que não há uma separação entre o ser e o que ele é, manifesta em seu corpo subjetivo⁹.

A diferença fundamental da fenomenologia de Henry e a de Husserl ao descrever o *ego* se estabelece a partir do modo como cada filósofo apresenta o aparecer do mundo. Henry afirma que o *ego* “advém ao mundo e se mostra no horizonte do mundo como sendo esse *ego*, como o meu ou como o teu. Na fenomenologia husserliana: todo *ego* é constituído por uma intencionalidade que lhe confere esse sentido de ser um *ego*, mais precisamente, o meu, o teu.” (Henry, 2009, p. 215, tradução nossa). Em Husserl, o *ego* recebe sua constituição através dos atos intencionais em que na exterioridade do mundo o *ego* aparece como “meu” ou como “teu”. Para Henry, essa teoria é insuficiente para sustentar o modo verdadeiro do aparecer do *ego*. O aparecer do mundo é a fenomenalização do fenômeno, este que se manifesta na efetividade do primeiro aparecer: o autoaparecer do ser, seja, o *ego* enquanto fenômeno de manifestação originário. É nesse sentido que Henry afirma: “‘Eu me represento’ enuncia a estrutura da representação” (Henry, 2009, p. 216, tradução nossa). Toda representação implica um distanciamento entre o sujeito e o fenômeno que se manifesta, o que evidencia a incompatibilidade com afetividade imanente que, segundo Henry, é o verdadeiro modo de aparecer do *ego*. Assim, sua análise crítica aponta para a necessidade de compreender o *ego* não como algo que se dá no horizonte do mundo, mas como vida que se autoafecta em sua interioridade imanente¹⁰.

⁹ Um estudo mais aprofundado sobre o tema do corpo em Michel Henry se encontra em sua obra: HENRY, Michel. **Filosofia e Fenomenologia do corpo: ensaio sobre a ontologia Biraniana**. Trad. Luiz Paulo Rouanet. São Paulo: É realizações, 2012.

¹⁰ Conforme explica Furtado (2008, p. 244) na seguinte passagem: “Um abismo ontológico separa a doação imanente do sentimento a si através da auto-afecção da sua essência e sua representação objetivante. Se um conteúdo

O ego possui uma ipseidade absoluta em cada subjetividade e, portanto, não é apercebida como intencionalidade. Assim, “na vida, a relação entre os viventes só pode ser compreendida a partir da essência da vida, uma essência que é a sua, isto é, recordando novamente, fora dessa estrutura do ‘como’ que é o mundo, fora da intencionalidade, fora do sentido. Essa essência da vida nós a pensamos como autoafecção” (Henry, 2009, p. 222, tradução nossa). A autoafecção é o conceito utilizado por Henry para designar a vida em sua pura manifestação. Nesse sentido, um ego que se autoafecta, dado que ele é o autoaparecer do ser, se manifesta em sua pura doação. Não se refere a um ego intencional tal como a fenomenologia husserliana descreve, mas um ego como autoafecção do ser. Por isso, o ego como autoafecção do ser é o fenômeno que se manifesta na obscuridade e na invisibilidade da vida que se difere da visibilidade do mundo – eis a distinção entre o aparecer do mundo e o aparecer da vida.

Para usar um exemplo do próprio Henry, na *Fenomenologia material*, ele cita o exemplo da relação de afetividade entre a mãe e seu filho sendo gerado: mesmo não se reconhecendo como subjetividade no mundo, o filho reconhece o afeto de sua mãe pelo *pathos* – o núcleo comum da afetividade entre os viventes. Assim, nos sentimos uns aos outros, mesmo que esse sentimento não seja exteriorizado no mundo ou tenha uma constituição a partir da visibilidade do mundo, apenas sentido em sua pura manifestação interior, sendo ela afetiva. A afetividade fenomenológica designa algo obscuro, mas que se manifesta. “A efetividade fenomenológica dessa experiência, dessa fenomenalidade não grega, é a afetividade no que ela tem de indiscutível, de irredutível, de absoluto – uma fenomenalidade que nunca está fechada à passagem, que subsiste quando tudo se fecha.” (Henry, 2009, p. 227, tradução nossa). A vida é absoluta em sua afetividade fenomenológica, em seu sofrimento primitivo que possui uma força capaz de se suportar a ela mesma; a afetividade em sua constante fruição e sofrimento. Portanto, “toda comunidade é por essência afetiva e, ao mesmo tempo, pulsional” (Henry, 2009, p. 228, tradução nossa). Pelo sofrer primitivo, há a possibilidade do sofrimento e da fruição na vida de cada ser que é autoafectado em sua afetividade fenomenológica. Assim, “tem um *pathos-con* que é a forma mais ampla de toda comunidade concebível” (Henry, 2009, p. 232, tradução nossa).

Henry designa por comunidade, uma comunidade de viventes, entendida como unidade, sendo sua essência a vida. A comunidade existe porque todos compartilham essa mesma estrutura de vida afetiva – *pathos-con*, formando um conjunto de viventes que se autoafectam e coexistem. O que há de comum entre os membros de uma comunidade é a vida que é dada a cada um enquanto revelação absoluta. A vida é ela mesma um modo de revelação. “A vida é a subjetividade absoluta na medida em que se experimenta a si mesma e não é outra coisa senão isso: o puro fato de experimentar-se a si mesma imediatamente e sem distância” (Henry, 2009, p. 212, tradução nossa). Uma comunidade possível se forma a partir do que há em comum entre os membros que a formam, seja, a vida afetiva. Cada ser possui sua subjetividade absoluta formando uma comunidade intersubjetiva. Cada vida existente em uma comunidade é um vivente. Assim, “a essência da subjetividade absoluta, enquanto puro fato de experimentar-se a si mesma imediatamente, é de modo idêntico a essência da ipseidade” (Henry, 2009, p. 213, tradução nossa). A essência de cada subjetividade se individualiza na medida em que cada ser autoafecta ou é autoafectado em cada singularidade, em cada ipseidade. Portanto, “a comunidade não é outra coisa que este conjunto de indivíduos vivos” (Henry, 2009, p. 213, tradução nossa) que se autoafectam entre si. Cada

representativo pode se propor a nós a partir do mundo como representação, por exemplo da dor, isto se deve ao fato da doação prévia da dor a si mesma na essência da sua afetividade. Só através da estrutura monádica da vida constituída pela afetividade alguma coisa como um Si pode existir, só através dela qualquer coisa como uma ipseidade pode surgir, porque o conteúdo afetante e o afetado na auto-afecção, são rigorosamente o mesmo”.

subjetividade é um indivíduo de uma comunidade, um ego, uma vida.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

As análises desenvolvidas nesse estudo objetivaram demonstrar que o problema da intersubjetividade se apresenta na fenomenologia husserliana, especialmente na Quinta Meditação Cartesiana. Husserl evidencia que a presença de outros egos ocorre a partir da constituição do ego transcendental. Embora o solipsismo aparece como um resultado do método intencional da redução fenomenológica, o próprio Husserl o caracteriza como “aparente”, sendo que o mundo só adquire sentido por meio de uma comunidade de mônadas interligadas pelas sínteses de emparelhamento e pelas estruturas intencionais da consciência.

Em contraposição, a Fenomenologia Material de Michel Henry apresenta uma análise crítica da fundamentação husserliana do *alter ego*. Para Henry, o problema inicial se apresenta na intencionalidade da consciência como ponto de partida para a constituição subjetiva, dado que a manifestação fenomenológica ocorre na anterioridade do ser do ego, ou seja, antes mesmo de ele ser constituído a partir da exterioridade do mundo, sendo inacessível por analogia. Assim, o núcleo afetivo de cada ser do ego é fundamental para a manifestação da vida, a autoafecção. É nesse ponto que Henry propõe o conceito de *pathos-con*, como a partilha da vida afetiva que se revela em cada vivente.

A subjetividade em Michel Henry não é uma mônada, mas a manifestação da vida que se experimenta como afetividade. Sendo o *pathos* como o núcleo comum compartilhado entre os viventes, a vida que é sentida é a mesma que afeta a todos: uma comunidade intersubjetiva. Nesse sentido, a concepção de intersubjetividade se funda antes de qualquer exterioridade, na imanência absoluta, pois é comum a todos os viventes. Por isso, a vida é partilhada e experimentada enquanto comunidade afetiva. Para Henry, a vida não se reduz a um dado biológico, mas constitui um modo originário de manifestação do fenômeno da afetividade que se experencia a si mesma sem distanciamento. Assim, a comunidade é essa vida afetiva compartilhada – *pathos-con* – em que cada indivíduo ao ser autoafectado em sua singularidade manifesta sua estrutura subjetiva absoluta.

Assim, é possível concluir que, embora a fenomenologia husserliana apresenta uma fundamentação da intersubjetividade transcendental, ela não contempla plenamente a dimensão afetiva primordial defendida por Henry. O *pathos-con* justifica um caminho para a resposta henryana ao problema do solipsismo presente na teoria husserliana pela sua abrangência conceitual e fenomenológica. Dessa forma, este estudo evidencia a importância da intersubjetividade para a fenomenologia contemporânea e aponta para a necessidade de repensar as relações humanas afetivas como manifestações originárias da vida.

REFERÊNCIAS

HENRY, Michel. **Fenomenologia não-intencional: tarefa para uma fenomenologia futura**. Trad. José Rosa. Lusosofia: Press, 2006.

Pathos-con: uma resposta henryana para a intersubjetividade e a objeção ao solipsismo nas Meditações Cartesianas de Edmund Husserl
PAGNUSSAT, Janessa

- HENRY, Michel. **Fenomenología material**. Trad. Javier Tteira y Roberto Ranz. Madrid: Ediciones Encuentro, 2009.
- HENRY, Michel. **Filosofia e Fenomenologia do corpo: ensaio sobre a ontologia biraniana**. Trad. Luiz Paulo Rouanet. São Paulo: É realizações, 2012.
- HENRY, Michel. **L'essence de la manifestation**. Paris: Épiméthée, PUF, 2011.
- HENRY, Michel. **O começo cartesiano e a ideia de fenomenologia**. Trad. Adelino Cardoso. Covilhã, 2008.
- HENRY, Michel. O que é isso a que chamamos de vida?. In: MARQUES, R. V., MANZI FILHO, R. (Orgs). **Paisagens da Fenomenologia Francesa**. Trad. Rodrigo V. Marques. Conferência pronunciada na Universidade de Québec em Trois-Rivières, em primeiro de novembro de 1977. Curitiba: Editora UFPR, 2011.
- HUSSERL, Edmund. **Meditações Cartesianas: Introdução à Fenomenologia**. Tradução Frank de Oliveira. São Paulo: Madras, 2001.
- HUSSERL, Edmund. **Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica: introdução geral à fenomenologia pura**. Tradução Márcio Suzuki. São Paulo: Ideias & Letras, 2006. 7.ed.
- FURTADO, Luiz José. A filosofia de Michel Henry: uma crítica fenomenológica da fenomenologia. In: **Dissertatio**, p. 231-249, inverno/verão de 2008.
- JAPIASSÚ, H.; MARCONDES, D. **Dicionário Básico de Filosofia**. ed. 5, Rio de Janeiro: Zahar, 2008.
- MORUJÃO, Carlos. HUSSERL E A HISTÓRIA - Sobre o “Im Zickzack Vor- Und Zurückgehen”, no § 9 da *Crise das Ciências Europeias*. In: **Phainomenon**, n. 14, Lisboa, p. 143-156.
- PAGNUSSAT, Janessa. **A questão da inversão fenomenológica de Michel Henry: fenomenalidade da vida e o ser como autoafecção**. Tese (Doutorado em Filosofia) – Programa de Pós-Graduação em Filosofia, UFSM, 2024.
- PRASERES, Janilce Silva. Michel Henry, vida e o corpo subjetivo: uma leitura fenomenológica. In: **Literarius**, Santa Maria, v.13, n.3, 2014, p. 1-17.
- RICOEUR, Paul. Edmund Husserl – A Quinta Meditação Cartesiana. In: **Phainomenon**, Lisboa, n.9, p. 245-270, out. 2004.
- RICOEUR, Paul. **Na escola da fenomenologia**. Tradução de E. F. Alves. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009.
- SILVA, Maria de Lourdes. A intencionalidade da consciência em Husserl. **Argumentos**, Fortaleza, n.1, p.45-53, 2009.
- SAN MARTIN, Javier. El solipsismo en la filosofía de Husserl. In: **Endoxa: Séries filosóficas**, Madrid, n. 1, p. 239-258, 1993.
- TOURINHO, Carlos Diógenes Côrtes. O problema da autoconstituição do Eu Transcendental na Fenomenologia de Husserl: de Ideias I a Meditações Cartesianas. In: **Trans/Form/Ação**, Marília, v. 39, n. 3, p.87-100, Jul./Set. 2016.
- VIEIRA, Allan J. Intersubjetividade e solipsismo nas Meditações Cartesianas de Husserl. In: **Peri**, Florianópolis, v.6, n.1, 2014, p.126-148.

**CONSTITUIÇÃO DO OUTRO E O PRIMADO DO EGO
TRANSCENDENTAL: COMO SUPERAR A DIVERGÊNCIA ENTRE
HUSSERL E RICŒUR?**

[THE CONSTITUTION OF THE OTHER AND THE PRIMACY OF THE
TRANSCENDENTAL EGO: HOW TO OVERCOME THE DIVERGENCE BETWEEN
HUSSERL AND RICŒUR?]

Wellington Santos Pires

wellstauros@hotmail.com

<https://orcid.org/0009-0004-5661-2636>

Graduado em Filosofia pela Universidade Estadual de Santa Cruz (2008), com especialização em Literaturas Comparadas em Língua Portuguesa (2010). Concluiu o mestrado em Filosofia Prática na Pontifícia Universidade Gregoriana, em Roma, apresentando a dissertação intitulada "Pensar e agir após o irreparável: o perdão como problema filosófico em Paul Ricoeur" (2015). Obteve o doutorado pelo Instituto Católico de Paris, em cotutela com a Universidade de Poitiers, com a tese "O próximo e o sócio: ensaio sobre Paul Ricoeur" (2021). Suas áreas de pesquisa incluem as fronteiras entre Ética Filosófica e Ética Religiosa, Fenomenologia das Paixões, Metafísica e Filosofia Política. Atua como professor de Metafísica no Seminário Saint-Sulpice, em Issy-les-Moulineaux, desde 2021.

DOI: [10.25244/1984-5561.2025.7594](https://doi.org/10.25244/1984-5561.2025.7594)

Recebido em: 27 de novembro de 2025. Aprovado em: 20 de dezembro de 2025

Caicó, ano 18, n. 2, 2025, p. 185-199

ISSN 1984-5561 - DOI: [10.25244/1984-5561.2025.7594](https://doi.org/10.25244/1984-5561.2025.7594)

Dossiê Edmund Husserl



**Constituição do outro e o primado do ego transcendental:
como superar a divergência entre Husserl e Ricœur?**

PIRES, Wellington Santos

Resumo: O artigo investiga como a relação de Ricœur com a fenomenologia é decisiva para compreender a delicada questão da constituição do outro na perspectiva do sujeito transcendental. Para isso, examinamos os elementos fundamentais da filosofia de Husserl, e mostramos como ao acolher o seu legado, o filósofo francês toma distância do idealismo que o sustenta. Por isso, desejamos verificar em que medida Husserl oferece instrumentos rigorosos e honestos para compreender as relações humanas em suas possibilidades e em seus limites. Se a questão do outro ocupa um lugar importante, Husserl propõe a empatia como fundamento da experiência intersubjetiva. Desse modo, Ricœur reconhece o valor desse esforço, porém critica o fato de que a empatia mantém a alteridade do outro subordinada ao sujeito que constitui. A nossa análise mostra que o princípio da subjetividade transcendental em chave ética reduz o outro a função derivada da consciência e pretende esclarecer como essa crítica abre espaço para a busca de uma abordagem mais sólida da alteridade.

Palavras-chave: Empatia. Respeito. Fenomenologia. Alteridade. Consciência.

Abstract: This article investigates how Ricœur's relationship with phenomenology is crucial for understanding the delicate question of the constitution of the other from the perspective of the transcendental subject. To this end, we examine the fundamental elements of Husserl's philosophy and show how, in embracing his legacy, the French philosopher distances himself from the idealism that sustains it. Therefore, we wish to verify to what extent Husserl offers rigorous and honest tools for understanding human relations in their possibilities and limitations. While the question of the other occupies an important place, Husserl proposes empathy as the foundation of intersubjective experience. In this way, Ricœur recognizes the value of this effort, but criticizes the fact that empathy keeps the alterity of the other subordinated to the subject that constitutes it. Our analysis shows that the principle of transcendental subjectivity in an ethical key reduces the other to a function derived from consciousness and aims to clarify how this critique opens space for the search for a more solid approach to alterity.

Keywords: Sympathy. Respect. Phenomenology. Otherness. Consciousness.

INTRODUÇÃO

A fenomenologia de Edmund Husserl, concebida como método rigoroso para um conhecimento efetivo da realidade, se propõe a investigar os modos pelos quais o sujeito apreende o mundo e o outro que nele aparece. Assim, Husserl se propõe a alcançar um terreno originário no qual seja possível compreender a constituição de sentido da realidade. Em tal trajetória, a questão do outro ocupa um lugar central, incitando-o a elaborar uma abordagem fundada na noção de empatia (*Einfühlung*) (Husserl, 2002, p. 94), mediante a qual se busca compreender a experiência intersubjetiva. Tal proposta não passou despercebida ao pensador francês Paul Ricœur, um dos seus inúmeros discípulos conquistados em meados do século XX. Atento ao itinerário fenomenológico de Husserl, Ricœur desenvolve uma leitura crítica que nos encoraja a reconhecer os méritos do método fenomenológico, mas também a apontar os seus limites.

O jovem Ricœur aproxima-se da fenomenologia a partir de uma via singular: a análise da vontade humana. Para ele, a fenomenologia se apresenta como “a soma da obra husserliana e das heresias que nasceram de Husserl” (Ricœur, 2004, p. 9), isto é, como um campo fértil de continuidade e, ao mesmo tempo, de desvio criativo. O afastamento que Ricœur opera em relação ao método husserliano é um dos mais significativos e produtivos. Em “O Voluntário e o Involuntário” (1949), ele realiza, por meio de uma “descrição eidética da vontade”, uma investigação fenomenológica da consciência do querer. Para alcançar esse objetivo, adota o chamado “caminho longo”: um itinerário hermenêutico que amplia o horizonte da fenomenologia clássica e introduz nela uma dimensão interpretativa essencial (Stucki, 2003, p. 69).

Ricœur aproximou-se de Husserl não apenas por afinidades teóricas, mas também por motivos associados à sua história pessoal. Durante a Segunda Guerra Mundial passou cerca de cinco anos como prisioneiro em um campo de trabalho alemão e aproveitou esse período difícil para aprofundar os estudos fenomenológicos e iniciar a tradução de “Ideias I”, uma das obras capitais do pensamento de Husserl (Dosse, 2001, p. 202). O nosso interesse, a partir desse duplo movimento teórico e biográfico, consiste em compreender de que maneira a relação de Ricœur com a fenomenologia se torna decisiva para pensar a constituição do outro na perspectiva do ego. Em continuidade, impõe-se uma análise mais detida da própria disciplina fenomenológica, a fim de perceber como Ricœur, ao mesmo tempo em que acolhe o legado husserliano, toma distância do idealismo que o sustenta. A nossa intenção não é descrever exaustivamente o método de Husserl, mas indagar até que ponto a fenomenologia é capaz de favorecer a emergência de instrumentos para uma compreensão intelectualmente honesta das relações humanas e apta a delimitar com precisão os limites de tal empreendimento.

Com efeito, para Ricœur, a tentativa de fundamentar a relação com o outro a partir da subjetividade transcendental permanece limitada a uma perspectiva egológica pela qual tudo é constituído pelo sujeito e a alteridade termina por ser reduzida a um plano derivado da consciência (Ricœur, 2004, p. 13). Em contraposição a essa abordagem, Ricœur propõe deslocar a reflexão para a noção de respeito, que, conforme a sua posição, expressa de forma mais adequada a distância fenomenológica necessária entre os sujeitos. O respeito impede que a alteridade seja absorvida na esfera do mesmo e, ao fazê-lo, possibilita uma compreensão mais fecunda da intersubjetividade.

O presente artigo tem por objetivo explorar esse deslocamento conceitual, examinando, por um lado, os elementos fundamentais da fenomenologia husserliana e a sua abordagem da

alteridade. Pretendemos mostrar, de um lado, como Ricœur, ao dialogar com Husserl, busca superar os impasses da sua fenomenologia que, ao privilegiar a constituição egológica, limita a compreensão do outro. Nesse percurso, veremos como a passagem da simpatia ao respeito constitui não apenas uma inflexão teórica, mas também uma ampliação do horizonte hermenêutico no tratamento da alteridade. Por outro lado, queremos não apenas mostrar pistas apontadas por Ricœur a fim de remediar os aspectos problemáticos da fenomenologia, mas também propor uma resposta apta a reconciliar as respostas apontadas pelos dois filósofos.

1 A EMPREITADA FENOMENOLÓGICA DE HUSSERL

O projeto fenomenológico significa o próprio projeto da filosofia que consiste em dizer o que são as coisas mediante um olhar marcado pelo rigor. Por tal método, Husserl busca compreender as coisas a partir do seu modo de aparição (Biemel, 1984, p. 82). Consideramos fundamental, por uma exigência de responsabilidade interna à própria teoria, retomar continuamente o seu fundamento. Esse retorno não se reduz a um simples gesto didático ou a um movimento metodológico preliminar. Ele implica, antes, a revisão estrutural do pensamento a partir da apropriação contínua de seus princípios constitutivos. Assim, a referência ao fundamento configura um exercício efetivo de conversão do exercício intelectual, entendido como um processo purificador que se harmoniza com o enquadramento teórico proposto por Husserl. Retomar os conceitos fundamentais significa revê-los, deixar-se interpelar por eles, permitir que orientem novamente a reflexão e evitar o risco de uma familiaridade acrítica que conduza à repetição mecânica. Queremos, nesse sentido, de assumir a posição de alguém que se percebe estrangeiro diante dos próprios conceitos, capaz de reencontrar neles a sua potência inaugural (Thumser, 2021, p. 22). Tal movimento de retorno aos fundamentos expressa a própria fidelidade ao exercício de purificação do olhar, que se mostra particularmente decisivo para a prática fenomenológica.

A fenomenologia se dispõe a ser fiel ao seu propósito, interessa-se pelo real tal como ele aparece, e dessa maneira, interessa-se por toda a realidade. Dito de outro modo, Husserl sustenta que nada é estranho à postura fenomenológica e isso inclui o arco entre o efetivo e o imaginário (Biemel, 1984, p. 83). A postura fenomenológica interessa-se por toda a realidade, nas condições em que ela se manifesta a nós; e tais condições não restringem o campo das coisas que buscamos ver e declarar (Dastur, 2010, p. 22). Nos termos do próprio Husserl:

A fenomenologia pura, à qual queremos aqui preparar o acesso, ao caracterizar sua situação excepcional em relação às ciências, e da qual queremos estabelecer que ela é a ciência fundamental da filosofia, é uma ciência essencialmente nova. E foi somente em nossos dias que ela começou a desenvolver-se. Ela se denomina uma ciência dos fenômenos¹ (Husserl, 1950, p. 3).

¹ As traduções portuguesas de textos estrangeiros presentes no corpo do texto, citados neste artigo, são de nossa autoria.

É relevante frisar que o objeto próprio da fenomenologia é a totalidade da realidade compreendida pelo acesso aos fenômenos. Em tal contexto, o célebre princípio do “retorno às próprias coisas” adquire o seu real alcance, na medida em que expressa a necessidade de ultrapassar a concepção conforme a qual o fenômeno seria apenas uma aparência. A fenomenologia não se propõe a transcender o fenômeno para atingir a coisa em si; pois ela reconhece que o fenômeno é a aparência da própria coisa, e que é precisamente através dos fenômenos que se chega às coisas mesmas (Majolino, 2010, p. 16).

Essa perspectiva conduz à formulação do chamado “princípio dos princípios”, enunciado por Husserl em “Ideias I” (1950, p. 78). Isso significa que o modo como uma coisa se dá na experiência intuitiva é, para a fenomenologia, o critério decisivo da verdade. A relação com a coisa por meio do fenômeno constitui, assim, a forma mais autêntica e direta de acesso àquilo que ela é. Entre a vivência subjetiva e o objeto tal como é, existe uma conexão necessária e estrutural. A ideia fundamental permanece vigente: não há exterioridade entre a coisa e o seu modo de aparição; há uma articulação intrínseca que torna possível a manifestação do objeto.

Podemos apenas considerar aquilo que se manifesta, isto é, tanto o que surge em plena luz quanto o que aparece em uma tênue claridade. Isso nos conduz a considerar que mesmo a face oculta da lua se manifesta apenas como o reverso da sua face visível, e por esse motivo estamos em condições de expressar o nosso olhar sobre ela e sobre cada coisa. A palavra “coisa” (*Sache*), usada por Husserl, deve ser entendida em sentido amplo (Husserl, 1950, p. 130). O termo “coisa” é indeterminado e encontra-se aberto a todas as abordagens. Nesse sentido, não há objeto privilegiado em Husserl, na medida em que ao seu olhar é concebido como um retorno a toda coisa, e não como a análise de experiências privilegiadas. Desse modo, todos os gêneros de fenômenos possuem a mesma relevância.

Parece-nos importante precisar que as coisas, tal como elas nos aparecem, não nos aparecem integralmente. Dito de outro modo, nenhuma coisa se dá a nós de modo completo e nenhuma aparição nos oferece aquilo que aparece em totalidade. A ideia de uma aparição sem resto, com um visível sem parte invisível, equivaleria a dirimir a ideia mesma de fenomenalidade. Mesmo o simples olhar sobre um objeto comporta a promessa de um infinito que nunca será totalmente percorrido. Por essa razão, uma escultura não se vê de uma vez por todas; visto que algo nela sempre nos escapa. Isso implica olhares que captam o objeto sem a pretensão de esgotá-lo (Galanti Grollo, 2021, p. 45).

No seio do projeto fenomenológico reside um paradoxo: ainda que as coisas se deem em sua carnalidade, toda doação possível comporta uma espécie de inadequação. Se entendermos “adequação” como coincidência perfeita entre o que é dado e o que é recebido, tal coincidência não existe. Há sempre um excedente daquilo que se dá em relação ao que conseguimos acolher. O fato de que não captamos as coisas por intermédio de apenas um olhar comporta algo de benéfico, pois isso nos permite voltar a olhá-la. Essa posição nos permite estender a fenomenalidade a todas as coisas, na medida em que elas se dão, mas nunca em sua totalidade ao nosso olhar (Blouin, 2022, p. 311).

A noção de intencionalidade explícita de maneira exemplar essa relação. Toda consciência é, estruturalmente, consciência de algo. A direção da consciência para um objeto não é um acidente, mas uma característica constitutiva. É por meio dessa estrutura intencional que se compreende a correlação entre fenômeno e objeto: não como fusão ou projeção subjetiva, mas como o modo

**Constituição do outro e o primado do ego transcendental:
como superar a divergência entre Husserl e Ricœur?**

PIRES, Wellington Santos

originário pelo qual o objeto se manifesta à experiência. Assim, a fenomenologia se apresenta não como uma teoria sobre aparências ilusórias, mas como um método rigoroso de acesso ao real, fundado na análise que articula a consciência e o mundo (Biemel, 1984, p. 95). A bem da verdade, se o fenômeno é a via de acesso às coisas mesmas, a intuição doadora é o critério último de validade. O autor alemão sustenta que: “é a intencionalidade que caracteriza a consciência em sentido forte e que autoriza, ao mesmo tempo, tratar todos os fluxos do vivo como um fluxo de consciência e como a unidade de uma consciência” (Husserl, 1950, p. 283). Tal fórmula contém uma novidade decisiva: não há exterioridade ontológica entre a consciência e o objeto ao qual ela se refere, visto que ela não é um reflexo passivo dos fenômenos, mas uma capacidade de elaborar um conjunto coerente de referências para integrá-los em si (Thumser, 2021, p. 38).

A consciência não é também uma substância fechada em si mesma, que necessitaria sair de si ou interiorizar o mundo para se relacionar com ele. A consciência é, desde sempre, relação imediata com o objeto, visto que é o lugar no qual o objeto aparece. Conforme a posição de Lauer:

A consciência não é uma caixa ou um recipiente qualquer no qual os objetos (ou pensamentos, percepções, representações, sensações etc.) estariam presentes fisicamente. Não se trata tampouco, em sua essência, de um processo físico, do qual aquilo que está na consciência seria considerado como parte ou elemento real. Contudo, quando se está consciente de um objeto, sua maneira de estar presente à consciência pode, com razão, ser chamada de ‘estar-em’ a consciência” (Lauer, 1955, p. 719).

Husserl confere ao “estar-em” o termo de “intenção”, expressão que denota a “direção” do sujeito para o seu objeto (Pradelle, 2010, p. 165). A fenomenologia se propõe a descrever as essências daquilo que aparece, observando a forma como as experiências se articulam e se entrelaçam em múltiplas dimensões (imaginação, percepção, intelecção) (Galanti Grollo, 2021, p. 109). Por essa razão, ela é método e ato reflexivo, na medida em que é um modo de ordenar o pensamento, de sorte que a consciência realiza a finalidade da sua investigação, a saber, apreender o sentido do fenômeno exposto no campo da sua visada. Para Claudio Majolino: “O objeto visado pela percepção, o objeto transcendente, aparece como configuração fenomenal e suscetível de descrição fenomenológica, é um fenômeno concreto”. Este último exprime a unidade e a complexidade do acontecimento fenomenal, englobando todos os seus momentos constitutivos (Majolino, 2010, p. 17).

A percepção subjetiva emerge, nesse contexto, como campo fenomenal inaugural. O retorno “às próprias coisas” conduz necessariamente à percepção, pois ela representa a forma mais imediata de relação da consciência com os objetos. Para Husserl, a percepção funciona como modelo da doação da coisa enquanto tal. Em virtude disso, perceber é encontrar a própria coisa em sua realidade corporal, e não apenas uma imagem ou um fantasma. A percepção é, ao mesmo tempo, padrão e fundamento: padrão, porque outros atos intuitivos, como a imaginação ou a memória são compreendidas como modificações dos atos perceptivos. Ela é fundamento, porque a percepção constitui o ponto ômega sobre o qual repousa a arqueologia da vida da consciência. Sob a égide da percepção, é possível acessar o próprio objeto, embora, de fato, se apreendam apenas esboços parciais do mesmo (*Abschattungen*) (Biemel, 1984, p. 82).

**Constituição do outro e o primado do ego transcendental:
como superar a divergência entre Husserl e Ricœur?**

PIRES, Wellington Santos

Husserl defende que o sujeito assuma “a posição desinteressada do espectador”. Desse modo, a abordagem fenomenológica se pretende uma autofundação radical, mediante a suspensão absoluta de tudo o que não traz em si o selo da evidência apodítica. Husserl considera que somente um processo de purificação da consciência em relação ao contexto temporal da experiência permite ao sujeito aceder a um “reino do sentido puramente imanente, livre das duvidosas transcendências exteriores ao Ego” (Thomasset, 1996, p. 111). Em outros termos, o exercício fenomenológico se realiza quando o sujeito confere um nexa ao fluxo daquilo que vive, não no plano de uma atenção flutuante, mas a partir de uma postura efetivamente consciente. Essa postura consiste em uma conversão capaz de nos fazer passar de um estado “dóxico” à atitude legitimamente filosófica (Husserl, 1998, p. 25).

A partir da descrição fenomenológica, é possível afirmar que o sujeito é encorajado a abandonar a postura natural e a deslocar-se para uma atitude mais profunda diante de si mesmo e do mundo por meio da suspensão das suas crenças (*epoché*). Ao colocar a realidade entre parênteses, o sujeito passa a perceber que já não pode orientar-se no cotidiano, tal como é tomado de maneira imediata. Ele é convencido a orientar-se segundo o modo como o mundo lhe é dado, isto é, segundo a estrutura mesma da doação do fenômeno. Esse movimento possibilita a adoção de um olhar puro, entendido como a disposição reflexiva que lhe permite voltar-se para a origem da própria experiência. Tal deslocamento não comporta apenas uma dimensão epistemológica, pois não se trata unicamente de buscar a verdade das coisas em sentido cognitivo. A suspensão fenomenológica implica um gesto ético, pois introduz o sujeito em uma relação de responsabilidade diante do que vê, do que compreende e do que capta do mundo. Destarte, a *epoché* significa não somente uma técnica metodológica, pois pode também ser compreendida como um ato que vincula o sujeito ao que aparece, exigindo-lhe fidelidade ao fenômeno e vigilância diante das suas próprias interpretações. Ao separar-se das formas ingênuas ou cínicas de especulação que contaminam o olhar, o sujeito passa a assumir a responsabilidade pela forma como acolhe o objeto em sua atividade doadora (Biemel, 1984, p. 96).

Desse modo, a fenomenologia apresenta-se como um percurso no qual o sujeito se conhece responsável por sua própria visão sobre o mundo. Ele é chamado a purificar a sua experiência para que ela não seja regida por preconceitos que obscurecem a compreensão e acolher o objeto que se doa pela modalidade do fenômeno. Trata-se, portanto, de uma passagem ética decisiva, na qual o sujeito se coloca diante da tarefa de responder pelo modo como vê, percebe e interpreta o mundo que a ele se manifesta.

Parece-nos oportuno salientar que o filósofo alemão busca superar a cisão do dualismo clássico entre interioridade e exterioridade, na medida em que propõe a correlação entre *noese* e *noema*. Sabemos que a *noese* constitui a atividade da consciência, isto é, a visada, e o *noema* é o visado, ou seja, o objeto intencional. O vínculo entre o pensamento e seu conteúdo adquire visibilidade na constituição das estruturas noético-noemáticas da consciência (Husserl, 1950, p. 339). Por conseguinte, não é inútil acrescentar que a grande ambição de Husserl consiste na fundação de uma ciência dos fenômenos puros, digna de se designar como um verdadeiro começo (Dosse, 2001, p. 202).

Todo mundo concebível deve ser um mundo prescrito pela experiência e toda experiência concebível deve ser governada pelas leis essenciais da subjetividade. Contudo, esse mundo fenomenológico não é um mundo novo no sentido de que é objetivamente diferente do mundo da atitude ingênuo. A atitude fenomenológica não cria outro mundo, ela simplesmente constitui o sentido do mundo. Tanto na atitude natural quanto na atitude fenomenológica, o mundo é

**Constituição do outro e o primado do ego transcendental:
como superar a divergência entre Husserl e Ricœur?**

PIRES, Wellington Santos

objetivamente o mesmo e a sua identidade provém da identidade do ego que funciona nas duas atitudes. Em outras palavras, a constituição de sentido realizada pelo sujeito transcendental não significa uma criação de sentido. Portanto, constituir não é criar o sentido das coisas a partir do nada (Lauer, 1955, p. 43). Parece-nos evidente que, na abordagem transcendental, a consciência se experimenta como poder constituinte, sem, no entanto, revelar-se como potência criadora. Concretamente, para Husserl, a consciência confere sentido na medida em que reconhece o sentido do que pertence à sua visada. Na atitude fenomenológica, porém, é um ego consciente de si mesmo que constitui um mundo tal qual ele é. Isso se harmoniza com a declaração de Ricœur segundo a qual “constituir é desdobrar as visadas de consciência confundidas na apreensão natural, irrefletida, ingênua de uma coisa” (Ricœur, 2004, p. 15).

De todo modo, consideramos que, apesar dos seus esforços, o programa de Husserl desemboca na repetição da consciência, acentuando a posição idealista do ego fenomenológico. Em outras palavras, o problema que se coloca é que, pouco a pouco, Husserl consolidou a abordagem fenomenológica em um regime autofundador. Ao projetar o ego sobre o plano de uma autotransparência absoluta, Husserl acaba por instaurar a ruptura da relação do sujeito com o seu mundo. A *Lebenswelt* (o mundo da vida), que representa essa tensão do sujeito em direção ao mundo e que não é de modo algum dado, mas apenas pressuposto, configura o “paraíso perdido da fenomenologia” (Ricœur, 1986, p. 27). Por força dessa posição, Husserl terminou por realizar o movimento egológico característico da filosofia moderna.

A obra “Meditações cartesianas”, resultado de uma série de conferências realizadas em Paris em 1925, é a expressão mais expressiva do idealismo husserliano, para quem o mundo não é somente ‘para mim’, mas recebe ‘de mim’ toda a sua validade ontológica; o mundo se torna ‘um mundo-percebido-na-vida-reflexiva’; a constituição se torna uma grandiosa empreitada de composição progressiva da significação do mundo sem resto ontológico” (Ricœur, 2004, p. 17). Em tal contexto, o ego é a expressão mais fiel de uma subjetividade que se define como transcendental. Com efeito, para Husserl, o ego não pertence à ordem do tangível, mas a uma esfera invisível que possibilita a aparição de tudo o que é dado. De acordo com Jocelyn Benoist, o ego transcendental, ou o “eu puro”, é “apresentado por Husserl como o “resultado” ou “resíduo” de uma “redução”. Essa redução é inicialmente caracterizada como “*epoché*, isto é, suspensão de toda consciência” (Benoist, 1994, p. 14).

Ricœur mostra que Husserl insiste no primado do ego porque é nele que se decide o modo como o mundo aparece à consciência. O termo transcendental, em Husserl, não significa simplesmente “condições de possibilidade do conhecimento”, como em Kant. Em vez disso, indica um movimento de redução pelo qual a consciência se liberta de todo pressuposto natural e se descobre como o estado no qual o sentido é produzido (Thumser, 2021, p. 67). O transcendental é, portanto, a atividade viva da consciência que dá sentido, a partir da qual o mundo se configura. Dito de outro modo, essa diferença é fundamental para compreender a postura egológica de Husserl. O ego transcendental não é uma função formal do conhecimento, mas a experiência originária em que o mundo se constitui. Ele é o polo unificador das vivências, o centro de sínteses, a realidade na qual o aparecer se torna possível porque é continuamente articulado, interpretado e confirmado pela consciência (Dosse, 2001, p. 209).

Por conseguinte, o ego se empenha em estabelecer uma relação produtiva com o mundo por meio da sua atividade transcendental, dado que ele é “o horizonte da facticidade da própria consciência. Ele é a sua articulação. Ele é o fato da intencionalidade” (Benoist, 1994, p. 14). O ego não pertence à esfera do tangível, mas a uma realidade invisível que visibiliza todas as coisas. Ricœur

não aceita uma concepção fenomenológica na qual apenas o ego possui o primado da sua própria constituição (Benoist, 1994, p. 18).

A interpretação de Ricœur torna crível a compreensão segundo a qual Husserl não escapou à tentação do solipsismo, ainda que, ao longo dos anos, tenha defendido a constituição do outro. O problema vinculado à perspectiva do ego transcendental é que Husserl propõe um ego que só pode ser transcendido por outro ego. Contudo, ainda que este último se encontre sob o signo da estranheza, ele só é apreendido no espaço-limite do próprio ego. Isso nos conduz a pensar que a dita constituição do outro é incompleta ou não suficientemente marcada pela alteridade (Blouin, 2022, p. 256). A bem da verdade, Husserl manteve-se vinculado a uma compreensão egológica na qual o ego seria identificado como um “polo idêntico” da intencionalidade (Fiasse, 2006, p. 35). Essas instâncias seriam identificadas como extensão do reino do eu, próximo ao ato de objetivação. Todavia, isso não é suficiente para Ricœur.

À luz do que discutimos, torna-se possível afirmar que a insistência husserliana em conceber o ego como polo idêntico da intencionalidade permanece vinculada a um entendimento no qual a alteridade é interpretada como derivação do próprio eu. Embora essa estrutura explique a coerência interna da vida intencional, ela não oferece, para Ricœur, os meios suficientes para responder ao problema da delicada e necessária distinção entre a manifestação da pessoa e a aparição da coisa. Uma vez que esta leitura foi suficientemente analisada, percebemos que o arcabouço husserliano alcança um limite que se torna evidente justamente quando se trata de compreender a presença do outro como presença irreduzível. Essa constatação nos conduz naturalmente ao próximo passo da reflexão, no qual uma nova dimensão da problemática se impõe. Desejamos verificar de que maneira Ricœur se distanciará da empresa husserliana, sem, contudo, negar a importância desse método na configuração do vínculo do sujeito com o mundo e com o outro.

2 A DELICADA QUESTÃO DA CONSTITUIÇÃO DO OUTRO

Chegamos ao momento do estudo em que a nossa reflexão exige um deslocamento. Tendo examinado a estrutura egológica da fenomenologia husserliana, parece-nos pertinente voltar a nossa atenção para uma questão distinta, ainda que intimamente relacionada à anterior, a saber, a constituição do outro. Neste novo momento, desejamos compreender de que modo Ricœur identifica na fenomenologia uma dificuldade estrutural que se revela de modo paradigmático no artigo de 1954 intitulado “Simpatia e respeito”. Nesse texto, Ricœur reconhece que a promessa fenomenológica de distinguir a apresentação da pessoa e a aparição da coisa permanece inconsistente. Vamos examinar esse diagnóstico e analisar como a decepção expressa por Ricœur abre uma via para uma reconsideração mais ampla da alteridade e para a elaboração de uma postura ética que ultrapasse os limites inicialmente fixados pelo método fenomenológico.

No artigo “Simpatia e respeito”, no qual Ricœur reconhece que a fenomenologia concebida por Husserl não pode cumprir a sua promessa, ele esclarece a sua posição nesse texto cujo subtítulo é “Fenomenologia e ética da segunda pessoa” (2005, p. 308). A primeira parte desse artigo se chama

**Constituição do outro e o primado do ego transcendental:
como superar a divergência entre Husserl e Ricœur?**

PIRES, Wellington Santos

“Decepcionante Fenomenologia”. A decepção a que Ricœur se refere implica o fato de que o método fenomenológico não seria capaz de distinguir a forma como a pessoa se apresenta da aparição de uma coisa visada do sujeito transcendental. Como já mencionamos, no horizonte fenomenológico de Husserl, o sentido deve ser identificado em mim e por meio de mim. Por essa razão, o filósofo alemão propôs uma relação com o outro que se estabelece apenas sob a ordem da empatia (*Einfühlung*). Cabe, por uma questão de nuance, destacar que o conjunto de escritos do pensador alemão pode ser comparado a um continente devido à densidade de cada obra e também a um arquipélago composto de vários ilhéus caso se considerem os textos que ainda estão sendo trabalhados e traduzidos. A publicação dos escritos da década de 1930 por Iso Kern testemunha o seu esforço de desenvolver uma teoria da empatia e da intersubjetividade (Millon, 2007, p. 7). O tema da intersubjetividade foi, por exemplo, explorado desde os anos 1905 e 1906. No entanto, de acordo com Dosse, a comparação com os trinta volumes da Husserliana incita atualmente os especialistas a perceberem o quanto Husserl estava consciente dos componentes problemáticos em sua defesa do papel da eoidade transcendental (Dosse, 2001, p. 208).

Para Ricœur, a consideração sobre a linguagem da “constituição da coisa” não valoriza devidamente a dignidade do outro, na medida em que uma pessoa não é uma simples unidade de silhuetas aos olhos do seu igual, mas uma verdadeira aparição. Por isso, para ele, a personalidade do outro possui, em razão do seu próprio estatuto, exigências próprias, não podendo ser apreendida como um fenômeno ordinário (Ricœur, 1986, p. 269). Cada um deve esforçar-se por identificar o outro como seu semelhante, pois uma pessoa é uma realidade que se anuncia. Daí decorre a necessidade de romper com a compreensão segundo a qual a representação (*Vorstellung*) se imporia como via incontornável para a identificação da coisa. O corolário desse ponto de partida é o de apreender o outro como um ser dotado de uma existência superior à dos entes ordinários (Galanti Grollo, 2021, p. 116). Por essa razão, a maneira de considerar o outro deve superar toda pretensão reificante. Em termos concretos, a partir do fracasso dessa modalidade fenomenológica, Ricœur se perguntará se não seria necessário modificar o olhar filosófico sobre a relação com o outro. Na noção de presença humana, o sujeito pode reconhecer alguém com quem se pode coexistir em sentido mais profundo. Ricœur explicita como se revela o limite da fenomenologia em sua tentativa de precisar a presença do outro:

Pela expressão ditadura da “representação” designo o convite sutil que procede da fenomenologia da “coisa”, da *Dingkonstitution*, um convite a não mais saudar no mundo senão significações puramente pressupostas, “unidades de sentido”, como diz Husserl, que projeto de dentro de mim para controlar a corrente de silhuetas a que se reduz o objeto de minha percepção, aquele objeto que denomino coisa. (Ricœur, 1986, p. 267).

A única via de saída dessa aporia pareceria ser a afetividade, que talvez permitiria a passagem do eu ao outro. Ricœur explora esse caminho, retomando o ensaio de Scheler, “Natureza e formas da simpatia”, para concluir que a simpatia não apenas não resolve nem representa uma forma de relação apta a superar a equivocidade, mas ainda sanciona as tentativas de distinguir entre simpatia e contágio afetivo (Ricœur, 1986, p. 267). Malgrado a tentativa de Scheler, não é possível superar a incerteza entre as duas atitudes. Isso se deve à própria natureza da simpatia, que, dado o caráter

**Constituição do outro e o primado do ego transcendental:
como superar a divergência entre Husserl e Ricœur?**

PIRES, Wellington Santos

afetivo, não contribui para revelar a alteridade nem para fundar uma ontologia, apesar de sua pretensão de distância fenomenológica. O filósofo francês afirma a necessidade de assumir outra postura oposta ao primado do ego husserliano que seja capaz de abrir espaço ao outro (Russo, 2008, p. 140). Trata-se da atitude kantiana do respeito, introduzida com a segunda formulação do imperativo categórico: reconhecer o outro como um centro de obrigações para mim (Kant, 1980, p. 429).

Ricœur contrapõe a abordagem fenomenológica e a posição de Scheler à abordagem kantiana, e sustenta a tese segundo a qual se pode constituir a presença do outro não em virtude de um impulso simpático nutrido pelo sujeito, mas em virtude de uma decisão de ordem prática. Reconhece-se no outro o estatuto de pessoa, porque se constata nele um valor incondicionado. Somos tomados pelo sentimento de respeito diante do outro no momento em que ele aparece no campo da nossa visada. Assim, Ricœur propõe a descrição do outro pelo viés do respeito e não por meio de um estado emotivo como a simpatia. Com efeito, é necessário, segundo o espírito da segunda fórmula do imperativo categórico de Immanuel Kant, agir “de tal modo que trates a humanidade, tanto na tua pessoa como na de qualquer outro, sempre ao mesmo tempo como um fim, e nunca simplesmente como um meio” (Kant, 1980, p. 429). Consoante a advertência do pensador francês, o respeito não deriva de uma comparação entre pessoas, mas de uma máxima que impõe uma espécie de limitação à autoestima por meio do reconhecimento da dignidade humana presente em outra pessoa (Thomasset, 1996, p. 94).

O respeito se impõe em todos os gêneros de descrição do outro, e é por meio dessa disposição moral que sou apto a considerar o outro como tal, e não como um meio. Mas qual é, afinal, o conteúdo do respeito em relação a alguém? Tendemos a ver nessa noção uma certa passividade, como se sua valorização não exigisse nenhum esforço por parte daquele de quem emana o respeito. Contudo, respeitamos alguém quando favorecemos o seu florescimento existencial, na medida em que ele se empenha em promover seu fim último enquanto ser humano. Ademais, é necessário atentar para a etimologia desse termo, que sugere a atitude de “olhar para trás”, de manter os olhos fixos no objeto visado ao voltar-se sobre si (Dillon, 1995, p. 18). Isso evoca a importância de não sermos indiferentes ao que vivemos e de acreditar que o respeito implica um olhar dotado de seriedade, dirigido ao outro que se apresenta diante do eu. No que diz respeito à simpatia, pode-se verificar até mesmo no nível político a sua falta de consistência no coração das relações humanas. Como disse o pastor e ativista dos direitos civis Martin Luther King:

Simpatia é afeição, e é impossível para mim sentir afeição por alguém que bombardeia minha casa. É impossível para mim ter simpatia por alguém que me explora. É impossível para mim ter simpatia por alguém que me oprime com injustiça. Não, nenhuma simpatia é possível por alguém que me ameaça de morte (King, 1968, p. 109).

Consideramos que a simpatia é uma tonalidade emotiva passageira, suscetível de desaparecer imediatamente após o primeiro contato entre indivíduos desconhecidos. Sugerimos que ela possa, no entanto, apresentar-se como ponto de partida para a elaboração de uma relação mais consistente. O respeito, por sua vez, é o resultado de um encontro marcado por uma estabilidade imediata. Nesse contexto, o aspecto radical da noção de respeito em Kant, defendida

**Constituição do outro e o primado do ego transcendental:
como superar a divergência entre Husserl e Ricœur?**

PIRES, Wellington Santos

por Ricœur, é que ele resulta de uma educação moral. Cabe ainda sublinhar que a simpatia é uma disposição espontânea, gerada no interior de cada pessoa e desenvolvida no seio das relações cotidianas. Por essa razão, acreditamos que ela pode ser integrada na educação moral de cada um. Ricœur, por sua vez, parece reticente: “Pelo respeito eu me compadeço ao mesmo tempo da dor ou da alegria do outro como sua e não como minha. O respeito aprofunda a distância fenomenológica entre os seres, pondo o outro ao abrigo das invasões da minha sensibilidade indiscreta; a simpatia toca e devora a partir do coração. O respeito observa de longe” (2004, p. 323).

O respeito, portanto, se configura para o pensador do “cogito ferido” como um limite à estrutura do meu querer, na medida em que toma distância de todo risco fusional em face do outro. Uma espécie de castidade se instala no âmbito do respeito, pois permite ao sujeito ir ao encontro do outro sem, contudo, se confundir no espaço da sua intimidade (Russo, 2008, p. 143). Ao explorar algumas possibilidades da fenomenologia de Husserl, reconhecemos as suas virtudes, mas também os seus limites. Para expor as exigências de uma antropologia filosófica ligada à noção de reciprocidade, a proposta de Husserl não se mostra suficiente para o pensador francês. A constituição do outro, isto é, o reconhecimento do outro no campo da subjetividade transcendental, é insuficiente para a fundação de uma ética enraizada no ritmo das relações recíprocas.

Na perspectiva fenomenológica de Husserl, o reconhecimento do outro por meio da constituição de uma coisa é, de certo modo, insatisfatório, pois o fundador da fenomenologia pensa a alteridade apenas como intersubjetividade. Aliás, nessa noção, a preocupação ética não é explícita, sobretudo porque a ênfase dessa abordagem é essencialmente epistemológica e orientada em primeira pessoa. Para Ricœur, a propósito do método fenomenológico de Husserl: a única via que permanece aberta é a de constituir o sentido de outrem em e a partir do sentido do eu (Russo, 2008, p. 139). Para nós, não é possível analisar toda a obra de Husserl apenas pelo prisma do idealismo, visto que é preciso levar em conta o seu caráter essencialmente polifônico. O que se revela inaceitável para Ricœur é a sustentação da noção de constituição como fundação transcendental em si e por mim, aplicada a outrem. Ricœur sublinha de maneira enérgica essa exigência:

eu sempre soube que o outro não é um de meus objetos de pensamento, mas, tal como eu, um sujeito de pensamento; que ele me percebe como outro que não ele; que juntos visamos o mundo como uma natureza comum; que juntos, também, edificamos comunidades de pessoas, capazes de se portar na história como personalidades de grau superior.” (Ricœur, 2014, p. 393).

Quando Ricœur destaca que o outro não se limita a ser o contraponto do sujeito, ele deseja mostrar que, no plano fenomenológico, o outro não deve ser compreendido pela visada de um ego transcendental que se põe a si mesmo, mas por um si cuja identidade só se reconhece na sua capacidade de ser continuamente afetado por esse outro (Russo, 2008, p. 143). O desafio consiste em constituir um sujeito dotado dos meios de reconhecer o outro para além da noção de simpatia, sem sentir-se diminuído por ele, mas impregnado por um impulso de respeito mútuo.

CONCLUSÃO

As reflexões desenvolvidas ao longo deste estudo mostraram que a tentativa husserliana de constituir o outro sob a égide da “constituição da coisa” permanece marcada por um limite estrutural. A *epoché*, ao mesmo tempo em que pretende fundar a presença do outro na visada perceptiva do sujeito, busca preservar o caráter irreduzível da alteridade. No entanto, como observa Ricœur, esta operação fenomenológica não consegue romper o círculo da identidade. O outro acaba sendo reduzido a uma silhueta constituída por mim, e a analogia instituída pela empatia não elimina a estranheza fundamental que sustenta a diferença do outro (Ricœur, 1986, p. 315).

O diálogo crítico entre Ricœur e Husserl permitiu mostrar que o método da subjetividade transcendental, embora seja um elemento relevante da experiência intersubjetiva, não pode oferecer o fundamento primeiro da relação. A sua natureza afetiva, pungente e imediata, não explicita com suficiente rigor a alteridade nem sustenta a dimensão ontológica da relação com quem não me pertence. Por isso, é necessário recorrer a uma via que possa abrir espaço ao outro sem absorvê-lo. É neste ponto que a posição kantiana do respeito se torna crucial. A bem da verdade, o filósofo francês considera que se deve assumir uma via que conduza a razão a autolimitar-se para abrir espaço ao outro. A posição kantiana do respeito, introduzida com a segunda formulação do imperativo categórico, significa reconhecer o outro como um polo existencial que não somente limita a minha ação, mas afeta o modo como eu mesmo lido com o mundo. Por outro lado, o limite da posição kantiana reside em seu formalismo, que impede que se traduza o respeito em termos de afetividade.

O respeito, tal como enunciado na segunda formulação do imperativo categórico, reconhece o outro como um polo existencial que limita a minha ação e que, ao mesmo tempo, transforma o meu próprio modo de estar no mundo. Apesar do formalismo que marca a ética kantiana, o respeito possui uma estrutura transafetiva que permite justificar ontologicamente a afirmação da alteridade. Somente sobre esse alicerce se torna possível recuperar a empatia como um momento segundo da relação. Ela adquire, assim, uma função de benevolência e de purificação dos afetos intersubjetivos, contribuindo para retirar da convivência todos aqueles dinamismos negativos que obscurecem a dignidade do outro. Ademais, sem pretensão de alcançarmos uma resposta definitiva ao problema posto, sustentamos que a síntese ordenada entre respeito e empatia oferece um horizonte fértil para compreendermos as lutas históricas pelo reconhecimento. A nosso ver, a abordagem ricœuriana permite inverter a leitura hegeliana da luta como condição necessária do amadurecimento da autoconsciência, destacando que o vínculo ético com o outro não nasce do conflito, mas de uma dinâmica em que o respeito funda e a empatia prolonga a relação.

À luz dessas considerações, a proposta final deste artigo consiste em sustentar uma hierarquia conceitual que coloca o respeito como fundamento primeiro da relação intersubjetiva e a empatia como seu segundo momento. Assim compreendida, a empatia não é eliminada, mas reenquadrada. Ela torna-se uma expressão concreta da abertura ao outro, apta a dar corpo afetivo àquele reconhecimento que somente o respeito torna possível. Essa articulação não fusional entre a empatia e o respeito contribui para pensar uma intersubjetividade que preserva a dignidade do outro e, ao mesmo tempo, acolhe a riqueza afetiva própria do encontro humano. O respeito, assumido como princípio supremo da relação com o outro, abre espaço para a experiência da

empatia, não aquela que subjuga o princípio da alteridade, mas uma abertura ao que o outro é. A empatia, captada como comunhão compassiva, pode ser um caminho para o exercício do amor em sentido ético, que em Ricœur não envolve posse, mas uma mobilização interior que pode conferir sentido à dinâmica da relação. Como afirma Gaëlle Fiasse: “O outro me ama; esse amor significa que sou amável. Portanto, tenho necessidade tanto de amar quanto de ser amado. Meu amor pelo outro e o amor que o outro sente por mim revelam quem eu sou” (Fiasse, 2008, p. 48).

REFERÊNCIAS

- BENOIST, Jocelyn. **Autour de Husserl. L'ego et la raison**. Paris: Vrin, 1994.
- BIEMEL, Walter. L. L'idée de la phénoménologie chez husserl. In: MARION, J. L.; PLANTY-BONJOUR, G. (Eds.). **Phénoménologie et métaphysique**. Paris, Presses Universitaires de France, 1984, pp. 81-104.
- BLOUIN, Philippe Setlakwe, **La phénoménologie comme manière de vivre**. Paris: Zeta Books, 2022.
- DOSSE, François. Paul Ricœur, **Le sens d'une vie**. Paris: La découverte/Poche, 2001.
- DASTUR, Françoise. **Husserl**. In: FOLSCHEID, D. (ed.). La philosophie allemande de Kant à Heidegger. Paris: PUF, 1993. p. 253-291.
- FIASSE Gaëlle. **L'autre et l'amitié chez Aristote et Paul Ricœur, Analyses éthiques et ontologiques**. Louvain: Éditions Peeters - Bibliothèque Philosophique de Louvain, 2006.
- GALANTI GROLLO, Sebastiano. **L'alterità della carne, L'alterità della carne: Il tema del corpo nel pensiero di Paul Ricœur**. Macerata: Quodlibet Studio, 2021.
- HUSSERL, Edmund. **De la synthèse passive, Logique transcendantale et constitutions originaires**- Trad. par B. Bégout ; J. Kessler, Grenoble, Millon, 1998.
- HUSSERL, Edmund. **Méditations cartésiennes**. Trad. par G. Pfeiffer et E. Levinas, Paris: Vrin. 1992.
- HUSSERL, Edmund. **De la réduction phénoménologique: textes posthumes (1926-1935)**. Grenoble: Jérôme Millon, 2007.
- MILLON, Jérôme. Nota introdutiva in HUSSERL, Edmund. **De la réduction phénoménologique: textes posthumes (1926-1935)**. Grenoble: Jérôme Millon, 2007.
- PRADELLE, Dominique. Husserl contre Carnap, La démarcation des sciences », in C. Ierna ; H. Jacobs ; F. Mattens (Eds.), **Philosophy, Phenomenology, Sciences, Essays in Commemoration of Edmund Husserl**. New York, Springer, — Phaenomenologica, 2010, pp. 157-190.
- RICŒUR Paul. **Philosophie de la Volonté I, Le volontaire et l'involontaire**. Paris, Aubier, 1949.

Constituição do outro e o primado do ego transcendental:
como superar a divergência entre Husserl e Ricœur?

PIRES, Wellington Santos

RICŒUR, Paul. **Philosophie de la volonté II, Finitude et culpabilité I, L'homme faillible**. Paris, Aubier, 1960.

RICŒUR, Paul. **Na Escola da fenomenologia**. Trad. de Ephraim Ferreira Alves, Petropolis: Vozes, 2004.

RICŒUR, Paul. **Du texte à l'action, Essais d'herméneutique II**. Paris: Éditions du Seuil, 1986.

RICŒUR, Paul. **O si-mesmo como outro**. Trad. I. Benedetti, São Paulo: Martins Fontes, 2014.

MAJOLINO Claudio. Phénomène, L'exception husserlienne. Husserl, Brentano et l'invention de la phénoménologie », in Jocelyn Benoist, V. Gérard (Eds.), **Lectures de Husserl**, Paris, Ellipses, 2010, pp. 13-38.

RUSSO, Maria Teresa. L'etica della medicina e la bioetica fra sollecitudine e giustizia nel pensiero di Paul Ricœur. In IANNOTTA, Daniella (org.). **Paul Ricœur in dialogo: Etica, giustizia, convinzione**. Torino: Effatà Editrice, 2008. pp. 138–158.

KANT, Immanuel. **Fondements de la métaphysique des mœurs**, Paris: Vrin, 1980.

THOMASSET, Alan. **Une poétique de la morale, Aux fondements d'une éthique herméneutique et narrative, dans une perspective chrétienne**. Louvain: Leven University Press, 1996.

THUMSER, Jean-Daniel. **Husserl. Connaître en citations**. Paris: Ellipses, 2021.

HUSSERL E A FORMAÇÃO DO FILÓSOFO

[HUSSERL AND THE FORMATION OF THE PHILOSOPHER]

Leonardo de Sousa Oliveira Tavares

lsotavares@outlook.com

<https://orcid.org/0000-0003-0226-9751>

*Bacharel, licenciado e mestre em Filosofia pela Universidade Federal da Paraíba, doutor em Filosofia e pesquisador do Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Universidade de Coimbra, colabora com o Círculo de Estudos Husserlianos e integra o Grupo de Pesquisa em Filosofia, Hermenêutica e Religião (ambos aprovados pelo CNPq). Tem experiência como professor de ensino médio, técnico e superior e é autor do livro *A farsa do ego: ontologia e historicidade em Sartre*, dentre outros artigos publicados em revistas científicas. Atualmente, dedica-se ao estudo de temas e problemas da fenomenologia transcendental, da antropologia filosófica e da filosofia da cultura, principalmente, centrados na Crise das Ciências Europeias de Edmund Husserl.*

DOI: [10.25244/1984-5561.2025.7792](https://doi.org/10.25244/1984-5561.2025.7792)

Recebido em: 27 de outubro de 2025. Aprovado em: 20 de novembro de 2025

Caicó, ano 18, n. 2, 2025, p. 201-215
ISSN 1984-5561 - DOI: [10.25244/1984-5561.2025.7792](https://doi.org/10.25244/1984-5561.2025.7792)
Dossiê Edmund Husserl



Resumo: Este artigo apresenta algumas implicações do método fenomenológico husserliano que contribuem para a descrição de uma formação filosófica. Para uma análise desse percurso formativo, discorremos sobre os conteúdos, procedimentos metodológicos e principais objetivos da fenomenologia, determinados a mencionar o potencial formativo dos conceitos mais relevantes das obras publicadas em vida por Edmund Husserl. No decorrer de uma interpretação, principalmente, da *Filosofia Como Ciência de Rígido*, das *Ideias para uma Fenomenologia Pura e para uma Filosofia Fenomenológica*, das *Meditações Cartesianas* e da *Crise das Ciências Europeias e a Fenomenologia Transcendental*, revisitamos a intencionalidade, a intersubjetividade e o mundo da vida, na condição de conteúdos elementares da fenomenologia, evidenciados por meio da crítica ao objetivismo e da crítica ao reducionismo que são marcas de uma comunidade científica historicamente bem formada. Em seguida, enquanto pilares do método fenomenológico, apontamos a *epoché*, a redução fenomenológica e a retrospectiva histórico-crítica. Por fim, evidenciamos as metas que inspiram uma formação filosófica radical e que motivam o projeto fenomenológico, cuja finalidade é a fundamentação filosófica das ciências, a descrição das essências e a compreensão infundável do mundo da vida.

Palavras-chave: Husserl. Educação. Formação. Método.

Abstract: This article presents some implications of Husserl's phenomenological method that contribute to the description of a philosophical formation. To analyse this formative journey, we discuss the contents, methodological procedures and main objectives of phenomenology, determined to mention the formative potential of the most relevant concepts of the works published during Edmund Husserl's lifetime. In the course of an interpretation, mainly of *Philosophy as a Rigorous Science*, *Ideas for a Pure Phenomenology* and for a *Phenomenological Philosophy*, *Cartesian Meditations*, and *The Crisis of the European Sciences and Transcendental Phenomenology*, we revisit intentionality, intersubjectivity, and the world of life as elementary contents of phenomenology, evidenced through criticism of objectivism and reductionism, which are hallmarks of a historically well-formed scientific community. Next, as pillars of the phenomenological method, we point to *epoché*, phenomenological reduction intertwined and historical-critical retrospective. Finally, we highlight the goals that inspire a radical philosophical education and motivate the phenomenological project, whose purpose is the philosophical foundation of the sciences, the description of essences, and the endless understanding of the world of life.

Keywords: Husserl. Education. Training. Method.

1 INTRODUÇÃO

O presente artigo propõe uma análise das implicações do método fenomenológico husserliano para a descrição de uma formação filosófica, tendo em vista as suas possíveis contribuições para as ciências da educação. O projeto de Edmund Husserl, tal como se delineia desde as *Investigações Lógicas* (1900/1901) até os escritos tardios reunidos em *A Crise das Ciências Europeias e a Fenomenologia Transcendental* (1936), articula-se a partir da exigência de constituir a filosofia como ciência rigorosa e, ao mesmo tempo, como tarefa formativa. Tal exigência não se restringe à especialização do filósofo acadêmico, mas alcança a comunidade científica em seu conjunto, uma vez que Husserl compreende as ciências particulares como ramificações de uma origem comum, por ele designada como “ciência oniabrangente” (HUA VI, p. 430). Nessa perspectiva, a filosofia não se apresenta como disciplina entre outras, mas como o solo originário, no qual se tornam possíveis a unidade, o sentido e a responsabilidade racional do empreendimento científico (HUA XVIII, p. 230-233).

A preocupação formativa que atravessa a fenomenologia husserliana manifesta-se, primeiramente, na escolha e no estatuto de seus conteúdos fundamentais. Conceitos como intencionalidade, intersubjetividade e mundo da vida não operam apenas como temas teóricos isolados, mas configuram o campo originário no qual se evidenciam as estruturas essenciais da experiência. Ao descrever a consciência como intencional, Husserl desloca o foco do conhecimento de um objeto supostamente dado para a correlação viva entre sujeito e mundo. Ao explicitar a intersubjetividade como condição de possibilidade da objetividade, supera-se o risco do solipsismo e evidencia-se o caráter comunitário da validação do saber. Por fim, ao reconduzir a ciência ao mundo da vida, a fenomenologia denuncia o esquecimento do solo pré-científico da experiência, no qual toda teoria encontra sua origem e seu sentido. Esses conteúdos elementares não apenas estruturam a análise fenomenológica, mas delineiam um horizonte formativo no qual o filósofo e o cientista aprendem a reconhecer a inserção histórica, prática e intersubjetiva de seus próprios atos cognitivos.

A explicitação desses conteúdos conduz, de modo consequente, aos procedimentos metodológicos que caracterizam a atitude fenomenológica. A *epoché*, a redução fenomenológica e a retrospectiva histórico-crítica constituem os pilares de um método que não visa à acumulação de resultados, mas a transformação do olhar. A suspensão da atitude natural permite libertar o pensamento das evidências ingênuas sedimentadas pelo objetivismo científico. A redução fenomenológica reconduz o investigador à esfera da subjetividade transcendental, onde se torna possível descrever as essências e os modos de constituição do sentido. Já a retrospectiva histórico-crítica, desenvolvida sobretudo na fase tardia da obra husserliana, amplia o método ao incluir a interrogação genética e teleológica da razão, evidenciando as motivações originárias e os desvios históricos das ciências¹. Esses procedimentos, longe de se configurarem como técnicas formais,

¹ Para a efetividade do desenvolvimento de uma pedagogia fenomenológica, a atuação do professor deve integrar as três vias para a fenomenologia desenvolvidas por Husserl, pois as vias cartesiana, psicológica e ontológica se complementam e contribuem para aprofundamentos sucessivos do aprendizado e da fundamentação do conhecimento. “O percurso cartesiano só tem eficácia pedagógica quando a *epoché* universal realizada junto com ele é, subsequentemente, dividida em múltiplas *epoché* através do caminho psicológico, até que, finalmente, este último é ampliado para incluir a dimensão intersubjetivo-histórica, evoluindo, assim, para uma via metódica baseada na ontologia do mundo da vida” (Staiti, 2012, p. 52, tradução nossa).

instauram um exercício contínuo de autorreflexão que possui claras implicações pedagógicas e formativas.

Por fim, a articulação entre conteúdos e método orienta-se por metas filosóficas que conferem unidade e direção ao projeto fenomenológico. Entre elas, destacam-se a fundamentação filosófica das ciências, a descrição eidética das essências e a compreensão infundável do mundo da vida. A fenomenologia não busca fornecer um sistema fechado de verdades, mas instaurar um movimento rigoroso e interminável de esclarecimento do sentido. A formação filosófica inspirada por esse projeto exige, portanto, a disposição para a crítica radical do objetivismo e do reducionismo, bem como o compromisso ético com a autorresponsabilidade da razão². É nesse horizonte que emerge a figura do filósofo como “funcionário da humanidade” (HUA VI, p. 15), incumbido de manter viva a tarefa de fundamentar o saber e de resgatar o sentido humano das práticas científicas.

Diante disso, este artigo desenvolve sua análise em três momentos articulados. Inicialmente, revisitam-se os conteúdos fundamentais da fenomenologia, enquanto elementos centrais de uma formação filosófica. Em seguida, examinam-se os procedimentos metodológicos que sustentam a atitude fenomenológica, com ênfase na *epoché*, na redução fenomenológica e na retrospectiva histórico-crítica. Por fim, são explicitadas as metas que orientam o projeto husserliano e que permitem compreender a formação do filósofo como um percurso de rigor, criticidade e abertura infinita ao sentido. Ao explorar esse potencial formativo da fenomenologia transcendental, pretende-se contribuir para um campo ainda pouco desenvolvido na literatura filosófica em língua portuguesa, ressaltando a relevância pedagógica de um pensamento que concebe a filosofia como uma tarefa vital e historicamente responsável.

2 APRENDIZADO A PARTIR DA INTENCIONALIDADE, DA INTERSUBJETIVIDADE E DO MUNDO DA VIDA

Em vez de se apresentar como um corpo doutrinário fechado, a fenomenologia husserliana organiza-se a partir de conteúdos essenciais que emergem da própria vivência intelectual (HUA II, p. 31). Esses conteúdos não operam como teses dogmáticas, mas como eixos descritivos que orientam a investigação do sentido tal como ele se constitui na vida consciente. Entre eles, destacam-se a intencionalidade, a intersubjetividade e o mundo da vida, compreendidos não como conceitos isolados, mas como momentos correlativos de uma mesma problemática transcendental. Articulados, esses conceitos tornam possível a evidenciação das essências, na medida em que

² Conforme a distinção empreendida por Peixoto, a educação em Husserl é concebida como “formação” e não como “instrumentalização”, pois o ato de instrumentalizar promove a tecnificação da ciência, através da transmissão de um saber impessoal derivado de teorizações objetivistas muito criticadas por Husserl. “Instrumentalizar é, portanto, o ato de transformar uma atividade que é eminentemente humana [a atividade de ensinar], expressão de criação, liberdade, sensibilidade, criticidade e autonomia em um meio técnico, objetivo e calculista. A atividade educativa assim orientada perde sua humanidade, reduz-se a uma coisa, um instrumento, reifica-se e perde sua capacidade de inventividade. Já a formação é entendida como um processo humanizador, um devir civilizatório, uma humanização do homem e do mundo” (Peixoto, pp. 500-501).

descrevem as condições de possibilidade segundo as quais algo pode aparecer como dotado de sentido para uma consciência.

Fenomenologicamente, constata-se que os atos conscientes não existem senão em relação às coisas, de acordo com a experiência posicional do corpo vivido (*Leib*), no convívio com outros sujeitos e no interior de um mundo compartilhado. É nessa inter-relação originária que se manifesta a função da intersubjetividade, uma vez que o mundo compreendido pela consciência se constitui como mundo para todos. O solo do mundo consolida-se a partir da comunidade dos sujeitos, no reconhecimento, por apercepção analógica, do outro ego (HUA I, pp. 147-153). Um outro sujeito, um outro corpo dotado de consciência, desponta na experiência comum da natureza e da cultura, enquanto o mundo da vida se evidencia como estrutura geral e invariante do mundo efetivo. Em conjunto, esses elementos formam uma articulação originária por meio da qual o sujeito aprende, se relaciona e se desloca por camadas fundamentais da realidade.

A intencionalidade ocupa, nesse contexto, um lugar decisivo. Ao caracterizar a consciência como sempre consciência de algo, Husserl desloca a investigação filosófica da busca por objetos substanciais para a análise das correlações entre atos conscientes e seus correlatos intencionais. Esse deslocamento não implica a negação da objetividade, mas a sua reinscrição no campo das experiências vividas, onde o sentido se dá antes de qualquer formalização teórica. A intencionalidade não descreve, portanto, um atributo psicológico da mente, mas a estrutura originária segundo a qual mundo e consciência se coimplicam. Refletir sobre a intencionalidade é ponderar sobre a raiz das relações cognitivas, entre as quais se encontra uma das mais decisivas, a relação que se estabelece entre quem ensina e quem aprende.

A intencionalidade manifesta-se como um processo de constituição (HUA III/1, pp. 68-69), responsável por conferir sentido às coisas do mundo. Sem as relações intencionais que se estabelecem entre a humanidade e o mundo, as coisas seriam como se não fossem. Um ensino voltado à formação filosófica deve, por isso, encorajar o estudante a familiarizar-se com a intencionalidade como conteúdo basal da atitude fenomenológica. “Uma atitude reflexiva e analítica, a partir da qual se busca fundamentalmente elucidar, determinar e distinguir o sentido íntimo das coisas, a coisa em sua “doação originária”, tal como se mostra à consciência” (Tourinho, 2010, p. 381). Nesta formação, o objeto do conhecimento não se apresenta jamais como uma instância plenamente esclarecida, mas exige sucessivas visadas e revisitações, por meio das quais o estudante progride no desvelamento consciente de algo que permanece, por princípio, inesgotável.

Em linhas gerais, essa formação radical parte do reconhecimento do lugar que o sujeito ocupa no “mundo pré-reflexivo da experiência cotidiana” (Østergaard; Dahlin; Hugo, 2008, p. 96, tradução nossa). A partir da evidência desse solo, fortalece-se a compreensão de que a intencionalidade sempre se dirige a determinadas perspectivas do objeto de conhecimento. Reconhecer o horizonte a partir do qual se conhece é condição indispensável para a fundamentação de um saber cuja validade só pode ocorrer no mundo daquele que conhece. Trata-se de um processo de aprendizagem centrado na pessoa considerada em suas múltiplas dimensões (HUA IV, pp. 173-211). Nesse sentido global da existência humana, a intencionalidade traz implicações pedagógicas decisivas para a formação humana do cientista e do filósofo, pois convoca uma postura ativa e pessoal diante dos conteúdos disciplinares. Não se trata de apresentar o saber como algo simplesmente dado, mas de possibilitar o encontro do estudante com saberes que se atualizam no interior da sua própria vida consciente.

Todo saber é vivido no ato do aprendizado. A recepção intencional de um conteúdo é necessariamente ativa, pois o insere no fluxo das experiências daquele que o apreende. É a partir da vivência prévia que o sujeito efetiva o conhecimento conforme o seu mundo circundante. Por essa razão, nenhum conhecimento abstrato deve ser isolado de seu contexto existencial. Torna-se

crucial “equilibrar a predominância de explicações conceituais abstratas, conectando o conhecimento abstrato ao ser e ao agir no mundo como base para uma compreensão genuína” (Østergaard: Dahlin; Hugo, 2008, p. 97, tradução nossa), a fim de preservar uma unidade viva que articule os saberes produzidos pela comunidade científica e lhes confira sentido racional. O ensino filosófico e científico deve, assim, enfatizar o caráter processual da atividade científica, evitando apresentar o conhecimento como um produto acabado.

Fenomenologicamente, a aprendizagem é compreendida como uma realização (*Leistung*). O conteúdo não é transmitido como um conjunto de dados objetivos a serem depositados na consciência do estudante. No decorrer da formação fenomenológica, é a própria consciência que transforma esses conteúdos em aprendizado, ao estabelecer novas conexões com o fluxo das suas experiências. Cabendo ressaltar que, no processo, o estudante não recai em um mero descriçionismo empírico, ou confunde a descrição da experiência com a forma da experiência³. No processo formativo, o filósofo não orienta o aspirante por um caminho intencional previamente determinado, mas busca garantir-lhe a capacidade e a segurança necessárias para conduzir as suas próprias investigações, de acordo com as suas disposições e objetivos.

Essa estrutura intencional conduz necessariamente ao problema da intersubjetividade. A validade objetiva do conhecimento não pode ser assegurada a partir de um sujeito isolado, mas exige a consideração das múltiplas perspectivas a partir das quais o mundo é experienciado. A intersubjetividade aparece, assim, como condição transcendental da objetividade, uma vez que é no horizonte da comunidade de consciências que os sentidos se estabilizam, se confirmam e se tornam comunicáveis. Ao tematizar esse domínio, a fenomenologia supera tanto o solipsismo quanto evita a recaída em psicologismo, sem recorrer a reducionismos naturalistas ou historicistas.

Pensar a intersubjetividade em seu alcance pedagógico é pensar a constituição do conhecimento compartilhado. Se o conhecimento validado é necessariamente intersubjetivo, a educação fenomenológica deve valorizar a dimensão comunitária do saber. É no convívio e na troca entre os sujeitos que a objetividade se constrói, por meio da atuação da comunidade de mônadas (HUA I, pp. 149-156). O reconhecimento mútuo torna-se, assim, pressuposto da validação coletiva do conhecimento, o que implica práticas educativas orientadas pelo diálogo, pela colaboração e pela crítica recíproca. Se o método fenomenológico parece um mergulho na consciência individual, a intersubjetividade revela que esse mergulho ocorre em um oceano, no qual a validade de cada experiência depende das correlações que a sustentam.

Por fim, a noção de mundo da vida explicita o solo pré-teórico no qual se enraízam tanto a intencionalidade quanto a intersubjetividade. O mundo da vida designa o horizonte de evidências práticas, históricas e culturais que precede e sustenta a atividade científica. Longe de ser um resíduo impreciso a ser superado, ele constitui a fonte originária de sentido que a ciência tende a obscurecer ao privilegiar idealizações e modelos formais. A recuperação fenomenológica do mundo da vida não visa a um retorno nostálgico ao imediato, mas à elucidação crítica das condições de possibilidade do próprio saber científico. Ao introduzir o conceito de mundo da vida, Husserl buscou alertar para uma inversão característica da modernidade, na qual o mundo da experiência vivida é substituído pelo mundo das idealidades. Nesse processo, o cientista deixa de partir da experiência para modelá-la teoricamente e passa a conferir estatuto de realidade ao próprio modelo.

³ Estes são problemas decorrentes da fenomenografia, uma abordagem qualitativa dos contextos de ensino e aprendizagem. Para uma análise de como a fenomenologia torna-se um fundamento necessário para o desenvolvimento da fenomenografia, cf. Stolz, Steven. Phenomenology and phenomenography in educational Research. *A critique*, Educational Philosophy and Theory, 2020, pp. 7-14. Na condição de ciência das essências fenomênicas, a fenomenologia apresenta um projeto amplo e bem embasado, no qual a fenomenografia pode ser inserida com os seus estudos específicos sobre as variações das experiências e compreensões dos fenômenos.

Embora esse procedimento obscureça o fundamento ontológico do conhecimento, o mundo da vida permanece relativo a cada sujeito ou comunidade, conservando, contudo, uma estrutura geral invariante (HUA VI, pp. 141-145) que torna possível o reconhecimento de um mundo compartilhado. Ainda que permaneça oculto em sua função de doador de sentido, o mundo da vida é autoevidente e convoca continuamente ao retorno à experiência.

A centralidade do mundo da vida explicita, por fim, um ideal fenomenológico da educação orientado à superação da fragmentação do conhecimento e da alienação do estudante. Ao reconhecer que o saber científico é uma “roupagem de ideias” ajustada à realidade vivida (HUA VI, p. 52), a educação passa a valorizar a leitura do mundo como condição do aprendizado teórico. A experiência deve anteceder a formalização conceitual, conectando os saberes abstratos ao cotidiano dos estudantes e preservando o caráter vivido da ciência. Somente assim a formação filosófica pode conduzir da consciência ingênua à consciência crítica, promovendo a autorresponsabilidade e a inserção histórica do sujeito no mundo que ele próprio ajuda a constituir.

3 A ESPINHA DORSAL DE UM MÉTODO MOVENTE

Para fundamentar o conhecimento de modo seguro, concretizando o ideal de ciência de rigor, a fenomenologia compreende em seu cerne três procedimentos metodológicos: a *epoché*, a redução fenomenológica e a retrospectiva histórico-crítica. Tratamos aqui do modo a partir do qual se evidencia a intencionalidade, na condição de meio originário de tornar consciente as coisas do mundo. Por sua vez, a intersubjetividade, enquanto meio de constituir o mundo onde nos relacionamos com os outros, vivemos comunitariamente e experienciamos as formas mundanas, e o próprio mundo da vida, em seu caráter de horizonte pré-científico de aspectos invariantes e relativos da vida cotidiana. A *epoché* suspende a atitude natural para que, na atitude fenomenológica, as relações e as trajetórias intencionais sejam explicitadas. A redução fenomenológica reconduz o fluxo da consciência para a unidade de sentido do mundo, no qual as coisas deixam ser vistas simplesmente como dados para serem analisadas como fenômenos. Por fim, a análise histórico-retrospectiva visa identificar as experiências originais, as metas da razão e a história interior da ciência radicada no mundo da vida. Destes conceitos centrais do método fenomenológico husserliano podemos extrair implicações significativas para a educação⁴.

A *epoché* é o procedimento metódico fundamental da fenomenologia husserliana. Ela consiste na suspensão do juízo acerca da existência factual do mundo exterior. Por meio desse

⁴ No artigo, focamos na formação fenomenológica dos estudantes. Para uma abordagem fenomenológica da pesquisa educacional, cf. Creely, Edwin. ‘Understanding things from within’. A Husserlian phenomenological approach to doing educational research and inquiring about learning. *International Journal of Research & Method in Education*, 2016, pp.8-13. Nas páginas indicadas, Creely apresenta um método inspirado na fenomenologia husserliana que se inicia na descrição ontológica da experiência, passa pela redução fenomenológica, desenvolve-se por meio de uma hermenêutica da experiência pessoal e culmina em uma síntese holística dos resultados. A atenção sistemática às experiências vividas dos estudantes, a identificação das essências da vida consciente dos participantes da pesquisa e o exercício hermenêutico de esclarecimento da continuidade entre os textos e o mundo vivido constituem traços centrais dessa abordagem, os quais permanecem operantes na concepção de formação fenomenológica aqui defendida.

gesto, a chamada atitude natural é colocada entre parênteses. Trata-se de uma operação que não implica a negação da realidade. Seu objetivo é recuperar as coisas em sua pura significação e evidência, tal como se dão à consciência intencional. Ao suspender a aceitação ingênua do mundo como um dado pronto e inquestionável, o sujeito desloca o foco da facticidade exterior para a subjetividade transcendental (HUA III/1, p. 65-66). É nesse campo que toda formação de sentido encontra o seu lugar originário. Nele, o mundo não é rejeitado, mas reconquistado enquanto fenômeno, isto é, enquanto correlato intencional da consciência.

No campo pedagógico, a *epoché* produz implicações profundas. Ela transforma a relação entre ensino e aprendizagem. Ao exigir a suspensão de preconceitos, automatismos conceituais e visões dogmáticas sedimentadas pela tradição, a *epoché* instaura um exercício sistemático de pensamento crítico. O estudante passa a questionar aquilo que se apresenta como óbvio ou natural. Abandona, assim, uma postura meramente receptiva. Assume uma atitude reflexiva diante dos conteúdos que lhe são apresentados. Esse distanciamento não implica alienação da realidade. Ao contrário, permite uma admiração mais profunda do mundo. Por esse meio, torna-se possível a transição de uma consciência ingênua para uma consciência crítica. Tal movimento fundamenta o processo de emancipação do aspirante a filósofo.

Na condição de suspensão viabilizadora das reduções, a *epoché* também se opõe à concepção bancária da educação (Campos; Mesquida; Kira, 2022, pp. 9-14). Ela rejeita a imagem do aluno como um recipiente passivo destinado ao acúmulo de informações. O estudante é reconhecido como um sujeito intencional. É ele quem doa sentido aos conteúdos que estuda. O aprender passa a ser compreendido como uma realização ativa da consciência. Em consequência, a sala de aula deixa de ser um espaço de transmissão unilateral. Ela se constitui como um campo de intersubjetividade, no qual a suspensão de juízos prévios favorece a reciprocidade das consciências. Na sala de aula, o aprendizado emerge como um ato colaborativo, a partir do qual os sujeitos reconstróem coletivamente o seu mundo comum por meio do diálogo. Além disso, a *epoché* reforça a centralidade da experiência vivida. Sustenta-se que a leitura do mundo da vida deve preceder a leitura da palavra. Com isso, evita-se que o conhecimento científico se transforme em uma abstração alienada da realidade concreta do estudante. Em termos pedagógicos, a *epoché* pode ser comparada ao gesto de limpar uma lente embaçada por preconceitos e hábitos intelectuais. Ao suspender a pressa de classificar o que se vê, permite-se que a realidade se apresente com maior nitidez. O estudante deixa de ser um espectador passivo ao tornar-se um investigador consciente do seu próprio olhar⁵.

A redução fenomenológica é um procedimento metodológico fundamental desenvolvido por Edmund Husserl. Da origem latina do termo, *reducere*, podemos inferir uma parcela importante do seu significado fenomenológico: conduzir de volta. Uma das metas da redução é redirecionar o olhar do pesquisador da existência factual do objeto para a subjetividade que constitui o seu sentido. Ela exige a suspensão da atitude natural, entendida como a crença ingênua na realidade como algo dado, para o despertar da atitude filosófica, a partir da qual se acessa o campo originário de toda objetividade e validade (HUA II, p. 43-45). O processo redutivo se desdobra em etapas distintas, entre as quais a redução eidética substitui a consideração de fatos individuais pela apreensão das

⁵ Para ilustrar a valorização da visada fenomenológica de estudantes em formação, apontamos um estudo de caso que exemplifica a aplicação da fenomenologia transcendental em uma análise da experiência escolar de alunos superdotados, cf. Eddles-Hirsch, Katrina. Phenomenology and Educational Research. In: *International Journal of Advanced Research*, Volume 3, Issue 8, pp. 251-260. 2015. Claramente, a análise apresentada objetiva descrever a experiência escolar dos estudantes sem a envolver com a perspectiva externa de qualquer pesquisador, partindo dos relatos de experiências escolares pessoais até os constituintes invariantes que foram tematizados nos mesmos relatos. Nesse caso, as essências foram explicitadas nas estruturas subjacentes das entrevistas que serviram como fenômenos passíveis de investigação.

essências, das estruturas universais e necessárias dos fenômenos. A redução transcendental isola a consciência pura como resíduo fenomenológico, após a suspensão da tese do mundo. E a redução à intersubjetividade transcendental demonstra que o mundo não é uma representação privada, mas um mundo para todos⁶.

No campo pedagógico, a redução fenomenológica subverte o modelo tradicional de ensino. Ela fundamenta práticas voltadas para a autonomia e para a produção de sentido, nas quais o conhecimento deixa de ser concebido como algo a ser transmitido ou depositado para ser compreendido como uma realização da subjetividade do estudante. A redução ensina que aprender é um ato de doação de sentido. Através do aprendizado, o objeto de estudo é constituído a partir do fluxo das experiências vividas de quem ensina e de quem aprende. Em um diálogo com a pedagogia freireana, a redução permite que o estudante efetive a sua própria realidade.

Uma pedagogia por meio da qual educandos e educandas tenham a possibilidade de refletir criticamente sobre a realidade, superar suas visões ingênuas, descobrir-se e conquistar-se como seres históricos e produtores de cultura, capazes de terem consciência de que estão no mundo e precisam “viver despertos para o mundo”, serem “conscientes do mundo e de si mesmos”, como observa Husserl (2012, p. 126) (Campos; Mesquida; Kira, 2022, pp. 9-10).

Ao assumir a atitude fenomenológica, em uma suspensão da consciência ingênua que tende a naturalizar a realidade social, o aluno passa a compreender criticamente a sua situação existencial.

Intersubjetivamente, a redução elucida o ambiente escolar como um espaço comunitário de elaboração do conhecimento. No espaço da sala de aula, o aprendizado ocorre na reciprocidade das consciências e, nesse contexto, o professor não atua como transmissor de conteúdos prontos, na função de transmissor de um sistema abstrato, mas age como um mediador de horizontes⁷. A sua tarefa é auxiliar na clarificação das intenções, incentivando o estudante a explorar as potencialidades de sentido dos objetos do conhecimento. A prática de redução ensina o estudante a reconhecer como o seu próprio olhar participa da forma e da clareza do que é visto. A redução também sustenta o retorno ao mundo da vida como solo originário da significação. Ao denunciar o distanciamento das ciências modernas em relação à experiência cotidiana, Husserl oferece à educação duas exigências básicas. De acordo com os princípios husserlianos, o ensino deve partir das intuições originárias e o saber científico deve ser apresentado como uma ampliação da compreensão da realidade.

Por sua vez, a retrospectiva histórico-crítica (*Rückbesinnung*) é um procedimento capital para a fenomenologia generativa. Ela consiste em um autoestudo radical da razão e da humanidade. Trata-se de um interrogar retrospectivo com a meta de alcançar as fontes originárias das formações de conhecimento, a partir de uma busca do sentido inaugural obscurecido pela sedimentação

⁶ Para uma sequência de definições que articulam progressivamente as reduções eidética, transcendental e fenomenológica, cf. FØLLESDAL, Dagfinn. As reduções de Husserl e o papel que desempenham em sua fenomenologia. *Fenomenologia e existencialismo*. Trad. Cecília Camargo Bartalotti e Luciana Pudenzi. São Paulo: Edições Loyola, 2012. pp.107-113.

⁷ Sobre a possibilidade de constituições variadas das experiências dos estudantes, em um artigo voltado também para a fenomenologia enquanto prática pedagógica libertadora, cf. Muro, Andres. Towards a Liberatory Pedagogy Grounded on a Husserlian Phenomenology. *Inter-American Journal of Philosophy*. Spring, Volume 8, Issue 1. 2017, p. 39.

histórica e pela tecnicização das ciências (HUA VI, pp. 126-145)). Com os desdobramentos desse autoestudo, torna-se possível compreender a história interior da razão e o seu *telos* de autorresponsabilidade. As implicações pedagógicas desse procedimento são decisivas, por desincentivar o ensino meramente transmissivo e valorizar a reelaboração constante do saber científico.

Ao evidenciar os caminhos históricos e experienciados que conduzem à formulação do conhecimento científico, na pedagogia fenomenológica, o ensino passa a ser compreendida como um processo genético de constituição do saber e as teorias deixam de ser apresentadas como produtos acabados. A retrospectiva histórico-crítica é um meio de resistir às categorizações apressadas e ao formalismo abstrato. Ela reconecta a ciência e a história e uma vivência integral. Permite que disciplinas como a Física sejam ensinadas a partir dos horizontes históricos que lhes deram origem. Pedagogicamente, isso se traduz no estímulo à investigação das evidências originárias. Assim, o estudante é incentivado a perguntar pelos fundamentos do conteúdo aprendido. Aprende a buscar compreender o sentido das teorias que estuda. Nesse horizonte, a educação assume um caráter ético. Ela visa formar o indivíduo para a autorresponsabilidade. Desperta a consciência de que cada ser humano é um funcionário da humanidade e, portanto, cabe-lhe a responsabilidade pela manutenção da verdade, da cultura e do sentido histórico da razão.

4 AS PRINCIPAIS METAS DE UMA FORMAÇÃO FILOSÓFICA FENOMENOLÓGICA

A busca pela fundamentação filosófica das ciências constitui um dos pilares centrais da fenomenologia husserliana. Desde seus primeiros escritos, Husserl é movido pela determinação de conferir às ciências particulares um fundamento rigoroso, capaz de superar tanto o relativismo do psicologismo quanto o objetivismo ingênuo que caracterizam as ciências modernas. Essa exigência de rigor conduz necessariamente a uma crítica do naturalismo exacerbado, entendido como a disposição pré-reflexiva pela qual o mundo e os fatos científicos são aceitos como óbvios, autoevidentes e independentes da atividade subjetiva que lhes confere sentido. Não por acaso, Husserl dedica a maior parte de *A filosofia como ciência de rigor* à análise crítica do naturalismo (HUA XXV, pp. 8–41), mostrando-o como uma forma de reducionismo particularmente danosa aos propósitos da filosofia e de seu ensino, na medida em que tende à autodestruição da própria racionalidade que pretende assegurar. É justamente contra esse horizonte naturalizante que se inscrevem a *epoché* e a redução transcendental, pelas quais o filósofo suspende as compreensões ingênuas das ciências positivas para redescobrir a subjetividade transcendental como a instância originária de toda doação de sentido e de validade.

No campo pedagógico, essa primeira meta da fenomenologia exige uma revisão profunda do modo como a ciência é apresentada no ensino. A educação científica não deve tratar o conhecimento como um produto acabado, composto por verdades finais e inquestionáveis, mas como um processo histórico e conceitual em constante construção. Ao enfatizar o aspecto processual da ciência, a pedagogia fenomenológica incentiva o estudante a compreender o saber

científico como uma busca contínua, marcada por revisões, reformulações e superações⁸. Tal perspectiva permite combater a reversão ontológica que atribui maior realidade aos modelos matemáticos e às idealizações científicas do que à própria vida concreta, estimulando o aluno a interrogar criticamente as teorias e a perguntar pelas evidências que as sustentam. Nesse sentido, o ensino de ciências deve também estimular a autorreflexão no estudante, desafiando a ingenuidade de uma ontologia objetivista e evidenciando a participação ativa do sujeito na constituição dos conceitos científicos.

A descrição das essências representa a segunda grande meta do método fenomenológico e talvez a mais conhecida. A fenomenologia define-se como uma ciência eidética, cujo objetivo é elucidar o sentido constitutivo das coisas tal como se dão na atitude fenomenológica. Um dos métodos centrais dessa investigação é a variação eidética, procedimento pelo qual o sujeito varia livremente um objeto na imaginação a fim de apreender o seu núcleo invariante, ou seja, a estrutura essencial que permanece idêntica através das múltiplas variações possíveis (HUA III/1, pp. 154-158). Essa abordagem permite alcançar conhecimentos que descrevem estruturas universais e necessárias, independentes de fatos contingentes e de generalizações empíricas.

Pedagogicamente, a descrição das essências orienta a prática educativa para além da mera memorização de dados e fórmulas. O foco desloca-se para a compreensão de significados e estruturas, o que implica incentivar os alunos a questionarem a evidência das teorias científicas e a suspenderem juízos precipitados. A transposição da epoché para o contexto educativo manifesta-se, assim, no estímulo à pergunta pela evidência e no cuidado em evitar a classificação prematura dos fenômenos. A pedagogia fenomenológica sugere que o aprendizado científico se desenvolva a partir do refinamento dos chamados primitivos fenomenológicos, isto é, ideias inicialmente ligadas a experiências concretas e intuitivas (Østeergaard; Dahlin; Hugo, 2008, pp. 112-114). Em vez de substituir ou abolir essas compreensões prévias, o processo educativo deve refiná-las progressivamente, permitindo que o aluno realmente veja o fenômeno antes de enquadrá-lo conceitualmente.

A meta final da fenomenologia husserliana, tal como se delineia em seus escritos tardios, consiste na elucidação do mundo da vida (*Lebenswelt*). Trata-se do mundo pré-reflexivo da experiência cotidiana, que funciona como fundamento ontológico e solo de todas as ciências. Husserl compreende essa tarefa como um projeto de compreensão em horizonte infinito, no qual a autoevidência do mundo é transformada em compreensibilidade radical. Reconhece-se, assim, que a ciência é uma formação humana historicamente situada e que sempre pressupõe a vida como seu solo originário de sentido. As implicações pedagógicas dessa centralidade do mundo da vida são decisivas. Ao reconhecer que toda ciência emerge de práticas humanas concretas, a educação passa a valorizar o conhecimento pré-científico como ponto de partida legítimo do processo de aprendizagem. Isso justifica uma pedagogia orientada pela conscientização, na qual a leitura do mundo precede a leitura da palavra. Nas palavras de Husserl, o pensamento fenomenológico avança na direção da:

infinidade do mundo da experiência, como um conhecimento do mundo a alcançar sempre idealmente no prosseguir pensado e pensável da experiência exterior e do

⁸ Apesar de nos referirmos a uma pedagogia fenomenológica em sentido lato, refletindo sobre uma pedagogia inspirada no método e nas práticas decorrentes da fenomenologia husserliana, há uma pedagogia fenomenológica de origem holandesa marcada pelos nomes de teóricos consolidados como os de Langeveld, Beets e Vermeer. A título de exemplificação, Langeveld desenvolveu uma prática fenomenológica de matriz husserliana voltada para a educação das crianças, sustentando a primazia do pensamento ético e a normatividade do cotidiano, em uma formação orientada para a ação no mundo. Para uma noção geral dessa iniciativa pedagógico-fenomenológica da Escola de Utrecht, cf. Manen, Max van. *Phenomenological Pedagogy and the Question of Meaning. Phenomenology and Educational Discourse*. Durban: Heinemann Higher and Further Education, 1996, pp. 39-64.

conhecimento do mundo, num aperfeiçoamento infinito como conhecimento que parte “sempre de novo” de uma renovação imaginável do enriquecimento da experiência (HUA VI, 360).

O estudante é conduzido da consciência ingênua à consciência crítica, descobrindo-se como sujeito histórico capaz de compreender e transformar a sua realidade. Nesse contexto, o diálogo intersubjetivo no ambiente escolar desempenha um papel fundamental, ao fortalecer a conexão entre os sujeitos e evidenciar o saber como resultado da colaboração no mundo comum.

A compreensão infundável do mundo da vida também implica uma atenção cuidadosa ao contexto histórico e cultural da ciência. Contudo, a própria ciência é uma das formas de cultura, domínio de uma possível vida de comunidade e das suas realizações comunitárias” (HUA XXVII, p. 50). Por esse motivo, o ensino de ciências deve conferir uma atenção especial às formas culturais das disciplinas científicas, revelando as controvérsias, alternativas teóricas e interpretações que foram suprimidas ao longo do seu desenvolvimento histórico. Em vez de apresentar a ciência como um sistema linear e cumulativo de verdades, a pedagogia fenomenológica expõe o caráter contingente e interpretativo do conhecimento científico. Desse modo, o aprendizado parte das experiências originárias do aluno e avança pelo refinamento progressivo dessas intuições, conectando o conhecimento abstrato ao ser e ao agir no mundo.

O objetivo final é promover uma compreensão genuína, na qual os conceitos se desenvolvem progressivamente, a partir da experiência sensorial e da reflexão crítica, evitando a pressa classificatória que compromete o sentido do aprender. Pode-se dizer que, enquanto a educação tradicional entrega ao aluno um saber presumidamente definitivo, a formação fenomenológica o ensina a buscar saber, a analisar as essências explicitadas no mundo da vida e a compreender o projeto conceitual que sustenta o edifício científico. Por esse caminho, o estudante deixa de ser um mero repetidor da ciência objetiva e torna-se, gradualmente, um sujeito dotado da capacidade compreender a condição histórica das ciências e da sua própria existência.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

As análises desenvolvidas ao longo deste artigo permitiram evidenciar que o método fenomenológico husserliano não se limita a uma técnica descritiva aplicada a objetos isolados, mas configura um projeto formativo amplo, cuja finalidade última é a constituição de uma atitude filosófica radical diante do conhecimento, da ciência e da própria vida. Ao retomar os principais conteúdos, procedimentos metodológicos e objetivos da fenomenologia, procuramos mostrar que a proposta husserliana articula inseparavelmente crítica epistemológica, descrição eidética e responsabilidade histórica da razão. Trata-se, portanto, de um modo específico de formação filosófica que se opõe tanto ao objetivismo acrítico quanto ao reducionismo metodológico que marcaram o desenvolvimento das ciências modernas.

A partir da interpretação de obras centrais do *corpus* husserliano, foi possível identificar a intencionalidade, a intersubjetividade e o mundo da vida como conteúdos elementares de uma formação fenomenológica. Esses conceitos não operam como meros temas teóricos, mas como eixos estruturantes de uma compreensão do conhecimento que recoloca o sujeito e a experiência no centro da constituição de sentido. A crítica ao objetivismo, nesse contexto, não implica a negação da validade das ciências, mas a denúncia de seu esquecimento das condições subjetivas, históricas e intersubjetivas que tornam possível qualquer pretensão de objetividade. Do mesmo modo, a crítica ao reducionismo revela-se como um gesto formativo, na medida em que resiste à tendência de empobrecimento do real em modelos explicativos que abstraem a complexidade da experiência vivida.

No plano metodológico, a *epoché*, a redução fenomenológica e a retrospectiva histórico-crítica foram apresentadas como pilares de um exercício filosófico que exige rigor, paciência e autorreflexão. Esses procedimentos não se esgotam em operações técnicas, mas instauram uma conversão do olhar, pela qual o filósofo é conduzido a interrogar as evidências mais sedimentadas do saber. Ao suspender a atitude natural, ao reconduzir os objetos à subjetividade constituinte e ao retomar criticamente a história da razão, a fenomenologia propõe um percurso formativo que transforma o próprio modo de compreender o conhecimento e a ciência. Nesse sentido, o método fenomenológico aparece como um caminho privilegiado para a formação de uma consciência crítica capaz de resistir à naturalização dos pressupostos científicos e culturais.

Por fim, ao destacar as metas que orientam o projeto fenomenológico, buscamos mostrar que a fenomenologia não oferece soluções definitivas ou um sistema fechado, mas inaugura um horizonte de investigação permanente. A fundamentação das ciências remete à exigência de rigor e responsabilidade epistemológica. A descrição das essências orienta o pensamento para a elucidação dos sentidos originários da experiência. E a atenção ao mundo da vida reafirma o vínculo indissociável entre conhecimento e existência. Essas metas, tomadas em conjunto, delineiam uma concepção de formação filosófica que se caracteriza pela abertura, pela criticidade e pela recusa de qualquer fechamento dogmático. Dessa maneira, a fenomenologia husserliana revela-se não apenas como uma corrente filosófica entre outras, mas como um projeto formativo que visa à maturidade da razão e à autorresponsabilidade do sujeito histórico. Ao insistir na necessidade de retornar às fontes originárias do sentido, Husserl nos convida a compreender a filosofia como uma tarefa infinita, cujo exercício contínuo constitui uma condição essencial para a vitalidade das ciências e para a preservação do sentido humano do saber.

REFERÊNCIAS

CAMPOS, Gabriela. MESQUIDA, Peri. KIRA, Luci. O lugar do conceito de mundo da vida de Edmund Husserl na pedagogia libertadora de Paulo Freire. *In: Educ. Pesqui.*, São Paulo, v. 48, e245421, pp. 1-17. 2022.

CREELY, Edwin. 'Understanding things from within'. A Husserlian phenomenological approach to doing educational research and inquiring about learning. *In: International Journal of Research & Method in Education*, 2016. DOI:10.1080/1743727X.2016.1182482

EDDLES-HIRSCH, Katrina. Phenomenology and Educational Research. *In: International Journal of Advanced Research*, Volume 3, Issue 8, pp. 251-260. 2015.

FØLLESDAL, Dagfinn. As reduções de Husserl e o papel que desempenham em sua fenomenologia. *In: Fenomenologia e existencialismo*. Trad. Cecília Camargo Bartalotti e Luciana Pudenzi. São Paulo: Edições Loyola, 2012. pp.107-113.

HUSSERL, Edmund. **Meditações cartesianas e Conferências de Paris**: de acordo com o texto da Husserliana I. Trad. Pedro M. S. Alves. Rio de Janeiro: Forense, 2013.

HUSSERL, Edmund. **Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge**. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1950. (Husserliana, Band I)

HUSSERL, Edmund. **A ideia da fenomenologia**. Trad. Marloren Lopes Miranda. Petrópolis: Editora Vozes, 2020.

HUSSERL, Edmund. **Die Idee der Phänomenologie**. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1950. (Husserliana, Band II)

HUSSERL, Edmund. **Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica**: introdução geral à fenomenologia pura. Trad. Márcio Suzuki. Aparecida, SP: Ideias e Letras, 2006.

HUSSERL, Edmund. **Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie**. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1976. (Husserliana, Band III/1)

HUSSERL, Edmund. **Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica**: libro segundo investigaciones fenomenológicas sobre la constitución. Trad. Antonio Zirión Q.. México: UNAM, Instituto de Investigaciones Filosóficas, 2005.

HUSSERL, Edmund. **Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie**. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution. Marly Biemel (Hrsg.). Den Haag: Kluwer Academic Publishers, 1952. (Husserliana, Band IV)

HUSSERL, Edmund. **A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental**: uma introdução à filosofia fenomenológica. Trad. Diogo Falcão Ferrer. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.

HUSSERL, Edmund. A crise da humanidade europeia e a filosofia. *In: A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental*: uma introdução à filosofia fenomenológica. Trad. Pedro M. S. Alves. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012. pp. 249-275.

HUSSERL, Edmund. **Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die Transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie**. Darmstadt: Wiss Buchges, 1999. (Husserliana, Band VI)

HUSSERL, Edmund. **Investigações lógicas**: prolegômenos à lógica pura: volume I. Trad. Diogo Ferrer. Rio de Janeiro: Forense, 2014a.

HUSSERL, Edmund. **Logische Untersuchungen**: prolegomena zur reinen logik: erster band. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1975. (Husserliana, Band XVIII)

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

HUSSERL, Edmund. Philosophie als strenge Wissenschaft. *In: Aufsätze und Vorträge* (1911-1921). Dordrecht: Martinus Nijhoff, 1987. pp. 3-62. (Husserliana, Band XXV)

HUSSERL, Edmund. **Europa: crise e renovação**: artigos para a revista Kaizo. Trad. Pedro M. S. Alves e Carlos Aurélio Morujão. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014b.

HUSSERL, Edmund. **Aufsätze und Vorträge** (1922-1937). Dordrecht: Martinus Nijhoff, 1989. (Husserliana, Band XXVII)

MANEN, Max van. Phenomenological Pedagogy and the Question of Meaning. **Phenomenology and Educational Discourse**. Durban: Heinemann Higher and Further Education. pp. 39-64. 1996.

MURO, Andres. Towards a Liberatory Pedagogy Grounded on a Husserlian Phenomenology. *In: Inter-American Journal of Philosophy*. Spring, Volume 8, Issue 1, pp. 35-49. 2017.

PEIXOTO, Adão José. Fenomenologia, ética e educação: uma análise a partir do pensamento de Husserl. *In: Fragmentos de Cultura*, Goiânia, v. 21, n. 7/9, p. 489-503, jul./set. 2011.

STAITI, Andrea. The Pedagogic Impulse of Husserl's Ways into Transcendental Phenomenology: An Alternative Reading of the Erste Philosophie Lecture. *In: Graduate Faculty Philosophy Journal*. Volume 33, Number 1, pp. 39-56. 2012.

STOLZ, Steven. Phenomenology and phenomenography in educational Research. *In: A critique, Educational Philosophy and Theory*, 2020. DOI: 10.1080/00131857.2020.1724088

TOURINHO, Carlos. Fenomenologia e ciências humanas: a crítica de Husserl ao positivismo. *In: Rev. Filos., Aurora*. Curitiba, v. 22, n. 31, p. 379-389, jul./dez. 2010.

ØSTERGAARD, Edvin. DAHLIN, Bo. HUGO, Aksel. Doing phenomenology in science education: a research review. *In: Studies in Science Education*, 44:2, pp. 93-121. 2008.

**O LOCAL DO SENTIDO E DA REFERÊNCIA NAS *IDEIAS* DE
HUSSERL**

[THE ROLE OF SENSE AND REFERENCE IN HUSSERL'S *IDEAS*]

Matheus Marcus Gabriel Mellado

matheus1mellado@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-2541-407X>

Possui graduação em Filosofia pela Universidade Estadual de Maringá (2017), mestrado em Filosofia pela Universidade Estadual de Maringá (2020) e atualmente é doutorando em filosofia pela Universidade Federal de São Paulo. Integrante do grupo de pesquisa Laboratório de Filosofia Francesa Contemporânea da UNIFESP e membro do GT de Filosofia Francesa Contemporânea da ANPOF. Tem experiência na área de Filosofia, com ênfase em Filosofia, atuando principalmente nos seguintes temas: filosofia contemporânea, filosofia francesa e estética.

DOI: [10.25244/1984-5561.2025.7595](https://doi.org/10.25244/1984-5561.2025.7595)

Recebido em: 27 de novembro de 2025. Aprovado em: 22 de dezembro de 2025

Caicó, ano 18, n. 2, 2025, p. 217-237
ISSN 1984-5561 - DOI: [10.25244/1984-5561.2025.7595](https://doi.org/10.25244/1984-5561.2025.7595)
Dossiê Edmund Husserl



Resumo: Este trabalho tem como finalidade demonstrar que, na filosofia de Edmund Husserl, a lógica não pode ser fundada a partir de elementos naturalistas ou psicologistas. Veremos que seu pensamento pressupõe a referência como a expressão da evidência entre o percebido e o conceituado. Podemos verificar que o projeto geral de Husserl nos *Prolegômenos Para Uma Lógica Pura*, busca estabelecer os meios basilares para a investigação científica em geral a partir das possibilidades de uma lógica pura. Além da fundamentação dessa disciplina, seria necessário delimitar uma esfera de subjetividade pura que sirva de substrato para essas determinações da lógica pura. Tal dispositivo, que ligaria a lógica ao mundo, seria a noética, campo de investigação da fenomenologia pura descritiva. Contudo, há um limite da fenomenologia esboçada nos *Prolegômenos* e nas *Investigações Lógicas*, pois ambos a retratam como um mero instrumento auxiliar da lógica pura. Isso faz com que a subjetividade se torne apenas um meio de validação, ou não, das categorias abstratas e unívocas. Essa problemática seria sanada apenas em *Ideias I*, obra na qual Husserl sistematiza o método fenomenológico da redução, delimita o domínio da subjetividade transcendental e estabelece a referência por meio da relação entre as estruturas noéticas e noemáticas.

Palavras-chave: Husserl. Fenomenologia. Lógica. Referência. Epistemologia.

Abstract: This work aims to demonstrate that, in Edmund Husserl's philosophy, logic cannot be founded on naturalistic or psychological elements. We will see that his thought presupposes reference as the expression of evidence between the perceived and the conceptualized. We can verify that Husserl's general project in the *Prolegomena to a Pure Logic* seeks to establish the basic means for scientific investigation in general, based on the possibilities of a pure logic. Beyond the foundation of this discipline, it would be necessary to delimit a sphere of pure subjectivity that serves as a substrate for these determinations of pure logic. Such a device, which would link logic to the world, would be noetics, the field of investigation of descriptive pure phenomenology. However, there is a limit to the phenomenology outlined in the *Prolegomena* and in the *Logical Investigations*, since both portray it as a mere auxiliary instrument of pure logic. This causes subjectivity to become only a means of validating, or not, abstract and univocal categories. This problem would only be resolved in *Ideas I*, a work in which Husserl systematizes the phenomenological method of reduction, delimits the domain of transcendental subjectivity, and establishes reference through the relationship between noetic and noematic structures.

Keywords: Husserl. Phenomenology. Logic. Reference. Epistemology.

1 A LOCALIDADE DO PROBLEMA

Husserl realiza nos *Prolegômenos*, uma crítica ao psicologismo e ao fato da lógica pretender ser explicada por meio de remissões a fatos psíquicos. O autor compreende que as investigações científicas, em geral, não conseguem fundamentar seus princípios metodológicos puros, assim permanecendo em uma perspectiva ingenuamente objetiva da realidade. Isso significa dizer que o cientista opera teoricamente sobre o mundo, porém ele não postula os elementos teóricos e essenciais pelos quais suas abstrações poderiam, e deveriam, designar a natureza a fim de ser investigada. Não que o projeto científico, em sua generalidade, seja totalmente inviabilizado por tal questão, pois, na maioria das vezes, ele atinge suas finalidades teóricas e práticas, e isso sem necessitar de um questionamento acerca do estatuto legal de suas considerações. Contudo, um embasamento sobre esse intervalo dado entre o categorial e o percebido serviria para embasar tais investigações científicas, dando-lhes um estatuto de conhecimento mais completo. Logo, o projeto de Husserl nos *Prolegômenos* almeja estabelecer os meios pelos quais a investigação científica pode se apresentar como deveras válida. Isso levou Husserl a buscar um campo de investigação separado das ciências da natureza, ou seja, uma lógica pura, assim como é afirmado nos parágrafos §65 e §66 dos *Prolegômenos* (Husserl, 2006b, p. 197 – 201). Para além da fundamentação de uma lógica pura, também seria forçoso estabelecer os meios pelos quais ela se conectaria com as experiências do mundo e à conduta natural. Desse modo, seria necessário delimitar uma espécie de subjetividade que não se identificasse com descrições psicologistas, e que, concomitantemente, servisse de substrato para essas determinações puras. Tal dispositivo, que ligaria a lógica ao mundo, seria a noética, o campo de investigação da fenomenologia pura descritiva ou, como ele também chama, uma psicologia fenomenológica.

Husserl explica que a lógica pura pode ser vista de duas formas: prática ou normativa. Ela é prática porque articula os elementos teóricos necessários para o funcionamento do conhecimento científico. Ao mesmo tempo, ela é normativa porque estabelece regras independentes do conhecimento sobre a natureza ou seus temas, até mesmo acerca da pressuposição da existência material da natureza. Dessa forma, a lógica funciona por meio de inferências dedutivas que não vêm da experiência empírica, mas que são firmadas de forma *a priori* e baseadas em princípios apofânticos. Isso faz com que a lógica pura tenha a capacidade de descrever as relações sobre o mundo sensível, contudo não são derivados dele. Além disso, é importante ter em mente que as considerações lógicas não se confundem com experiências pessoais ou psíquicas, que são eventos reais percebidos no tempo empírico, visto que a lógica lida com categorias formais omnitemporais. Seguindo essa linha de raciocínio, a lógica pura nos apresentaria uma teoria pura do objeto. Além disso, seus elementos seriam concebidos como apodícticos, ou seja, relacionam-se mais diretamente com as ciências nomológicas (matemática formal, física matemática, mecânica *a priori*, etc...).¹ Para Ferraz, a lógica pura tem como finalidade três pontos primordiais:

A fixação das categorias puras de significação e das categorias correlatas [...] a fixação das leis fundadas sobre as categorias formais que regulam a validade de configurações completas formadas pelos encadeamentos proposicionais e seus correlatos visados [...] a fixação de formas possíveis de teoria decorrente da

¹ Esse caráter ainda é verificável no primeiro capítulo de *Ideias I*, porém, como veremos mais adiante, ele será direcionado a uma reflexão transcendental.

O local do sentido e da referência nas *Ideias I* de Husserl

MELLADO, Matheus Marcus Gabriel

ordenação sistemática das conexões proposicionais, tendo em vista a expressão correta das características dos correlatos objetivos (FERRAZ, 2018, p. 36 – 37).

Assim, a lógica pura pode ser entendida como uma teoria das formas científicas e das suas possíveis combinações. No entanto, nos *Prolegômenos* também fica claro que existe uma esfera subjetiva pura que é fundamental para que a lógica possa ser aplicada. Essa região mostraria como podemos compreender o conhecimento válido e definir os meios necessários para ajustar os aspectos objetivos da lógica. É nesse campo que se estabelece o entendimento sobre a experiência da evidência, ou seja: “[...] a atestação clara de que certo estado de coisas é ou não é aquilo que parece ser” (FERRAZ, 2018, p. 38). Essa evidência se apresenta como a doação originária do objeto visado na experiência. Logo, ela seria a atestação do juízo como um vivido presente e serviria para impedir nossa queda num ceticismo pleno². Tal delimitação da evidência como um arquetônica subjetiva pura, que ampara a lógica pura em seu esquema de *mathesis universalis*, auxiliaria a mesma a embasar as suas condições básicas de doação epistêmica, já que a própria lógica não conseguiria dizer nada sozinha sobre o sujeito cognoscente, mas apenas sobre os componentes formais do conhecimento em geral.

É a partir da subjetividade que Husserl inaugura o escopo de investigação da fenomenologia. Contudo, essa interioridade descrita na investigação dos *Prolegômenos* não cede espaço a uma descrição dos estados psicológicos do indivíduo, mas sim a um campo de idealidades cujas condições possibilitam o reconhecimento das estruturas *a priori*, elas que, por sua vez, são operadas por esse mesmo sujeito puro. Sendo assim, a subjetividade é tida como uma essência independente dos caracteres empíricos, pois, tal como a lógica pura, ela também se evidencia num registro omnitemporal. Essa será a subjetividade noética, que sustenta as descrições noéticas da consciência e que deve ser explorada pela perspectiva de uma psicologia descritiva, isto é, fenomenológica e não empírica³.

Partindo da concepção anterior da atividade noética, nós poderíamos entender que para Husserl, e de acordo com Ferraz, nós seríamos levados a ideia de que: “*A verdade não é um conteúdo particular da experiência do juízo, que surge e desaparece com tal experiência. Ela é uma ideia, no sentido de uma*

² Em realidade, Husserl equivale tanto o ceticismo, o empirismo, o realismo, os princípios de economia do pensamento e a antropologia lógica ao psicologismo, no que diz respeito a sua carência teórica para fundamentar suas próprias bases epistemológicas essenciais.

³ Essa expressão que denomina a fenomenologia como uma psicologia descritiva, levará a inúmeras interpretações que identificam erroneamente tanto o projeto dos *Prolegômenos* quanto das *Investigações Lógicas* com uma doutrina psicologista. Crítica essa que levará o Husserl a escrita de *Ideias I*, cuja finalidade seria a de delimitar o regime transcendental da fenomenologia no esquema noema/noese. Para melhores explicações, conferir nota 32 (HUSSERL, 2006a, p. 43 – 44) do primeiro capítulo de *A Cientificidade na Fenomenologia de Husserl* de Ferraz. Moura, em *Crítica da Razão na Fenomenologia*, alia essa problemática de denominação da fenomenologia como uma psicologia descritiva: “*As Investigações permanecem presas ao erro de Descartes: a consciência fenomenológica não é senão um sucedâneo do ego cogito e, assim como esse, não passa de uma parcela do mundo não sujeita à dúvida, separada do mundo mas parte dele, e que delimita apenas a esfera da psicologia pura (CM, 63-4). A alma pura, por mais ‘purificada’ do corpo que seja, ainda remete apenas a uma região mundana. A fenomenologia de 1900 não podia assim libertar-se do psicologismo ‘sob sua forma mais essencial e mais universal’ (AL, 405). A justa crítica ao ‘psicologismo lógico’ ainda não era uma crítica ao ‘psicologismo transcendental’: a consciência eideticamente apreendida ainda era uma região mundana (CM, 70). A fenomenologia das Investigações não vai além de uma fenomenologia psicológica, uma fenomenologia para a qual é suficiente dizer que ‘< referência à corporeidade, portanto a algo que pertence ao mundo, não entra expressamente no conteúdo conceitual do julgar’ (FTL, 225) (MOURA, 1989, p. 128).*

espécie ou de um 'ente' universal, que se deixa apreender como algo idêntico nos inúmeros juízos particulares que a veiculam" (FERRAZ, 2018, p. 45). Tal disposição gerou inúmeras críticas que equivaleram essa caracterização da noética a um certo platonismo. Entretanto, a idealidade é algo omnitemporal e não existe no ordenamento de uma metafísica tradicional (HUSSERL, 2006b, 228 – 229), tal como as ideias perfeitas do mundo suprassensível platônico. Dessa maneira, a atividade noética lida com objetos ideais reais, mas que não são realidades enquanto entes ontologicamente existentes em algum outro plano de realidade. É por meio desse caráter ideal que a subjetividade poderia apreender a evidência das estruturas *a priori*, também podendo distinguir diferentes tipos de vivências puras da e na consciência. Destarte, Husserl chega ao processo pelo qual as relações empíricas são subsumidas pelos atos noéticos, assim configurando as evidências dos princípios lógicos puros. Esse processo é nomeado como ideação, também sendo um pressuposto subjetivo pertinente à possibilidade do conhecimento em geral. A ideação pode ser compreendida como: “[...] a capacidade de reconhecer o universal que se instancia nos casos particulares, quer dizer, a capacidade de referir-se à significação ou à lei ideal idêntica acima da infinidade de juízos particulares reais em que tal objeto idêntico é exemplificado” (FERRAZ, 2018, p. 47 – 48). Neste ponto é possível distinguir dois tipos de atos noéticos, a consciência de um dado empírico (ex: o vermelho do fogo) e a idealidade a que ele está subsumido (ex: a vermelhidão como categoria). Essa configuração da ideação não mina sua natureza pura, e muito menos possui a pretensão de ser fundada nos casos concretos que ela designa e agrupa. Portanto, as idealidades são conteúdos vividos pela subjetividade, e não propriamente pelas sensações empíricas. É dessa maneira que a evidência imanente – aqui desempenhando o papel da referência – é atestada na doação subjetiva, isto é, como ideação do concreto em atos noéticos.

De maneira geral, a fenomenologia é identificada por Husserl como o saber que visa descrever os vividos subjetivos, ou noéticos, que fundamentam as idealidades relativas à lógica pura, o que é expresso nos parágrafos §1 e §2 da introdução das *Investigações Lógicas* (HUSSERL, 2006b, p. 216 – 220). Assim sendo, a subjetividade é considerada a partir de sua estrutura eidética, bem como de seu caráter *a priori*, isto é, abordando os vividos intencionais correlatos às objetividades puras. Isso nos conduz à compreensão de que essa mesma subjetividade possui uma dupla função: primeiro, ser a fonte originária de nossas intuições puras; segundo, atestar os elementos conceituais da lógica pura. Todavia, o limite da fenomenologia acaba sendo o de uma ferramenta auxiliar nessas duas obras, visto que ela é retratada como um mero instrumento da lógica pura, fazendo da subjetividade apenas um meio de validação, ou não, das categorias abstratas e unívocas.

Foi a partir da reconfiguração do papel da subjetividade que Husserl acabou se direcionando para a problemática do transcendental, também pelo fato de ter recebido várias críticas, tanto aos *Prolegômenos* quanto às *Investigações Lógicas*, de correntes filosóficas diversas, como, por exemplo, de expoentes da filosofia da linguagem e dos neokantianos. De modo geral, podemos compreender que o mais interessante nessa virada à crítica transcendental não é a discussão acerca da origem do objeto (já dado como questão de fato), mas sim como ele pode ser compreendido (ou seja, o começo do processo de integração entre subjetividade e objetividade como questão de direito). Logo, será no esclarecimento da questão de direito que a questão de fato poderá se estabelecer. Assim, as problemáticas antes direcionadas à noética, que visavam a correlação entre vivências idealizadas e a lógica pura, transpõem-se para a tematização da descrição de uma subjetividade transcendental e de suas estruturas autônomas e imotivadas frente à atitude natural. Portanto, desloca-se a fenomenologia para o escopo dessa subjetividade transcendental, a fim de concebê-la como o meio para se entender a possibilidade de todo conhecimento objetivo, e não mais a utilizando como ferramenta para o aperfeiçoamento de conhecimentos científicos puros.

O local do sentido e da referência nas *Ideias I* de Husserl

MELLADO, Matheus Marcus Gabriel

Essa identificação da consciência transcendental guiará Husserl à descrição da atitude natural e de como ela deve ser, novamente, depurada. Isso ocorre pelo fato do encargo filosófico da investigação fenomenológica ser antinatural, isto é, pelo fato dela visar os elementos essenciais para a subjetividade e não os caracteres mundanos tematizados pelas ciências da natureza, Assim sendo, faz-se forçoso um novo modo de abordagem que nos permita verificar os fios intencionais que conectam a subjetividade e a objetividade. De acordo com Ferraz: “*O que o conhecimento natural supõe sem nunca esclarecer é a relação das capacidades subjetivas com um pólo objetivo transcendente, quer dizer, com algo que é apresentado como em-si mas que se doa ou se manifesta de modo acessível à consciência*” (FERRAZ, 2018, p. 73). É em tal contexto que Husserl passou a elaborar o método da *epoché* – ou redução fenomenológica –, como meio de se suspender esses juízos ingênuos, para que assim pudéssemos vislumbrar as estruturas transcendentais que possibilitam o conhecimento subjetivo. Como afirma Barbaras, em sua *Introduction à la Philosophie de Husserl*, na redução: “*Trata-se, por essa suspensão da tese natural, de converter sua dimensão ôntica em dimensão constituída*” (BARBARAS, 2015, p. 121). Husserl discorre, em *Ideias I*, sobre sua inspiração cartesiana e do emprego da dúvida metódica como ferramenta para se atingir o conhecimento acerca das bases da consciência. Entretanto, tanto o meio de utilização quanto o fim almejado são bem distintos. Barbaras sintetiza tais divergências da seguinte maneira:

a) A dúvida tem uma motivação que lhe é exterior; a epoché é imotivada. b) A dúvida é um instrumento cujo o fim deve ser sua abolição: ela é provisória; a epoché é definitiva. c) A dúvida é negação da tese de existência e permanece então interior aqui; a epoché é uma neutralização. d) A dúvida revela o eu que duvida como que escapando da dúvida; a epoché inclui o eu que pratica a epoché, enquanto eu mundano ou empírico (BARBARAS, 2015, p. 122).

Logo, por meio da redução fenomenológica nós seríamos habilitados a confirmar a pura fenomenalidade que subsiste após retirarmos os pressupostos transcendentais da experiência natural, deixando somente a aparição essencialmente correlata ao ato subjetivo. Tal zona desvelada pela *epoché* seria identificada como aquela da imanência autêntica, esfera na qual seria possível entrever os mecanismos primordiais pelos quais o conhecimento se efetiva. Isso levará Husserl, de acordo com Ferraz, a esboçar que o objeto pode ser compreendido como: “*um ente posto como transcendente e o objeto como aparição fenomênica*” (FERRAZ 2018, p. 79). É nessa medida que o conhecimento fenomenológico deixa de pressupor os avanços teóricos das ciências da natureza.

Nessa nova interpelação de Husserl, a referência se mostra após a redução fenomenológica, ou seja, em meio aos atos intencionais verificados nessa subjetividade depurada, assim detendo sua concordância com os polos objetivos imanentes dispostos pelo *a priori* de correlação. Essa é a principal diferença entre o pensamento husserliano e a filosofia da linguagem ou do neopositivismo lógico. Husserl busca desenvolver um modelo filosófico que não tombe sobre as ingenuidades pressupostas pelo conhecimento da ordem da orientação natural. Sendo assim, ele busca ultrapassar a antinomia entre sujeito e objeto, ao mesmo tempo em que lança as bases para todo o conhecimento possível. Aqui verificamos como o projeto husserliano se diferencia da abordagem referencialista de Frege⁴ em seu canônico artigo intitulado *Sobre o Sentido e a Referência*. Ao verificarmos o citado artigo de Frege percebemos que as relações de identidade que os conceitos de “sentido” e “referência” devem almejar são meras relações entre nomes ou símbolos que

⁴ Tal discussão acerca da origem do conhecimento já foi travada anteriormente por Husserl e Frege, Acerca desse tema, recomendamos a obra de Hill e Haddock, *Husserl or Frege? Meaning, Objectivity and Mathematics*.

representam objetos. Assim sendo, eles são caracterizados em sua essência como arbitrários. Isso faz com que eles sejam distanciados do objeto representado a tal ponto que eles não poderiam dizer nada sobre o objeto, mas apenas sobre seu valor cognitivo. Partindo de tais premissas, Frege delimita o que seria o sentido e a referência:

Parece então evidente que se pode pensar como associado a um símbolo (nomes, combinação de palavras, caracteres), além daquilo que designa, que se pode chamar de “referência do símbolo”, também o que gostaria de chamar de “sentido do símbolo”, no qual está contido o modo de apresentação. Assim, a referência das expressões no nosso exemplo “o ponto de intersecção de a e b ” e “o ponto de intersecção de b e c ” seria a mesma, mas não o seu sentido. A referência de “a estrela da manhã” e “a estrela da tarde” seria a mesma, mas não o sentido (FREGE, 2011, p. 22).

Outro exemplo que nós poderíamos incluir nesse prejuízo naturalista é o conhecido texto intitulado *A Concepção Científica do Mundo* de Hahn, Neurath e Carnap. No qual se pretendeu uma intersubjetividade apreensível dos métodos e resultados científicos, de modo que:

Dai se origina a busca de um sistema de fórmulas neutro, um simbolismo liberto das impurezas das linguagens históricas, bem como a busca de um sistema total de conceitos. Aspira-se à limpeza e à clareza, recusam-se distâncias obscuras e profundezas insondáveis [...]. O esclarecimento dos problemas filosóficos tradicionais conduz a que eles sejam parcialmente desmascarados como pseudoproblemas e parcialmente transformados em problemas empíricos sendo assim submetidos ao juízo das ciências empíricas (CARNAP, HAHN e NEURATH, 1986, p 10).

2 DA REDUÇÃO À SUBJETIVIDADE TRANSCENDENTAL

Direcionando-nos a *Ideias I*, nós iremos verificar como o projeto iniciado nos *Prolegômenos* é atualizado, tal como o papel da referência. Além disso, teremos como grande novidade em *Ideias I* a concepção do noema no interior da fenomenologia transcendental. Assim sendo, neste momento tentaremos compreender como a zona transcendental é inferida a partir das considerações eidéticas. Temos no primeiro capítulo de *Ideias I* a delimitação dos elementos da lógica pura e a diferenciação das zonas ontológicas, estas últimas são reportadas às ciências eidéticas descritivas (formais e materiais). Neste texto o termo ontologia não denota, necessariamente, uma diferença de ordem metafísica entre domínios de entes distintos, tal como, por exemplo, acontece no platonismo, mas apenas que há uma região real (real/wirklich) material em que o conhecimento das ciências da natureza atuam, e outra região real (*reell*) e imaterial na qual as ciências eidéticas incidem. Tal como Husserl afirma: “*Se partimos da ontologia formal (sempre como lógica pura em toda a extensão até a mathesis*

O local do sentido e da referência nas *Ideias I* de Husserl

MELLADO, Matheus Marcus Gabriel

universalis), ela é, como sabemos, ciência eidética do objeto em geral (HUSSERL, 2006a, p. 47). Também percebemos que a ciência natural é distinta da orientação natural, já que a primeira se coaduna às ciências da natureza e do espírito em geral, já a segunda refere-se a uma espécie de conduta que pretende atingir os objetos e que pode ser operada pelas ciências eidéticas, ao menos por aquelas que tratam de objetos abstratos específicos – como a geometria, por exemplo.

Outro marco é a relação preestabelecida entre fato e essência, agora assinalado de modo que todo fato real (*real/wirklich*) expressa, em sua contingência, aspectos espaço-temporais características que se correlacionam a elementos eidéticos. Por outro lado, as essências reais (*reell*) subsumem esses particulares em categorias diversas. Destarte, aqui se preserva o princípio de que o *eidós* é distanciado das coisas, mas somente enquanto um modo distinto de se orientar aos objetos, e não consistindo em outra realidade ontológica diversa. Essa separação, bem como sua possível conexão, será melhor explicada no decorrer da obra.

Novamente Husserl declara que o processo de apreensão das essências nomeia-se ideação, assim consistindo numa apreensão intuitiva das essências. Aqui a ideação é delimitada para identificar as essências e não para a compreensão de fatos, já que eles têm como fundamento o conhecimento dirigido pela orientação natural. Além disso, não é necessário que a ideação postule a existência de um entidade contingente para poder se validar, pois ela se relaciona com o fato por meio do *a priori* de correlação, podendo se dirigir a elementos irrealis e gerais. Sobre isso Ferraz assevera que:

Obviamente é possível passar de fatos reais do mundo empírico às essências portadoras dos atributos necessários desses fatos; nesse caso, há exemplos reais ligados às essências. No entanto essa ligação não é necessária, pois é perfeitamente possível intuir essências mesmo partindo de eventos ou entes que não existem como fatos reais empíricos, tal como Husserl comenta no parágrafo §4 de *Ideias I* (FERRAZ, 2018, 97).

Seguindo o raciocínio husserliano, podemos entrever como ele diferencia as intuições de essências das intuições de fatos, de modo que elas correspondem, respectivamente, à doação originária e à percepção sensível. Podemos confirmar que essa cisão, entre intuição doadora originária e experiência sensível marca a ruptura com a noção de referência da filosofia clássica. Tal ideia é sustentada pelo fato do mecanismo de doação originária não partir de uma conduta ingênua, ou seja, por não conceber que o ato de abstrair o mundo ocorra a partir de uma passagem simples e direta do percebido ao compreendido. Ou como Husserl afirma: “O ‘*ver*’ imediato, não meramente o *ver* sensível, empírico, mas o *ver* em geral, como consciência doadora originária, não importa qual seja a sua espécie, é a fonte última de legitimidade de todas as afirmações racionais (HUSSERL, 2006a, p. 62). Isso assim ocorre pelo fato da compreensão referencialista, em outras correntes de pensamento, ser composta por um lastro psicologista, sustentando-se sob pressupostos realistas e naturalistas, como, por exemplo, o do mecanicismo e da dualidade entre corpo e alma. Essa posição não permitiria a instituição de ciências propriamente eidéticas e, conseqüentemente, uma verdadeira compreensão sobre a fundamentação do conhecimento científico em absoluto. Logo, apenas a intuição de essências conseguiria fundar e esgotar, em teoria, o domínio de todas as objetividades possíveis.

Guiado pelas considerações anteriores, Husserl diferencia o escopo material e o escopo formal no interior do domínio eidético. O primeiro é identificado como um conhecimento puro que investigaria o estado-de-coisas, isso por meio de uma ontologia natural que buscaria

O local do sentido e da referência nas *Ideias I* de Husserl

MELLADO, Matheus Marcus Gabriel

circunscrever as possibilidades mais gerais e pertinentes ao conhecimento empírico da natureza. Já o eidético formal lida com os sentidos e encadeamentos argumentativos, sendo retratado como uma ontologia formal. Desse modo, a eidética formal subordina a eidética material, isso porque a primeira postula as categorias lógicas que contribuem para a formulação das ontologias materiais. Portanto, estaríamos habilitados a identificar a ontologia formal, aqui em *Ideias I*, com a lógica pura, retratada como *mathesis universalis* pretendida desde os *Prolegômenos*.

Realizada a diferenciação entre os domínios eidéticos, ou ontologias, nós podemos compreender que Husserl posiciona a fenomenologia no nível da eidética material descritiva. Através dela seria possível efetivar a descrição da arquitetura das vivências intencionais e, também, poderíamos vislumbrar como as vivências inatuais e implícitas podem vir a ser vivências conscientes para nós. Recordemos, mais uma vez, que os vividos intencionais sempre se voltam a algo. Contudo, aliado ao preceito anterior, nós também poderíamos tematizar esses mesmos vividos por meio de outros vividos, ou seja, através de um ato de reflexão que se evidencia como o posicionamento de um vivido consciente, ou: “[...] *uma vivência que se volta para outras vivências e as toma por objeto*” (FERRAZ, 2018, p. 106). Destarte, a fenomenologia busca trazer uma clareza intuitiva aos elementos essenciais da consciência, assim como ao processo de apreensão das evidências apreendidas.

A fim de melhor especificarmos o caráter da fenomenologia, Husserl a diferencia de outra ciência eidética material descritiva, a geometria. Em seus apontamentos o autor assente que existem fatos e essências que podem ser considerados como abstratos – ou seja, que se inserem num todo maior do qual fazem parte – ou como concretos – compreendidos entendidas como independentes de qualquer totalidade. Dessa maneira, as essências são concebidas ou como abstratas ou como concretas de acordo com sua posição nos ditos gêneros superiores. Será desse modo que Husserl irá diferenciar a fenomenologia da geometria, pois a primeira trabalha com essências concretas – e por isso independe de outras regiões ontológicas – e a segunda com essências abstratas. Isso ocorre pelo fato da fenomenologia investigar a consciência pura, ela que, por sua vez, pode ser entendida por si mesma e apartada da experiência sensível (HUSSERL, 2006a, p. 136) ou de outras essências operadas pela consciência empírica. Já a geometria opera junto às formas espaciais puras, dependendo de outras essências para poder se efetivar, assim: “*as formas geométricas são momentos ou propriedades de todos concretos considerados isoladamente*” (FERRAZ, 2018, p. 109). Todavia, mesmo que a fenomenologia reconheça a consciência como um fluxo inesgotável de vivências, ela a cinde em determinadas unidades estáticas destacáveis, com a finalidade de melhor evidenciá-la. Logo, essa categorização da fenomenologia como uma ciência concreta ainda consiste em uma classificação relativa, pois, como Eugen Fink também afirma, nós ainda nos valem de um léxico pertencente à atitude natural para poder exprimir o domínio eidético⁵. No entanto, podemos afirmar que a

⁵ Em seu texto, *The Phenomenological Philosophy of Edmund Husserl and Contemporary Criticism*, Fink afirma que isso ocorre pelo fato da redução partir da própria atitude natural. Assim sendo, a *epoché*, mesmo com seu teor imotivado diante da atitude natural, não pode negar que seus primeiros passos emergem de uma subjetividade empírica e nem que os correlatos do ego transcendental neguem a crença no mundo. O autor se expressa nos seguintes termos: “*Estar inserido na crença no mundo significa, antes de tudo, a posição do homem dentro da crença no mundo, ou seja, o homem é o sujeito que aceita o mundo (e, incluído nisso, a si mesmo como homem) em sua vida de significado, e o faz de diversas maneiras. Análises intencionais abrangentes são necessárias para que possamos compreender a estrutura interna do ser-para-nós do mundo, esse complexo imensamente complicado de aceitações que está em constante metamorfose. Não só devemos analisar as postulações reais e potenciais do ser que pertencem à nossa própria experiência, juntamente com as aquisições de aceitações e os componentes das opiniões habituais que se originam dessas postulações, mas também devemos, sobretudo, considerar os múltiplos modos pelos quais assimilamos aceitações da experiência de outros, e assim por*

O local do sentido e da referência nas *Ideias I* de Husserl

MELLADO, Matheus Marcus Gabriel

fenomenologia não opera por meio de princípios axiomáticos, dos quais podemos formar outros conceitos dedutivamente, mas procura fixar conceitualmente as vivências por meio de intuições evidentes, ou seja, descrevê-las e diferenciá-las. Tenhamos em mente que tais essências se doam de maneira pura à intuição, porém elas também podem ser exemplificadas em casos particulares e sensíveis. Além disso, as essências que compõem a consciência se apresentam, inúmeras vezes de maneira fluída e inexata, o que faz com que sua descrição não possa ocorrer dedutivamente. Assim sendo, a separação entre a fenomenologia e a geometria se erige a partir desse último ímpeto, no qual observamos que a geometria se vale de princípios axiomáticos e se desenvolve dedutivamente, fazendo dela uma ciência eidética material e exata, isto é, ela não é propriamente descritiva. Enfim notamos que a fenomenologia não lida com ideações puras, mas com fixações de essências intuídas por meio de uma conceituação rigorosa.

Continuando com sua pesquisa, Husserl designa uma sutil diferença entre a consciência pura e a consciência transcendental. Isso ocorre na medida em que a primeira designa apenas uma contraposição ao eu empírico, já a segunda resigna-se ao campo da subjetividade depurada e tomada em suas vivências puras⁶. É esse campo transcendental que será investigado pela fenomenologia, com a finalidade de verificar os fios intencionais que conectam o sujeito e o objeto, assim fornecendo uma teoria do conhecimento completa. Portanto, mais uma vez urge a necessidade de se abandonar a orientação natural, que é postulada pelo dogmatismo objetivista das ciências quando estes promovem suas investigações sem realizar os devidos questionamentos acerca dos princípios gerais do conhecimento possível. Será nesse contexto que a *epoché* é introduzida, como um novo meio de se visar os objetos ao suspender a tese do mundo, de maneira a permitir que nós possamos verificar os componentes eidéticos que permeiam as coisas na consciência (HUSSERL, 2006a, p. 85).

Um elemento essencial na trajetória de nossa investigação é a de que podemos observar que a fenomenologia não inaugura a consciência transcendental, somente a evidencia e a delimita por meio de uma nova conduta ou exame operado pela própria consciência. Além do mais, Husserl assevera que o conceito de transcendência da coisa, compreendido como o conjunto dos enunciados racionais sobre a própria transcendência, é reputada como o correlato eidético da ideia pura dessa mesma experiência atestatória (HUSSERL, 2006a, p. 112). Lembrando que a transcendência nunca é devidamente esgotada, salvo em seu próprio conteúdo eidético de percepção e em seu nexos determinado, ou seja, apenas quando é considerada como experiência de atestação. É por meio desse caráter que Husserl irá distinguir a percepção transcendente dos eventos mundanos – leia-se orientação natural – da percepção imanente dos vividos puros da consciência. A percepção imanente consiste em um olhar reflexivo da consciência sobre si mesma, o que nos evidencia como é possível transformar uma vivência qualquer em um objeto para ela própria, isto é, considerá-la a partir de uma esfera pura de propriedades. Destarte, a transcendência

diante. Nossa vida de significado não se relaciona apenas a seres transcendentais, mas também se dirige ao nosso próprio ser psíquico, ao ser imanente, e, além disso, não apenas a entes (objetos), mas também a horizontes de entes e, em última instância, àquele horizonte universal que abrange todos os horizontes. A tese geral não é a de um ser que ocorre paralelamente a outras experiências individuais e que simplesmente se soma a elas, mas sim a consciência universal, constante e automodificável do mundo, cujo conteúdo está em constante fluxo: a constante apercepção do mundo” (FINK, 2017, p. 103).

⁶ Fink corrobora esse mesmo ponto em seu artigo citado há pouco: “Assim, por exemplo, o conceito de ‘puro’, que nós apenas mencionamos porque a crítica da Crítica ocasionalmente cai na armadilha do equívoco do conceito de ‘ego puro’. O ego puro não significa ego transcendental, mas primordialmente significa o ego-polo em contraste com o ego concreto do fluxo da experiência. Somente com a redução é que o ego puro enquanto ego-polo abstrato também se transforma no ego ‘puro’ no sentido do ego transcendental” (FINK, 2017, p. 138).

tem como características principais: primeiro, que seu objeto pertença ao mesmo fluxo de vivências que a consciência; e, segundo, que essa distinção entre consciência e objeto só se ostente por um ato abstrato ou idealizante. Agora, a percepção imanente não carrega consigo nenhuma dessas determinações, pois ela lida com a percepção do objeto-coisa que excede o domínio dos vividos em geral, isso ocorre pelo fato dela ser um vivido puro da consciência. Assim, o objeto encarado como transcendente é considerado sob um sistema de vários perfis e aparências, ou seja, é composto por inúmeras perspectivas que são dadas pela percepção, correspondendo-o à coisa percebida em carne e osso. Ou como Carlos Alberto Moura salienta no prefácio de *Ideias I*:

O noema, não sendo “parte real” da consciência, não terá mais nada a ver com o “psíquico” da psicologia tradicional. Husserl lhe dará o estatuto das significações em nossa linguagem: o noema é o meio ideal pelo qual a realidade se oferece a uma consciência. E isso também torna melhor delineada a própria noção de fenômeno ou modo subjetivo de doação. Um modo de doação de objetos não é dito subjetivo por ser um habitante da interioridade do sujeito psicológico. Um fenômeno é subjetivo por ser uma doação de determinado objeto sempre reportada a um “ponto de vista”, por princípio unilateral e variável. E o “subjetivo” assim compreendido está presente seja na nossa vida perceptiva, seja em nossa linguagem. Afinal, não estamos em situações essencialmente distintas quando dizemos que um objeto é dado à nossa percepção segundo “perspectivas” unilaterais e variáveis, e quando reconhecemos que, em nossa linguagem, as expressões “o vencedor de Iena” e “o vencido de Waterloo” são distintos “modos de doação”, distintas “significações” que descrevem um mesmo personagem a partir de diferentes pontos de vista. (MOURA *in* HUSSERL, 2006a, p. 20 – 21).

É por essa razão que a percepção transcendente ultrapassa o domínio dos vividos da consciência, pelo fato dela não constituir uma unidade essencial com o ato perceptivo, já que seu perfilamento acontece no domínio espaço-temporal e não omnipresente. De maneira oposta a percepção imanente não possui perfis, porque ela é um vivido dado como uno na consciência. Assim sendo, a percepção transcendente nos apresenta o ser como coisa – podendo ser apresentado apenas em seu perfilamento, ou seja, como polo das percepções possíveis –, agora, em contra partida, a percepção imanente nos exhibe o ser como vivência pura – como unidade concreta das experiências fluidas da consciência. Outro ponto importante que Husserl salienta é que as percepções transcendentais não necessitam de postular a realidade integral de seus objetos, visto que a evidência do perfil é inegável em sua presencialidade. Entretanto, a totalidade dos perfis que não são percebidos atualmente são assimilados no presente de maneira presuntiva. Por outro lado, a percepção imanente é absoluta, tendo em vista que se trata de um vivido da consciência como ser-vivência, que doa-se de maneira plena pelo fato de integrar uma unidade com a vivência refletida.

Suspendendo-nos mais sobre as variantes da transcendência e da redução, poderíamos nos questionar o seguinte: quais seriam as estruturas eidéticas que permaneceram correlacionadas às suas variações depois de realizada a redução? Ou idem, se fosse possível exercer a redução no eu puro, bem como ao campo imanente ou aos vividos puros da consciência, o que se conservaria deles? A resposta seria: primeiro, a própria intencionalidade como ato da consciência de sempre endereçar-se a algo, ou seja, o *a priori* de correlação; e, concomitantemente, a constatação de um fluxo de vivências em geral, apreendido aqui como uma sequência temporal das experiências ou

O local do sentido e da referência nas *Ideias I* de Husserl

MELLADO, Matheus Marcus Gabriel

como uma temporalidade interna e autônoma diante do *eídos* do mundo. Logo, além de uma redução da orientação natural – que nos desvela todo um campo eidético e toda uma esfera imanente de propriedades –, temos também uma redução do próprio campo imanente, que, por sua vez, ilumina a estrutura geral da consciência pura. O que leva Husserl a afirmar que:

Se como resíduo da exclusão fenomenológica do mundo e da subjetividade empírica a ele pertencente nos resta um eu puro (e, neste caso, um eu diferente por princípio para cada fluxo de vivência), então com ele se oferece uma espécie própria de transcendência – não constituída –, uma transcendência na imanência (HUSSERL, 2006a, p. 132).

É desse modo que Ferraz corrobora a concepção de que a eidética acaba por ratificar o transcendental, pois: “*A consciência pura é então resíduo da aplicação da epoché fenomenológica porque não está essencialmente ligada ao mundo da orientação natural*” (FERRAZ, 2018, p. 142). A partir disso podemos inferir que a perspectiva transcendental se torna independente da própria eidética, visto que a primeira é o que passa a fundamentar nossas relações epistêmicas com o mundo. Além disso, poderíamos entender que o mundo se torna tributário da consciência, pois será a partir dela que toda experiência mundana terá uma referência à alguma consciência possível. Assim sendo, toda relação com o mundo presume alguma correlação intencional com alguma transcendência, seja numa doação imediata ou mediada. Este é o *a priori* do correlato intencional, é ele quem propicia a referência na esfera da consciência transcendental.

A descrição elaborada até este ponto nos guiou ao momento em que o noema desempenhará seu papel fundamental no restante de *Ideias I*, pois ele irá viabilizar as explicitações descritivamente fenomenológicas da consciência subjetiva pura. Posteriormente também será estruturado seu paralelo com a noese. Contudo, o que nos interessa de fato é a determinação de que os: “[...] múltiplos dados do conteúdo real, noético, corresponde uma multiplicidade de dados, mostráveis em intuição pura efetiva, num ‘conteúdo noemático’ correlativo ou, resumidamente, no ‘noema’” (HUSSERL, 2006a, p. 203). Desse modo, podemos afirmar que o noema trata da descrição das estruturas fenomenológicas e intuitivas – apresentadas por meio de perfilamentos – e da evidência correlata aos diferentes núcleos noéticos, que, por sua vez, subsistem após o processo de emprego ativo da *epoché* da atitude natural e do ego puro. Destarte, desde a análise do domínio da consciência pura, seja na ontologia material ou na ontologia formal, o autor traça um modelo de referência distinto do modelo logicista e neopositivista, sustentado por Frege e depois pelo Círculo de Viena. Em vista disso, Husserl compreende a referência como uma operação da consciência pura, que visa descrever a realidade e o mundo a partir de: “[...] unidades do ‘sentido’, referidas a certos nexos da consciência pura, absoluta, que dão sentido e atestam a validade dele, justamente desta e não de outra maneira, de acordo com a essência própria deles” (HUSSERL, 2006a, p. 129). Portanto, somos levados a nos questionar como a relação noético-noemática irá fundamentar a referência e o sentido em *Ideias I*.

3 REFERÊNCIA E SENTIDO VS. NOESE E NOEMA

Podemos compreender a noese como o conjunto das propriedades imanentes ou como os vividos plenos da consciência na esfera pós-redução, como o conteúdo hilético ou material-fenomenológico componente da subjetividade pura. Por outro lado, podemos conceber o noema como os elementos variáveis dessa imanência noética em ideias diversas, mas ainda na esfera da pós-redução, ou seja, o noema evidencia a adequação do vivido puro a diferentes concepções ou encadeamentos desse mesmo vivido. Verificamos aqui que o noema possui certa afinidade com a percepção transcendente na orientação natural. Contudo, como sua estrutura se revela pela atividade da *epoché*, sua evidência se manifesta apenas na região transcendental da subjetividade, tornando ela o princípio fundamental de sua objetividade – tal qual no exemplo da árvore: que na orientação natural pode pegar fogo e deixar de existir como *wirklich*; diferente da árvore noemática que se preserva sempre como conteúdo *réel* na consciência. Agora, voltando à interação noético-noemática, podemos tomar como exemplo a relação temporal da retenção, da presentificação e da protensão, no qual um vivido puro pode se exprimir em algum desses três horizontes na consciência pura. Portanto, queremos afirmar que a noese se dá num núcleo indiviso acerca de uma intuição em geral, mas que pode ser tematizada pela reflexão ou pelo juízo em tematizações noemáticas distintas. Tal como observamos no juízo $S = P$ e $P = S$, no qual a referência – a verificação do seu valor de verdade – é mantida e o sentido – aquilo que é expresso – é alterado. Voltando ao exemplo da árvore, mas a considerando apenas eideticamente, Husserl afirma:

Diante de tudo isso, é também absolutamente indubitável que aqui “unidade” e “multiplicidade” pertencem a dimensões totalmente distintas, e que, com efeito, tudo o que é hilético entra como componente real no vivido concreto, ao passo que o que “se exhibe”, “se perfila” nele, como múltiplo, entra no noema. (HUSSERL, 2006a, p. 225)

Assim, o noético atém-se à análise real de seus elementos hiléticos, já o noemático se dirige à análise intencional de uma *morphé* que se remete a pelo menos um vivido puro. Portanto, o noema se manifesta como o irreal ou transcendente diante da realidade efetiva da noese (HUSSERL, 2006a, p. 226). Portanto, a referência se coaduna ao objeto noético, já o sentido se liga ao noema. É desse modo que o autor expressa os nexos eidéticos que compõem as relações noético-noemáticas, ou, respectivamente, entre os vividos da consciência e os correlatos dessa mesma consciência. Será esta a relação que atesta objetividade. Em tais relações eidéticas temos a abertura do horizonte de investigação da fenomenologia, que, por sua vez, se desenrola desde a necessária interdependência entre o noético e o noemático, até a possibilidade de uma morfologia de ambos separadamente, isso partindo de uma perspectiva analítica. Contudo, esse relevo analítico se mostra demasiadamente complexo, principalmente quando nos debruçamos sobre a descrição dos momentos que permeiam as multiplicidades hiléticas pertinentes à função de um perfil múltiplo de uma coisa objetiva. O que leva Husserl a seguinte conclusão:

É preciso lembrar apenas que, nas próprias matérias, a referência à unidade objetiva não é prescrita de maneira unívoca pela essência delas, ao contrário, o

O local do sentido e da referência nas *Ideias I* de Husserl

MELLADO, Matheus Marcus Gabriel

mesmo complexo material pode sofrer múltiplas apreensões, que podem suplantar os intervalos discretos que as separam, mas em conformidade com as quais há consciência de objetividades distintas. Não fica já claro, com isso, que há diferenças essenciais nas próprias apreensões vivificantes, enquanto momentos do vivido, diferenças essenciais estas que seguem os diferentes perfis e mediante a vivificação dos quais elas constituem “sentido”? Sendo assim, pode-se tirar esta conclusão: há, com efeito, um paralelismo entre noese e noema, mas de tal modo que as configurações teriam de ser descritas em ambos os lados e em sua correspondência essencial. O noemático é o campo das unidades, o noético, o campo das multiplicidades “constituíntes”. Com efeito, a consciência que unifica “funcionalmente” o múltiplo e, ao mesmo tempo, constitui a unidade jamais mostra identidade onde a identidade do “objeto” está dada no correlato noemático. Onde, por exemplo, diferentes intervalos de uma percepção contínua, constitutiva de unidade da coisa, mostram um idêntico, esta árvore não alterada no sentido desta percepção — idêntico que se dá ora nesta orientação, ora naquela, ora visto de frente, ora de trás, primeiro de maneira indistinta e indefinida, mas depois de maneira distinta e definida, em virtude das propriedades visualmente apreendidas de algum ponto, etc. —, aí o objeto encontrado no noema vem à consciência como um objeto idêntico no sentido literal do termo, a consciência dele, no entanto, é uma consciência não-idêntica nos diferentes intervalos de sua duração imanente, é tão só uma consciência interligada, continuamente unida (HUSSERL, 2006a, p. 227 - 228).

Notamos aqui que as unidades noemáticas são unidades transcendentais pertinentes ao campo noético de multiplicidades, ditas constituíntes. Poderíamos ter a impressão de que Husserl altera o teor estático da noese e o variante do noema. Contudo, podemos perceber que em realidade essa separação é apenas encarada por outra perspectiva, na qual o noema se apresenta como diferentes perfis unitários diante do campo noético constituínte das multiplicidades. Será nesse escopo que uma morfologia de ambos, noeses e noemas, devem ocorrer separadamente.

Unido à delimitação da interação noético-noemática, temos também o emprego da reflexão como expediente para sua descrição. Isso pode ser aferido na medida em que a cada novo grupo de noeses e normas, trazidos à consciência, nós nos asseguramos, mais uma vez, de sua distinção dos hábitos do pensamento psicologista, pois a própria reflexão revela a inversão de sinais — redução fenomenológica — necessária para se poder vislumbrar tanto às estruturas noéticas quanto às noemáticas. Entretanto, Husserl também afirma que ao possuímos uma familiaridade com a descrição eidética puramente imanente, nós também seríamos levados a compreender os caracteres noemáticos como sendo determinidades acrescidas aos objetos intencionais. Isso pelo fato deles serem remetidos a modos de consciência, nos quais eles são justamente os objetos de consciência. Por exemplo: aquilo que é negado ou o afirmado deveria resultar do objeto do “juízo”, que, por sua vez, seria caracterizado como um objeto negado ou afirmado na reflexão referente à negação ou à afirmação, de modo que ele seria caracterizado como um objeto afirmado na reflexão referente à afirmação. Isso revela como tais juízos são mera construção, cuja absurdidade se revela na ideia de que se esses predicados fossem realmente apenas predicados referidos por reflexão, eles só poderiam ser dados no refletir atual sobre o ato e em referência a ele. Contudo, esse não é o caso. O que se sucede é uma apreensão daquilo que é o próprio correlato que guia nossa atenção para si própria. Sendo assim, é no objeto percebido que apreendemos aquilo que pode ser negado ou afirmado. Portanto, a reflexão nos auxilia na construção da redução, porém o assentamento das estruturas noéticas e noemáticas ocorre pela doxa originária. Isso fica manifesto na medida em que Husserl afirma que: “[...] os predicados noéticos que surgem mediante tal reflexão possuem tudo, menos o mesmo

O local do sentido e da referência nas *Ideias I* de Husserl

MELLADO, Matheus Marcus Gabriel

sentido que os predicados noemáticos em questão” (HUSSERL, 2006a, p. 241 - 242). Em suma, revela-se uma não dependência da reflexão para se alterar ou fundar as relações noético-noemáticas.

Dando continuidade ao nosso estudo, nós poderíamos nos questionar: o que garantiria o estatuto de validade da percepção da relação noético-noemática? Ao que tudo indica, tal percepção parece se apoiar em uma certeza de crença, que também se manifesta como uma crença pura e simples. Tal noção de crença precisaria ocupar um lugar especial na reflexão husserliana. De modo que seria preciso uma expressão própria que evitasse confusões e distorções do emprego dessa certeza com os outros modos de uso correntes do termo crença. Destarte, introduz-se a expressão crença ou doxa originárias. Assim, assinala-se a seguinte característica eidética acerca da crença: “*em relação a todos os momentos noemáticos que se constituem mediante suas noeses no ‘objeto intencional como tal’, cada vivido opera como consciência de crença no sentido da crença originária [...]*” (HUSSERL, 2006a, p. 238).

Seguindo o fio condutor do parágrafo anterior, verificamos em Husserl – especificamente no parágrafo §117 de *Ideias I* – a identificação dos atos de consciência e da posicionalidade dóxica dos mesmos, sejam atos verossímeis ou presumíveis acerca de um objeto ou atos afetivos sobre o mesmo. Tais vividos intencionais, quando encarados como sendo “tomadas de posição”, passam a ser compreendidos como teses de crença, o que nos leva a fonte de todos os paralelismos possíveis e notáveis entre as diferentes espécies de consciência e suas classificações – indo da unidade do gênero supremo até as espécies específicas. É nessa posicionalidade que se manifestam os correlatos noemáticos de posição, também chamados de caracteres téticos no sentido noemático. Assim sendo, aqui se apresenta toda a comunidade de essência das proposições, o que também deriva todas as possíveis analogias entre a lógica geral e os princípios axiológicos. Aqui somos levados a definição de Husserl sobre essas teses:

Toda consciência é atual ou potencialmente “tética”. O conceito anterior de “posição atual” e, com ele, o de posicionalidade passa assim por uma ampliação correspondente. Isso implica que nossa doutrina da neutralização e de sua referência à potencialidade em geral se transfere para o conceito ampliado de tese. Da consciência tética em geral, quer efetuada, quer não, faz parte, portanto, a modificação geral que chamamos de modificação neutralizadora, e faz diretamente parte dela da seguinte maneira: De um lado, caracterizamos as teses posicionais como teses atuais ou como teses que podem ser convertidas em teses atuais; elas têm, por conseguinte, noemata que podem ser postos “efetivamente” — atualmente, em sentido ampliado. A isso se contrapõem as teses inautênticas, as “quase” teses, os reflexos enfraquecidos, incapazes de acolher em si quaisquer efetuações téticas atuais com respeito a seus noemata, justamente neutralizados. A diferença entre neutralidade e posicionalidade é uma diferença paralela, noética e noemática, ela diz diretamente respeito, tal como é tomada aqui, a todas as espécies de caracteres téticos, sem o desvio pelas “posições” no sentido estrito e unicamente usual da expressão “posições dóxicas originárias” — unicamente nas quais, contudo, aquela diferença pode ser atestada (HUSSERL, 2006a, p. 262 - 263).

Desta passagem nós podemos inferir que há uma lei eidética de que toda tese pode ser transformada em posição dóxica atual, devido aos elementos dóxicos provenientes de sua própria essência. O que pode ser compreendido aqui é que todos os caracteres téticos possuem em si modalidades dóxicas, e ambos são coincidentes no sentido noemático. A recíproca também ocorre,

O local do sentido e da referência nas *Ideias I* de Husserl

MELLADO, Matheus Marcus Gabriel

porém sem mais possuir aquela coincidência noemática. Destarte, os atos ou correlatos de atos detêm um aspecto lógico, o que faz com que tal consciência de ato, agora não-dóxico, possa ser objetivante. Contudo, apenas o dito *cogito* dóxico pode efetuar uma objetivação atual. Para Husserl essa seria a fonte originária de todo juízo predicativo, o que poderia explicar a universalidade do elemento lógico em geral.

Apresentado esse estofo originário de toda lógica nas bases dóxicas da relação noese-noema, Husserl buscará compreender como essas interrelações da consciência pura podem se combinar. Para o autor, uma síntese pode ser efetuada passo a passo, ou seja, ela surge em produção originária. Essa origem do vir-a-ser no fluxo de consciência é totalmente peculiar. A tese e a síntese vêm a ser a cada novo passo dado atualmente pelo eu puro; ele mesmo vive em cada passo e “surge com ele”. Posição, oposição, pressuposição, posposição, dentre outros direcionamentos, não são sua espontaneidade e atualidade livres, pois eles não vivem nas teses como um passivo, mas são irradiações dessas teses e uma fonte originária de produções. Assim sendo, toda tese começa por um ponto de iniciação, pela posição de um ponto de origem; tal é a primeira tese, assim como toda outra tese no encadeamento da síntese. Essa “iniciação” já pertence à tese como tal, enquanto modo da atualidade originária que merece atenção. É algo assim como um *fiat*, como um ponto de iniciação do querer e do agir (HUSSERL, 2006a, p. 272 - 273).

As considerações antecedentes levam Husserl a asseverar que tudo aquilo que é passível de se recordar e imaginar também são explicáveis dessa maneira. Assim sendo, aquilo que “se visou como tal”, todo visado no sentido noemático de um ato qualquer é exprimível mediante significações. Portanto, toda significação lógica é uma expressão. Aqui a expressão é uma forma que merece ser notada, pois pode se adequar a todo e qualquer sentido, isto é, ao núcleo noemático, bem como levá-lo a sua generalidade conceitual. Para o autor, no aspecto noético a designação “exprimir” indica uma camada particular de ato, no qual todos os demais atos, cada um com sua particularidade, devem ser adequados e a ele fundidos, ou seja, de tal maneira que todo sentido do ato noemático e toda referência nele contido à objetividade sejam marcados conceitualmente no noemático da expressão. Há nessa operação um meio intencional particular, cuja marca distintiva consiste em espelhar, segundo a forma e o conteúdo, qualquer outra intencionalidade, dito de outro modo, em figura-la numa coloração própria e em dar-lhe sua forma própria de generalidade conceitual (HUSSERL, 2006a, p. 276 - 277). No mais, isso depende de uma espécie de evidência que deve ser alcançada caso a caso. Logo, todas as evidências referentes a relações lógicas puras, pertinentes aos nexos eidéticos das significações noemáticas, requisitam o dado de suas respectivas significações, que, por sua vez, exprimem as formas prescritas pela lei de significação em questão, assim revelando sua evidência. O que leva Husserl a afirmar que: “[...] *isso vale para todos os conhecimentos “analíticos” lógico-aplicados*” (HUSSERL, 2006a, p. 280). Para além de todo esse processo, devemos compreender que a síntese explicativa ou analítica – aqui concebida como o juízo antes da expressão conceitual-significativa –, o enunciado – ou juízo no sentido habitual – e, por fim, a doxa se apresentam como elementos que devem ser claramente diferenciados e separados. Isso ocorre porque, para o autor, aquilo que se denomina de “teoria do juízo” é algo, em realidade, extremamente equívoco. Portanto, em seus estudos: “[...] *a clarificação eidética da ideia de doxa não é a mesma coisa que clarificação dos enunciados ou das explicações*” (HUSSERL, 2006a, p. 283).

4 CONSEQUÊNCIAS DA ESTRUTURA NOÉTICO-NOEMÁTICA

Até este momento abordamos uma estrutura noemática universal, marcada por um tipo de núcleo noemático que se separa dos elementos mutáveis pertencentes a ele mesmo (HUSSERL, 2006a, p. 287). Nessa estrutura Husserl destaca uma equivocidade, sendo comumente encontrada na expressão “conteúdo de consciência”. O que leva o autor a conceituar tal conteúdo como sendo o sentido por meio do qual a consciência se refere a um objeto com sendo seu. Portanto: “*Todo noema tem um ‘conteúdo’, isto é, seu ‘sentido’, e se refere, por meio dele, a ‘seu’ objeto*” (HUSSERL, 2006a, p. 287). De modo mais amplo, poderíamos afirmar que todo “o quê” advindo de uma qualidade do caráter de posição, isto é, tética, corresponde ao que Husserl chama de núcleo noemático. Assim, para o autor, em última instância todo vivido intencional detém uma referência ao objeto, mas também se pode afirmar que ele é consciência de algo (HUSSERL, 2006a, p. 288). Como dito há pouco, nas análises anteriores nós encontramos uma noese plena referida ao noema pleno, na condição de seu “o quê” intencional e pleno. Contudo essa referência não pode ser a mesma daquela que é visada quando se fala da referência da consciência a sua objetividade intencional. Isso, assim ocorre, pois cada momento noético – principalmente tético-noético – corresponde um momento no noema, e nele o núcleo noemático se separa do complexo de caracteres dos quais ele é caracterizado. Além disso, o “olhar para”, que por vezes atravessa a noese (o cogito atual), transforma os momentos téticos específicos em focos da atualidade posicional do eu. Logo, o eu se direciona para a objetividade, enquanto o eu que apreende o ser ou que conjectura, que deseja, etc. Com esse olhar, que atravessa o núcleo noemático, nós notamos que ao falar de referência somos remetidos ao momento mais interno do próprio noema. Husserl assinala que este não é o próprio núcleo há pouco assinalado, mas algo que constitui o ponto central necessário do núcleo, aquilo que opera como suporte para as propriedades noemáticas modificadas do “visado enquanto tal”. Ao adentrarmos nessa análise nós nos compenetrarmos no fato de que a diferença entre conteúdo e objeto não deve ser observada apenas em relação à consciência, isto é, ao vivido intencional, mas também deve ser notada em relação ao noema tomado em si mesmo. Isso ocorre pelo fato do noema se referir a um objeto e por possuir um conteúdo, por intermédio do qual ele se refere ao objeto como sendo o mesmo que o da noese. Parafraseando o pensador, é assim que o paralelismo mais uma vez integralmente se confirma (HUSSERL, 2006a, p. 288 - 289). Portanto, poderíamos dizer que o estabelecimento da essência, no sentido noemático, também é o estabelecimento de uma referência específica ao seu objeto.

Dando continuidade a linha argumentativa de *Ideias I*, em todo noema se delimita um conteúdo preciso. De modo que nós conseguir aferir os seguintes pontos: primeiro, toda consciência tem o seu “o quê”, e tudo o que é visado possui “sua” objetividade; segundo, a cada consciência temos de poder efetuar uma descrição noemática dele, tal como ele é visado; terceiro, pela explicação e apreensão conceitual nós alcançamos um conjunto fechado de predicados formais ou materiais, ou seja, de predicados de coisa determinados ou até indeterminados, e eles, por sua vez, em sua significação modificada chegam a determinar o conteúdo do núcleo objetivo do noema aqui discutido (HUSSERL, 2006a, p. 290).

Decorrente do que investigamos até aqui, Husserl afirma que o progresso contínuo, ou sintético, da consciência sobre o objeto intencional não para de ser trazido à consciência, mas, para além disso, ele pode se dar sempre de outra maneira. Desse modo, ele é o mesmo objeto, porém dado em outros predicados, ele se apresenta apenas de diferentes lados, e, se não fosse assim, os predicados que permaneceram indeterminados teriam se determinado mais precisamente. Para o autor o objeto permaneceu sem modificação nesse momento da doação, mas ao mesmo tempo ele, enquanto idêntico a si, altera-se. Agora:

O local do sentido e da referência nas *Ideias I* de Husserl

MELLADO, Matheus Marcus Gabriel

[...] se a descrição noemática do visado como tal é assim entendida sem interrupção, e se essa descrição, o que é sempre possível, se efetua em pura adequação, então o “objeto” intencional idêntico se separa evidentemente de seus “predicados” oscilantes e alteráveis. Ele se separa como momento noemático central: o “objeto”, o “objecto”, o “idêntico”, o “sujeito determinável de seus predicados possíveis” — o puro X por abstração de todos os predicados—, e se separa de todos esses predicados ou, mais precisamente, de todos os noemas de predicados (HUSSERL, 2006a, p. 291).

Para Husserl, é desse objeto único que nós subordinamos os diversos modos da consciência, atos ou noemas de ato. O que não tem nada de contingente e sem o qual nada é pensável, pois nele estão vinculados todos os diversos vividos intencionais. Será nessa unidade contínua ou sintética (politética) que o objeto é trazido à consciência como idêntico e, todavia, em modos noemáticos diferentes. Em suma, é assim que o núcleo caracterizado é um núcleo alterável, ao mesmo tempo em que o objeto, esse puro sujeito dos predicados, é um objeto idêntico. Até podemos asseverar que vários noemas de atos possuem diferentes núcleos, porém, apesar disso, eles se unem na unidade de uma identidade, numa unidade na qual aquilo que é seu determinável, que está contido em cada núcleo, é trazido à consciência como idêntico ou como um invariante. Tal ponto puro da unidade é identificado como, pura e simplesmente, o objeto noemático ou o objeto no “como” de suas determinidades – que também engloba suas indeterminidades. Assim sendo, esse “como” se verifica em cada ato como pertencente ao noema. O que leva o autor a afirmar que: “O ‘sentido’, de que reiteradamente falamos, é esse ‘objeto’ noemático no seu ‘como’ com tudo aquilo que a descrição acima caracterizada pode nele encontrar de maneira evidente e exprimir em conceito” (HUSSERL, 2006a, p. 292). Husserl chama nossa atenção para a precaução de dizer sentido, e não propriamente núcleo. De acordo com ele será constatado que para obter o núcleo efetivo, aquilo que é o concreto do noema, ainda precisamos levar em conta uma dimensão de diferenças que não foi assinalada na descrição anterior e que define o sentido. Se nos determos puramente naquilo que tal dimensão apreende, então o sentido se manifestaria como uma parte fundamental do noema. De modo que ele não pode faltar em noema algum, seja na mudança de um noema para outro, seja em seu centro necessário como ponto de unidade – o puro X determinável. Portanto, não há sentido sem um algo ao qual ele é atribuído como conteúdo determinante. De maneira geral o sentido está contido no noema como condição de possibilidade da descrição evidente. No limite, o sentido se apresenta antes mesmo dessa condição de possibilidade, estando ali no correlato da consciência. O que leva o autor a afirmar que:

Pelo suporte de sentido (como X vazio) do sentido e pela possibilidade, fundada na essência dos sentidos, de ligar coerentemente quaisquer níveis de unidades de sentido, todo sentido não possui apenas seu “objeto”, mas diferentes sentidos se referem ao mesmo objeto, justamente porque devem ser ordenados em unidades de sentido nas quais acaba havendo coincidência entre os X determináveis dos sentidos unificados e deles com o X do sentido completo a cada respectiva unidade de sentido (HUSSERL, 2006a, p. 292).

Logo, esse X do núcleo noemático atravessa tanto os atos nomotéticos quanto os atos sintéticos e polítéticos, pois ele, potencialmente, se desdobra e reverbera em todos os níveis ou

O local do sentido e da referência nas *Ideias I* de Husserl

MELLADO, Matheus Marcus Gabriel

estratificações da consciência. Todavia, aqui o sentido não é uma essência concreta na completude do noema, mas sim uma espécie de forma abstrata intrínseca a ele. Assim sendo, se detectarmos o sentido e seu visado, como sendo o conteúdo de determinação no qual ele é visado, então alcançamos um segundo conceito do “objeto no seu como”, ou seja, no “como” de seus modos de doação. Além disso, se abstrairmos das modificações da atenção, de todas as diferenças de ser de seus modos de efetuação, então entram em jogo diferenças da plenitude de clareza. O que permite que mesmo o conteúdo de determinação com que se visa o conscientizado de forma obscura, seja idêntico àquilo de que se tem consciência de forma clara. Destarte, as descrições seriam coincidentes e uma consciência sintética unificadora poderia abarcar as duas, pois se trataria do mesmo visado apenas abordado de maneira diferente. Isso levará Husserl a asseverar que nós podemos considerar como núcleo pleno: “[...] a plena concreção do componente noemático em questão, portanto, o sentido no modo de sua plenitude” (HUSSERL, 2006a, p. 293). Entretanto, seria mais adequado definir o termo “sentido” como àquela “matéria” e, por sua vez, a unidade de sentido e o caráter tético como “proposição”. O autor nos adverte que não podemos perder de vista que os conceitos “sentido” e “proposição” não contém nada de expressão e de significação conceitual, mas, em contrapartida, eles contemplam todas as proposições expressivas ou significações proposicionais (HUSSERL, 2006a, p. 294).

De acordo com o que verificamos até este momento, esses conceitos de sentido e proposição designam uma camada abstrata pertencente ao tecido de todos os noemas. Tais conceitos, que são intrínsecos ao conceito de objeto, também aplicam-se às intuições puras e simples. O que levará Husserl a cunhar os conceitos de “sentido intuitivo” e “proposição intuitiva”. De modo que, referente à percepção externa, ao fazermos uma abstração do caráter perceptivo, podemos destacar intuitivamente no “objeto percebido como tal” algo que se encontra nesse noema antes mesmo de sua conceituação. Esse é o sentido do objeto, o sentido de coisa dessa percepção, que o difere de uma percepção a outra e, por vezes, até de si mesmo. Ao tomarmos esse sentido em sua plenitude intuitiva, chegamos então ao conceito de aparição. Desse sentido decorrem proposições, proposições intuitivas, proposições representativas, proposições perceptivas, dentre outras. Numa fenomenologia das intuições externas, que não visa trabalhar com objetos puros em sentido não-modificado, mas apenas com noemas enquanto correlatos das noeses, os conceitos aqui explicitados estão no centro de sua investigação.

Agora, é a partir deste ponto que nós podemos distinguir sistematicamente as espécies fundamentais dos sentidos, os sentidos simples e sintéticos, ou seja, seguindo, em partes, as espécies fundamentais das determinações de conteúdo e as formas sintéticas das configurações sintéticas. Ambos os sentidos desempenham seu papel de maneira similar em todos os domínios da significação, levando em conta tudo o que é *a priori* determinante para a estrutura geral dos sentidos, isso tanto pela forma quanto conteúdo. O que, para Husserl, permitirá nos elevarmos à ideia de uma doutrina sistemática e universal das formas dos sentidos ou significações. Logo, assim como todo vivido intencional possui um noema e um sentido por meio do qual se refere ao objeto, do mesmo modo, inversamente, o que chamamos de objeto – aquilo que temos como efetividade; que podemos considerar como possível ou verossímil; e que concebemos de maneira indeterminada – já é objeto da consciência. Portanto:

[...] isso significa que o que quer que possa ser e se chamar mundo e efetividade em geral, tem de ser representado no âmbito da consciência efetiva e possível mediante sentidos ou proposições correspondentes, preenchidos com mais ou menos conteúdo intuitivo. Se, por isso, a fenomenologia efetua “exclusões de circuito”, se, como fenomenologia transcendental, ela põe entre parênteses toda

O local do sentido e da referência nas *Ideias I* de Husserl

MELLADO, Matheus Marcus Gabriel

posição atual de realidade e efetua as demais parentetizações que antes descrevemos, entendemos agora, desde um fundamento mais profundo, o sentido e a correção da tese anterior, segundo a qual todo fenomenologicamente excluído entra, com certa modificação do sinal, no âmbito da fenomenologia. A saber, as efetividades reais e ideais excluídas de circuito são representadas na esfera fenomenológica pelas multiplicidades totais de sentidos e proposições a elas correspondentes (HUSSERL, 2006a, p. 298).

Assim sendo, cada objeto da natureza é representado por sentidos e proposições variáveis, de modo que, enquanto forem determinadas, elas são correlatos de vividos intencionais possíveis. Destarte, essa natureza é representada pelas multiplicidades de “núcleos plenos” ou “modos de aparição subjetivos”, nos quais ela é constituída noematicamente como algo idêntico. Todavia, essa constituição se refere, primeiramente, a uma consciência individual eideticamente possível e, posteriormente, também a uma possível consciência comum. Esta última seria uma pluralidade eideticamente possível de consciências e de fluxos de consciência que se encontram em comércio no mundo, para os quais uma única coisa pode ser dada e identificada intersubjetivamente como o mesmo algo efetivo e objetivo.

5 CONCLUSÃO

No decorrer do percurso de nosso estudo, nós pudemos verificar como Husserl readequou a relação entre o sentido e a referência, com a finalidade de ultrapassar os prejuízos do naturalismo e do psicologismo. Vimos que suas tentativas, seja nos *Prolegômenos* ou nas *Investigações Lógicas*, só puderam alcançar tal feito ao pressupor um campo transcendental para o conhecimento, isso apenas em *Ideias I*. Destarte, a partir dessa obra o autor garantiu a autonomia da fenomenologia como uma ciência descritiva pura, ou como uma ontologia material dos vividos puros da consciência. Isso foi possível graças à conquista e ao refinamento do método da redução, através do qual suas investigações conseguiram ultrapassar a consciência natural e revelar a estrutura noético-noemática que, para o autor, também se expressa, respectivamente, na relação referência-sentido. Além disso, verificamos como o sentido do noema se condensa em X vazio de sentido geral, vazio esse que perpassa outros noemas semelhantes e os remetem a seu respectivo objeto ou referente noético. Assim, Husserl nos revela como as condições de verdade se apresentam como propriedades intuitivas correlacionais, ou intencionais, tão inquebrantáveis quanto a ideia de um sujeito de conhecimento. Portanto, somos habilitados a afirmar que, em *Ideias I*, tanto o sentido quanto a referência impõem suas questões de direito num movimento de descoberta, análise e descrição de um ego transcendental.

REFERÊNCIAS

BARBARAS, Renaud. **Introduction à la Phénoménologie de Husserl**. Librairie Philosophique J. Vrin, Paris - FR, 2015.

CARNAP, Rudolf; HAHN, Hans; NEURATH, Otto. **A Concepção Científica do Mundo**. Tradução de Fernando Pio de Almeida Fleck. Cadernos de História e Filosofia da Ciência, v. 10, p. 5 – 20. 1986.

FERRAZ, Marcus Sacrini. **A Cientificidade na Fenomenologia de Husserl**. Edições Loyola, São Paulo – SP, 2018.

FINK, Eugen. **The Phenomenological Philosophy of Edmund Husserl and Contemporary Criticism in The Phenomenology of Husserl: selected critical readings**. Edited, translated and with a new introduction by R. O. Elveton. Routledge, New York – USA, 2017.

FREGE, Gottlob. **Sobre o Sentido e a Referência**. Tradução de Sérgio R. N. Miranda. Fundamento – Rev. de Pesquisa em Filosofia, v. 1, n. 3, maio – ago. 2011.

HADDOCK, Guillermo E. Rosado; HILL, Claire Ortiz. **Husserl or Frege? Meaning, Objectivity and Mathematics**. Open Court, Chicago – USA, 2000.

HUSSERL, Edmund. **Ideias Para Uma Fenomenologia Pura e Para Uma Filosofia Fenomenológica**: introdução geral à fenomenologia pura. Tradução Márcio Suzuki. Editora Ideias e Letras, Aparecida - SP, 2006a.

HUSSERL, Edmund. **Investigaciones Lógicas, I**. Traducción de Manuel G. y José Gaos. Alianza Editorial, Madrid, 2006b.

MOURA, Carlos Alberto de. **Crítica da Razão na Fenomenologia**. Nova Stella Editorial, São Paulo – SP, 1989.

PREÂMBULOS PARA UMA PSICOPATOLOGIA GERAL: KARL JASPERS ENTRE CIÊNCIA, FILOSOFIA E FENOMENOLOGIA

[PREAMBLES TO A GENERAL PSYCHOPATHOLOGY: KARL JASPERS BETWEEN SCIENCE, PHILOSOPHY, AND PHENOMENOLOGY]

Gerson Brea

brea@unb.br

<https://orcid.org/0000-0002-5550-8739>

Possui graduação em Filosofia (Magister Artium) e doutorado em Filosofia (2004) pela Universidade de Augsburg (Alemanha). É professor do Departamento de Filosofia e membro do Programa de Pós-Graduação em Metafísica, da Universidade de Brasília. Interessa-se principalmente por filosofias contemporâneas, especialmente, aquelas de língua alemã. Entre 2015 e 2020 foi professor visitante no Instituto de Ciência Política da Universidade de Regensburg (Alemanha) e, desde 2016, atua como docente na Universidade Técnica de Munique (TUM). A partir de 2022 tornou-se responsável pela disciplina "Filosofia e Sociologia para Engenheiros", na Faculdade Técnica de Ulm (THU).

DOI: 10.25244/1984-5561.2025.7572

Recebido em: 3 de novembro de 2025. Aprovado em: 10 de dezembro de 2025

Caicó, ano 18, n. 2, 2025, p. 239-264
ISSN 1984-5561 - DOI: 10.25244/1984-5561.2025.7572
Dossiê Edmund Husserl - Fluxo contínuo



Preâmbulos para uma psicopatologia geral: Karl Jaspers entre ciência, filosofia e fenomenologia
BREA, Gerson

Resumo: De um lado, o sucesso da psicologia objetiva, voltada exclusivamente ao que pode ser medido e quantificado, mas que, entretanto, ameaça reduzir-se a uma “psicologia sem psique”; de outro, uma psicologia subjetiva, dissonante, carente de método e reflexão, ressentida por não poder oferecer um conhecimento seguro, preciso e comunicável. É nessa tensão que o jovem psiquiatra Karl Jaspers se lança à tarefa de construir uma Psicopatologia Geral: uma psicopatologia que acolhe as explicações científicas, mas coloca no centro a compreensão, seja ela genética ou estática (fenomenológica). Trata-se de alertar contra o perigo das teorizações, as sutilezas dos preconceitos e os limites com que todo psicólogo ou psiquiatra que leve a psique a sério inevitavelmente se depara. Apresentar os principais momentos desse empreendimento é o propósito deste artigo.

Palavras-chave: Compreensão. Explicação. Psicologia. Fenomenologia. Teorização. Karl Jaspers.

Abstract: On the one hand, the success of objective psychology, focused exclusively on what can be measured and quantified, yet threatening to reduce itself to a “psychology without psyche”; on the other, a subjective psychology, dissonant, lacking method and reflection, resentful of its inability to offer secure, precise, and communicable knowledge. It is within this tension that the young psychiatrist Karl Jaspers undertakes the task of constructing a General Psychopathology: a psychopathology that welcomes scientific explanations but places at its center the notion of understanding, whether genetic or static (phenomenological). The aim is to call attention to the dangers of theorization, the subtleties of prejudice, and the limits inevitably encountered by every psychologist or psychiatrist who takes the psyche seriously. This article seeks to recount the main stages of this intellectual endeavor.

Keywords: Comprehension. Explanation. Psychology. Phenomenology. Theorization. Karl Jaspers.

Preâmbulos para uma psicopatologia geral: Karl Jaspers entre ciência, filosofia e fenomenologia
BREA, Gerson

1. Uma preocupação atravessa o *opus* filosófico de Karl Jaspers: de um lado, a insistência em separar rigorosamente ciência e filosofia; de outro, os esforços para sublinhar a importância vital da ciência para a filosofia e da filosofia para a ciência. Quem ignora o que é ciência corre o risco de confundir inadvertidamente os dois domínios, acaba por apresentar como ciência aquilo que pertence à esfera filosófica. Nessa confusão, o que deveria permanecer estritamente no âmbito da filosofia, emergindo das “situações-limite”, da “busca incansável por comunicação” e referindo-se à “existência”, à “liberdade”, à “transcendência” – e que deveria se expressar não como explicação ou compreensão, mas como “apelo”, “discurso indireto” e “cifra” –, passa a ser apropriado como se fosse conhecimento científico sobre algo concreto, individual e com pretensa validade universal.

Por outro lado, quando a ciência se distancia da filosofia, corre o perigo inverso: tende a perder de vista seu verdadeiro escopo. Esquece que se ocupa do “particular”, do “concreto individual” e atreve-se a oferecer respostas e explicações para o todo, pervertendo seu objetivo e abandonando sua esfera de atuação. Nesse desvio, a ciência transforma-se em “superstição científica que não sabe o que é realmente a ciência, acredita que [...] pode apreender o todo da verdade, da realidade e da felicidade, como se tudo o que existe pudesse ser conhecido dessa forma, e nada mais houvesse” – e, assim, termina por obliterar a verdade e a realidade.¹

O presente artigo não pretende, todavia, discutir a relação entre ciência e filosofia na obra filosófica de Karl Jaspers. Busca-se, antes, oferecer elementos para pensar problemas que intrigavam o jovem Jaspers em sua confrontação com a psicologia e a psicopatologia de seu tempo; indicar possíveis motivos que o levaram a se aproximar da fenomenologia e da ideia de compreensão; e mostrar como Jaspers caminhava, desde cedo, entre ciência e filosofia – impelido, de um lado, pelo desejo de elevar a psicologia subjetiva e a psicopatologia ao nível de ciência e, de outro, movido por intuições filosóficas ainda difusas e, por vezes, desconectadas de qualquer fundamentação prévia.

O material para as reflexões e observações aqui desenvolvidas situa-se, fundamentalmente, no período de 1909 a 1913, isto é, naquele breve período da vida de Karl Jaspers em que ele se dedicou integralmente à psicopatologia – seja como psiquiatra, na prática clínica, seja como pesquisador, escrevendo artigos e publicando, sua primeira grande obra, *Psicopatologia Geral*.² É importante ressaltar esse recorte: voltar-se à primeira edição da obra significa tomar distância das incursões filosóficas que viriam a ocorrer posteriormente, especialmente – e de modo muito marcante – a partir da quarta edição, quando Jaspers já possuía uma obra consolidada e era um filósofo internacionalmente reconhecido.

Em outras palavras, este artigo ocupa-se com textos escritos antes de ele assumir a filosofia ‘como profissão’. Não obstante, percebe-se, a partir da consulta a algumas anotações de seu diário, que questões filosóficas – sobretudo com relação ao significado da própria filosofia – já se colocam desde cedo e estão presentes até mesmo quando decide estudar medicina e, provavelmente, dedicar-se à psiquiatria. Também nesse contexto, evitar-se-á, tanto quanto possível, recorrer a escritos autobiográficos, redigidos muitos anos mais tarde e que, como ocorre frequentemente

¹ No original: “[...] *Wissensschatsaberglaube*, der nicht weiß, was eigentlich Wissenschaft ist, meint [...] das Ganze der Wahrheit und der Wirklichkeit und des Glücks zu greifen, als ob alles, was ist, in dieser Weise erkennbar, zu machen und weiter nichts sei. Er wird blind für Wahrheit und Wirklichkeit” (Jaspers, 1967, p. 66).

As traduções das obras de Karl Jaspers citadas neste trabalho, quando originalmente em alemão, são de minha responsabilidade. Sempre que considerar necessário, particularmente em passagens mais críticas, o texto original em alemão é reproduzido em nota de rodapé. Todos os destaques são do próprio Jaspers.

² Nesse trabalho, não abordaremos seu artigo, publicado em 1913 e intitulado “Über leibhaftige Bewußtheiten (Bewußtheitstäuschungen), ein psychopathologisches Elementarsymptom” [Sobre consciências corpóreas (ilusões de consciência): um sintoma elementar psicopatológico].

Preâmbulos para uma psicopatologia geral: Karl Jaspers entre ciência, filosofia e fenomenologia
BREA, Gerson

neste tipo de literatura, tendem a reinterpretar acontecimentos passados à luz das vivências posteriores.

Por fim, este artigo busca também propiciar ao público de língua portuguesa um primeiro acesso a textos de Jaspers ainda inéditos em tradução – entre eles a primeira edição da *Psicopatologia Geral* (1913), que permanece sem tradução, mesmo em outros idiomas.³

2. Quando consideramos sua produção entre 1909 e 1913, parece, a princípio, não ser difícil classificar o trabalho de Karl Jaspers: trata-se de escritos científicos no campo da psiquiatria. Formado em medicina, com especialização em psicopatologia, só mais tarde Jaspers adentrou o mundo filosófico acadêmico – e começou a produzir vasta obra filosófica. Todavia, ao ler suas anotações bibliográficas ou passagens de seus diários, não é difícil imaginar que Jaspers tivesse optado inicialmente por estudar filosofia ou, já como médico, tivesse preferido continuar na psiquiatria. Ele teve inclusive essa chance, mas seu estado de saúde era muito precário e acabou abandonando a ideia.

Esse é, a propósito, um fator importante para compreender a trajetória de Karl Jaspers – e provavelmente também para entender alguns temas centrais de sua obra filosófica: condições mórbidas marcaram toda a sua vida, desde a infância. Ele tinha dezoito anos quando, de fato, se confrontou brutalmente com a seriedade de seus problemas: dificilmente chegaria aos trinta. Diante do diagnóstico, o jovem decidiu enfrentar, com determinação, aquilo que parecia ser seu destino, esforçando-se com energia e disciplina para levar uma vida equilibrada e repleta de cuidados. Como estudante, inicialmente no curso de Direito, Jaspers começou a experimentar na prática o que seu estado precário de saúde realmente significava: evitar excessos e renunciar a convivência social com seus colegas. Assim, a inclinação de adolescente para buscar refúgio em leituras filosóficas foi se acentuando cada vez mais. “À noite, me volto para a filosofia e poesia, como que me encontrasse com uma companhia querida que eu conheço bem e que, aparentemente, também me conhece bem. E de fato, não só não me sinto sozinho, mas também no convívio mais seletivo” (Jaspers, 1997, p. 23).⁴

Durante seus estudos, o interesse por filosofia foi tornando-se cada vez mais forte. “Tenho uma consideração muito especial pela filosofia. Por isso, li agora mais uma vez a *Introdução à Filosofia*, de Paulsen, e quero começar agora a me familiarizar com Kant e a ler a obra *O mundo como vontade e representação*, de Schopenhauer” (Jaspers, 1996, p. 13).⁵

Jaspers decidiu cedo abandonar o curso de Direito – não, porém, para se dedicar à filosofia, mas para ingressar na medicina. Em uma carta a seus pais (Ibid., p. 32-40), o jovem apresentou vários motivos que o conduziram a tal decisão: “o contato com Lipps e com a Psicologia”, sua inclinação para “a vida prática” e, naturalmente, seu estado precário de saúde: “O objetivo de

³ Fica registrada aqui minha gratidão ao professor Simeão Donizeti Sass, cuja amizade, assim como suas observações e sugestões, sempre marcadas por clareza e sensibilidade filosófica, têm sido fundamentais para a elaboração deste estudo.

⁴ No original: “Wie zu einer lieben Gesellschaft, die ich gut und die scheinbar mich gut kennt, komme ich abends zur Philosophie und Dichtung. Und wahrlich, ich fühle mich nicht nur nicht einsam, sondern im gewähltesten Umgang begriffen”.

⁵ No original: “Ich halte ganz besonders viel von Philosophie. Daher habe ich jetzt nochmal Paulsens Einleitung in die Philosophie gelesen und will jetzt daran gehen, mich mit Kant etwas bekannt zu machen und Schopenhauers Werk: die Welt als Wille und Vorstellung zu lesen”.

Preâmbulos para uma psicopatologia geral: Karl Jaspers entre ciência, filosofia e fenomenologia
BREA, Gerson

estudar Direito, de poder atuar com vigor na vida prática [...] tornou-se impossível para mim por causa da minha doença.”

Dois momentos chamam particularmente a atenção nessa carta: em primeiro lugar, a ênfase em algo que representou um papel decisivo na sua escolha e que não era, provavelmente, novidade para sua família: “um impulso predominante pela ciência”. O outro motivo desperta maior curiosidade. Jaspers chegou, sim, a refletir sobre a possibilidade de seguir seus interesses filosóficos, o que lhe propiciaria “a maior satisfação” se ele pudesse “seguir diretamente a carreira acadêmica”. Todavia, estava convencido de “não ter a capacidade suficiente” para a filosofia e, além disso, já há algum tempo sentia um forte impulso “de atuar na vida prática, e não apenas como um acadêmico enclausurado, observando as atividades humanas de cima”⁶. Por isso, a medicina apresentava-se como uma ótima opção: nela seria possível atuar tanto “cientificamente” quanto na esfera “prática”. Mais do que isso: o jovem de dezenove anos estava convencido de que, na medicina, estaria, ao mesmo tempo, movendo-se também no campo filosófico. Afinal, seus “interesses, inclinações e reflexões atuais exigem [...] antes de tudo um trabalho científico no campo das ciências naturais, sobre o qual necessariamente se constrói a filosofia.” A filosofia, acrescenta, é de fato “imprescindível” para os médicos, pois permite “proteger da parcialidade, da nociva arrogância cientificista e oferecer um conteúdo à vida como um todo”⁷. E finaliza com uma curiosa observação: “Se eu estudar medicina, a filosofia não será praticada paralelamente, como fazia enquanto estudante de Direito, mas será uma consequência natural”⁸.

Logo após concluir o curso de Medicina, Jaspers ingressou na Clínica Psiquiátrica da Universidade Heidelberg, sob a direção de Franz Nissl, onde permaneceria até 1915. Neste período, entre 1909 e 1913, publicou sua tese de doutorado, *Nostalgia e Crime*⁹, e escreveu importantes artigos que versavam sobre diversos temas da psiquiatria.

Em 1913, veio ao público sua primeira grande obra: *Psicopatologia Geral. Um guia para estudantes, médicos e psicólogos* – livro que rapidamente se tornou referência na área e que, ainda no mesmo ano, lhe possibilitou a *Habilitation*, abrindo caminho para a carreira acadêmica. Pouco depois, Jaspers iniciou sua atividade docente na Faculdade de Filosofia da Universidade de Heidelberg, encarregado de ministrar cursos no campo da Psicologia. Em 1919, publicou *Psicologia das Visões de Mundo*, obra elaborada a partir de um de seus cursos de psicologia e que viria a marcar a filosofia da existência. Esse livro desempenhou papel decisivo para que, em 1922, Jaspers fosse nomeado professor catedrático – não, porém, de psicologia, mas de filosofia.

Assim, um ex-estudante de Direito, médico e cientista de formação, adentra o mundo filosófico acadêmico – pelas ‘portas do fundo’. Uma trajetória curiosa: havia se tornado docente de psicologia, sem nunca ter estudado psicologia; agora, torna-se professor catedrático de filosofia sem nunca ter estudado filosofia. De fato, a nomeação de um médico para uma cátedra de filosofia não é algo comum – nem ontem, nem hoje. Assim, é possível imaginar que o famoso filósofo neokantiano Heinrich Rickert, também em Heidelberg, tenha visto na nomeação do novo colega um claro “sinal da decadência da filosofia” (Saner, 1996, p. 37).

⁶ No original: “im praktischen Leben tätig zu sein, nicht nur als Stubengelehrter dem Menschentreiben von oben zuzusehen”.

⁷ No original: “mich hoffentlich vor Einseitigkeit, dem üblen naturwissenschaftlichen Hochmut, bewahren und dem Leben überhaupt Inhalt geben”.

⁸ No original: “Die Philosophie wird aber, wenn ich Medizin studiere, nicht nebenher getrieben werden, wie ich das als Jurist tat, sondern natürliche Folge sein”.

⁹ *Heimweh und Verbrechen* (Jaspers, 1963 [1909], p. 1-84). As citações dos escritos psicopatológicos de Karl Jaspers seguem a edição de 1963 (*Gesammelte Schriften zur Psychopathologie*); o ano entre colchetes indica a data original da publicação dos respectivos escritos.

Preâmbulos para uma psicopatologia geral: Karl Jaspers entre ciência, filosofia e fenomenologia
BREA, Gerson

Fato é que não tardou muito para Jaspers tornar-se um dos maiores expoentes da filosofia alemã na primeira metade do século XX, superando até a fama do próprio Rickert, com quem sempre teve uma relação tensa (Cf. Kirkbright, 2004, p. 118). Contudo, mesmo como filósofo ‘profissional’ reconhecido, Jaspers nunca abandonou seu grande interesse pela ciência. Pelo contrário: paralelamente à intensa produção filosófica, continuou revisando, por décadas, sua *Psicopatologia Geral*, incorporando literaturas mais recentes, apresentando novas posições, precisando conceitos e introduzindo digressões filosóficas que considerava de fundamental importância para a formação do psicólogo e do psiquiatra. De outro lado, no âmbito filosófico, insistiu em praticamente todas as suas obras em tematizar o significado e os limites da ciência, bem como em refletir sobre o papel da filosofia diante das ciências modernas.

Em seus escritos psicopatológicos publicados entre 1909 e 1913 esses problemas não são, todavia, tratados explicitamente, ao menos não de uma perspectiva teórica. Jaspers não se pergunta, por exemplo, o que é ciência ou o que é filosofia – muito menos discute a relação entre as duas. Ele não está interessado, a princípio, em tais definições. Sua preocupação, nesse momento, é outra: elevar a psicopatologia ao nível de ciência.

3. Três anos antes da publicação da *Psicopatologia Geral* (1913), Jaspers, em seu artigo “Os métodos do exame de inteligência e o conceito de demência”¹⁰, já expõe de maneira clara e contundente os problemas e desafios da psicopatologia de sua época. Segundo ele, não há como evitar um sentimento de inadequação e resignação quando o psiquiatra confronta sua prática com aquilo que ocorre nas investigações químicas e fisiológicas, caracterizadas pela “exatidão”, por procedimentos quantitativos e científicos objetivos. No campo das “investigações somáticas”, há um grau de visibilidade e incontestabilidade que não está presente nos resultados obtidos pelos ‘métodos’ empregados na psicopatologia. Nela, os resultados são difíceis de aferir e de medir com precisão, uma vez que se referem a fenômenos de uma esfera subjetiva, que se manifestam, em geral, por meio de observações e conversas com os pacientes.

O desenvolvimento de modernos métodos psicopatológicos, que trabalham com aparelhos, medições e quantificações, busca combater esse problema e propicia, admite Jaspers, “as mais valiosas conquistas que a nossa época acrescentou, como algo novo, ao antigo legado”. Todavia, seus resultados não são capazes de ofuscar o fato de que a busca pelo “objetivo”, levada ao extremo, “atua de modo paralisante” e pode levar à obstrução dos caminhos que possibilitam a investigação do problema que está na origem da psicopatologia: a vida psíquica em toda a sua complexidade de manifestações. Tais “métodos objetivos são apenas uma – ainda que de valor eminente – ferramenta para a psicologia, mas nunca capazes de constituir essa ciência”. Contudo, Jaspers crê ser possível identificar em sua época um movimento que busca uma saída para esse impasse:

Com uma certa libertação, brota aqui a percepção de que há ainda uma segunda série de métodos, que sempre foram exercidos, mas não porque se trate de um estágio primitivo da ciência, mas porque eles estão fundados na essência mesma da coisa. São os métodos do ‘compreender’ e do trabalho conceitual de nossas ‘vivências de empatia’, vivências que

¹⁰ *Die Methoden der Intelligenzprüfung und der Begriff der Demenz* (Jaspers, 1963 [1910], p. 142-190)

Preâmbulos para uma psicopatologia geral: Karl Jaspers entre ciência, filosofia e fenomenologia
BREA, Gerson

formam o fundamento peculiar da investigação psicológica e psicopatológica, quando ela se encontra totalmente em sua própria área (Jaspers, 1963 (1910), p. 142)¹¹.

De certa forma, essa passagem introdutória de seu artigo não apenas ressalta a preocupação com a cientificidade da psicopatologia, mas, relacionada a ela, deixa entrever os problemas que ocupariam o jovem autor nos anos seguintes e que culminariam em sua *Psicopatologia Geral*: o papel da compreensão, a necessidade da elaboração conceitual e a importância decisiva da empatia na atividade psicológica e psicopatológica.

Dois anos mais tarde, em outro estudo – no qual apresenta e discute “a orientação de pesquisa fenomenológica na psicopatologia”¹² e já deixa clara, antes mesmo da publicação da *Psicopatologia Geral*, sua idiossincrática apropriação da fenomenologia –, Jaspers expressa, logo no início e de modo contundente, sua preocupação com o domínio da “psicologia objetiva” no campo da psiquiatria.

Para a psicologia objetiva, real é aquilo que pode ser percebido sensivelmente ou, de algum modo, quantificado; o que não se apresenta aos sentidos ou não é mensurável simplesmente não é real – ou possui um grau de realidade que não interessa a quem busca um conhecimento objetivo. Esse reducionismo acaba por promover a “eliminação do psíquico”, o que leva, em última instância, a uma atitude de indiferença em relação ao próprio objeto de estudo da psicologia. Se esse objeto é “uma máquina, um organismo vivo sem psique ou um ser humano com psique”, isso, no final das contas, torna-se irrelevante.

Mas o que fazer quando os sintomas não são “perceptíveis sensivelmente”, “medidos” ou “apreendidos racionalmente”? O que acontece quando só podem ser acessados por meio de uma “inserção interior no psíquico”, da “empatia” e da “vivência compartilhada” (Jaspers, 1963[1912], p. 314)? Jaspers, então, expõe alguns traços dos “sintomas subjetivos”:

Sintomas subjetivos são todos os movimentos afetivos e processos interiores que acreditamos *apreender diretamente* na experiência sensível que, dessa forma, se torna ‘*expressão*’ – como o medo, a tristeza, a alegria. Além disso, sintomas subjetivos são todas as vivências e fenômenos psíquicos que os pacientes nos *relatam* e que se tornam acessíveis a nós somente *por meio* de seu *juízo* e exposição. Por fim, são sintomas subjetivos os processos psíquicos que são *interpretados*, inferidos a partir de fragmentos dos dois dados anteriores – de ações, modo de vida etc. (Ibid.¹³).

¹¹ No original: “Mit einer gewissen Erlösung entspringt hier die Einsicht, daß es noch eine zweite Reihe von Methoden gebe, die immer ausgeübt wurden, aber nicht, weil es sich um einen primitiven Standpunkt der Wissenschaft handelt, sondern weil sie im Wesen der Sache begründet sind. Dies sind die Methoden des ‘Verstehens’ und der begrifflichen Verarbeitung unserer ‘Einfühlungserlebnisse’, dieser Erlebnisse, die die eigenartige Grundlage der psychologischen und psychopathologischen Forschung bilden, wenn sie sich ganz auf eigenem Gebiet befindet”.

¹² *Die phänomenologische Forschungsrichtung in der Psychopathologie* (Jaspers, 1963 [1912], p. 314-328). Tradução brasileira de Adriano C.T. Rodrigues com o título: “A abordagem fenomenológica em psicopatologia” (Jaspers, 2005).

¹³ No original: “Subjektive Symptome sind alle Gemütsbewegungen und inneren Vorgänge, die wir in der sinnlichen Erscheinung, die auf diese Weise zum ‘Ausdruck’ wird, *unmittelbar* zu erfassen meinen, wie die Angst, die Trauer, die Lustigkeit. Subjektive Symptome sind ferner alle die seelischen Erlebnisse und Phänomene, die die Kranken uns *schildern* und die durch ihr *Urteil* und ihre Darstellung hindurch uns erst *mittelbar* zugänglich werden. Schließlich sind subjektive Symptome die seelischen Vorgänge, die aus Bruchstücken der beiden vorhergehenden Daten, aus Handlungen, Lebensführung usw. *gedeutet*, erschlossen werden”.

Preâmbulos para uma psicopatologia geral: Karl Jaspers entre ciência, filosofia e fenomenologia
BREA, Gerson

Jaspers não questiona, a princípio, a distinção entre objetivo e subjetivo, nem se pergunta se ela é adequada ou não. Tampouco tece digressões acerca de como se constitui o subjetivo, muito menos reflete sobre os pressupostos filosóficos a partir dos quais se diferencia um plano objetivo de uma esfera subjetiva. O problema não parece, para Jaspers, residir nessa diferenciação propriamente dita. Ele até concorda plenamente com ela – e, a propósito, a preservará até a última edição de sua *Psicopatologia Geral*.

O que está em jogo aqui – e aquilo que Jaspers critica decididamente – diz respeito à valoração atribuída a esses dois modos de atuar na psicologia. Não restam dúvidas de que, a partir de certa perspectiva, a “psicologia objetiva fornece resultados mais palpáveis, mais seguros e mais facilmente compreensíveis por todos do que a subjetiva”. Não se pode, todavia, esquecer que as ideias de *segurança* em ambas as psicologias são “por princípio distintas”, não podendo sequer ser comparadas. Enquanto a psicologia objetiva, com sua tendência a excluir praticamente por completo o psíquico, “torna-se quase ou totalmente fisiologia”, a psicologia subjetiva “quer justamente manter a vida psíquica [*Seelenleben*] como objeto” (Ibid., p. 315).

Fica claro que Jaspers, nesses artigos publicados antes da *Psicopatologia Geral*, não vê, a princípio, problemas na ideia de ciência tal como entendida pelas ciências naturais. Ela produz resultados que não podem ser desprezados – e isso vale, inclusive, para a psicologia e a psicopatologia. O problema reside, na verdade, na tendência de desprezar aquilo que não possa ser obtido por métodos quantitativos. Esses métodos são, sem dúvida, importantes e até mesmo indispensáveis; todavia, quando tomados isoladamente, acabam por negligenciar aquilo que constitui o cerne da atividade do psicólogo e do psiquiatra e ameaçam retirar da psicologia a própria psique – levam a uma “*psicologia sem psique*” [*Psychologie ohne Seelisches*] (Ibid.)¹⁴.

4. A primeira edição da *Psicopatologia Geral*¹⁵, publicada em 1913, gera muitas reações positivas e a obra passa rapidamente a desfrutar de prestígio acadêmico, em grande parte, por apresentar-se como um paradigma nas tentativas de elevar a psicopatologia e a psiquiatria ao nível de ciência.

¹⁴ Cientes das dificuldades terminológicas envolvidas, optamos por seguir a versão brasileira da *Psicopatologia Geral* e traduzir Seele não como “alma”, mas como “psique”. Em seus escritos psicopatológicos, não encontramos uma discussão explícita sobre a origem da ideia de Seele ou seelisch, muito menos um questionamento de seus pressupostos filosóficos (por exemplo, a dicotomia corpo-alma). Numa passagem da *Psicopatologia Geral* (1913), Jaspers afirma, contudo: “O psíquico, em sua realidade própria, a partir do qual partimos e ao qual sempre retornamos, apreendendo-o de modo mais claro e reconhecendo suas causas e conexões, é uma única e imensa corrente de acontecimentos indivisíveis, que flui, de modo nunca idêntico, em incontáveis indivíduos”. (Jaspers, 1913, p. 12) [No original: “Das Seelische in seiner eigentlichen Wirklichkeit, von dem wir ausgehen und zu dem wir, es klarer erfassend und in seinen Ursachen und Zusammenhängen erkennend, immer wieder zurückkehren, ist ein einziger ungeheurer Strom unteilbaren Geschehens, der in zahllosen Individuen in nie gleicher Weise dahinfließt”].

No início do segundo volume de sua *Filosofia* (1932), dedicado ao “Esclarecimento da Existência” [*Existenzzerhellung*], Jaspers faz uma observação interessante em que aproxima Seele e Existenz, mais do que isso, sugere que são duas maneiras de dizer o mesmo: “Aquilo que, em linguagem mítica, se chama alma e Deus, em linguagem filosófica denomina-se existência e transcendência – não é mundo” (Jaspers, 1994, p.1). [No original: “Was in mythischer Ausdrucksweise Seele und Gott heißt, in philosophischer Sprache Existenz und Transzendenz, ist nicht Welt”].

¹⁵ *Allgemeine Psychopathologie. Ein Leitfaden für Studierende, Ärzte und Psychologen* (Jaspers, 1913). Não conhecemos tradução dessa primeira edição para o português. A tradução em português da *Psicopatologia Geral*, de Samuel Penna Aarão Reis, publicada em 1973, baseia-se na 8ª edição alemã.

Preâmbulos para uma psicopatologia geral: Karl Jaspers entre ciência, filosofia e fenomenologia
BREA, Gerson

O problema da cientificidade da psicopatologia é abordado logo no início da obra, mas a partir de uma perspectiva diferente daquela que encontramos nos artigos anteriores. Jaspers volta-se aqui para uma questão prática, aparentemente simples, mas que está no cerne de um conhecimento que busca cientificidade.

Como ocorre praticamente em todas as atividades humanas, não há como duvidar da fundamental importância da experiência individual e do intercâmbio de experiências também entre os profissionais da psiquiatria. Com o tempo, desenvolve-se um conhecimento – uma “habilidade” [*Kenntnis*] – que é decisivo para a práxis psiquiátrica. Mas essa experiência não basta, quando se busca o status de ciência. A “habilidade pessoal instintiva” [*persönliche, instinktive Kenntnis*], embora imprescindível, não apenas pode induzir ao erro, mas carece de toda e qualquer base científica. Assim, elevar um campo do saber ao nível de uma ciência significa deixar de confiar plenamente na habilidade, relegando-a a um segundo plano. Jaspers apresenta de forma concisa sua proposta:

Ressalta-se que, em muitos aspectos, a psicopatologia ainda não alcançou o nível de ciência. É a ‘*habilidade*’ que então prevalece. A ciência requer um pensamento conceitual que seja sistemático e possa ser comunicado. Só na medida em que se tenha desenvolvido um pensamento desse tipo, pode haver psiquiatria como ciência. O que na psiquiatria for habilidade e arte, que não se pode exprimir e sim no máximo transmitir a pessoas receptivas através de um trato pessoal, não será tampouco objeto de exposição num livro nem, naturalmente, se pode esperar de livros. O *ensino da psiquiatria é mais* do que a transmissão de conhecimentos conceituais. É mais do que ensino científico. Um *livro* de psicopatologia só pode oferecer ciência e só tem valor enquanto o fizer. Sabendo claramente da *importância da habilidade para a prática* e para toda análise de *casos individuais*, pretendemos limitar-nos aqui conscientemente ao que se pode tratar de *modo científico* (Jaspers, 1913, p. 2)¹⁶.

A *Psicopatologia Geral* sugere, contudo, uma abordagem distinta dos tratados, compêndios e manuais científicos. O subtítulo dessa primeira edição – “um guia para estudantes, médicos e psicólogos” – já revela parcialmente a intenção da obra. Diferentemente do que ocorre frequentemente em compêndios dessa natureza, Jaspers não busca apenas apresentar de forma sistemática as diferentes posições e resultados da pesquisa, nem oferecer “um sistema com base em uma teoria”. Seu principal objetivo é, antes, “introduzir o leitor aos problemas, à formulação das questões e aos métodos”, mostrar que “não é preciso aprender psicopatologia, mas aprender a observar psicopatologicamente, a perguntar psicopatologicamente, a analisar psicopatologicamente, a pensar psicopatologicamente” (Jaspers, 1913, Prefácio).¹⁷ A intenção é

¹⁶ Essa passagem é reproduzida literalmente nas diversas edições posteriores até a última. Nas últimas edições, todavia, não há destaque (em itálico) para as expressões que aparecem ressaltadas nas três primeiras edições. Reproduzimos aqui a tradução portuguesa (Jaspers, 1987, p. 2), acrescentando os respectivos destaques, realizando atualizações ortográficas e acrescentando a palavra ‘importância’, constante no original alemão.

¹⁷No original: “[...] man muß nicht Psychopathologie, sondern psychopathologisch beobachten, psychopathologisch fragen, psychopathologisch analysieren, psychopathologisch denken lernen”.

Nas edições seguintes da *Psicopatologia Geral*, essa tarefa fica cada vez mais clara e parece dirigir-se para além da psicologia e da psiquiatria. O prefácio à *segunda edição* indica que o livro pretende “elevar ao nível de cientificidade [...] esclarecer ao máximo, as generalidades vagas que carregamos conosco”, não perdendo de vista o fato de que “as intenções profundas, que às vezes nelas se manifestaram, não devem ser simplesmente postas de lado e caírem por debaixo da mesa, se o esclarecimento completo também não for alcançado” (Jaspers, 1923, p. VI). [No original: “zum Niveau der Wissenschaftlichkeit hinauszusteige [...] Die verschwommenen Allgemeinheiten, die wir mitschleppen [...]”]

Preâmbulos para uma psicopatologia geral: Karl Jaspers entre ciência, filosofia e fenomenologia
BREA, Gerson

“ajudar o estudante a apropriar-se de um conhecimento ordenado que ofereça um ponto de ligação para os fenômenos recém-observados e que lhe possibilite colocar no seu devido ‘lugar’ o conhecimento que irá adquirir” (Ibid.).¹⁸

A busca por fundamentar a psicopatologia como ciência implica, portanto, não apenas organizar o vasto material disponível na área e discutir a fundo questões metodológicas e problemas conceituais. Para Jaspers, é de suma importância promover, tanto no estudante quanto no profissional da psiquiatria, uma atitude científica, estimular uma postura crítica e despertar a consciência da necessidade de refletir constantemente sobre a própria atividade.

Essa proposta se torna evidente já na “Introdução” da obra. Todavia, antes de apresentar os problemas relacionados à observação, à análise e ao pensamento psicopatológico, e mesmo antes de apontar para os limites da habilidade adquirida pela experiência, a *Psicopatologia Geral* tece algumas considerações que, curiosamente, possuem um tom mais filosófico do que científico.

5. A questão já havia sido tocada, *en passant*, em sua tese de doutorado, mas manifesta-se com mais clareza nas primeiras linhas de seu primeiro estudo – um artigo sobre “delírios de ciúme” e as ideias de “desenvolvimento da personalidade” e “processo”, publicado logo no início de seu estágio na clínica de Heidelberg. Nesse texto, Jaspers demonstra estar ciente da complexidade do tema que se propõe a discutir e promete empenhar-se “ao máximo em conceitos claros, mas não oferecer a classificação e compreensão dos casos na forma de uma clareza apenas aparentemente definitiva”. E continua: “Não queremos perder também aqui a consciência da inesgotabilidade e do caráter enigmático de cada ser humano, individual, portador de doença mental, consciência que devemos possuir mesmo diante dos casos aparentemente mais cotidianos” (Jaspers, 1963 [1910], p. 85).¹⁹

Nas primeiras linhas da *Psicopatologia Geral*, o tema é tratado sob outra perspectiva, partindo da distinção entre esfera prática e trabalho teórico. No “exercício prático da psiquiatria, lida-se sempre com seres humanos individuais e em sua totalidade” (Jaspers, 1913, p. 1)²⁰; o psicopatologista, por sua vez, enquanto pesquisador e cientista “quer apenas conhecer, caracterizar e analisar; não,

möglichst zu klären [...] die tiefen Intentionen, die manchmal in ihnen zum Ausdruck gekommen sind, sollen nicht einfach bei Seite gedrängt werden und unter den Tisch fallen, wenn die volle Klärung auch nicht gelingt”. Já no prefácio à *terceira edição*, Jaspers sublinha que, “na torrente do falatório psicopatológico”, seu objetivo é contribuir para que se aprenda “a saber o que se sabe e o que não se sabe, a saber como e em que sentido e dentro de quais limites se sabe algo, com quais meios esse conhecimento é adquirido e fundamentado”. [No original: “in der Flut psychopathologischen Geredes [...] zu wissen, was man weiß und was man nicht weiß, zu wissen, wie und in welchem Sinne und in welchen Grenzen man etwas weiß, mit welchen Mitteln dieses Wissen erworben und begründet wird”] (Jaspers, 1923, p. VII). Por fim, na *quarta edição*, que já estava concluída em 1942 e não pôde ser impressa devido à proibição dos nazistas, mas que surge em março de 1946, como quinta edição, a obra reproduz os prefácios anteriores e, no novo prefácio, indica que a obra se dirige não somente aos especialistas da área, mas pretende “servir aos médicos e a todos que se ocupam tematicamente com o ser humano” [“den Ärzten dienen und allen, die es thematisch mit dem Menschen zu tun haben”] (Jaspers, 1973, Prefácio à quarta edição).

¹⁸ No original: “Ich möchte dem Studierenden helfen, sich ein geordnetes Wissen anzueignen, das bei neu beobachteten Phänomenen den Anknüpfungspunkt bietet, und das ihm ermöglicht, neu zu erwerbendes Wissen an seinen gehörigen ‘Ort’ zu stellen”.

¹⁹ No original: “Es ist unser Wunsch, hierbei uns möglichst klarer Begriffe zu befleißigen, dagegen nicht, die Einordnung und Auffassung der Fälle in der Form scheinbar endgültiger Klarheit zu geben. Wir möchten das Bewußtsein der Unerschöpfbarkeit und Rätselhaftigkeit jedes einzelnen geisteskranken Menschen, das wir den scheinbar alltäglichsten Fällen gegenüber besitzen sollen, auch hier nicht verlieren”.

²⁰ No original: “Im praktischen psychiatrischen *Berufe* handelt es sich immer um *einzelne ganze Menschen* [...]”.

Preâmbulos para uma psicopatologia geral: Karl Jaspers entre ciência, filosofia e fenomenologia
BREA, Gerson

porém, seres humanos *individuais*, mas o que é *geral* [...], quer o *exprimível em conceitos*, o *comunicável*, o que pode ser posto em regras e reconhecido em quaisquer relações” (Ibid., p.1).²¹

O que poderia servir de preâmbulo para uma reflexão filosófica mais profunda, contudo, não se realiza. Nem a ideia de “o todo do ser humano”²², nem a complexa, e desde os primórdios do pensamento filosófico ocidental, debatida relação entre o particular concreto e o geral abstrato são desenvolvidas nessas primeiras linhas introdutórias da *Psicopatologia Geral*. Antes, elas servem para despertar a consciência dos limites inerentes à psicopatologia tanto no âmbito da pesquisa quanto na esfera prática da psiquiatria. O psicopatologista tem de reconhecer que, quando lida com um ser humano concreto, “jamais poderá dissolvê-lo em conceitos psicopatológicos”. Pelo contrário:

Seus *limites* consistem em jamais poder reduzir o indivíduo humano a conceitos *psicopatológicos*. Quanto mais ele traduz em conceitos, reconhece e caracteriza como típico, como regular, tanto mais ele reconhece que algo não-reconhecível se lhe oculta, algo que pode apreender, sentir, pressentir, mas que não pode atingir e captar. Para ele, como *psicopatologista*, basta saber da infinitude de cada indivíduo, que ele jamais pode esgotar (Ibid., 1 e seg.)²³.

Discussões envolvendo a questão dos “limites” [*Grenzen*] desempenham um papel fundamental nos escritos psicopatológicos de Jaspers. Seja quando se busca conhecer, quando se procura explicar, quando se pretende compreender ou mesmo nos esforços para apreender, distinguir e classificar os fenômenos – em outras palavras, tanto naquilo que Jaspers denomina “fenomenologia”, como na “psicologia explicativa” e, de maneira mais marcante, na “psicologia compreensiva” –, não há como não se deparar constantemente com limites. Nos tempos mitológicos, o ser humano acreditava compreender Donar no relâmpago e no trovão. Houve pesquisadores que ainda pensavam que *tudo* que é psíquico seria compreensível. Hoje sabemos que *apenas certos aspectos do psíquico* são acessíveis à nossa compreensão (Jaspers, 1963 [1913], p. 333).²⁴

Por mais que se tente, primeiramente, reconhecer os limites e, eventualmente, superá-los – desafio que perpassa tanto a prática quanto a pesquisa psicopatológica –, é impossível eliminar por

²¹ No original: “Er will nur kennen und erkennen, charakterisieren und analysieren, aber nicht *einzelne Menschen*, sondern das *Allgemeine* [...] will das *in Begriffen Ausdrückbare*, das *Mitteilbare*, das, was sich auf Regeln bringen und in irgendwelchen Beziehungen *erkennen* lässt”.

²² “O todo do ser humano” [*Das Ganze des Menschseins*] é o título dado por Jaspers a um novo extenso capítulo, introduzido apenas na quarta edição de sua *Psicopatologia Geral* – revisada e ampliada durante a época em que estava impedido pelo regime nazista de lecionar e publicar, e que surge logo após o fim da Segunda Guerra. Essa „sexta parte” de sua obra ocupa-se exclusivamente de “questões filosóficas básicas; reflexões que parecem tão importantes que não se podem emitir” e que “[e]mbora já não se insiram no domínio do conhecimento psicopatológico mesmo, não deixam de relacionar-se com a psicopatologia” (Jaspers, 1973, p. 624).

²³ No original: “Seine *Grenze* liegt darin, daß er, wenn er dem einzelnen Menschen gegenübertritt, dessen niemals ganz in seine *psychopathologischen* Begriffe auflösen kann. Je mehr er auf Begriffe bringt, als typisch, als regelmäßig erkennt und charakterisiert, desto mehr erkennt er, daß sich ihm etwas Unerkennbares verbirgt, das er erfassen, fühlen, ahnen, das er aber nicht greifen und einfangen kann. Für ihn als Psychopathologen genügt es, wenn er von der Unendlichkeit jedes Individuums weiß, die er nicht ausschöpfen kann”. Nas edições posteriores, essa passagem será reproduzida quase sem qualquer alteração.

²⁴ “In mythologischen Zeiten glaubte der Mensch den Donar im Blitz und Donner zu verstehen. Es gab Forscher, die noch meinten, *alles* Seelische sei verständlich. Jetzt wissen wir, daß *nur gewisse Seiten des Seelischen* unserem Verstehen zugänglich sind. Die Frage, wie weit die Grenzen gesteckt sind, werden wir, nachdem die Arten des Kausalerklärens in der Psychologie kurz gekennzeichnet sind, in dem Problem ‚Verstehen und Unbewußtes‘ kennen lernen”.

Preâmbulos para uma psicopatologia geral: Karl Jaspers entre ciência, filosofia e fenomenologia
BREA, Gerson

completo a possibilidade do fracasso. Ademais, não existem técnicas seguras que garantam a superação, nem mesmo o reconhecimento de certos limites. O que resta é a tomada de consciência desse fato: o reconhecimento de que nunca se sabe ao certo onde se encontra o limite, o que se oculta, o que é dissimulado ou o que é realmente sentido e vivenciado pela pessoa que se encontra diante do psiquiatra.²⁵

Essas considerações – que, de alguma forma, já sugerem, ainda que vagamente, alguns temas caros à filosofia da existência, como as ideias de ‘situações-limite’ ou de ‘cifras’ – servem aqui, no início da *Psicopatologia Geral*, apenas como um preâmbulo para indicar outro problema central que impede o reconhecimento de limitações e até compromete a atividade psicopatológica: a questão dos preconceitos.

6. O problema da imiscuição de “preconceitos” [*Vorurteile*] e construções teóricas na psicopatologia é tematizado por Jaspers já em seus primeiros escritos psicopatológicos, ocupa um espaço central na primeira edição da *Psicopatologia Geral* e, nas edições seguintes, não é resolvido – ao contrário, manifesta-se de forma cada vez mais enfática. Trata-se, de um lado, de um tema central na busca por elevar a psicopatologia ao nível de uma ciência; de outro, de questões que se aproximam de problemas do campo filosófico.

O psicopatologista precisa estar consciente do risco que corre, permanentemente, de estar sendo conduzido por construções, explicações e ideias que podem facilmente comprometer sua observação dos fenômenos psíquicos e até torná-lo insensível às vivências, à “realidade viva da vida psíquica” (Jaspers, 1913, p. 13)²⁶ de seus pacientes. O psiquiatra, seja atuando como médico, na esfera prática, seja como pesquisador, no campo da psicopatologia, não pode perder de vista este fato: deve empenhar-se constantemente em manter uma atitude holística e pluralista, evitando teorizações precipitadas, esquemas prontos e construções pré-estabelecidas.

Diante de todos os preconceitos e concepções unilaterais, é preciso sempre reafirmar que a tarefa da psicopatologia é conhecer a *realidade* da vida psíquica anormal por *todos* os meios e sob *todos* os aspectos. Espero que também neste livro se perceba a profunda aversão a teorias e construções, da qual estou consciente (Jaspers, 1913, p. 11)²⁷.

²⁵ Na “sexta parte” (“O todo do ser humano”), acrescentada a partir da quarta edição da *Psicopatologia Geral*, Jaspers acentua ainda mais essa questão dos limites, indicando com clareza o papel da filosofia – não o de fundamentar, sofisticar ou, finalmente, conferir à psicopatologia o estatuto de ciência, mas o de inspirar uma “atitude fundamental” no psiquiatra e psicopatologista. “Para nós, a questão significativa é se conseguimos evitar, em geral de algum modo, confusões e as misturas associações díspares; e se conseguimos manter-nos alertas para a pluridimensionalidade dos esforços científicos, bem como para o próprio ser humano, em seu todo. Que no limite finalmente fique uma consciência de ser que somente é acessível a um esclarecimento filosófico, em vez de transformar-se em coroamento de um saber dogmático total, permanece a base serena de uma atitude fundamental, sistemática e metódica. Essa base se esclarece indiretamente na pesquisa multifacetada. No conhecer preservamos aquilo que no limite do conhecimento, não é acessível ao conhecimento, mas que é sentido somente através do conhecimento” (Jaspers, 1987, p. 897).

²⁶ No original: “die lebendige Wirklichkeit des psychischen Lebens”.

²⁷ No original: “Gegenüber allen Vorurteilen und einseitigen Auffassungen ist nur immer wieder festzustellen, daß es die Aufgabe der Psychopathologie ist, die *Wirklichkeit* abnormen Seelenlebens mit *allen* Mitteln und von *allen* Seiten her zu erkennen. Ich hoffe, man merkt auch diesem Buche die tiefe Abneigung gegen Theorien und Konstruktionen an, deren ich mir bewußt bin.”

Preâmbulos para uma psicopatologia geral: Karl Jaspers entre ciência, filosofia e fenomenologia
BREA, Gerson

Nesse contexto, Jaspers acredita que a filosofia, mais precisamente, o “exercício” ou “instrução filosófica”²⁸ pode exercer uma função relevante para a psicopatologia – a propósito uma função que não está muito distante daquilo que imaginava o jovem Jaspers, antes mesmo de estudar medicina: a filosofia poderia “proteger da parcialidade” e, indiretamente, também, “da nociva arrogância cientificista”.

Isso não significa, todavia, que a filosofia, propriamente dita, mantenha uma ligação direta com a psicopatologia, como ocorre com a “psicologia” ou a “medicina somática” (Ibid., p. 6). Pelo contrário: embora seu exercício possa contribuir decisivamente para o desenvolvimento de uma consciência metodológica e servir como uma espécie de antídoto contra conclusões apressadas, classificações precipitadas e preconceitos teóricos, a filosofia nada tem, em termos de conteúdo, a oferecer à psicopatologia. “Para o psicopatologista, *um estudo filosófico mais aprofundado* não tem, propriamente, *um valor positivo*. Naturalmente, ele não pode aprender nada da filosofia que ele possa, de certo modo, levar para sua ciência”. Não obstante, o jovem Jaspers reconhece que o estudo de filosofia pode ter algum valor: “Quem se esforçou por refletir a fundo sobre a filosofia crítica está protegido contra numerosas *falsas formulações de questões*, discussões supérfluas e *preconceitos* inibidores, que, em cabeças não filosóficas [...] não raramente desempenham um papel na psicopatologia (Jaspers, 1913, p. 7).²⁹

Enfim, se de um lado a filosofia enquanto “filosofia crítica” contribuiu para uma reflexão metodológica e para identificar “preconceitos”, de outro, ela mesma também pode se infiltrar

Chama a atenção aqui o adendo “da qual estou consciente”. De certo modo, essa simples frase parece indicar que Jaspers reconhece a existência de muitas ‘construções’ e ‘teorias’ das quais sequer se tem plena consciência. Mas será que Jaspers está, de fato, consciente de seus próprios pressupostos teóricos? E de seus preconceitos? Que isso talvez não seja o caso pode-se perceber na análise que Heidegger faz – não sobre a *Psicopatologia Geral*, mas da obra *Psicologia das Visões de Mundo* (Jaspers, 1960; Heidegger, 2008). Trata-se, é verdade, de obras distintas; ainda assim, as críticas de Heidegger a Jaspers, ao apontar para pressuposições teóricas assumidas sem qualquer questionamento, poderiam muito bem ser aplicadas também aos seus escritos psicopatológicos, em especial à *Psicopatologia Geral*.

Por outro lado, não interessa a Jaspers, como psicopatologista, desenvolver uma análise detalhada, radical e consequente desse tema (como o faz, em parte, o jovem Heidegger, em sua “hermenêutica da facticidade” ou, na mesma esteira, mas com uma ênfase distinta, Hans-Georg Gadamer, em sua tentativa de indicar uma “hermenêutica filosófica”). Para Jaspers, o que importa é o contexto psiquiátrico; e, nesse contexto, o essencial não é penetrar nos ‘mistérios’ dos preconceitos e pré-juízos ou elaborar uma teoria sobre eles, mas antes reconhecer que eles existem e atuam constantemente, ainda que de maneira discreta e latente, deformando e até pervertendo a apreensão da vivência do paciente. Resumindo: a insistência em apontar “os limites da psicologia” – esse, a propósito, o título de sua *aula inaugural*, proferida em 13 de dezembro de 1913, após obter a *venia legendi* para a área de Psicologia (Chantal, 2019, p. XIV) – tem em vista o desenvolvimento de uma atitude científica: uma disposição crítica, consciente de seus próprios limites.

²⁸ No original: “philosophische Schulung”. Foge, é claro, ao escopo deste artigo examinar mais profundamente esse assunto. De outro lado, seria interessante especular um pouco sobre o que Jaspers quer dizer aqui, afinal, ainda que de passagem, o tema da relação entre filosofia e psicopatologia é tangenciado. Jaspers não esclarece o que entende por “instrução”. É possível imaginar, no entanto, que se trata de uma concepção de filosofia como exercício teórico (incluindo, por exemplo, a leitura, análise e interpretação de textos), uma prática que, em última instância, torna aquele que a exerce mais apto a identificar e pensar mais profundamente sobre aquilo que se apresenta na experiência cotidiana. Não importa, a princípio, o conteúdo dessa prática, mas o próprio exercício filosófico, que reforça a capacidade de discernimento. Assim como alguém que pratica exercícios físicos está, em geral, mais preparado para enfrentar desafios que exigem uma condição corporal adequada, o psiquiatra que possui uma *philosophische Schulung* estará em melhores condições de enfrentar os desafios com que se depara na prática clínica. Talvez soe como um certo preciosismo, mas é curioso notar que Jaspers usa aqui o termo *Schulung* (instrução), e não *Bildung* (formação).

²⁹ Essa passagem da primeira edição da *Psicopatologia Geral* permanecerá inalterada até a última edição. No original: “Für den Psychopathologen hat [...] *ein gründlicheres philosophisches Studium* zwar *keinen positiven Wert*. Er kann selbstverständlich von der Philosophie für seine Wissenschaft nichts lernen, das er gewissermaßen übernehmen könnte. [...] Wer kritische Philosophie gründlich durchzudenken sich bemüht hat, ist vor zahlreichen *falschen Fragestellungen*, überflüssigen Diskussionen und hemmenden *Vorurteilen* geschützt, die bei unphilosophischen Köpfen in der Psychopathologie [...] nicht selten eine Rolle spielen” (Jaspers, 1913, p. 7).

Preâmbulos para uma psicopatologia geral: Karl Jaspers entre ciência, filosofia e fenomenologia
BREA, Gerson

sorrateiramente no campo da psicopatologia e contribuir decisivamente para a obstrução do caminho que conduz à realidade do paciente.

Entretanto, nem na *Psicopatologia Geral*, de 1913, nem em seus escritos psicopatológicos desse período, Jaspers se ocupa em explicar claramente o que entende por filosofia. Ele apenas se limita a mencionar que há diversas formas de “preconceitos filosóficos”, como aquela tendência de desprezar “o árduo trabalho de reunir detalhes” e “estudos minuciosos” em prol de um “*pensar dedutivo* a partir de *um* princípio que queria reconhecer e explicar tudo *sem muita experiência*” (Ibid., p. 9).³⁰ O psicólogo e o psiquiatra precisam ficar atentos para que a filosofia não comprometa seu trabalho e, em vez de contribuir, acabe por obscurecer o vivido, ignorando o que é dado imediatamente, desprezando o que é contingente e banal, e buscando encaixá-lo em um conceito, uma estrutura ou um sistema.

Há, sem dúvida, muitos tipos de preconceito. Em sua obra psicopatológica, vários deles são expostos, analisados e criticados. E a cada nova edição de sua *Psicopatologia Geral*, Jaspers nos apresenta outros preconceitos e teorizações que, se não forem devidamente reconhecidos, podem corromper profundamente a atividade psiquiátrica. O mais funesto de todos, contudo, é aquele que se expressa na ideia – um verdadeiro “dogma”, diz Jaspers –, segundo a qual “doenças mentais são doenças do cérebro” (Ibid., p. 6). Essa é uma concepção que não se restringe, como seria de esperar, ao campo da neurologia, mas que invade e distorce o fim e a tarefa da psicopatologia como um todo. Mais do que em qualquer ponto, vale aqui o imperativo: “Devemos deixar de lado todas as teorias herdadas, construções psicológicas ou mitologias materialistas sobre os processos cerebrais; devemos nos voltar puramente para aquilo que podemos compreender, captar, distinguir e descrever na sua existência real”³¹ (Jaspers, 1912, p. 317).

7. Não se trata, pois, de mais um entre tantos “preconceitos”, mas de uma concepção que torna impossível elevar ao nível de ciência qualquer psicologia ou psicopatologia que leve a sério a psique humana enquanto dimensão subjetiva da experiência. Não se deve perder de vista que, desde o início de suas atividades, Jaspers está convicto da existência de uma esfera subjetiva – e de que ela constitui o cerne da psicologia e da psicopatologia.

A disseminação da “mitologia materialista” – da ideia de que só pode ser ciência aquilo que é mensurável e quantificável, considerando inútil e irrelevante o campo subjetivo –, em suma, a redução biológica segundo a qual os transtornos mentais poderiam ser totalmente explicados por transtornos cerebrais, não apenas impede, mas ameaça aniquilar a própria psicologia.

Isso não significa que esses campos de pesquisa devam ser ignorados. É importante não perder de vista que Jaspers jamais desprezou a “psicologia objetiva”; ao contrário, reconhece nela um instrumento de grande importância para se “entender” ou “explicar” o que ocorre na vida psíquica. Sem ela, não há psicopatologia que possa ser levada a sério. Por outro lado, não resta dúvida de que o cerne da atividade psicopatológica deve ser ocupado por outra forma de abordagem: Jaspers a chama de “compreensão” [*Verstehen*].

³⁰ No original: “[...] *deduktives* Denken aus *einem* Prinzip, das alles ohne viel Erfahrung erkennen und erklären wollte, höher gewertet wurde, als das mühsame Zusammensuchen von Einzelheiten, als Detailsstudien [...]”.

³¹ No original: “Wir müssen alle überkommenen Theorien, psychologische Konstruktionen oder materialistische Mythologien von Hirnvorgängen beiseite lassen, wir müssen uns rein dem zuwenden, was wir in seinem wirklichen Dasein verstehen, erfassen, unterscheiden und beschreiben können”.

Preâmbulos para uma psicopatologia geral: Karl Jaspers entre ciência, filosofia e fenomenologia
BREA, Gerson

Desde cedo, o tema está presente. Todavia, ao buscarmos, em seus escritos psicopatológicos, o momento em que Jaspers começa a refletir sobre o papel da compreensão e a inseri-la em seus estudos, não convém atribuir peso excessivo às menções encontradas em sua tese de doutorado, ainda que nela haja algumas passagens curiosas em que emprega o termo ‘compreensão’. Por exemplo, quando, analisando um caso, expressa sua perplexidade: a jovem “cometeu seus dois crimes com cuidado e cautela; na segunda vez, tomou a decisão à noite para executá-la na manhã seguinte, após uma noite de sono. Um acontecimento enigmático, difícil de compreender!” (Jaspers, 1963 (1909), p. 75).³² Ou quando, em uma nota de rodapé, comenta: “A psiquiatria é uma ciência jovem que não consegue ainda compreender certas ações intrigantes” (Ibid., p. 85, nota 1).

Entretanto, em seu primeiro artigo sobre “delírios de ciúme” (Jaspers, 1963 [1910]) – no qual apresenta e discute os conceitos de “desenvolvimento da personalidade” e de “processo” –, Jaspers já recorre ao conceito e começa a esboçar os dois eixos principais de sua psicopatologia. Após expor detalhadamente dois casos – o de um relojoeiro e o de um professor que sofre patologicamente de ciúmes –, o estudo volta-se para o tema “compreensão”. Jaspers indica “dois caminhos” para a análise desses casos, distinguindo, primeiramente, o “compreender” [*verstehen*] do “entender” [*begreifen*] – um “entender das conexões de modo análogo às conexões causais da natureza” (Ibid., p. 114)³³.

Quando examinamos a vida psíquica, temos dois caminhos: *colocamo-nos no lugar do outro*, temos empatia, ‘compreendemos’; ou contemplamos elementos individuais das manifestações [...] *em sua conexão e sequência como dados*, sem ‘compreender’ essa conexão como um nexos interior, por meio do colocar-se no lugar de e da empatia. ‘Entendemos’ apenas da mesma forma como entendemos as conexões do mundo físico, ao pensarmos um *processo objetivo subjacente*, ‘físico’ ou ‘inconsciente’, cuja essência consiste no fato de que não conseguimos nos inserir nele (Ibid., S. 113)³⁴.

Se, a princípio, Jaspers distingue a *compreensão* do *entendimento* – a primeira caracterizada pela empatia; o segundo pela tentativa de constatar relações no âmbito da natureza –, num segundo passo, ele diferencia dois modos da própria compreensão, ambos, aliás, marcados pelo “colocar-se no lugar de” [*Hineinversetzen*].

³² No original: “Apoll. führte ihre beiden Verbrechen mit Sorgfalt und Vorsicht aus, das zweite Mal faßte sie abends den Entschluß, um ihn nach durchschlafener Nacht morgens auszuführen. Ein rätselhafter Vorgang, der schwer zu verstehen ist!”

³³ No original: “[...] ‘Begreifen’ der Zusammenhänge analog den Kausalzusammenhängen der Natur”. Em alguns momentos desse estudo, Jaspers já faz, é verdade, uso dos termos “explicar” [*erklären*] e “explicável” [*erklärbar*], em contraste ao ato de “compreender” – prepondera-se, contudo, o termo ‘entender’ (Jaspers, 1963 (1910a), p. 115 e seg.). Optamos por traduzir “Zusammenhang” por ‘conexões’ e não por ‘nexo’ ou ‘relação’.

³⁴ No original: “Wenn wir das Seelenleben betrachten, haben wir *zwei Wege*: *Wir versetzen uns in den anderen hinein*, fühlen uns ein, ‘verstehen’, oder wir betrachten einzelne Elemente der Erscheinungen [...] *in ihrem Zusammenhang und ihrer Aufeinanderfolge als gegebene*, ohne diesen Zusammenhang als einen inneren durch Hineinversetzung, Einfühlung zu ‘verstehen’. Wir ‘begreifen’ nur, wie wir Zusammenhänge der physischen Welt begreifen, indem wir einen *objektiven zugrundeliegenden Vorgang*, einen ‘physischen’ oder ‘unbewußten’, denken, in dessen Wesen es liegt, daß wir uns nicht hineinversetzen können”. A tradução de ‘Vorgang’ por ‘processo’, que consideramos nesse contexto mais adequada, poderia causar problemas caso pretendasse analisar mais a fundo esse trabalho de Jaspers que tematiza justamente a ideia de ‘processo’ – “Delírio de ciúme – uma contribuição à questão: ‘desenvolvimento de uma personalidade’ ou ‘processo?’” [No original: *Eifersuchtsmahn. Ein Beitrag zur Frage: “Entwicklung einer Persönlichkeit” oder “Prozeß?”*].

Preâmbulos para uma psicopatologia geral: Karl Jaspers entre ciência, filosofia e fenomenologia
BREA, Gerson

O primeiro deles diz respeito ao compreender “racional” que permite compreender “conexões racionais” [*rationale Zusammenhänge*]. Isso ocorre, por exemplo, quando se compreende a ação de alguém a partir dos fins que pretende atingir. Nesse caso, escreve Jaspers: “O indivíduo em questão tinha de agir não segundo leis naturais psicológicas, mas, a partir do conhecimento de certas relações causais, segundo normas lógicas, se quisesse alcançar o seu objetivo. Esse agir nós o compreendemos inteiramente como racional” (Ibid., p. 113).³⁵ Essa compreensão racional difere, por sua vez, de outro modo de “colocar-se no lugar de”, caracterizado pela “empatia” [*Einfühlung*].

Se alguém, por exemplo, descobre que a pessoa amada lhe é infiel e, em consequência, perde a compostura, cai em desesperada perplexidade, pensa em suicídio, então não temos aqui nenhuma conexão racional. Nenhum fim deve ser alcançado, nenhum meio é mobilizado de modo racional e, no entanto, compreendemos tudo – por empatia” (Ibid., p. 113)³⁶.

Nesse, como em casos semelhantes, conseguimos captar até as menores nuances da expressão e dos sentimentos; tudo parece compreensível, tudo se une em uma só ‘unidade’, “que chamamos [...] de reação, mas que tem suas raízes e sua força de coesão em um único sentimento” – unidades que são, evidentemente, diferentes de “conexões causais” e, também, das “conexões racionais”, caracterizadas pela lógica meios-fins, e que Jaspers denomina “conexões psicológicas” ou “conexões empáticas” (Ibid., p. 114).

O que encontramos aqui, nesse seu primeiro artigo científico do jovem recém-formado Karl Jaspers, está certamente longe de constituir uma análise profunda e conceitualmente rigorosa dos “dois caminhos” que se apresentam à psicologia e à psicopatologia. Contudo, não se pode deixar de notar que, já nesse estudo de 1910, Jaspers esboça uma estrutura fundamental que servirá para suas obras posteriores, em especial, para sua *Psicopatologia Geral*, e que tem por pilares a distinção entre “explicação” e “compreensão”, bem como a ideia de que há duas formas de compreensão: dois modos de “colocar-se no lugar de”.

Em outras palavras: fica claro, já aqui, que é justamente ao conceito de compreensão que Jaspers recorrerá para elevar a psicopatologia ao nível de ciência. Essa ideia vai sendo lapidada e aprimorada nos trabalhos seguintes, tornando-se conceitualmente mais precisa – até culminar na

³⁵ No original: “Der Betreffende mußte so handeln, nicht nach psychologischen Naturgesetzen, sondern bei Kenntnis gewisser kausaler Beziehungen von seiner Seite nach logischen Normen, wenn er sein Ziel erreichen wollte. Dieses Handeln verstehen wir völlig als ein rationales”.

³⁶ No original: “Wenn etwa jemand erfährt, daß die Geliebte untreu ist und darauf die Fassung verliert, in ratlose Verzweiflung gerät, an Selbstmord denkt, so haben wir keinen rationalen Zusammenhang. Kein Zweck soll erreicht werden, keine Mittel werden dazu vernünftig herbeigezogen und doch verstehen wir alles - durch Einfühlung”. Na *Psicopatologia Geral* (1913), Jaspers destaca a diferença entre esses dois modos de compreensão, sublinhando o papel essencial de ‘ter empatia’ – ou, traduzindo *einfühlen* de maneira mais literal, ‘sentir-se em’: “Enquanto a *compreensão racional* leva apenas à constatação de que uma conexão racional, compreensível inteiramente sem psicologia, foi conteúdo de uma alma, a *compreensão empática* nos conduz para dentro das próprias conexões psíquicas. Se a compreensão racional é apenas um *meio auxiliar* da psicologia, a compreensão empática conduz à *própria psicologia*” (Jaspers, 1913, p. 147). No original: “Führt das *rationale Verstehen* immer nur zur Feststellung, daß ein rationaler, ganz ohne alle Psychologie verständlicher Zusammenhang Inhalt einer Seele war, so führt uns das *einfühlende Verstehen* in seelische Zusammenhänge selbst hinein. Ist das rationale Verstehen nur ein *Hilfsmittel* der Psychologie, so führt das einfühlende Verstehen zur *Psychologie selbst*”.

Preâmbulos para uma psicopatologia geral: Karl Jaspers entre ciência, filosofia e fenomenologia
BREA, Gerson

distinção fundamental entre dois tipos de compreensão: a “compreensão genética” e a “compreensão estática”.

8. A “compreensão estática” é aquela que caracteriza o que Jaspers denomina “fenomenologia”; a “compreensão genética”, por sua vez, é o momento central da psicologia e da psicopatologia compreensiva, constituindo o cerne da psicologia subjetiva. Na introdução de sua *Psicopatologia Geral* (1913) há uma passagem que resume muito bem esses dois modos de compreensão:

A fenomenologia oferece-nos uma série de *fragmentos*, de elementos do psíquico realmente vivido. Perguntamos então em que *conexões* eles se encontram. Em certos casos, *compreendemos com evidência como o psíquico brota do psíquico*. Compreendemos – de um modo possível apenas em relação ao psíquico – que o agredido se torna colérico, que o amante traído se torna ciumento, que de motivos brotam uma decisão e uma ação. Na fenomenologia, tornamos presentes determinadas qualidades, determinados *estados*, compreendemos de modo estático; aqui, apreendemos a inquietude do psíquico, o movimento, a conexão, o *desdobrar-se de um elemento a partir de outro*; compreendemos de modo *genético*. Na compreensão estática (*fenomenologia*) apreendemos, por assim dizer, um corte transversal do psíquico; na compreensão genética (*psicopatologia compreensiva*), o corte longitudinal. (Jaspers, 1913, p. 13)³⁷.

É importante sublinhar: Se, sobretudo nas páginas iniciais da *Psicopatologia Geral*, o destaque recai sobre a ideia de fenomenologia, a *psicologia compreensiva* pode ser considerada o eixo central de toda a obra.³⁸ Ela não pretende simplesmente descrever, mas apreender; não busca apenas identificar fenomenologicamente, mas *compreender* os estados e conexões psíquicas.

³⁷ No original: “Die Phänomenologie gibt uns eine Reihe von *Bruchstücken*, von Elementen des wirklich erlebten Seelischen in die Hand. Wir fragen nun alsbald, in welchen *Zusammenhängen* diese stehen. In manchen Fällen *verstehen wir, wie Seelisches aus Seelischem mit Evidenz hervorgeht*. Wir verstehen auf diese nur dem Seelischen gegenüber mögliche Weise, daß der Angegriffene zornig, der betrogene Liebhaber eifersüchtig wird, daß aus Motiven ein Entschluß und eine Tat hervorgeht. In der Phänomenologie vergegenwärtigen wir uns einzelne Qualitäten, einzelne als ruhend angesehene *Zustände*, wir verstehen *statisch*, hier erfassen wir die Unruhe des Seelischen, die Bewegung, den Zusammenhang, ein *Auseinanderhervorgehen*, wir verstehen *genetisch*. Im statischen Verstehen (*Phänomenologie*) erfassen wir gewissermaßen den Querschnitt des Seelischen, im genetischen Verstehen (*verstehende Psychopathologie*) den Längsschnitt”.

³⁸ Vale aqui uma observação sobre a estrutura da *Psicopatologia Geral* em sua primeira edição, publicada em 1913: ela difere das edições posteriores, sobretudo a partir da quarta. Não obstante, se, por um lado, a organização da obra se modificou, por outro, sua base metodológica fundamental – psicologia objetiva, compreensão estática (fenomenologia), compreensão genética (psicologia compreensiva) e explicação (psicologia explicativa) – permaneceu essencialmente a mesma. Não podemos nos esquecer de que, como mencionado em nota anterior, a partir da quarta edição Jaspers acrescenta um novo capítulo de cunho mais explicitamente filosófico: “O todo do ser humano” [*Das Ganze des Menschseins*]. A propósito, Kirkbright oferece uma interessante “análise crítica” das diferentes edições da *Psicopatologia Geral* (Kirkbright, 2008).

A primeira edição de 1913 é estruturada da seguinte forma: o primeiro capítulo intitula-se “As aparições subjetivas da vida psíquica mórbida (fenomenologia)” [*Die subjektiven Erscheinungen des kranken Seelenlebens (Phänomenologie)*]; o segundo, “Os sintomas objetivos e o desempenho da vida psíquica (psicologia objetiva)” [*Die objektiven Symptome und Leistungen*].

Preâmbulos para uma psicopatologia geral: Karl Jaspers entre ciência, filosofia e fenomenologia
BREA, Gerson

Essa forma de compreensão possui características próprias – e Jaspers, em diversos momentos, parece encontrar certa dificuldade em defini-la com precisão. Ora a denomina “genética”, ora de “empática” ou “psicológica”. Seja como for, trata-se de uma percepção subjetiva e imediata daquilo que se passa na psique humana. É algo próximo de uma “explicação psicológica” (Jaspers, 1913, p. 13), que, todavia, se distingue radicalmente das “explicações causais” próprias das ciências naturais e da psicologia objetiva. Daí a insistência de Jaspers em diferenciar de modo estrito “explicação” de “compreensão”. “A explicação de conexões causais objetivas que sempre são vistas de fora, nunca denominamos compreensão, mas sempre explicação” (Ibid., p. 14).

Esse modo de conhecer, próprio das ciências naturais, caracteriza-se pelo fato de se buscar por toda parte – inclusive em fenômenos psíquicos – “por causas e efeitos, pelas condições de [...]” (Jaspers, 1913, p. 147). Tal procedimento, que a princípio não reconhece limites, constitui um traço fundamental daquilo que se entende por ciência moderna. Tudo pode ser submetido ao ato de explicar, de buscar uma causa – em tudo se pode perguntar: ‘de onde’, ‘por que razões’? No caminho das ciências naturais não existem, ao menos em tese, barreiras que, a princípio, não possam ser superadas: é tarefa do cientista tentar transpô-las. A partir de explicações causais torna-se possível – e até necessário – desenvolver construtos teóricos que, “enquanto representações úteis e frutíferas”, auxiliam na elucidação de determinados fenômenos. Por meio de tais representações, estamos em condições de explicar, na psicopatologia, como, por exemplo, um distúrbio psíquico pode ser atribuída a fatores “extra-conscientes” [*Außerbewußtes*], isto é, externos. Para a psicologia explicativa, assim como para a pesquisa no âmbito das ciências naturais, as teorias são, de fato, indispensáveis.

Não são os limites da explicação que exigem que nos voltemos à compreensão, mas, antes, é a impossibilidade da compreensão que nos conduz à busca de explicações causais.

A psicologia compreensiva, por sua vez, caminha em outra direção – ou, melhor dizendo, percorre um outro caminho. Jaspers confessa: “*Em parte alguma* – nem na psicologia normal nem na psicopatologia – se elaborou, seja porque é impossível, seja porque é demasiado difícil, essa psicologia compreensiva de maneira coerente e *sistemática*” (Jaspers, 1913, p. 153).³⁹

A ela não interessam, em primeiro plano, experimentos, medições ou outros tipos de quantificações, mas sim o diálogo e a interação com os pacientes; não se orienta exclusivamente por manuais e tratados baseados em dados empíricos, mas busca inspirar-se e aprender com “sabedorias de vida, reflexões filosóficas e apreciações caracterológicas, nos escritos dos grandes ensaístas filosóficos” (Ibid.).

Também aqui, todavia, nos deparamos com relações ou conexões – *conexões* que, contudo, de modo algum se deixam explicar causalmente. Trata-se de “conexões da psique”. *Como algo psíquico resulta de algo psíquico*, compreende-se, intui-se por empatia – ou, para usar uma expressão cara a

des Seelenlebens (objektive Psychopathologie)]; o terceiro aborda “As conexões da vida psíquica: I. As conexões compreensivas” [*Die Zusammenhänge des Seelenlebens: I. Die verständlichen Zusammenhänge*]; o quarto, “As conexões da vida psíquica: II. As conexões causais” [*Die Zusammenhänge des Seelenlebens: II. Die kausalen Zusammenhänge*]; o quinto, “O todo da vida psíquica: inteligência e personalidade” [*Das Ganze des Seelenlebens: Intelligenz und Persönlichkeit*]; o sexto, “A síntese dos quadros clínicos” [*Die Synthese der Krankheitsbilder*]; e, por fim, o sétimo capítulo, “As relações sociológicas da vida psíquica anormal” [*Die soziologischen Beziehungen des abnormen Seelenlebens*].

³⁹ No original: “Nirgends, weder in der Normalpsychologie noch in der Psychopathologie hat man, sei es weil es unmöglich oder weil es zu schwierig ist, diese verstehende Psychologie zusammenhängend und systematisch bearbeitet”.

Preâmbulos para uma psicopatologia geral: Karl Jaspers entre ciência, filosofia e fenomenologia
BREA, Gerson

Jaspers, ainda que um tanto enigmática, por “um colocar-se no psíquico” [*ein Hineinversetzen in Seelisches*] (Ibid., p. 145). Enquanto as explicações causais nos lançam para fora da esfera psíquica, em busca de causas externas, a compreensão empática nos conduz para dentro das conexões psíquicas.

Ainda assim, há aqui, acredita Jaspers, clareza e evidência. O que se constata nessa esfera, porém, não permite sucessivas reduções, nem se pode ser fundamentado em uma outra evidência. E a frequência de sua incidência não contribui, de modo algum, para aumentar o grau de evidência. É por isso que, em contraste com as conexões causais, os fenômenos da compreensão não podem ser conduzidos nem reduzidos a teorias e fórmulas. Se na psicologia explicativa as teorias são indispensáveis, na psicologia compreensiva elas se tornam funestas. Jaspers adverte:

A tendência em geral de sempre tomar os conhecimentos causais e científico-naturais como os *únicos*, impediu a conscientização da autonomia dessa atividade e corrompeu tanto a pesquisa objetiva, trazendo para seu interior ‘explicações psicológicas’, como a compreensão pura, por meio de construções teóricas no sentido das ciências naturais (Jaspers, Ibid., p. 153)⁴⁰.

As lentes das teorias – inseparáveis da pretensão de exclusividade do modo de conhecimento próprio das ciências naturais – não apenas obscurecem o horizonte em que o fenômeno psíquico se manifesta, mas levam ao esquecimento da própria dimensão compreensiva da experiência: aquele modo de acesso em que o psíquico só pode ser apreendido por meio de um *colocar-se no lugar de*. Na esfera da compreensão, não há espaço para teses conclusivas e irrefutáveis, tudo permanece indeterminado e incerto. Quem procura compreender “nunca sabe com segurança, se chegou ao último limite”. Desse modo, se, de um lado, a explicação causal não encontra em parte alguma seus limites, de outro, a psicologia compreensiva encontra limites continuamente.

Diante dessa situação, é inevitável que se coloque uma questão: Se a psicologia compreensiva recusa decididamente explicações causais, desconfia de teorias e teorizações, esbarra a todo momento em limites e se move constantemente num terreno de incertezas – pode, ainda assim, reivindicar para si o nome de ciência?

9. Os esforços de Jaspers para elevar a psicopatologia ao nível de ciência caminham lado a lado com as tentativas de conferir um caráter científico à compreensão – científico, aqui, num sentido

⁴⁰ No original: “Die allgemeine Neigung, immer kausale und naturwissenschaftliche Erkenntnisse als die *einzig* anzusehen, brachte die Selbständigkeit dieser Forschung nie zu klarem Bewußtsein und verfälschte sowohl durch Hineintragen ‘psychologischen Erklärens’ die objektive Forschung, wie durch im naturwissenschaftlichen Sinne theoretische Konstruktionen das reine Verstehen”.

É precisamente nesse ponto que deve ser compreendida uma das principais críticas de Jaspers a Freud. Ele reconhece a importância das contribuições freudianas para a psicologia compreensiva. No momento, porém, em que Freud, segundo Jaspers, confunde compreensão com explicação e começa a construir teorias e sistemas causais, acaba comprometendo o núcleo mesmo da psicologia e da psicopatologia. “No caso de Freud, trata-se, na verdade, de uma psicologia *compreensiva*, e não de uma *explicação* causal, como o próprio Freud supõe”. No original: “Bei Freud handelt es sich tatsächlich um *verstehende* Psychologie, nicht um kausale Erklärung, wie Freud meint” (Jaspers, 1923, p. 330).

Preâmbulos para uma psicopatologia geral: Karl Jaspers entre ciência, filosofia e fenomenologia
BREA, Gerson

distinto daquele próprio das ciências naturais. Discussões sobre esse tema – assim como a diferenciação entre compreensão e explicação –, muito difundidas a partir da segunda metade do século XIX, permaneciam vivas não apenas nos círculos filosóficos, mas também em diversas áreas das humanidades, e eram debatidas igualmente entre psicólogos e psiquiatras.⁴¹ Os escritos psicopatológicos de Jaspers e, sobretudo, sua *Psicopatologia Geral* devem, sem dúvida, ser vistos como o resultado do esforço para consolidar o papel fundamental da compreensão na psicologia e na psicopatologia.

Todavia, não é apenas a ideia de uma *psicologia compreensiva* que marca sua proposta: Jaspers recorre também a outra proposta filosófica, que já se desenvolvia havia alguns anos e começava a se afirmar como um verdadeiro movimento: o *movimento fenomenológico*.

Não se pode esquecer: “fenomenologia” é, a princípio, nada mais que outro termo usado por Jaspers para designar a “compreensão estática”⁴² – e, portanto, um dos métodos fundamentais da psicopatologia. Enquanto a *compreensão genética* volta-se para “movimentos” e “conexões”, a *compreensão estática* – ou *fenomenologia* – procura apreender “elementos”, “estados” e “qualidades” isoladas. Sua tarefa primordial, resume Jaspers, é “tornar presentes intuitivamente os estados psíquicos, delimitá-los da forma mais clara possível, diferenciá-los e designá-los com termos fixos” (Ibid., p. 24).

Os estados e vivências psíquicas manifestam-se e podem – devem, por parte do psicólogo – ser apreendidos e diferenciados através de uma “atitude fenomenológica” (Jaspers, 1963 [1912], p. 318). Aqui, a fenomenologia tem sua inspiração na ideia de uma “psicologia descritiva”.⁴³ Em suma: contemplar, identificar, descrever, clarificar, classificar as “aparições subjetivas da vida psíquica patológica”, preparando o solo sobre o qual a atividade psicológica propriamente dita poderá ser exercida – essa é a tarefa fundamental da fenomenologia nos escritos psicopatológicos de Jaspers.

Uma introdução à fenomenologia, isto é, desenvolver a capacidade de descobrir e apreender fenômenos psíquicos, constitui, portanto, uma exigência imprescindível para o psiquiatra. Jaspers traça um paralelo: “Quem não possui olhos para ver, não deve praticar histologia; quem resiste ou é incapaz de presentificar [vivências] psíquicas, não pode compreender a fenomenologia” (Ibid., p. 318) e, conseqüentemente, não pode praticar nenhuma “psicologia subjetiva” (Jaspers, 1913, p. 94).

Mas que fenomenologia é essa? De onde ela vem?⁴⁴ De Husserl?

⁴¹ Em seu estudo sobre a influência de Max Weber na *Psicopatologia Geral* de Jaspers, Kumazaki (2013b) apresenta de forma clara o debate em torno do tema da relação entre “compreensão” e “explicação”, discutido à época, incluindo considerações sobre as conexões de Weber com Husserl, Simmel, Dilthey, Lipps e Rickert. Aragona, por sua vez, explora a possibilidade de uma influência de Max Weber sobre Jaspers no que diz respeito à compreensão empática (Aragona, 2019). Para a relação filosófica entre Jaspers e Dilthey, ver o estudo de Rickman (1987).

⁴² Segundo Bürgy, Jaspers transfere o método descritivo de Husserl para a psicopatologia e emprega o termo fenomenologia em um sentido “restrito” [eng], distinto daquele proposto por Husserl (Bürgy, 2009, p. 587).

⁴³ Não é fácil determinar com precisão, nem a origem, nem os limites da concepção da ‘psicologia descritiva’ em Jaspers, apesar de ele mesmo se referir, em seus estudos autobiográficos, a Husserl. O acurado estudo empreendido por Walter Baade, a partir de uma análise de alguns escritos psicopatológicos de Jaspers, inclusive da primeira edição *Psicopatologia Geral* (1913), ocupa-se também da questão de saber se há uma relação entre compreensão estática e a fenomenologia, de um lado, e a psicologia descritiva [darstellende Psychologie], de outro (Baade, 1915, p. 348 e seg.).

⁴⁴ Com certeza, não de Lambert! Segundo Claesges, “o conceito de fenomenologia é usado pela primeira vez por J. H. Lambert em sua obra principal ‘Neues Organon’ e fixado como um termo técnico. A fenomenologia constitui, como a quarta parte de uma teoria geral da ciência, a ‘teoria da aparência (Schein) e de sua influência sobre a correção e incorreção do conhecimento humano” (Claesges, 1989, p. 486, tradução minha).

Preâmbulos para uma psicopatologia geral: Karl Jaspers entre ciência, filosofia e fenomenologia
BREA, Gerson

Essas são questões difíceis de responder.⁴⁵ É verdade que Jaspers faz referência a Husserl já antes mesmo de empregar o termo “fenomenologia” em seus escritos. Em um artigo de 1910 intitulado “Os métodos do exame de inteligência e o conceito de demência”, o nome de Husserl aparece pela primeira vez. Trata-se, contudo, de uma menção bastante discreta, feita em nota de rodapé, logo após comentar a importância da “escola de Würzburgo” e sua contraposição entre “sensações” [*Empfindungen*] e “atos” [*Akten*]. Nessa mesma nota, Jaspers destaca o trabalho de August Messer, *Empfindung und Denken* [Sensação e pensamento], que, segundo ele, “reúne os resultados dos trabalhos originais com os resultados correspondentes de Husserl” (Jaspers, 1963 [1910], p. 185, nota 1).

Somente em seu artigo seguinte, “Para a análise das percepções ilusórias (Corporeidade e juízo de realidade)”⁴⁶ – no qual o tema da “alucinação” é central –, Jaspers se aproxima mais claramente da fenomenologia, ao empreender uma análise da “percepção” [*Wahrnehmung*]. O interessante aqui é que, nesse estudo, ele introduz uma distinção metodológica entre “explicação” [*Erklärung*] e “análise” [*Analyse*] – e não, ainda, entre explicação e compreensão –, deixando claro que, enquanto “experimentos psicofísicos são os únicos meios pelos quais tais explicações podem ser fundamentadas”, a análise persegue outros objetivos”:

O propósito da análise é a descrição, não a explicação. Ela comete imediatamente um erro fundamental quando hipostatiza seus elementos descritivos como se fossem elementos reais e isolados. As formações que a análise decompõe *não* se originaram dos componentes em que ela as divide. Seus elementos têm apenas o propósito de *poder caracterizar com maior precisão e distinguir com mais segurança* os processos psíquicos tal como realmente são (Jaspers, 1963 [1911], p. 194)⁴⁷.

Novamente, em uma nota de rodapé, Husserl é citado ao lado de Messer: “Sobre os atos e a orientação geral da decomposição aqui exercitada, ver as análises fenomenológicas de Husserl (*Investigações Lógicas*, vol. 2, Halle, 1901). Uma exposição acessível e panorâmica encontra-se em Messer, *Sensação e pensamento*, Leipzig, 1908” (Ibid.) No decorrer do trabalho, contudo, Jaspers dedica um pouco menos de duas páginas ao pensamento de Husserl (Ibid., p. 196-199) – reproduz

⁴⁵ A questão – ainda hoje polêmica – sobre a influência, em especial a de Husserl, na concepção jaspersiana de fenomenologia tem sido amplamente discutida. Binswanger, por exemplo, afirmava categoricamente: “Que sua [de Jaspers, GB] fenomenologia, entendida como doutrina das manifestações subjetivas da vida psíquica enferma, tenha sido confundida com a fenomenologia de Husserl, e que a Psicopatologia Geral pudesse ser considerada a obra padrão da direção fenomenológica, baseou-se no puro desconhecimento e mal-entendido” (Binswanger, 1943, p. 6, tradução minha). [No original: “Daß seine Phänomenologie, als Lehre von den subjektiven Erscheinungen des kranken Seelenlebens, mit der Phänomenologie Husserl’s verwechselt werden, die Allgemeine Psychopathologie als Standardwerk der phänomenologischen Richtung bezeichnet werden konnte, beruhte auf reiner Unkenntnis und Mißverständnis”].

Sobre essa polêmica existe, há algum tempo, uma literatura relativamente extensa, da qual destaco alguns trabalhos que foram importantes para a presente investigação: Spiegelberg (1972), Berrios (1992), Langenbach (1995), Luft (2008), Kumazaki (2013), Häfner (2015) e Holanda/Portugal (2022).

⁴⁶ *Zur Analyse der Wahrnehmungen (Leibhaftigkeit und Realitätsurteil)* (Jaspers, 1963 [1911], p. 191-251).

⁴⁷ No original: “Der Zweck der Analyse ist Beschreibung, nicht Erklärung. Sie begeht sofort einen fundamentalen Fehler, wenn sie ihre deskriptiven Elemente als reale, isolierte Elemente hypostasiert. Die Gebilde, die die Analyse zergliedert, sind *nicht* aus den Bestandteilen, in die sie dieselben zerlegt, *entstanden*. Ihre Elemente haben nur den Zweck, die psychischen Vorgänge, so wie sie wirklich sind, *bestimmter charakterisieren und sicherer unterscheiden zu können*”.

Preâmbulos para uma psicopatologia geral: Karl Jaspers entre ciência, filosofia e fenomenologia
BREA, Gerson

algumas ideias, cita uma passagem⁴⁸ e procura expor certos conceitos, referindo-se sobretudo à quinta *Investigação*. Ele menciona alguns termos, como “vivências intencionais” e “atos”, e, por fim, acredita estar ao lado de Husserl – e não de Messer – quando afirma: “Primeiro, um objeto deve estar aí para nós. Este é então, imediatamente, ou em carne e osso [*leibhaftig*] ou por imagem [*bildhaftig*]” (Ibid., 213).

Se considerarmos tanto as referências diretas a Husserl quanto a discussão de seu pensamento, este é o único artigo em que isso ocorre de maneira explícita. Uma leitura atenta revela, além disso, que nem o artigo “A orientação da pesquisa fenomenológica na psicopatologia” nem as passagens dedicadas à fenomenologia em sua *Psicopatologia Geral* se detêm nas questões propriamente filosóficas suscitadas pela fenomenologia husserliana.

Não obstante, Jaspers escolhe designar sua concepção de “compreensão estática” com o termo “fenomenologia”. Mais do que isso: tudo indica que, mesmo concentrando-se quase exclusivamente na proposta de uma psicologia descritiva, acreditava, na época, de fato estar em sintonia com o espírito fenomenológico.⁴⁹

Jaspers busca estabelecer contato com Husserl e, em 1911, envia-lhe o artigo “Para a análise das percepções ilusórias (Corporeidade e juízo de realidade)”.⁵⁰ Em carta datada de 17 de outubro do mesmo ano, Husserl reage cordialmente ao envio e expressa sua satisfação com a “reforma na psiquiatria”:

Compreendo que os psiquiatras reconheceram melhor e mais rapidamente o significado fundamental da fenomenologia imanente para uma psicologia verdadeiramente científica e útil do que os psicólogos experimentais, que se deixam guiar – o que é compreensível, dado o surgimento da moderna psicologia experimental – por suas próprias questões e métodos” (Jaspers, 2016a, p. 376)⁵¹.

⁴⁸ Trata-se da seguinte passagem: “Vejo uma coisa, por exemplo, esta caixa; não vejo as minhas sensações. Vejo sempre esta mesma caixa, *uma e mesma*, por mais que *a gire* ou *a volte*”. No original: “Ich sehe ein Ding, z. B. diese Schachtel, ich sehe *nicht* meine Empfindungen. Ich sehe immerfort *diese eine und dieselbe* Schachtel, wie immer sie gedreht und gewendet werden mag” (Jaspers, 1963 [1911], p. 194). Observa-se que Jaspers cita literalmente Husserl (*Logische Untersuchungen*, A 361), com uma leve diferença no destaque do texto. A tradução da passagem segue literalmente a versão portuguesa das *Investigações Lógicas* (Husserl, 2012, p. 328).

⁴⁹ Estar em “sintonia” não significa que Jaspers se considerasse um ‘fenomenólogo’ ou que vislumbrasse estar inaugurando algo como uma ‘psicopatologia fenomenológica’. Longe disso. No prefácio à sétima edição da obra (1959), Jaspers afirma: “Quando, no entanto, meu livro foi ocasionalmente designado como representante da corrente fenomenológica ou da corrente da psicologia compreensiva, isso é apenas parcialmente correto, na medida em que seu propósito era mais amplo: o esclarecimento dos métodos da psiquiatria em geral – de suas formas de concepção e de seus caminhos de investigação” (Jaspers, 1973, p. V). [No original: Wenn jedoch mein Buch gelegentlich als Repräsentant der phänomenologischen Richtung oder der Richtung verstehender Psychologie benannt wurde, so ist das insofern nur halb richtig, als sein Sinn umfassender war: die Klärung der Methoden der Psychiatrie überhaupt, ihrer Auffassungsweisen und Forschungswege].

⁵⁰ É, no mínimo, curioso que, provavelmente quase ao mesmo tempo, Jaspers, em carta a Gruhle datada de 17 de agosto de 1911, não esconda seu entusiasmo por outro filósofo e outra obra: Immanuel Kant e sua *Crítica da razão pura*. “As percepções que se adquirem através de Kant são incomparáveis”, escreve ele, recomendando ao colega a leitura e chegando a afirmar que, em comparação com Kant, Lipps, Wundt e Husserl “todos eles valem pouco” (Jaspers, 2016b, p. 99).

⁵¹ No original: “Ich begreife, daß die Psychiater besser und rascher die grundlegende Bedeutung der immanenten Phänomenologie für eine wirklich wissenschaftliche und nützliche Psychologie erkannt haben als die Experimentalpsychologen, die sich (was aus der Entstehung der modernen exp. Psychologie verständlich ist) in ihren Fragestellungen und Methoden leiten lassen.”

Preâmbulos para uma psicopatologia geral: Karl Jaspers entre ciência, filosofia e fenomenologia

BREA, Gerson

Respondendo a um provável questionamento de Jaspers, Husserl acrescenta, na mesma carta: “Não precisa se preocupar por não conseguir formar uma ideia inteiramente clara do que propriamente seja a fenomenologia. Isso, com efeito, conduz aos mais profundos problemas filosóficos” (Ibid.).⁵² Por fim, recomenda a leitura de seu trabalho *Filosofia como ciência rigorosa*.

No ano seguinte, em 1912, Jaspers envia-lhe, então, seu recém-publicado artigo “A orientação da pesquisa fenomenológica na psicopatologia”. Também a ele Husserl responde, em carta de 19 de maio, prometendo lê-lo em breve, e faz uma observação interessante que demonstra certa irritação pelo fato de Jaspers tê-lo citado juntamente com Theodor Lipps (Ibid., p. 375). De fato, em seu artigo, Jaspers afirmara: “Na esfera da investigação psicológica, E. Husserl deu o primeiro passo crucial em direção a uma fenomenologia sistemática, seus antecessores nisto havendo sido Brentano e sua escola, assim como Th. Lipps” (Jaspers, 2005, p. 772).

Não vem ao caso aqui narrar a história dos encontros – e desencontros – entre Jaspers e Husserl, tampouco examinar em detalhe por que Jaspers reagiu com tanta reserva à ideia de uma “filosofia como ciência” ou por que recusou decididamente a virada transcendental promovida por Husserl.⁵³

Ainda assim, convém lembrar que, ao buscar conferir à psicopatologia um caráter científico – elevá-la ao nível de uma ciência –, Jaspers toma de Husserl algumas ideias de sua “psicologia descritiva” e, sobretudo, o termo “fenomenologia”. De outro lado – e isso, aliás, não é incomum entre os “discípulos” de Husserl –, ele desenvolve uma concepção própria de fenomenologia e a introduz de modo consequente em sua *Psicopatologia Geral*.

10. Em sua *Autobiografia Filosófica*, Jaspers faz, retrospectivamente, já como filósofo consagrado, algumas observações significativas sobre o percurso que o levou à elaboração da *Psicopatologia Geral*. Optamos, contudo, por não considerá-las diretamente neste artigo, preferindo manter o olhar voltado apenas para seus escritos psicopatológicos e destacar alguns momentos decisivos do caminho então percorrido.

Uma passagem, todavia, merece ser lembrada, a título de conclusão, pois parece expressar a permanente tensão entre filosofia e ciência, bem como sintetizar, de modo exemplar, aquilo que Jaspers, em um de seus trabalhos, *en passant*, chamou de “atitude fenomenológica”:

Em toda parte, combati aquilo que era mero falatório sem autêntico conhecimento – sobretudo as “teorias”, que desempenhavam um papel tão grande na linguagem psiquiátrica. Mostrei que as teorias psicológicas, embora formuladas por analogia com as teorias das ciências naturais, jamais adquiriram o caráter destas. [...] Nesse caminho tratava-se, na verdade, apenas de comparações, que, quando muito, pareciam ter alguma plausibilidade, mas que podiam assumir formas múltiplas, nunca coincidiam com os fatos e jamais eram radicalmente verificáveis. Essas comparações eram falsamente transformadas em realidades subjacentes. Em todo pensamento – e, por conseguinte, também nesse

⁵² No original: “Es braucht Ihnen keine Sorge zu machen, daß Sie sich nicht ganz klar darüber werden können, was eigentlich Phänomenologie sei. Das führt freilich auf tiefste philos. Probleme.”

⁵³ Deve-se ter sempre em mente que, ao tratar da “fenomenologia” em Jaspers, não se está falando da fenomenologia transcendental de Husserl. A única obra de Husserl relevante nesse contexto é a primeira edição das *Investigações Lógicas* (1900–1901), anterior à virada transcendental.

Preâmbulos para uma psicopatologia geral: Karl Jaspers entre ciência, filosofia e fenomenologia
BREA, Gerson

pensamento teórico – procurei, contudo, encontrar o elemento que tivesse um valor positivo para a ciência. Assim, na minha “Psicopatologia”, apresentei uma sistemática das teorias como meios de descrever, por meio de analogias, aquilo que, de outro modo, permaneceria fora do horizonte do conhecimento. O que importava era ter uma visão de conjunto das possíveis imagens e não sucumbir a nenhuma delas. [...] Pois o ser humano, enquanto totalidade, está além de toda objetivação apreensível. Ele é inacabável – como ser para si mesmo e como objeto de conhecimento para o pesquisador. Permanece, por assim dizer, aberto. O ser humano é sempre mais do que aquilo que sabe – e pode saber – de si mesmo (Jaspers, 1984, p. 24 e seg.)⁵⁴.

REFERÊNCIAS

ARAGONA, Massimiliano. The influence of Max Weber on the concept of empathic understanding (Verstehen) in the psychopathology of Karl Jaspers. **History of Psychiatry**, Vol. 30 (3), 2019, p. 283–299.

BAADE, Walter. Über die Vergegenwärtigung von psychischen Ereignissen durch Erleben, Einfühlung und Repräsentation, sowie über das Verhältnis der Jaspersschen Phänomenologie zur darstellenden Psychologie. **Zeitschrift für die gesamte Neurologie und Psychiatrie**. Berlin: Springer, Vol. 29, 1915, p. 347-378.

BERRIOS, G. E. Phenomenology, psychopathology and Jaspers: a conceptual history. **History of Psychiatry**, Vol 3, 1992, p. 303-327.

BÜRGI, Martin. Zur Geschichte und Phänomenologie des Psychose-Begriffs. Eine Heidelberger Perspektive (1913-2008). **Der Nervenarzt**, Vol. 80, n. 5, 2009, p. 584-592.

CLAESGES, Ulrich. Phänomenologie. In: GRÜNDER, Karlfried, **Historisches Wörterbuch der Philosophie**. Basel: Schwabe & Co., 1989. Vol. 7, p. 486-505.

HEIDEGGER, Martin. Notas sobre a “Psicologia das visões de mundo” de Karl Jaspers. In: HEIDEGGER, Martin. **Marcas do caminho**. Tradução de Enio Paulo Giachini e Ernildo Stein. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008, p. 11-55.

⁵⁴ No original: “Überall bekämpfte ich das, was Gerede ohne wirkliche Erkenntnis war, insbesondere die “Theorien”, die in der psychiatrischen Sprache eine so große Rolle spielten. Ich legte dar, daß die psychologischen Theorien zwar nach Analogie der naturwissenschaftlichen Theorie aufgestellt waren, daß sie aber nie den Charakter naturwissenschaftlicher Theorien gewonnen haben. [...] Denn es handelt sich auf diesem Weg in der Tat nur um Gleichnisse, die allenfalls eine gewisse Plausibilität zu haben schienen, aber auf vielfache Weise möglich waren, nie stimmten, nie radikal nachprüfbar waren. Sie würden fälschlich in Realitäten eines Zugrundeliegenden verwandelt. In jedem Denken, daher schließlich denn auch in diesem theoretischen Denken suchte ich jedoch das Moment zu finden, das einen positiven Wert für die Wissenschaft hatte. So stellte ich in meiner “Psychopathologie” eine Systematik der Theorien dar als der Mittel, durch Gleichnisse zu beschreiben, was sonst außerhalb des Horizonts des Erkennens bliebe. Es kam darauf an, die möglichen Bilder zu überblicken und keinem zu verfallen. [...] Denn der Mensch als Ganzes liegt hinaus über jede fälschliche Objektivierbarkeit. Er ist unvollendbar als Wesen für sich selber und als Erkenntnisgegenstand für den Forscher. Er bleibt gleichsam offen. Der Mensch ist immer mehr als er von sich weiß und wissen kann”.

Preâmbulos para uma psicopatologia geral: Karl Jaspers entre ciência, filosofia e fenomenologia
BREA, Gerson

HOLANDA, Adriano F.; PORTUGAL, Victor L. C. A tensão acerca da aplicação da fenomenologia: Jaspers e a psicopatologia fenomenológica. **Revista Subjetividades**, 21 (3), 2021.

JASPERS, Karl. **Gesammelte Schriften zur Psychopathologie**. Berlin, Göttingen, Heidelberg, New York: Springer Verlag, 1963.

JASPERS, Karl. **Philosophische Autobiographie**. Erweiterte Neuauflage. 2.ed. München: R. Piper & Co. Verlag, 1977.

JASPERS, Karl. **Psicopatologia Geral: psicologia compreensiva, explicativa e fenomenologia**. Tradução de Samuel Penna Aarão Reis. Volumes 1 e 2. Rio de Janeiro, São Paulo: Livraria Atheneu, 1987.

JASPERS, Karl. A abordagem fenomenológica em psicopatologia. Traduzido para o português por Adriano C. T. Rodrigues. *In: Revista Latinoamericana de Psicopatologia Fundamental*, Ano VIII, n. 4, dezembro/2005, p. 769-787.

JASPERS, Karl. **Allgemeine Psychopathologie**. Ein Leitfadens für Studierende, Ärzte und Psychologen, Berlin: Verlag von Julius Springer, 1913.

JASPERS, Karl. **Allgemeine Psychopathologie**. 3.ed. Für Studierende, Ärzte und Psychologen, Berlin, Heidelberg: Springer Verlag, 1923.

JASPERS, Karl. **Allgemeine Psychopathologie**. 9. ed. Berlin, Heidelberg, New York: Springer Verlag, 1973.

JASPERS, Karl. **Korrespondenzen. Philosophie**. Org. por Dominc Kaegi e Reiner Wiehl. Göttingen: Wallstein Verlag, 2016a.

JASPERS, Karl. **Korrespondenzen. Psychiatrie – Medizin – Naturwissenschaften**. Org. por Matthias Bormuth e Dietrich von Engelhardt. Göttingen: Wallstein Verlag, 2016b.

JASPERS, Karl. **Psychologie der Weltanschauungen**. Berlin, Heidelberg: Springer-Verlag, 1960 (orig. 1919).

JASPERS, Karl. Studium 1901-1907. Autobiographische Schrift (Teil 1). *In: Jahrbuch der Österreichischen Karl-Jaspers-Gesellschaft 9*. Innsbruck, Wien: StudienVerlag, 1996, p. 9-45.

JASPERS, Karl. Studium 1901-1907. Autobiographische Schrift (Teil 2). *In: Jahrbuch der Österreichischen Karl-Jaspers-Gesellschaft 10*. Innsbruck, Wien: StudienVerlag, 1997, p. 7-59.

JASPERS, Karl. **Philosophie**. 3 Vol. München, Zürich: Piper, 1994 (orig. 1932).

JASPERS, Karl. Wahrheit und Wissenschaft (1960). *In: JASPERS, Karl. Philosophische Aufsätze*. Frankfurt a. M, Hamburg: Fischer-Bücherei, 1967, p. 62-77.

KIRKBRIGHT, Suzanne. Ein kritischer Vergleich zwischen den verschiedenen Auflagen von Karl Jaspers' Allgemeiner Psychopathologie. *In: RINOFNER-KREIDL, Sonja e WILTSCHE, Harald A. (Org.). Karl Jaspers' Allgemeine Psychopathologie zwischen Wissenschaft, Philosophie und Praxis*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2008, p. 21-29.

KIRKBRIGHT, Suzanne. **Karl Jaspers: A Biography**. Navigations in Truth. Yale University Press, 2004.

KUMAZAKI, Tsutomu. The theoretical root of Karl Jaspers' General Psychopathology. Part 1: Reconsidering the influence of phenomenology and hermeneutics. *In: History of Psychiatry*, Vol. 24 (2), 2013a, p. 212-226.

Preâmbulos para uma psicopatologia geral: Karl Jaspers entre ciência, filosofia e fenomenologia
BREA, Gerson

KUMAZAKI, Tsutomu. The theoretical root of Karl Jaspers' General Psychopathology. Part 2: The influence of Max Weber. **History of Psychiatry**, Vol. 24 (3), 2013b, p. 259–273.

LANGENBACH, Michael. Phenomenology, intentionality, and mental experiences: Edmund Husserl's *Logische Untersuchungen* and the first edition of Karl Jaspers's *Allgemeine Psychopathologie*. In: **History of Psychiatry**, vi, S. 209-224, 1995.

LUFT, Sebastian. Zur phänomenologischen Methode in Karl Jaspers' Allgemeiner Psychopathologie. In: RINOFER-KREIDEL, S.; WILTSCHE, H. A. (org.). **Karl Jaspers' Allgemeine Psychopathologie zwischen Wissenschaft, Philosophie und Praxis**. Würzburg: Königshausen & Neumann, p. 31-51.

MARAZIA, Chantal. Einleitung der Herausgeberin. In: **Karl Jaspers Gesamtausgabe. Vol I/3: Gesammelte Schriften zur Psychopathologie**. Editada por Chantal Marazia. Basel: Schwabe Verlag, 2019.

MESSER, August. **Empfindung und Denken**. Leipzig: Quelle & Meyer, 1908.

RICKMAN, Hans P. The Philosophic Basis of Psychiatry: Jaspers and Dilthey. In: **Philosophy of the Social Sciences**, Newbury Park, Calif., 17, vol. 2, 1987, p. 173-196.

SANER, Hans. **Karl Jaspers in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten**. Hamburg: 1996.

SPIEGELBERG, Herbert. **Phenomenology in Psychology and Psychiatry**. Evanston: Northwestern University Press, 1972.

HOBBS POR DIDEROT: LIMITES E POSSIBILIDADES DA RECEPÇÃO ILUMINISTA

[HOBBS BY DIDEROT: LIMITS AND POSSIBILITIES OF THE ENLIGHTENMENT RECEPTION]

Marcelo Martins Bueno*marcelo.bueno@mackenzie.br*<https://orcid.org/0000-0001-6942-7203>

Doutor e Mestre em Filosofia Política pelo Programa de Pós Graduação em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC/SP). Graduado em Filosofia e em Pedagogia. Professor Titular do Corpo Permanente do Programa de Pós Graduação em Educação, Arte e História da Cultura (PPGEAHC) e Membro do Núcleo de Estudos Avançados (NEA) ambos na Universidade Presbiteriana Mackenzie. É integrante desde 2004 do Grupo de Pesquisa em Ética e Bioética. Membro eleito da Diretoria da Sociedade Brasileira de Bioética de São Paulo ? SBB/SP (2017-2020 e 2021-2023). Membro da Rede Bioética Brasil ? RBB (desde 2017). Membro do corpo editorial da editora LiberArs (ISBN 978-85-64783-76-8) e da Revista Eletrônica Ciências e Humanidades Primus Vitam (ISSN 2236-7799-6). Avaliador de curso do Conselho Estadual da Educação de São Paulo ? CEE/SP.

Maria Constança Peres Pissarra*mcpp@pucsp.br*<https://orcid.org/0000-0002-3620-3040>

*Possui graduação em Filosofia pela Universidade de São Paulo, graduação em Língua Francesa - Université de Nancy I/III, mestrado em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo e doutorado em Filosofia pela Universidade de São Paulo. É professora do Departamento de Filosofia da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP). Editora da revista *Poliética: Revista de Ética e Filosofia Política*. Vice-presidente da ABES 18 - Associação Brasileira de Estudos do Século XVIII. Vice-coordenadora do GT de Ética e Filosofia Política/GT Anpof, grupo de pesquisa PUC-SP e CNPq. Coordenadora do CER (Centro de Estudos Rousseau), grupo de pesquisa PUC-SP e CNPq.*

DOI: [10.25244/1984-5561.2025.7296](https://doi.org/10.25244/1984-5561.2025.7296)

Recebido em: 22 de agosto de 2025. Aprovado em: 10 de dezembro de 2025

Caicó, ano 18, n. 2, 2025, p. 265-290**ISSN 1984-5561 - DOI: [10.25244/1984-5561.2025.7296](https://doi.org/10.25244/1984-5561.2025.7296)****Dossiê Edmund Husserl - Fluxo Contínuo**

Hobbes por Diderot: limites e possibilidades da recepção iluminista

BUENO, Marcelo Martins; PISSARRA, Maria Constança Peres

Resumo: O artigo analisa o verbete “Hobbesianismo ou Filosofia de Hobbes”, escrito por Denis Diderot na *Enciclopédia*, destacando sua precisão ao expor a maioria das ideias centrais de Thomas Hobbes. No entanto, se identifica falhas importantes: Diderot omite o conceito de *Conatus* e interpreta de forma equivocada a Natureza Humana, afirmando que Hobbes via o ser humano como naturalmente mau — algo que não se sustenta nas obras do filósofo inglês. O objetivo do artigo é apontar essas aproximações e divergências, além de discutir as possíveis razões pelas quais Diderot negligenciou conceitos estruturantes do pensamento hobbesiano. A análise contribui para novas reflexões sobre essa relevante temática filosófica.

Palavras-chave: Verbetes. Enciclopédia. Iluminismo. *Conatus*. Natureza Humana.

Abstract: The article analyzes the entry “Hobbesianism or the Philosophy of Hobbes,” written by Denis Diderot in the *Encyclopédie*, highlighting his accuracy in presenting most of Thomas Hobbes’s central ideas. However, it identifies significant flaws: Diderot omits the concept of *Conatus* and misinterprets the notion of *Human Nature*, claiming that Hobbes viewed humans as naturally evil—an assertion not supported by Hobbes’s works. The aim of the article is to point out these convergences and divergences, as well as to discuss possible reasons why Diderot neglected foundational concepts of Hobbesian philosophy. This analysis contributes to new reflections on this important philosophical theme.

Keywords: Entry. Encyclopédie. Enlightenment. *Conatus*. Human Nature.

INTRODUÇÃO

O presente artigo apresenta o resultado das reflexões encontradas na análise do verbete de autoria de Diderot denominado “Hobbesianismo ou Filosofia de Hobbes”, publicado no Dicionário razoado das ciências, das artes e dos ofícios ou simplesmente Enciclopédia¹. Ressalta-se que Diderot ao fazer um arrazoado do *corpus* da filosofia hobbesiana foi muito preciso na análise e descrição da maioria dos conceitos e ideias de Thomas Hobbes, como poder-se-á constatar no decorrer deste artigo. No entanto, em relação à dois conceitos chaves estabelecidos por Hobbes em seus escritos, Diderot omitiu um e fez uma interpretação equivocada do outro, a saber: *Conatus* e Natureza Humana, destacando que são conceitos fundamentais e extremamente relevantes para a compreensão e desenvolvimento do pensamento hobbesiano.

Assim, o presente artigo objetiva identificar as principais aproximações entre os autores, ou seja, os pontos em que Diderot foi preciso na apresentação das teses hobbesianas; bem como apontará algumas divergências ou omissões que impactam na compreensão da filosofia de Hobbes. Por fim, o artigo estabelecerá as principais hipóteses das razões de Diderot em negligenciar dois conceitos estruturais e fundantes do pensamento filosófico de Thomas Hobbes. Em relação ao conceito de *Conatus*, o mesmo nem sequer foi citado no verbete de Diderot. Já sobre o conceito de Natureza Humana, Diderot apresenta o ser humano como naturalmente mau, tese que não é evidente nas obras hobbesianas.

Em suma, os dois últimos aspectos mencionados constituem os pontos mais relevantes desta pesquisa, que buscou elucidar as divergências entre os autores, proporcionando, com isso, novas reflexões a uma temática tão importante no campo filosófico. Para facilitar a compreensão deste artigo será apresentado, a seguir, uma síntese do pensamento de ambos os filósofos.

1 A FILOSOFIA DE THOMAS HOBBS

Thomas Hobbes (1588-1679) nasceu na Inglaterra, em uma época em que o país corria o risco da invasão da esquadra espanhola. Era filho de um vigário e teve sua tutela confiada a um tio. Estudou em Malmesbury e Westport, indo mais tarde para Oxford, cuja educação era de teor aristotélico e tomista. Mas Hobbes não admirava a filosofia de Aristóteles. Foi mais influenciado pelas ideias do mecanicismo do universo e pelo cartesianismo, comum entre os intelectuais da época. Conheceu os pensadores Galileu Galilei e Renè Descartes, cujas ideias influenciaram no

¹Utilizada também a versão original digital para comparação da tradução do verbete pesquisado, a saber: "Encyclopédie, ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers" Editores principais: Denis Diderot e Jean Le Rond d'Alembert. Data de publicação: 1751–1772 (os volumes principais); com suplementos e índices publicados até 1780. Composição: 17 volumes de texto (1751–1765); 11 volumes de ilustrações/pranchas (1762–1772); 5 volumes suplementares (1776–1777) e 2 volumes de índice (1780). Impressão e editora original: Editores: Le Breton (Paris), depois também Panckoucke. Local: Paris, Reino da França. [www. enccre.academie-sciences.fr/encyclopedie/](http://www.enccre.academie-sciences.fr/encyclopedie/) (Acesso inicial em: 02/10/2024).

Hobbes por Diderot: limites e possibilidades da recepção iluminista

BUENO, Marcelo Martins; PISSARRA, Maria Constança Peres

desenvolvimento de sua filosofia. No período vivido, em grande parte no século XVII, a Inglaterra passava por grandes conflitos que culminaram na Revolução Gloriosa e na queda da monarquia.

“Minha mãe pariu gêmeos, eu e o medo”. (HOBBES,1679, apud RIBEIRO, 1999, p.17). Essa frase de Hobbes colocando-se como irmão gêmeo do medo, sintetiza toda sua filosofia, que remonta à Inglaterra protestante do final do século XVI, temerosa pela invasão espanhola, não faltando alarmes a todo o momento para anunciar que as tropas invencíveis da Espanha haviam chegado. Esse medo será o grande parceiro de Hobbes praticamente durante toda sua vida. Já no século XVII, presenciou duas outras grandes revoluções, que de certa forma espalharam um grande medo pela Europa, porque trouxeram mudanças novas e radicais e, conseqüentemente foram fundamentais na estruturação de sua filosofia. Uma delas foi na própria Inglaterra, onde a luta pelo poder desencadeou uma ampla guerra civil pelo país, e que foi descrita por Hobbes como guerra irracional. A outra grande mudança foi praticamente continental decorrente da revolução científica iniciada por Galileu Galilei que, embora tenha trazido conseqüências benéficas para a sociedade, teve seu início marcado também pelo medo, na medida em que as afirmações e descobertas anunciadas trouxeram uma nova maneira de encarar o mundo e toda mudança, em princípio, gera insegurança. Esse medo ainda o acompanhará especificamente, como ele mesmo afirma em mais dois momentos. O primeiro em 1640, quando foi instalado um Parlamento hostil ao governo autoritário do rei. Hobbes foi o primeiro a fugir. Onze anos depois, em 1651, época da publicação do *Leviatã*, voltou à Inglaterra, fugindo da França, pois receava que a publicação da obra lhe valesse a morte, por achar que a Igreja Católica francesa o mandaria à fogueira, ou pelo menos tentasse puni-lo pelas teses que concerniam à religião. De acordo com Hobbes, os fatos apresentados têm o propósito de elucidar e conferir maior consistência à sua teoria. Isso porque, em essência, a teoria do medo, como o autor afirma, foi de fato encontrada por meio de uma análise profunda da natureza humana.

As reflexões acerca do poder e do papel do Estado constituem os pontos fundamentais da filosofia de Thomas Hobbes, que busca demonstrar as razões pelas quais os homens desenvolveram a sociedade civil. Um consenso na literatura hobbesiana é, que a sociedade civil é fruto da racionalidade humana e, portanto, artificial; assim, a hipótese de animal social por natureza é totalmente descartada. Hobbes desenvolveu um intenso interesse pela filosofia aliado às preocupações políticas. Elaborou um sistema no qual o estudo da sociedade e as propostas políticas associavam-se ao estudo e às propostas de processos de produção do conhecimento. Em 1642, publicou, em Paris, *Do Cidadão* e, em 1651, publicou em Londres o *Leviatã*.

No debate, a partir da obra “*Leviatã*”, é possível entender algumas situações da sociedade humana, inclusive as experiências citadas sobre a luta entre os homens pela disputa do poder. Os fatos elucidados pelo autor evidenciam essa ânsia pelo poder. Portanto, mesmo que sucintamente, é necessário observar o pensamento hobbesiano para entender a chamada “natureza humana” que, de acordo com essa obra pode ser vista sob a ótica negativa ou pessimista, revelando, mesmo que sob uma vertente jusnaturalista, o lado obscuro da alma humana.

Essa visão não equivale ao pensamento da miséria do homem de natureza medieval, mas aponta a presença de um comportamento humano agressivo e belicoso. A condição exposta por Hobbes preenche o espaço destinado à luta por algo natural, como o poder, a conquista e a posse. É a guerra de todos contra todos em que cunhou a sua famosa frase de que “o homem é o lobo do homem”, pois, movido por suas paixões, não hesita em destruir ou matar o seu semelhante. Não se trata de um comportamento de retorno ao estado de origem com conotação natural, mas sim, como o ser humano se colocaria dentro das suas características basilares, caso houvesse a possibilidade de suspensão das obrigações assumidas pela convivência social. A partir daí, haveria uma luta constante de uns contra os outros, na incessante busca do poder absoluto. Logo, concebida por Hobbes, a teoria em questão tem como fundamento a natureza humana.

Hobbes por Diderot: limites e possibilidades da recepção iluminista

BUENO, Marcelo Martins; PISSARRA, Maria Constança Peres

No entanto, não há nos escritos hobbesianos afirmações categóricas sobre a concepção de uma maldade natural humana. A ideia de um conflito interminável no estado de natureza, no qual predominam as paixões humanas (instintos), tem origem na visão mecanicista em que se coloca o ser humano, regido por duas paixões: a vontade e a deliberação, principalmente, pela ausência de impedimento, quando não há um controle voluntário ou involuntário dos seus atos agressivos. Mesmo os homens sendo, essencialmente, iguais, os mais fortes subjagam e controlam os mais fracos, dada, conforme afirmado, a sua natureza conflituosa.

Nesse ponto tem-se, então, a caracterização hobbesiana do ser humano como um ser intencional, que representa fins para a ação, e racional, que calcula os melhores meios de atingir o objeto representado como objeto da ação ou um bem. Para Hobbes, a liberdade, ou melhor, o direito, em todos os casos, reduz-se à força; mas o filósofo distingue dois momentos na história da humanidade: o estado natural e o estado político. No estado natural, a força de cada um é medida por seu poder real; cada um tem exatamente tanto de direito quanto de força e todos só pensam na própria conservação, nos interesses pessoais. Assim, o homem se distingue dos insetos sociais, como as abelhas e as formigas; por isso, ele não possui instinto social. Ele não é sociável por natureza; só o será por acidente.

Para compreender como o homem resolve criar a instituição artificial do governo, basta descrever o que se passa no estado natural. O homem, por natureza, procura ultrapassar os seus semelhantes; ele não busca apenas a satisfação de suas necessidades naturais, mas, sobretudo, as alegrias da vaidade. O maior sofrimento é ser desprezado. Assim sendo, o ofendido procura vingarse, mas observa Hobbes, antecipando aqui os temas hegelianos, comumente não deseja a morte de seu adversário, mas o seu cativo, a fim de poder ler, em seu olhar atemorizado e submisso, o reconhecimento de sua própria superioridade.

É claro que esse estado, em que cada um procura, não necessariamente a morte, mas certamente a sujeição do outro, é extremamente infeliz. As expressões pelas quais Hobbes o descreve são célebres: “o homem é o lobo do homem” e “a guerra de todos contra todos”. Ademais não se deve supor que os homens mais robustos usufruam, tranquilamente, as vitórias que sua força lhes assegura. Aquele que possui grande força muscular não está ao abrigo da astúcia do mais fraco. Esse último – por maquinação secreta ou a partir de hábeis alianças – sempre é, suficientemente, forte para vencer o mais forte. Por conseguinte, ao invés de uma desigualdade, é uma espécie de igualdade dos homens no estado natural que faz sua infelicidade, porque ninguém está protegido; o estado natural é, para todos, um estado de insegurança, angústia e medo. O professor Renato Janine Ribeiro comentou:

A passagem da guerra à paz, do olhar ao privilégio da produção, vincula-se ao agravamento irreversível da desigualdade entre os homens. No estado de natureza estes são iguais, mas essa igualdade, acompanhada de instável desigualdade, só aparece face à morte, a sempre possível morte de cada pessoa nas mãos de seu próximo. Os homens nascem iguais: porque morrem da mesma maneira, porque qualquer um pode matar qualquer um. (...) É a igualdade que dá aos homens a vontade de se matarem e roubarem uns aos outros, que os faz almejavem o poder sobre seus semelhantes; é na igualdade entendida como agressão, em suma, que se encontra a raiz das diferenças, ou seja, da desigualdade. (RIBEIRO, 1978, p. 19 e 20).

Hobbes por Diderot: limites e possibilidades da recepção iluminista

BUENO, Marcelo Martins; PISSARRA, Maria Constança Peres

O medo recíproco que impera entre os homens no estado de natureza decorre da igualdade natural entre eles: a qualquer momento podem ferir como ser ferido, em decorrência da fragilidade do próprio corpo, pois, se perecido, destroem-se, também, a força, o vigor e a sabedoria de modo que é possível concluir que não há superioridade de um homem sobre os outros.

Isto posto, é inevitável que os homens entrarão em conflito, porque o desejo pelas mesmas coisas acontecerá e muitos não serão compartilhados e desfrutados em comum; e o que, portanto, definirá sua posse será, justamente, a força e o embate. Essa é a primeira fundamentação do direito natural, ou seja, é direito de todo indivíduo, para proteger seu corpo e membros da morte e dos sofrimentos, usar todos os meios possíveis para essa autodefesa e preservação da vida. Afirmou Hobbes: “a lei de natureza primeira, e fundamental, é que devemos procurar a paz, quando possa ser encontrada; e se não for possível tê-la, que nos equipemos com os recursos da guerra”. (HOBBS, 1998, p.38).

A origem desse constante conflito é descrita por Thomas Hobbes como uma consequência natural do próprio homem, uma vez que todo o movimento inicial de ação humana é determinista, isto é, movido pelo desejo constante, que é inerente a todos os corpos e se faz presente no homem como resposta a essa solicitação, ou seja, esse movimento animal interno, definido como *Conatus*² (esforço/empenho), é o ponto de partida de suas ações.

Assim sendo, o homem sempre tem medo de ser morto ou escravizado e esse temor, em última instância mais poderoso do que o orgulho, é a paixão que vai dar a palavra à razão. É o medo, portanto, que vai obrigar os homens a fundarem um estado social e a autoridade política. Se a sociedade civil é, puramente, artificial, é evidente que para que funcione necessitará, automaticamente, de algo além do pacto, isto é, haverá a necessidade de um poder comum que mantenha a ordem e o respeito e que faça valer as regras do contrato, promovendo o benefício comum, a paz e a segurança:

E os pactos sem a espada não passam de palavras, sem força para dar qualquer segurança a ninguém. Portanto, apesar das leis de natureza (que cada um respeita quando tem vontade de respeitá-las e quando pode fazê-lo com segurança), se não for instituído um poder suficientemente grande para nossa segurança, cada um confiará, e poderá legitimamente confiar, apenas em sua própria força e capacidade, como proteção contra todos os outros. (HOBBS, 1974, p.107).

Isto ocorrendo, ou seja, se todos se submeterem ao contrato, teremos a formação do Estado, isto é, a multidão unida por uma só pessoa: “Cedo e transfiro meu direito de governar-me a mim mesmo a este homem, ou a esta assembleia de homens, com a condição de transferires a ele teu direito, autorizando de maneira semelhante todas as suas ações”. (HOBBS, 1974, p.109).

Os homens, portanto, vão se encarregar de estabelecer a paz e a segurança. Só haverá paz concretizável se cada um renunciar ao direito absoluto que tem sobre todas as coisas. Isso só será possível se cada um abdicar de seus direitos em favor de um soberano que, ao herdar os direitos

² Um dos conceitos mais importantes na filosofia hobbesiana, que se refere diretamente às suas preocupações, define o *conatus*, por um lado, como o movimento que tem lugar através da longitude de um ponto do tempo e, por outro, como os movimentos que caracterizam o ser vivo. Tais movimentos, que consistem em prazer ou dor, constituem uma solicitação ou provocação para aproximar-se do que agrada ou retirar-se do que é desagradável. Esta solicitação é o esforço ou começo interno do movimento animal.

Hobbes por Diderot: limites e possibilidades da recepção iluminista

BUENO, Marcelo Martins; PISSARRA, Maria Constança Peres

de todos, terá um poder absoluto. Não existe aí a intervenção de uma exigência moral. Simplesmente, o medo é maior do que a vaidade e os homens concordam em transmitir todos os seus poderes a um soberano. Quanto a este último, é o senhor absoluto a partir de então, passando a ter todo o poder em relação a seus súditos. Seu direito não tem outro limite que não seja seu poder, pois sua função é eliminar o medo entre os indivíduos, garantir a paz e principalmente a proteção da vida.

No estado de sociedade, como no de natureza, a força é a única medida do direito. No estado social, o monopólio da força pertence ao soberano. Houve, da parte de cada indivíduo, uma atemorizada renúncia do seu próprio poder. O efeito comum do poder consistirá, para todos, na segurança, uma vez que o soberano terá, de fato, o maior interesse em fazer reinar a ordem, se quiser permanecer no poder. Apesar de tudo, esse poder absoluto permanece como um poder de fato, que encontrará seus limites no dia em que os súditos preferirem morrer a obedecer. Em todo caso, essa é a origem psicológica atribuída por Hobbes ao poder despótico. Ele chama de *Leviatã* o seu estado absoluto, em lembrança de uma passagem da Bíblia em que tal palavra designa um animal monstruoso, cruel e invencível que é o rei dos orgulhosos.

2 A FILOSOFIA DE DENIS DIDEROT

Diderot e as luzes

A luz, metáfora da razão desde Platão, ganha no século XVIII, na França, grandes aliados. Eles se autodenominam de ‘Os filósofos’, homens livres e iguais da República das Letras. Embora de origens socioeconômicas distintas e vivendo em um país dividido em muitos estados com uma sociedade estratificada, Diderot, D’Alembert, Voltaire, Condorcet, La Mettrie, Holbach, Condillac, Montesquieu, bem como Rousseau, que, sendo crítico de conceitos importantes do período, ainda assim colaborou com princípios semelhantes, fomentaram o que poderíamos chamar de espírito iluminista. Além disso, vislumbraram a possibilidade de se tornarem famosos e viram nesse círculo a chance e a oportunidade única de serem reconhecidos por seus escritos. Assim, nasce o ideal das luzes, cujo objetivo era escrever para um público novo de não especialistas e com isso ilustrar, iluminar, esclarecer, dar as luzes, ou seja, combater o obscurantismo seja filosófico, moral, político ou religioso que, segundo eles, ainda imperava na sociedade daquela época e, portanto, precisava ser extirpado de uma vez e substituído pela Luz, que iluminaria as trevas. Essa nova mentalidade não foi exclusividade francesa, teve ramificações na Inglaterra, Alemanha, Itália e outras regiões da Europa ocidental.

A Enciclopédia é a grande obra francesa de uma parte desses filósofos. O texto passou por censuras e proibições, sendo que grande parte das edições acabou circulando mesmo de forma clandestina. A maioria dessas proibições eram em razão das teses antirreligiosas, não que esses pensadores fossem ateus, mas entendiam que os dogmas religiosos eram o símbolo máximo do obscurantismo. A Enciclopédia é a síntese máxima das luzes tendo Denis Diderot à frente como seu editor e o matemático Jean Le Rond D’Alembert como seu coeditor. Reuniu temas que perpassam a filosofia, as artes, as ciências, a geografia, a política, a economia, as técnicas, entre

Hobbes por Diderot: limites e possibilidades da recepção iluminista

BUENO, Marcelo Martins; PISSARRA, Maria Constança Peres

tantos outros assuntos, distribuídos em dezessete volumes de texto e onze de ilustrações, além de alguns suplementos.

Para D'Alembert, fatos históricos como o movimento reformista protestante – ocorrido no século XVI um pouco antes o Renascimento, o próprio surgimento da ciência experimental e a própria filosofia cartesiana foram aspectos fundamentais para que a sociedade do século XVIII colhesse os frutos que haviam sido plantados anteriormente e assim contribuíram definitivamente para as luzes. Para ele, a Idade Média teria representado um momento de trevas e atraso, perpetuados pela divulgação dos dogmas religiosos, conforme evidenciado em suas palavras no *Discurso*:

Que se acrescente a essa desordem o estado de escravidão em que quase toda a Europa estava mergulhada, a devastação da superstição que nasce da ignorância e por sua vez a reproduz, e ver-se-ão os obstáculos que impediam a volta da razão e do gosto; somente só a liberdade de agir e de pensar pode produzir grandes coisas, e ela não precisa senão de luzes para precaver-se contra os excessos. (D'ALEMBERT, 2015, p. 139).

Por isso, ao fazer referência ao século das luzes afirma que mesmo para os mais desatentos é impossível não perceber que “houve uma notável mudança em nossas ideias; mudanças esta que, pela rapidez, parece nos prometer uma outra, ainda maior”. (D'ALEMBERT, 2015, p. 04), inclusive D'Alembert identifica em sua época um tempo de grandes transformações que atinge todas as áreas do conhecimento:

Assim, desde os princípios das ciências profanas até os fundamentos da revelação, da Metafísica às questões de gosto, da Música à Moral, das discussões escolásticas dos teólogos aos objetos do comércio, dos direitos dos príncipes aos dos homens, da lei natural às leis arbitrárias das Nações, enfim, desde as questões que mais nos tocam às que pouco nos interessam, tudo foi discutido, analisado ou pelo menos agitado. O fruto ou resultado desta efervescência generalizada dos espíritos tem sido uma nova luz sobre alguns objetos, uma nova obscuridade sobre muitos, assim como os efeitos do fluxo e do refluxo do oceano levam ao rio certas matérias e dele afastam outras. (D'ALEMBERT, 2015, p. 05).

A tese de que o século XVIII é o século das luzes, da Filosofia, também é compartilhada por Diderot ao afirmar no verbete “Enciclopédia”: “Hoje, quando a Filosofia avança a grandes passos, submetendo ao seu império todos os objetos de sua competência, quando o seu tom é o dominante, ela começa a sacudir o jugo da autoridade e do exemplo, apoiando-se nas leis da razão”. (DIDEROT, 2015, p. 167). Para Diderot, uma boa observação valia mais do que mil teorias e é por isso que os iluministas rejeitam os sistemas filosóficos e valorizam o conhecimento construído a partir da experiência e da observação da natureza, de acordo com o que mostra outro trecho do verbete:

Hobbes por Diderot: limites e possibilidades da recepção iluminista

BUENO, Marcelo Martins; PISSARRA, Maria Constança Peres

Aristóteles e Platão são questionados, e chegou o tempo em que obras que ainda gozam da mais alta reputação perderão parte dela ou cairão totalmente no esquecimento; certos gêneros de literatura que, por falta de uma vida real e de costumes subsistentes que lhes sirvam de modelos, não podem ter uma poética invariável e sensata, serão negligenciados; e os que permanecerem, cujo valor intrínseco será mantido, tomarão uma forma inteiramente nova. Tudo isso é efeito do progresso da razão, que derruba todas as estátuas e reergue algumas das quais foram derrubadas; aquelas dos homens raros, contemporâneos nossos no século de Luís XIV. (DIDEROT, 2015, p. 167).

O espírito da filosofia do XVIII é de muita confiança na humanidade e na sua potencialidade. As conquistas humanas sobre a natureza e o próprio desenvolvimento cultural evidenciam um notável progresso da civilização e este aspecto pode ser observado na passagem do verbete “Enciclopédia”, de Diderot:

(...) Não se sabe até onde o homem pode ir. Sabe-se menos ainda até onde iria a espécie humana, do que ela seria capaz, se seus progressos não fossem interrompidos. Mas as revoluções são necessárias, sempre aconteceram e sempre acontecerão, o maior intervalo entre uma revolução e outra é dado essa única causa limita a extensão de nossos trabalhos. (DIDEROT, 2015, p. 174).

Nesse contexto de uma crença exagerada na humanidade e nas suas capacidades é que podemos identificar as influências de Dênis Diderot (1713 – 1784). Nascido em Langres, na França, em 1713, era filho de um mestre de cutelaria tendo recebido uma boa educação. Estudou em colégio dos jesuítas e chegou a iniciar uma carreira eclesiástica. Porém, em 1728, foi para Paris, e em 1732 recebeu o grau de mestre em Artes na Universidade de Paris. Ampliou sua formação estudando leis, literatura, filosofia e matemática. Não tinha uma ocupação regular. Trabalhou como tradutor, professor e escreveu alguns sermões por encomenda. Frequentava os cafés parisienses onde conheceu os chamados pensadores iluministas.

Sua vida começa a mudar quando em 1746 foi contratado por uma editora francesa para traduzir do inglês a *Cyclopaedia*, de Ephraim Chambers. Com sua habilidade consegue convencer os editores a reescreverem uma nova enciclopédia, tendo início uma grande empreitada que assumirá com o apoio e participação dos amigos da época. Já em 1751 foi editado o primeiro volume da obra, que mais tarde seria conhecida como a famosa “Enciclopédia”. Entre ida e vindas, brigas e desistências de alguns colaboradores, Diderot dedicou-se à tarefa por quase vinte anos, redigiu uma grande parte, mas sua tarefa foi, sobretudo, a de dirigir e supervisionar os trabalhos de 130 colaboradores, entre os mais famosos estão D’Alembert, Montesquieu e Rousseau. Em suma, a “Enciclopédia”, foi destinada a apresentar um panorama dos conhecimentos humanos naquele século, ávido de novidades, tornou-se um dos símbolos do Iluminismo e desempenhou papel destacado na criação do clima ideológico desencadeador da Revolução Francesa.

A grande quantidade de autores dentro da Enciclopédia vai de encontro com um de seus objetivos principais: a da conservação total e transmissão dos conhecimentos que a humanidade havia consolidado até então. É justamente um trabalho voltado para materializar os avanços e descobertas que as mais diversas ciências e artes tiveram a possibilidade de desenvolver. Para além

Hobbes por Diderot: limites e possibilidades da recepção iluminista

BUENO, Marcelo Martins; PISSARRA, Maria Constança Peres

do compromisso de preservação do saber, entendendo que a história segue através do progresso da razão, a disseminação desses saberes é uma das formas de contribuir também para sua extensão:

Não apenas fiel ao movimento iluminista, mas sobretudo como sua maior manifestação, a Enciclopédia sustenta a convicção de que homens instruídos são melhores e mais virtuosos. A instrução libertando os homens da ignorância, liberta-os também do preconceito, do fanatismo, da superstição e da violência. (SOUZA, 2015, p. 25).

O caráter crítico ao Antigo Regime e o poder religioso contido em diversos verbetes da Enciclopédia confluem à essa noção de homem ilustrado, e por tais características que sua publicação foi atacada pela esfera religiosa e do Estado, destinando censuras, perseguições e a queima de exemplares. No Discurso Preliminar dos editores (1751) escrito por D'Alembert nos é detalhadamente apresentada a Enciclopédia. Dois são seus objetivos:

Como Enciclopédia, deve expor, tanto quanto possível, a ordem e o encadeamento dos conhecimentos humanos; como Dicionário razoado das ciências, das artes e dos ofícios, deve conter, sobre cada ciência e cada arte, seja liberal, seja mecânica, os princípios gerais em que se baseia os detalhes mais essenciais que formam o seu corpo e substância". (D'ALEMBERT, 2015, p. 47).

Diderot não escreveu nenhum tratado sistemático e suas ideias estão dispersas em romances, ensaios e peças teatrais. Seu maior objetivo era tornar a filosofia acessível e próxima das pessoas. Ele apresentava o seu pensamento baseado no materialismo ateu que frisava o quanto o homem dependia de seus sentidos. Seu modelo de mundo é a biologia e não mais a matemática e a geometria do século XVII. No modelo materialista evolucionista de Diderot, não há lugar para a religião, pois tudo é matéria e essas são movidas por uma grande força própria. Nesse movimento das matérias surgem as combinações que vão evoluindo de embriões, seres vivos, sensibilidade, inteligência até chegar à cultura, ou seja, é um movimento independente de qualquer força espiritual ou sobrenatural. Essas ideias não foram bem recebidas pela Igreja o que fez com que Diderot fosse preso, passando três meses na cadeia. Suas obras de destaques são: *As Joias Indiscretas* (1748), livro de contos licenciosos. *A Religiosa* (1760), obra anticlerical que denunciava a vida dos conventos da época. *O Sobrinho de Rameau* (1762), obra escrita após uma crise religiosa e *Jacques, o Fatalista e Seu Mestre* (1773), obra que revela seu esforço por conjugar a filosofia materialista com a crença na liberdade humana.

Voltando à sua maior realização enquanto pensador, a Enciclopédia foi uma realização coletiva, embora Diderot tenha escrito a maioria dos verbetes, bem como seu editor chefe. Para ele, o conhecimento só se realiza coletivamente, vejamos neste trecho de um dos verbetes:

(...) não creio que seja dado a um só homem conhecer tudo o que pode ser conhecido, fazer uso de tudo o que existe, ver tudo o que pode ser visto,

Hobbes por Diderot: limites e possibilidades da recepção iluminista

BUENO, Marcelo Martins; PISSARRA, Maria Constança Peres

compreender tudo que é inteligível” (DIDEROT, 2015, p. 159). Somente um especialista poderá dar as melhores definições: “Quem definirá com precisão a palavra *conjugado*, se não um geômetra? A palavra *conjugação*, se não um gramático? A palavra *azimute*, se não um astrônomo? A palavra *epopeia*, se não um literato? A palavra *câmbio*, se não um comerciante? (DIDEROT, 2015, p. 161).

E é por isso que para o filósofo somente uma força tarefa coletiva seria capaz de produzir uma obra de tamanha magnitude como foi a Enciclopédia, bem como garantir sua continuidade caso algum autor desistisse ou viesse a falecer: “Um dicionário universal e razoado das ciências e das artes não pode, portanto, ser obra de um só homem”. (DIDEROT, 2015, p. 161). “(...) é um trabalho que pede para ser continuado com tenacidade”. (DIDEROT, 2015, p. 164).

Há também por parte de Diderot uma preocupação com a autonomia, a liberdade de expressão, a transparência e a rapidez na publicação da obra e é por isso que entende que o Estado deveria ficar fora dessa empreitada na medida em que: “Se o governo se imiscui numa obra assim, ela não pode ser feita. Sua influência deve se limitar a favorecer a sua realização”. (DIDEROT, 2015, p. 164). Para ele, a presença do governo poderia gerar um excesso de burocracia; bem como os autores estariam à mercê dos interesses do governante de plantão e principalmente não se teria a verdadeira liberdade para promoção da emancipação.

Denis Diderot viveu seus últimos anos ajudado economicamente pela imperatriz Catarina da Rússia, sua admiradora. Veio a falecer em Paris, no dia 31 de julho de 1784. Seus restos mortais encontram-se sepultados no Panteão de Paris.

3 HOBBS POR DIDEROT: UMA ANÁLISE DO VERBETE “HOBBSIANISMO” NA ENCICLOPÉDIA

Após apresentar de forma sucinta as ideias centrais de Hobbes e Diderot, refletir-se-á sobre algumas aproximações e divergências apresentadas por Denis Diderot (1713-1784) no verbete de sua autoria denominado **“Hobbesianismo, ou Filosofia de Hobbes”** (História da Filosofia Antiga e Moderna), na Enciclopédia, ou Dicionário razoado das ciências, das artes e dos ofícios. O verbete sobre o pensamento hobbesiano é um dos milhares que compõem a referida enciclopédia.³

Dentro do contexto geral em que Hobbes e Diderot estão inseridos, a saber: séculos XVII e XVIII respectivamente, optou-se por trazer uma breve síntese de suas ideias centrais para que a análise do verbete fosse realizada, ou seja, guardando as devidas situações históricas vividas pelos autores, pois esses aspectos corroborarão no sentido de compreender, na análise do referido verbete, o porquê ocorrem certas afirmações categóricas, em outras passagens há omissões sobre aspectos cruciais na filosofia hobbesiana, entre outros pontos relevantes.

³ A Enciclopédia foi uma das primeiras existentes no mundo é compreendida de 35 volumes, 71.818 artigos e 2.885 ilustrações, foi editada por Jean Le Rond D'Alembert e Denis Diderot no século XVIII.

Hobbes por Diderot: limites e possibilidades da recepção iluminista

BUENO, Marcelo Martins; PISSARRA, Maria Constança Peres

No referido verbete é possível identificar os pontos fundamentais do pensamento de Thomas Hobbes (1588-1679), que por meio de suas obras principais são apresentados objetivamente e muito bem expressos por Diderot, que, com sua sensibilidade e perspicácia, explorou conceitos e momentos importantes da vida do autor que são extremamente relevantes e fundamentais para a compreensão da época, e que, por questões religiosas ou políticas, não foram apresentados de forma tão explícitas pelo próprio Hobbes.

Na análise do verbete pode-se identificar a personalidade desse Diderot que ora é assertivo em suas opiniões, ora é cético. Talvez aqui esteja um ponto importante de se saber muito sobre sua vida e muito pouco sobre suas ideias. Sabe-se que no contexto em que vive, Diderot não pudesse ser tão explícito em suas concepções e embora escrevesse num estilo agradável e elegante, suas opiniões categóricas muitas vezes não são expressas:

Não é fácil conhecer Diderot, porque, apesar dos extensos estudos sobre sua biografia e obra, é necessário um certo empenho para conhecê-lo. Ele é, ao mesmo tempo, filósofo, autor de romances e peças teatrais, crítico de arte, ensaísta e organizador de uma importante enciclopédia. Os limites dos gêneros literários sobrepõem-se em sua obra: os romances podem conter expressivas passagens de cunho filosófico e seus tratados filosóficos podem ser escritos de maneira elegante e com aparente leveza. Além disso, muitas vezes Diderot esconde sua opinião e não expressa seu ponto de vista sobre determinado assunto. (DIERSE, 2004, p. 197).

Tendo como referência as constatações sobre a personalidade de Diderot, pode-se inferir que na análise que realiza do termo hobbesianismo na enciclopédia não será exceção, haja vista, que o autor escreverá o referido verbete com suas características peculiares. Ressalta-se que os verbetes que compõem a Enciclopédia não tinham a intenção de serem objetos de análises e reflexões dos seus respectivos autores. Como se viu o objetivo era reunir todo o conhecimento produzido até então pela humanidade. Assim, nas temáticas tratadas, muitas vezes se encontram passagens apenas descritivas dos termos e que parecem desconexas do contexto das obras e autores apresentados. Nessa perspectiva é que será identificado a seguir os pontos centrais da exposição realizada por ele.

4 PRINCIPAIS APROXIMAÇÕES E CONVERGÊNCIAS

O verbete é iniciado com uma importante análise da biografia de Hobbes. Aqui Diderot apresenta a vida do autor de maneira objetiva e evidencia momentos marcantes e cruciais do filósofo inglês. Vale destacar que faz uma boa apresentação do contexto histórico, dos conflitos sociais e das polêmicas religiosas nas quais o autor travou com clérigos da época. Todas essas informações são fundamentais para a compreensão do *corpus* da filosofia hobbesiana.

Hobbes por Diderot: limites e possibilidades da recepção iluminista

BUENO, Marcelo Martins; PISSARRA, Maria Constança Peres

Thomas Hobbes nasceu na Inglaterra, em Malmesbury, em 5 de abril de 1588. Seu pai era um obscuro eclesiástico da região. A frota que Filipe II, rei da Espanha, havia enviado contra os ingleses lançara a nação numa consternação geral. Por essa razão, o parto de Hobbes foi adiantado, e sua mãe pôs no mundo essa criança antes do termo da gravidez. (ENCICLOPÉDIA, 2015, p. 174).

Na sequência da apresentação das ideias de Hobbes, Diderot ao tratar da concepção dos direitos do poder do soberano, afirma que ele seja fundado especificamente na força, isto é, embora não admita o direito divino dos governantes, o substitui pela força. Diderot compreendeu efetivamente a concepção do poder absoluto proposto por Hobbes, escreveu:

Não há segurança sem a paz. Não há paz sem um poder absoluto. Não há poder absoluto sem armas. Não há armas sem impostos. E o temor das armas não conseguirá estabelecer a paz, se um temor mais terrível do que o da morte não influenciar os espíritos. Tal é o temor da condenação eterna. Um povo sábio começará, pois, a aceitar as coisas necessárias à salvação. (ENCICLOPÉDIA, 2015, p. 176).

A tese absolutista recaiu sobre Hobbes em virtude da reflexão realizada por um estudante de Cambridge em sua época, cujo título de bacharel acabou sendo cassado, porém, Hobbes pagou um preço muito alto, pois tal reflexão o colocara em um confronto direto com a doutrina da Igreja Católica. Nessa passagem, embora haja controvérsias sobre sua veracidade, Diderot a mantém no verbete haja vista suas duras críticas as teses clericais.

O escândalo provocado por essa tese foi geral. O poder eclesiástico chamou em seu socorro a autoridade secular. O jovem bacharel foi perseguido. Hobbes foi implicado no caso. Por mais que o filósofo reclamasse, pretendesse e demonstrasse que Scargil não o tinha entendido, ninguém o ouviu. A tese foi rasgada, Scargil perdeu seu grau de bacharel, e ficou sobre Hobbes o peso odioso dessa aventura, que só poderá ser mais bem julgada após a exposição de seus princípios. (ENCICLOPÉDIA, 2015, pp. 180 e 181).

Embora por questões políticas e de sobrevivência Hobbes tenha negado suas opiniões sobre o poder absolutista, sabe-se que seu pensamento de fato expressava esses ideais na medida em que entendia ser a monarquia a melhor forma de governo e que o poder do monarca não poderia estar submetido a nenhum outro, nem mesmo a lei.

Para Renato Janine Ribeiro, “as preferências pessoais de Hobbes ... o levariam sem equívocos para a monarquia”, (RIBEIRO, 1978, p.37) e isso fica explícito quando o autor faz a confrontação entre as formas de governo no *Leviatã*, afirmando a possibilidade do interesse público ser mais bem atendido na monarquia, visto que o interesse pessoal do soberano se confunde com o interesse público, enquanto na democracia e na aristocracia a ambição e a corrupção podem

Hobbes por Diderot: limites e possibilidades da recepção iluminista

BUENO, Marcelo Martins; PISSARRA, Maria Constança Peres

ocorrer com frequência. É notável que em suas obras principais sempre aparecem elogios à monarquia, mostrando que o aconselhamento para a tomada de decisões é facilitado quando se tem apenas uma pessoa, dessa forma suas decisões estão sujeitas a menos inconstância. Argumenta ainda que em governos mistos podem ocorrer grandes discordâncias, gerando até mesmo guerras civis. Por fim, coloca-se que o favoritismo é substancialmente menor quando a soberania recai sobre uma só pessoa:

A riqueza, o poder e a honra de um monarca provêm unicamente da riqueza, da força e da reputação de seus súditos. Porque nenhum rei pode ser rico ou glorioso, ou pode ter segurança, se acaso seus súditos forem pobres, ou desprezíveis, ou demasiado fracos, por carência ou dissensão, para manter uma guerra contra seus inimigos. Ao passo que numa democracia ou numa aristocracia a prosperidade pública contribui menos para a fortuna pessoal de alguém que seja corrupto ou ambicioso do que, muitas vezes, uma decisão pérfida, uma ação traiçoeira ou uma guerra civil. (HOBBS, 1974, p.119).

Um ponto que merece destaque é a precisão de Diderot ao se referir ao contexto da Revolução Científica do século XVII, que influenciou diretamente o pensamento hobbesiano, haja vista, a filosofia mecanicista idealizada por ele e bem identificada por Diderot no verbete, a saber: quando apresenta que a Terra exerce força atratora sobre os corpos, ou seja, embora a Lei da Gravidade tenha sido constatada somente em 1687 por Isaac Newton, o conceito já aparece nos escritos do autor, muito bem observado por Diderot, pois a lei da gravidade só foi comprovada quase dez anos após a morte de Hobbes. Nesse aspecto, Diderot foi fiel ao atribuir ao pensador inglês tal descoberta: “a queda dos graves não é neles a consequência de um apetite, mas o efeito de uma atração da Terra sobre eles”. (ENCICLOPÉDIA, 2015, p. 185). O mesmo acontece com a Lei da Inércia, denominada por Newton como a primeira lei da física, que também já aparece em Hobbes, quando afirma que os corpos mantêm seu estado natural, ou seja, se nenhuma força agir sobre eles, permanecerão em movimento ou em repouso: “Se um corpo se move, continuará a mover-se eternamente, se um movimento diferente ou contrário não se opuser. Essa lei é observada na matéria bruta e no homem”. (ENCICLOPÉDIA, 2015, p. 188).

A ideia de que os corpos mantêm seu estado cinético também foi bem observada por Diderot, dando à Hobbes praticamente a descoberta da Lei da Inércia, embora o autor não tenha sabido explorá-la.

Concebe-se que o que está em repouso permanece em repouso sempre, sem a suposição de um corpo que perturbe o repouso. Um corpo não pode gerar-se a si mesmo nem perecer. Ele passa por estados sucessivos aos quais damos nomes diferentes. São os acidentes dos corpos que têm começo e fim. É impropriamente que dizemos que se movem. (ENCICLOPÉDIA, 2015, p. 183).

Não é possível abordar o século XVII sem as influências das teorias empiristas de Francis Bacon e os experimentos realizados por Robert Boyle, Galileu e seus seguidores. No entanto, como bem identificou Diderot no verbete, Hobbes foi avesso aos experimentos, talvez porque tenha se

Hobbes por Diderot: limites e possibilidades da recepção iluminista

BUENO, Marcelo Martins; PISSARRA, Maria Constança Peres

preocupado demais com as questões da filosofia política e pelos acontecimentos nada agradáveis em sua terra natal.

Hobbes(...) deu pouca importância à filosofia experimental. Dizia que se fosse preciso dar o nome de filósofos aos fazedores de experiências, então o cozinheiro, o perfumista, o destilador também são filósofos. Desprezou Boyle, e foi por ele desprezado. Acabou de derrubar o ídolo da Escola, que tinha sido abalado por Bacon. (ENCICLOPÉDIA, 2015, p. 200).

Pagou um preço alto, pois além de não ser compreendido por seus contemporâneos, também não entrou para a história com grandes descobertas que ele chegou a identificar em seu tempo, tais como a lei da gravidade, o movimento da terra e o próprio conceito de inércia que aparecem em seus escritos.

Como apresentou-se anteriormente, Diderot era um crítico dos dogmas religiosos e do poder eclesiástico, chegando a denominar a Idade Média como Trevas. Tendo essas características como pano de fundo, utilizou das teses hobbesianas para fundamentar suas críticas, pois Hobbes definiu como religião:

(...) é o medo dos poderes invisíveis. Se esses poderes são reconhecidos pela lei civil, o medo que se tem deles chama-se religião. Se não são reconhecidos pela lei civil, o medo toma o nome de superstição. Se esses poderes são reais, a religião é verdadeira. Se são quiméricos, a religião é falsa. (ENCICLOPÉDIA, 2015, p. 191).

Utilizando-se dos argumentos anticlericais de Hobbes, que enfrentou uma série de problemas por conta das suas posições sobre o presbiterianismo e o anglicanismo, Diderot não só as manteve nos escritos do verbete como às deu lentes de aumento. Na obra intitulada “*Behemoth ou Longo Parlamento*”, Thomas Hobbes descreve os grandes conflitos vivenciados por ele durante a guerra civil inglesa. Sem citar nome, aponta os grandes responsáveis por essa guerra, ou seja, os grupos de fanáticos religiosos. Nesse ponto o verbete evidencia a passagem e apresenta abertamente os conflitos religiosos vividos por Hobbes, aspecto que o próprio autor não pode ser explícito em virtude dos conflitos vividos à sua época, ou seja, a guerra civil inglesa. “Este (Hobbes) via o trono abalado, seus concidadãos armados uns contra os outros, sua pátria inundada de sangue pelos furores do fanatismo presbiteriano, e tinha adquirido uma aversão por Deus, pelo ministro e pelos altares”. (ENCICLOPÉDIA, 2015, p. 200).

Enfim, Hobbes entendia que as disputas religiosas eram um grande problema da Inglaterra do seu tempo e em seus escritos evidenciava a necessidade de a Igreja estar subordinada ao poder do Estado.

A ansiedade nasce da ignorância das causas. Dessa ansiedade nasce o temor dos poderes invisíveis, e desse temor nasce a religião. Temor dos poderes invisíveis,

Hobbes por Diderot: limites e possibilidades da recepção iluminista

BUENO, Marcelo Martins; PISSARRA, Maria Constança Peres

ignorância das causas segundas, tendência a honrar o que se teme, acontecimentos fortuitos tomados como prognósticos: sementes da religião. (ENCICLOPÉDIA, 2015, p. 193).

No transcorrer do verbete, Diderot expõe sobre o método empregado por Hobbes no desenvolvimento da estrutura do seu pensamento, fica evidente que ele o compreendeu perfeitamente, pois o descreve claramente indo ao encontro do proposto:

Hobbes publicou em primeiro lugar o seu *Do Cidadão*. Em vez de responder às críticas que lhe foram feitas, compôs seu *Tratado do Homem*; deste passou ao exame da natureza animal e depois ao estudo da Física ou dos fenômenos da natureza, que o conduziram à pesquisa sobre as propriedades gerais da matéria e do encadeamento universal das causas e dos efeitos. Terminou esses diferentes tratados com sua *Lógica* e seus livros de *Matemáticas*. Essas diferentes produções foram colocadas numa ordem invertida. (ENCICLOPÉDIA, 2015, p. 181).

Ressalta-se, ainda, a compreensão da inversão do método idealizado por Hobbes, pois entendeu, devido aos conflitos na Inglaterra do seu tempo, que precisaria dar uma resposta aos seus conterrâneos com a publicação da obra *Do Cidadão* e na sequência o *Leviatã*. Iniciando as reflexões pela leitura do prefácio ao leitor da obra *Do Cidadão*, pode-se imediatamente inferir que quanto ao tema abordado não há nenhuma dúvida de que Thomas Hobbes inverteu sua metodologia ao afirmar:

(...) em três partes conforme o seu grau, pensava escrevê-los da seguinte forma: de modo que na primeira trataria do corpo, e de suas propriedades gerais; na segunda, do homem e de suas faculdades e afecções especiais; na terceira, do governo civil e dos deveres dos súditos. De modo que a primeira parte conteria a filosofia primeira, e certos elementos de física; nela consideraríamos as razões de tempo, lugar, causa, poder, relação, proporção, quantidade, figura e movimento. Na segunda discutiríamos a imaginação, a memória, o intelecto, o raciocínio, o apetite, a vontade, o bem e o mal, o que é honesto ou desonesto, e coisas parecidas. O que a última parte aborda é o que acabo de vos expor (HOBBES, 1998, pp.17 e 18).

Porém, ao traçar essa trilogia como proposta de trabalho o autor invoca os acontecimentos políticos da Inglaterra setecentista, para na sequência fazer a seguinte afirmação: “Assim sucede que aquilo que era último na ordem veio a lume primeiro no tempo, e isso porque vi que esta parte, fundada em seus próprios princípios suficientemente conhecidos pela experiência, não precisaria das partes anteriores”. (HOBBES, 1998, p.18).

Mesmo com a inversão da ordem cronológica da publicação de suas obras, Hobbes conseguiu concluir sua proposta original. O método estabelecido por ele, já imbuído do espírito racionalista de seu tempo e, em seu caso particular, também materialista, tinha por princípio

Hobbes por Diderot: limites e possibilidades da recepção iluminista

BUENO, Marcelo Martins; PISSARRA, Maria Constança Peres

diretivo o movimento e suas leis, e se dividia, basicamente, em três partes, apresentadas em três obras: (1^a) *De corpore* (1655), em que expõe a filosofia do corpo em geral como sujeito do movimento, pois tudo o que se move é corpo. Nesse nível, as ciências fundamentais são a geometria e a mecânica (ciência natural ou física); (2^a) *De homine* (1658), em que ele apresenta a filosofia sobre o homem, considerado um corpo com qualidades específicas, cujo estudo compreende a fisiologia e a psicologia; (3^a) *De cive* (1642), a filosofia do cidadão ou do homem como participante de um corpo artificial (Estado). Nesse nível, encontra-se a filosofia civil que engloba os conceitos de Política e Direito. Para melhor compreensão deste método, Diderot adotou a seguinte divisão: “dividiremos esse verbete em duas partes: na primeira, daremos um resumo da vida de Hobbes; na segunda, exporemos os princípios fundamentais da sua filosofia”. (ENCICLOPÉDIA, 2015, p. 174).

Na sequência da exposição da Filosofia de Hobbes, Diderot apresenta as leis de natureza e as leis civis, bem como o conceito de contrato social e o papel do Estado. Destaque para a observância das vinte leis de natureza estabelecidas pelo autor em suas obras, bem como as leis civis. Para Hobbes, a primeira lei de natureza é a preservação da vida, que Diderot assim escreveu: “Daí nasce uma primeira lei geral, ditada pela razão, de procurar a paz, se houver alguma esperança de alcançá-la; ou, na impossibilidade de alcançar a paz, de procurar auxílio de outro tipo”. (ENCICLOPÉDIA, 2015, p. 194). Diderot, nesse aspecto, retratou fielmente o pensamento de Hobbes, valendo o mesmo para os conceitos de contrato social e de Estado, descritos abaixo respectivamente:

Não se concebe que um homem confira seu direito a um outro sem receber em troca algum outro bem ou algum outro direito. A concessão recíproca de direitos se chama contrato. (ENCICLOPÉDIA, 2015, p. 195).

Só há um meio de constituir um poder que garanta a segurança: transferir sua vontade para um só ou para um certo número. Após essa transferência, a multidão se transforma numa pessoa que chamamos cidade, sociedade ou república. (ENCICLOPÉDIA, 2015, p. 197).

A verdadeira razão de ser do Estado na concepção de Hobbes é a preservação da vida. Para ele a liberdade está na sujeição de todos ao Estado. Nesse modelo, o Estado teria plenos direitos sobre os cidadãos, desde que garantisse a vida, e não aquela condição ilusória do estado de natureza, que leva os homens ao conflito e à morte violenta. Esse seria o Estado com poder para criar e aplicar as leis, regular, decidir e instituir as normas, tornando-se autoridade política. Dessa forma, o contrato social funda a soberania.

E quando se evidencia a importância da soberania absoluta para o bom funcionamento da sociedade civil, Diderot identifica o aspecto fundamental da teoria hobbesiana que é sujeição de todos à soberania para que a vida, sem exceções, pudesse ser preservada.

Não se pode tirar a autoridade soberana daquele que a possui, nem mesmo por causa de uma má administração. Não importa o que faça aquele a quem se confiou a autoridade soberana, ele não pode ser suspeito para aquele que lhe conferiu essa autoridade. Aquele a quem se conferiu a autoridade soberana, já

Hobbes por Diderot: limites e possibilidades da recepção iluminista

BUENO, Marcelo Martins; PISSARRA, Maria Constança Peres

que não pode ser culpado, não pode também ser julgado nem castigado, nem punido. Cabe à autoridade soberana decidir sobre tudo o que concerne à conservação da paz e sua ruptura e prescrever regras a partir das quais cada um conheça e goze tranquilamente do que é seu. Pertence à autoridade soberana o direito de declarar a guerra, de fazer a paz, de escolher seus ministros e de criar títulos honoríficos. (ENCICLOPÉDIA, 2015, p. 197).

Nos aspectos apontados anteriormente foi possível valorizar os escritos do verbete, na medida em que foi fiel ao pensamento do autor, é por isso que esta reflexão pretendeu ratificar, inclusive apresentando a importância da razão neste processo.

Portanto, a verdadeira razão é uma lei certa, que (já que faz parte da natureza humana, tanto quanto qualquer outra faculdade ou afecção da mente) também é denominada natural. Por conseguinte, assim defino a lei da natureza: é o ditame da reta-razão no tocante àquelas coisas que, na medida de nossas capacidades, devemos fazer, ou omitir, a fim de assegurar a conservação da vida e das partes de nosso corpo. (HOBBS, 1998, p.38).

Para Hobbes o raciocínio era da natureza do cálculo e deveria partir de definições que não fossem contraditórias para chegar a demonstrações verdadeiras. A demonstração não constitui um método exclusivamente geométrico, mas evidencia uma possibilidade grande de previsibilidade na medida em que se faz uma aplicação correta das regras dos silogismos. Afirmava:

Quando alguém raciocina, nada mais faz do que conceber uma soma total, a partir da adição de parcelas, ou conceber um resto a partir da subtração de uma soma por outra; o que (se for feito com palavras) é conceber da consequência dos nomes de todas as partes para o nome da totalidade, ou dos nomes da totalidade e de uma parte, para o nome da outra parte. (HOBBS, 1974, p.31).

Tal concepção de raciocínio aplicava-se não somente à lógica ou à geometria, mas a todas as áreas do conhecimento, até mesmo a política e o estabelecimento de leis; pois para Hobbes a arte de raciocinar é mais envolvente do que a mera sequência das operações geométricas. Assim, sempre que o assunto a ser estudado permitisse relações, comparações e conclusões, seria permitido o raciocínio, porque este poderia ser submetido à razão, que em Hobbes são as operações que possibilitam reproduzir o pensamento, como define a seguir:

(...) podemos definir (isto é, determinar) que coisa é significada pela palavra razão, quando a contamos entre as faculdades do espírito. Pois razão, neste sentido, nada mais é do que o cálculo (isto é, adição e subtração) das consequências de nomes gerais para marcar e significar nossos pensamentos. Digo marcar quando

Hobbes por Diderot: limites e possibilidades da recepção iluminista

BUENO, Marcelo Martins; PISSARRA, Maria Constança Peres

calculamos para nós próprios, e significar quando demonstramos ou aprovamos nossos cálculos para os outros homens. (HOBBS, 1974, p.31).

Com isso, o método lógico-filosófico em Hobbes serve tanto para a investigação de algo como para a sua demonstração. Aquilo que não puder ser demonstrado requer ao menos uma explicação.

O uso da razão consiste na investigação das ligações longínquas das palavras entre si. Se raciocinamos sem nos servir das palavras, supomos algum fenômeno que provavelmente precedeu, ou que deve provavelmente se seguir. Se a suposição for falsa, há erro. Se nos servimos de termos universais e chegamos a uma conclusão universal e falsa, é porque havia absurdo nos termos. Eles eram vazios de sentido. (ENCICLOPÉDIA, 2015, p. 190).

Ora, aquilo que não contraria a reta razão é o que todos os homens reconhecem ser praticado com a justiça e direito; pois, pela palavra direito, nada mais se significa do que aquela liberdade que todo homem possui para utilizar suas faculdades naturais em conformidade com a reta razão. Por conseguinte, a primeira fundação do direito natural consiste em que todo homem, na medida de suas forças, se empenhe em proteger sua vida e membros. (HOBBS, 1998, p.31).

5 PRINCIPAIS DIVERGÊNCIAS E CONFLITOS

Até aqui identificou-se os pontos pacíficos abordados no verbete por Diderot e que de maneira geral pode-se inferir que houve convergências e coerências com aquilo que Thomas Hobbes expressou em suas teorias filosóficas, embora Diderot tenha dado ênfase ao que lhe interessava. No entanto, no que se refere especificamente aos conceitos cernes, objetos dessa reflexão, a saber: *Conatus* e Natureza Humana, que no pensamento hobbesiano são fundamentais para a compreensão do seu *corpus* metodológico, portanto, extremamente relevantes, pois deles também decorrem todo o pensamento estrutural do autor. Diderot se utilizou para, em seu caso particular, expressar seu posicionamento anticlerical e ao mesmo tempo dar um recado aos seus contemporâneos sobre questões que o incomodava. Importante ressaltar que no caso do conceito de *Conatus*, embora as devidas referências estejam contidas na obra, o termo nem sequer aparece no texto diderotiano. Já em relação à Natureza Humana, Diderot afirma categoricamente que o homem é mau por natureza, algo que Hobbes jamais escreveu explicitamente. Como esses dois aspectos são essenciais na compreensão da filosofia de Hobbes, será feita uma breve análise deles, visando, com isso, contribuir com mais informações sobre a temática.

Diante das disposições de Diderot, ou seja, de omitir um conceito tão fundamental e ao mesmo tempo dar uma conotação explícita a um outro conceito que o autor não evidenciou, é possível refletir sobre suas verdadeiras intenções e conseqüentemente alguns questionamentos

Hobbes por Diderot: limites e possibilidades da recepção iluminista

BUENO, Marcelo Martins; PISSARRA, Maria Constança Peres

devem ser feitos: quais as razões de Diderot para realizar afirmações categóricas sobre a filosofia de Hobbes? Por que não faz nenhuma referência a um conceito tão caro ao autor, como é o caso do *conatus*? Com que objetivo apresenta a natureza humana como má? E Hobbes, por que não fez afirmações categóricas sobre alguns temas tratados em suas obras?

A leitura atenta do verbete e das ideias de Diderot evidencia que as respostas a essas questões podem ser compreendidas à luz dos acontecimentos marcantes do século XVIII, que de certa forma se gozava de maior liberdade de expressão do que no século anterior, embora a história do século XVII na Europa ocidental seja riquíssima e existem inúmeros pontos a serem resgatados, especificamente no aspecto filosófico. O século XVII é marcado por dois acontecimentos que influenciaram definitivamente a forma de pensar da sociedade da época. Trata-se da Guerra Civil Inglesa que perdurou por quase todo o século, culminando com a Revolução Gloriosa de 1688, que pôs fim ao absolutismo na Inglaterra e a Revolução Científica que introduziu a observação, o experimento e a racionalidade como características fundamentais para o desenvolvimento do conhecimento, dando origem a chamada comprovação científica. Uma outra grande novidade da ciência nascente estava no fato de compreender o movimento a partir de novas reflexões realizadas pelos pensadores que, ao contrário de Aristóteles, davam novas concepções ao conceito, inclusive identificando-o sem a necessidade de uma causa (conceito de inércia).

Nesse contexto a filosofia de Hobbes é relevante, uma vez que corrobora efetivamente para ambos os acontecimentos. Na Inglaterra, como se observou, será defendida a soberania absoluta como forma de apaziguar o conflito existente e principalmente como tentativa de unificar a nação. Já no aspecto da nova ciência nascente, será um entusiasta da temática, incorporando à sua filosofia temas fundamentais para o seu desenvolvimento como o conceito de movimento e corpos. Através deste resgate histórico, busca-se compreender, sob o olhar de Diderot, já no século subsequente, o porquê temáticas importantes da época não foram exploradas explicitamente por Hobbes, como a ideia de que o homem é mau por natureza e ao mesmo tempo, por que conceitos fundamentais no *corpus* filosófico hobbesiano foram ignorados por Diderot, como o *conatus*.

Embora a temática principal desta reflexão seja a análise do verbete de autoria de Denis Diderot denominado **“Hobbesianismo, ou Filosofia de Hobbes”** (História da Filosofia Antiga e Moderna), na Enciclopédia, ou Dicionário razoado das ciências, das artes e dos ofícios, os dois conceitos apresentados anteriormente mereceram maior destaque, pois são as maiores divergências verificadas na leitura atenta de ambos os autores.

A Enciclopédia ainda está repleta de concepções tradicionais, pois nem sempre se podia imaginar que todos os consulentes seriam esclarecidos e clarividentes. A falta de homogeneidade e até contradição são frequentes. (DIERSE, 2004, p. 201).

Assim, além de identificar os pontos de convergência entre os filósofos, ou seja, naquilo que Diderot foi fiel ao pensamento do autor, busca-se também refletir sobre as verdadeiras razões do porquê Hobbes não ser explícito em alguns conceitos, como no caso da natureza humana sendo essencialmente má, um ponto no qual Diderot foi muito categórico.. No caso do conceito de *conatus*, embora ignorado no verbete por Diderot, que é explicitado detalhadamente na obra *Elementos de Lei Natural e Política*, em que afirma ser o movimento uma resposta do corpo ao estímulo recebido, que consiste no prazer e no desgosto, ou seja, é uma solicitação ou provocação para se aproximar do que agrada ou para se afastar do que desagrade, sendo essa solicitação o

Hobbes por Diderot: limites e possibilidades da recepção iluminista

BUENO, Marcelo Martins; PISSARRA, Maria Constança Peres

esforço primeiro ou começo interno do movimento animal. Enfim, um conceito-chave para a compreensão da estrutura da filosofia de Thomas Hobbes.

Para entender melhor a conceituação do *conatus*, é necessário o aprofundamento na filosofia hobbesiana, buscando sua fundamentação novamente na ideia de movimento. Deve-se primeiramente considerar as noções de corpo, corpo em movimento e de movimento que envolve a ação de uma força externa ao corpo, que foram básicas para a construção de uma concepção mecanicista de movimento. Da mesma maneira que a noção de *conatus* se aplica tanto ao movimento dos corpos inanimados como ao dos corpos animados, entre os quais o homem, também a concepção de movimento mecânico abrangia os corpos inanimados e animados, estendendo-se até a explicação do processo de conhecimento humano. Enfim, o referido conceito tem um papel preponderante na estrutura lógica da filosofia de Hobbes, sem o qual, essa perde completamente seu significado. Embora Diderot tenha compreendido e expressado perfeitamente no contexto do verbete a concepção da filosofia mecanicista de Hobbes, sua omissão sobre esse conceito é extremamente relevante para a compreensão das intenções de Diderot.

Sabe-se que a concepção de *conatus* é a chave da filosofia hobbesiana, pois é a partir desta que suas teses são elaboradas, chegando-se à conclusão de que tudo é corpo e tudo está em movimento, comumente chamado de filosofia materialista e mecanicista. Embora Diderot expresse os ideais dessas concepções, não faz referência ao termo em si, talvez porque se levado a cabo, a concepção de *conatus* em essência elimina a ideia de livre arbítrio, haja vista, que os seres humanos, respondem mecanicamente a uma solicitação orgânica, ou seja, não há intenção racional para suas paixões e portanto, a concepção de livre arbítrio não cabe. Pode-se inferir sobre esse aspecto que Diderot adota o ceticismo. No século XVIII, apesar de maior liberdade que no anterior, as questões religiosas e a prova da existência de Deus ainda são assuntos relevantes.

É fato que Diderot deixou de imprimir muitos textos pelo fanatismo à época. Tendo em vista a censura, muitas investidas contra sutilezas teológicas ou contra a sociedade da época somente poderiam aparecer de maneira indireta ou codificada. (DIERSE, 2004, pp. 200, 201).

Como se sabe a Enciclopédia, num primeiro momento, surge com a autorização da imprensa régia. No entanto, depois da perseguição dos jesuítas e dos jansenitas, passou a ser proibida. Um outro fator relevante que talvez justifique algumas contradições ou mesmo omissões no verbete sobre o hobbesianismo refere-se ao fato da urgência na publicação da obra. Seus autores tinham pressa na impressão e conseqüente circulação pública. É bem possível que de sua metade em diante, esse processo acelerativo tenha se acentuado:

Muitas manifestações incompatíveis com o iluminismo têm relação com o medo da censura e o fato de que o editor, ao querer evitar a demora na impressão da obra, tenha reduzido por conta própria o texto dos últimos dez volumes (letras H até Z), sem informar o organizador. (DIERSE, 2004, p. 201).

Hobbes por Diderot: limites e possibilidades da recepção iluminista

BUENO, Marcelo Martins; PISSARRA, Maria Constança Peres

Não é coincidência que o verbete hobbesianismo esteja, portanto, entre os itens que foram apressados.

Um outro grande campo de divergência entre o pensamento de Hobbes e o narrado por Diderot no verbete sobre o hobbesianismo refere-se ao conceito de natureza humana, que para Hobbes é uma faculdade e está reduzida à quatro espécies, a saber: força física, experiência, razão e paixões, sendo a última fundamental para a compreensão de sua filosofia, pois o *conatus*, entendido como uma das paixões é o conceito chave em seu corpo filosófico.

Nesse sentido, e considerando as afirmações categóricas de Diderot sobre a natureza humana definida como maldosa, vai de encontro aos escritos hobbesianos, pois não há em suas obras nenhuma afirmação evidente de que o homem é mau por natureza. No entanto, por três vezes, Diderot invoca essa concepção no verbete, como se pode observar nas seguintes passagens:

“Pensou que a natureza humana era má”. (ENCICLOPÉDIA, 2015, p. 177).

“O homem é naturalmente mau”. (ENCICLOPÉDIA, 2015, p. 199).

“Sua definição do homem mau me parece sublime”. (ENCICLOPÉDIA, 2015, p. 200).

As razões que levaram Diderot acerca da natureza humana expressas por Hobbes, são passíveis de reflexão, a fim de identificar as causas que motivaram tal posicionamento.. É certo e pacífico entre os comentadores e estudiosos do autor que de fato Hobbes nunca escreveu categoricamente que o homem por natureza é mau; pois para ele, como se viu, em decorrência do *conatus*, a natureza humana responde mecanicamente as devidas provocações causadas pelos movimentos. No entanto, até aparecem alguns termos como: egoísta, individualista, agressiva, conveniente, insociável, entre outros. Talvez esses adjetivos utilizados por ele quando se referia a natureza dos homens possa ter dado margens a esse tipo de interpretação, porém a maldade humana de forma categórica nunca foi expressa por Hobbes.

Assim, Diderot pode ter sido levado a pensar em uma natureza humana maldosa pela falta de compreensão da essência da filosofia do autor, inclusive a distinção que faz entre o homem natural e o civil caracterizado por Hobbes. Pode haver também a possibilidade de Diderot querer mandar alguns recados aos seus contemporâneos, haja vista, os conflitos que travou à época por conta da edição da Enciclopédia. Utilizando-se de Hobbes falou o que tinha vontade, pois em suas obras optou por várias vezes não emitir opiniões claras e categóricas.

O romance é ambíguo e até hoje dá oportunidade às mais variadas interpretações (...) Fica principalmente aberto o local em que Diderot se posiciona, uma vez que não pode ser identificado com o ele nem com o eu do diálogo. Mas será que ele realmente desejava transmitir uma opinião clara? (DIERSE, 2004, p. 210).

Deixando ao leitor as possibilidades de conclusões, Diderot várias vezes em seus romances opta pelas incertezas abrindo possibilidades de interpretações:

O leitor é abandonado com essa percepção paradoxal. O romance não possui um final conclusivo. Mas: isso seria tão ruim? Um paradoxo nem sempre é uma inverdade. Seguidamente Diderot opta pelo paradoxo para apresentar um fato complexo. (DIERSE, 2004, p. 208).

Sabe-se Hobbes nunca disse que o homem é "mau por natureza". Essa é uma interpretação simplificada e até um pouco distorcida das ideias dele, e é por isso que a forma como Diderot apresenta o hobbesianismo na *Enciclopédia* é interessante e problemática ao mesmo tempo. Como se viu Hobbes dizia que o homem, no estado de natureza, é movido por instintos de autopreservação, desejos, e medo da morte violenta. Ele age por interesse próprio, sim — mas isso não é “maldade”. Para Hobbes, conceitos como “bem” e “mal” só fazem sentido dentro de uma sociedade organizada, com leis e convenções. No estado de natureza, essas categorias ainda não existem.

Nesse sentido, algumas reflexões sobre essas afirmações categóricas nos levam a pensar sobre algumas hipóteses que provavelmente refletem a influência do Iluminismo francês, que muitas vezes via Hobbes com desconfiança; uma intenção pedagógica ou ideológica de contrapor Hobbes a pensadores mais otimistas, como Rousseau; um mal-entendido real, comum mesmo entre intelectuais da época, ou até mesmo um estilo de Diderot se expressar: “As obras de Diderot seriam os vários lados desse amontoado que se abstém de uma definição clara e de uma determinação definida ou a ser definida”. (DIERSE, 2004, p. 212).

Enfim, a afirmação categórica sobre a maldade humana natural deve ser analisada com cuidado, pois não corresponde exatamente ao que Hobbes defendia em seus escritos filosóficos. Em sua obra *Leviatã*, descreve o chamado estado de natureza, uma condição hipotética anterior à criação da sociedade civil. Nesse estado, os seres humanos viveriam em constante insegurança, sem leis ou autoridades, motivados pelo medo da morte violenta, pelo desejo de autopreservação e pela busca por poder. Isso levaria inevitavelmente a uma situação de conflito generalizado, que ele descreve como uma guerra de todos contra todos.

Contudo, Hobbes não considera o ser humano "mau" em termos morais. Para ele, conceitos como bem e mal só existem dentro de uma sociedade com normas estabelecidas. No estado de natureza, os homens agem conforme seus interesses passionais, buscando sobreviver e satisfazer seus desejos — o que não é, por si só, uma demonstração de maldade, mas de pragmatismo e instinto de sobrevivência. A afirmação de Diderot parece ser uma interpretação crítica e simplificada do pensamento hobbesiano. Influenciado pelo Iluminismo francês e por visões mais otimistas da natureza humana, como as de Rousseau, Diderot pode ter apresentado a filosofia de Hobbes de forma mais negativa, talvez para contrastar com suas próprias ideias ou com as ideias predominantes em sua época. Assim, a frase "o homem é mau por natureza", atribuída a Hobbes por Diderot, não está presente nos escritos de Hobbes e pode ser vista como uma distorção ou leitura ideológica do seu pensamento.

6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A análise do verbete Hobbesianismo na *Enciclopédia* evidencia não apenas a acurada leitura que Denis Diderot fez da filosofia de Thomas Hobbes, mas também revela muito sobre o próprio autor do verbete. Com sua escrita ora crítica, ora descritiva, Diderot oferece ao leitor um panorama que combina rigor conceitual com sutilezas interpretativas, evidenciando tanto os aspectos

Hobbes por Diderot: limites e possibilidades da recepção iluminista

BUENO, Marcelo Martins; PISSARRA, Maria Constança Peres

fundamentais do pensamento hobbesiano quanto as implicações políticas e religiosas de sua recepção histórica.

Ao abordar temas como o poder soberano, a crítica à religião e os fundamentos científicos presentes nas ideias de Hobbes, Diderot demonstra profundo conhecimento do contexto e das tensões que permeavam o século XVII. Sua abordagem revela uma tentativa de apresentar Hobbes de forma objetiva, mas sem esconder seu próprio olhar crítico e iluminista diante do absolutismo e do obscurantismo religioso.

Desse modo, o verbete Hobbesianismo torna-se mais do que uma simples entrada enciclopédica: é uma interseção entre duas mentes filosóficas marcantes de épocas distintas, unidas pela busca racional por compreender e transformar a realidade. A leitura de Diderot sobre Hobbes revela não apenas os contornos do pensamento político moderno, mas também a sutileza com que um enciclopedista do século XVIII podia se valer do passado para iluminar e criticar o presente.

A análise do verbete Hobbesianismo presente na *Enciclopédia* de Diderot evidencia, ainda, uma profunda compreensão e valorização do pensamento filosófico e político de Thomas Hobbes, destacando-se, sobretudo, por seu viés anticlerical, pela ênfase em seu método racionalista e pela exposição coerente de sua teoria do Estado. Diderot não apenas reproduz fielmente as ideias do filósofo inglês, mas também as amplia, sobretudo ao explicitar os conflitos religiosos e políticos do século XVII, que Hobbes apenas insinuava em suas obras devido ao contexto de perseguições e guerra civil. Além disso, Diderot também compreende o método invertido adotado por Hobbes, em razão da urgência de responder à crise política de seu tempo, sem comprometer a estrutura lógica e demonstrativa de seu pensamento. A centralidade da razão, o papel do contrato social e a necessidade de um poder soberano absoluto aparecem como elementos fundamentais para a preservação da vida e a organização da sociedade civil.

Dessa forma, o verbete se destaca por articular com precisão as principais categorias do pensamento hobbesiano, reafirmando a importância da razão e da ciência na construção do saber e da ordem política. A fidelidade aos princípios hobbesianos somada à crítica esclarecida às instituições religiosas revela não só a admiração de Diderot pelas ideias de Hobbes, mas também sua intenção iluminista de promover uma nova forma de pensar, pautada pela racionalidade e pelo progresso do espírito humano.

A análise do verbete Hobbesianismo, escrito por Denis Diderot na *Enciclopédia*, revela um jogo complexo entre fidelidade filosófica e intenção ideológica. Embora Diderot tenha, em diversos momentos, demonstrado compreensão dos princípios centrais da filosofia de Hobbes — especialmente sua adesão ao materialismo mecanicista —, sua omissão de conceitos fundamentais como o *conatus* e a afirmação categórica de que “o homem é naturalmente mau” apontam para escolhas discursivas que ultrapassam a mera exposição neutra do pensamento hobbesiano.

Essas escolhas, como se viu, podem ser compreendidas dentro do contexto histórico e intelectual do século XVIII, marcado por tensões entre tradição e crítica, censura e liberdade de expressão. Diderot parece usar Hobbes como uma figura instrumental, projetando no filósofo inglês suas próprias inquietações — em especial no que diz respeito à crítica à religião, à sociedade de seu tempo e à condição humana. Desse modo, o verbete não é apenas uma apresentação da filosofia hobbesiana, mas também um reflexo das estratégias retóricas e políticas do projeto enciclopédico. As distorções ou simplificações observadas não diminuem a importância do verbete, mas convidam a uma leitura crítica e contextualizada da obra. Compreender as omissões e ênfases de Diderot é, portanto, parte do esforço de reconstruir não apenas o pensamento de Hobbes, mas também o modo como esse pensamento foi lido, interpretado e instrumentalizado por gerações posteriores. Assim, o estudo aqui desenvolvido contribui para revelar não só as tensões entre os

Hobbes por Diderot: limites e possibilidades da recepção iluminista

BUENO, Marcelo Martins; PISSARRA, Maria Constança Peres

dois autores, mas também os limites e as possibilidades da recepção filosófica em um tempo de profundas transformações intelectuais.

REFERÊNCIAS**(a) Obras de Hobbes.**

HOBBS, Thomas. **Behemoth ou o longo parlamento**. Tradução de Eunice Ostrensky; prefácio e revisão técnica da tradução de Renato Janine Ribeiro. Belo Horizonte: UFMG, 2001.

HOBBS, Thomas. **De Cive: elementos filosóficos a respeito do cidadão**. Tradução de Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

HOBBS, Thomas. **De Corpore (Parte I – Computação ou Lógica)**. Tradução e notas de José Oscar de Almeida Marques, a partir de *Concerning Body, The English Works of Thomas Hobbes de Malmesbury*. Londres: John Bohn, 1939. Editado por William Molesworth. Campinas: IFCH/Unicamp, 2005. (Clássicos da Filosofia. Cadernos de Tradução, 12).

HOBBS, Thomas. **Diálogo entre um filósofo e um jurista**. Tradução de Maria Cristina Guimarães Cupertino; prefácio de Renato Janine Ribeiro. 2. ed. São Paulo: Landy, 2004.

HOBBS, Thomas. **Elementos do direito natural e político**. Tradução de Fernando Couto. Porto: Rés-Editora, [s.d.]. (Coleção Resjurídica).

HOBBS, Thomas. **Elements of philosophy: concerning body**. In: *The English Works of Thomas Hobbes de Malmesbury*. Londres: John Bohn, 1939. Editado por William Molesworth. 2nd reprint, 1966.

HOBBS, Thomas. **Leviatã ou matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil**. Tradução de João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo: Abril Cultural, 1974. (Coleção Os Pensadores).

HOBBS, Thomas. **Leviatã ou matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil**. Organizado por Richard Tuck. Tradução de João Paulo Monteiro, Maria Beatriz Nizza da Silva e Cláudia Berliner; revisão da tradução Eunice Ostrensky. São Paulo: Martins Fontes, 2003. (Clássicos Cambridge de Filosofia Política).

HOBBS, Thomas. **Man and citizen (De Homine and De Cive)**. Tradução de *De Homine* por Charles T. Wood, T.S.K. Scott-Craig e Bernard Gert; *De Cive* traduzido por Thomas Hobbes. Edição e introdução de Bernard Gert. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1993.

HOBBS, Thomas. **The English works of Thomas Hobbes**. Editado por William Molesworth. London: 1839. (Edição eletrônica em CD-ROM, 1993).

HOBBS, Thomas. **Tratado sobre el cuerpo**. Introdução, tradução e notas de Joaquín Rodríguez Feo. Madrid: Trotta, 2000. (Clásicos de la cultura).

(b) Obras de Diderot

DIDEROT, Denis; D'ALEMBERT, Jean Le Rond. **Enciclopédia, ou dicionário razoado das ciências, das artes e dos ofícios**. Organização de Pedro Paulo Pimenta e Maria das Graças de

Hobbes por Diderot: limites e possibilidades da recepção iluminista

BUENO, Marcelo Martins; PISSARRA, Maria Constança Peres

Souza; tradução de Maria das Graças de Souza, Pedro Paulo Pimenta e Thomaz Kawauche. v. 4. 1. ed. São Paulo: Unesp, 2015.

DIDEROT, Denis; D’ALEMBERT, Jean Le Rond. **O sobrinho de Rameau**. Tradução de Marilena de Souza Chauí. São Paulo: Abril Cultural, 2005. (Coleção Os Pensadores).

DIDEROT, Denis; D’ALEMBERT, Jean Le Rond. **Diálogo entre D’Alembert e Diderot**. Tradução e notas de J. Guinsburg. São Paulo: Abril Cultural, 2005. (Coleção Os Pensadores).

(c) Outras obras

ABRÃO, Bernadette Siqueira. “Diderot, contra o “sistema””. *In: A história da filosofia*. São Paulo: Abril Cultural, 2004. (Coleção Os Pensadores).

DIERSE, Ulrich. “Denis Diderot”. *In: KREIMENDAHL, Lothar (Org.). Filósofos do século XVIII*. Tradução de Dankwart Bernsmüller. São Leopoldo: Unisinos, 2004.

LIMONGI, Maria Isabel. **Hobbes**. Rio de Janeiro: Zahar, 2002.

LIMONGI, Maria Isabel. **O homem excêntrico: paixões e virtudes em Thomas Hobbes**. 1999. 256 f. Tese (Doutorado em Filosofia/Ética e Filosofia Política) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1999.

MONZANI, Luiz R. **Desejo e prazer na idade moderna**. Campinas: Unicamp, 1995. (Coleção Repertórios).

RIBEIRO, Renato Janine. **A marca do Leviatã: linguagem e poder em Hobbes**. São Paulo: Ática, 1978.

RIBEIRO, Renato Janine. **Ao leitor sem medo: Hobbes escrevendo contra o seu tempo**. Belo Horizonte: UFMG, 1999.

RIBEIRO, Renato Janine. “História e soberania: de Hobbes à Revolução”. *In: A última razão dos reis*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

RIBEIRO, Renato Janine. “Hobbes: o medo e a esperança”. *In: WEFFORT, Francisco C. (Org.). Os clássicos da política*. 8. ed. v. 1. São Paulo: Ática, 1996. p. 51-77. (Série Fundamentos).

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens**. Tradução de Lourdes Santos Machado. 4. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1987-1988. (Coleção Os Pensadores).

SOUZA, Maria das Graças. **Natureza e ilustração: sobre o materialismo de Diderot**. São Paulo: Editora Unesp, 2015.

WATKINS, J. W. N. **Hobbes’ system of ideas: a study in the political significance of philosophical theories**. London: Hutchinson & Co., 1965.

WILSON, A. **Diderot**. São Paulo: Perspectiva, 2012.

WOLLMANN, Sérgio. **O conceito de liberdade no Leviatã de Hobbes**. Porto Alegre: Edipucrs, 1993. (Coleção Filosofia).

“MEMÓRIAS DO SUBSOLO”: UM EXPERIMENTO FILOSÓFICO-PSICOLÓGICO COM A LIBERDADE

[“NOTES FROM UNDERGROUND”: A PHILOSOPHICAL-PSYCHOLOGICAL EXPERIMENT WITH FREEDOM]

Robson Costa Cordeiro*robsoncordeirofil@gmail.com**<https://orcid.org/0000-0001-7890-0111>*

Professor do Departamento de Filosofia e do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal da Paraíba. Possui Bacharelado em Filosofia pela Universidade Federal da Paraíba (2000), mestrado em Filosofia pela Universidade Federal da Paraíba (2002), doutorado em Filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (2008) e pós-doutorado em filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (2018). Atualmente é Professor Titular do Departamento de Filosofia da Universidade Federal da Paraíba. Desenvolve estudos com o pensamento de Nietzsche e Heidegger, atuando nas áreas de metafísica, fenomenologia, hermenêutica e estética. Dentro dessas áreas, trabalha com os seguintes temas: Verdade, linguagem, arte, crítica à metafísica e à subjetividade moderna. É também coordenador do grupo de pesquisa "Leituras de Nietzsche e Heidegger". Foi Coordenador do Programa de Pós-Graduação em Filosofia (Mestrado) da UFPB no ano de 2016 e também no período de abril de 2020 a junho de 2021.

DOI: [10.25244/1984-5561.2025.7890](https://doi.org/10.25244/1984-5561.2025.7890)

Recebido em: 3 de fevereiro de 2026. Aprovado em: 10 de março de 2026

Caicó, ano 18, n. 2, 2025, p. 291-310
ISSN 1984-5561 - DOI: [10.25244/1984-5561.2025.7890](https://doi.org/10.25244/1984-5561.2025.7890)
Dossiê Edmund Husserl - Fluxo Contínuo



“Memórias do subsolo”: um experimento filosófico-psicológico com liberdade

CORDEIRO, Robson Costa

Resumo: O artigo procura desenvolver uma reflexão sobre a liberdade na novela “Memórias do Subsolo”, considerando a crítica feita por Dostoiévski ao egoísmo racional de Tchernichévski e procurando examinar os pressupostos filosóficos e psicológicos desta crítica, que nos levam a pensar a respeito dos fundamentos da vontade humana, que deseja não apenas o útil e o vantajoso, que em certo sentido são bastante louváveis, mas, sobretudo, deseja aquela que é considerada por Dostoiévski como a maior de todas as vantagens, que consiste também em poder querer aquilo que vai contra tudo o que seria vantajoso para o homem e que será pensado por ele como sendo “a vontade *independente*”, o que nos permite pensar a relação de familiaridade e parentesco, o “instinto de consanguinidade”, com aquilo que Nietzsche pensou com a expressão “vontade de poder”.

Palavras-chave: Dostoiévski. Tchernichévski. Nietzsche. Liberdade. Vontade.

Abstract: This article seeks to develop a reflection on freedom in the novella "Notes from Underground," considering Dostoevsky's critique of Chernyshevsky's rational egoism and examining the philosophical and psychological presuppositions of this critique, which lead us to think about the foundations of the human will, which desires not only what is useful and advantageous, which in a certain sense are quite laudable, but, above all, desires what Dostoevsky considers the greatest of all advantages, which also consists in being able to desire that which goes against everything that would be advantageous for man and which he will think of as "the independent will," allowing us to consider the relationship of familiarity and kinship, the "instinct of consanguinity," with what Nietzsche thought of with the expression "will to power."

Keywords: Dostoevsky. Chernyshevsky. Nietzsche. Freedom. Will.

“Memórias do subsolo”: um experimento filosófico-psicológico com liberdade

CORDEIRO, Robson Costa

“Memórias do Subsolo”, publicado em 1864, ano em que a primeira esposa de Dostoiévski encontrava-se muito doente em seu leito de morte, é considerado o seu romance filosófico por excelência, marcado por uma profunda reflexão sobre as profundezas da consciência, a relação entre a liberdade e o determinismo, a ação e a impotência do agir, caracterizadas, sobretudo, pelo conflito entre a razão e a vontade. Em sua primeira parte, intitulada “O Subsolo”, a obra apresenta um tom acusatório do protagonista contra si mesmo, afirmando ser um homem na casa dos seus quarenta anos, doente, mau, desagradável, que sofre do fígado, agora aposentado, mas que era antes um funcionário maldoso, grosseiro, que encontrava prazer na sua própria maldade. O curioso, contudo, era que ele tinha a consciência de que não era uma pessoa má nem raivosa, mas que apenas se divertia assustando passarinhos, consistindo nisso a sua maior ignomínia.

O tom acusatório, contudo, também é dirigido aos seus adversários, os acusados, os “senhores” a quem ele se dirige e que são os homens marcados pelo otimismo científico e pelo utilitarismo, pela crença de que a razão e a ciência poderiam conduzir o homem à construção de uma sociedade perfeita. Ademais, a crítica é também dirigida à lógica, à aritmética, ao “dois e dois são quatro”, à concepção euclidiana da existência. Neste sentido, o tom presente na obra é de antagonismo entre a acusação contra si mesmo como homem ordinário, vulgar, mas, ao mesmo tempo, contra a concepção euclidiana da existência daqueles que ele acusa, o que acaba por revelar no homem do subsolo uma profunda acuidade filosófica, destacando-o exemplarmente do homem do senso comum.

Em sua segunda parte, “A Propósito da Neve molhada”, o protagonista descreve algumas peripécias de sua juventude, sendo algumas delas permeadas de galhofa, outras de ressentimento, do desejo de vingar-se imaginariamente, como acontece no caso do desejo de vingar-se do oficial que o pegou pelos ombros, retirando-o do lugar em que se encontrava atrapalhando a passagem, sem sequer o notar, tratando-o assim, conforme ele mesmo descreve, como se fosse uma mosca. No entanto, na descrição do caso da prostituta Liza, que acontece no final da obra, o caráter mordaz e crítico do protagonista acaba reverberando em crueldade e torpeza, desaguando ainda no desespero e no remorso. É nesta mixórdia tempestuosa de ideias e sentimentos que Dostoiévski vai descrevendo o personagem, procurando mostrar como nele vai se estruturando o desenvolvimento de suas ideias e seus afetos.

É importante, contudo, aqui destacar, que ideias e afetos (paixões, sentimentos) não se referem a dois domínios distintos, um da razão e outro do corpo, das emoções, dos sentidos. As paixões são para Dostoiévski o incorporar-se das ideias, o seu tornar-se carne e sangue, vida. Do mesmo modo, as ideias são o vir à superfície das paixões, o modo do dar-se conta delas por parte do homem. Ideias e paixões, não são, portanto, coisas que se oponham umas às outras. As ideias são o aspecto visível e inteligível das paixões; as paixões são o aspecto sensual e sensível das ideias, uma remetendo à outra em mútuo pertencimento. Procuraremos tornar isto mais claro adiante, a partir da análise do conteúdo mais propriamente filosófico do texto.

Dizer que se trata de um romance filosófico não significa dizer que Dostoiévski tenha escrito com ele um tratado de filosofia, no sentido canônico do termo, com conceitos bem formulados e desenvolvidos, com análise ontológica, analítica, fenomenológica ou hermenêutica dos fundamentos, somente para destacar alguns dos possíveis “métodos”, e também com o desenvolvimento das ideias por meio de argumentações racionais. A filosofia em Dostoiévski se apresenta de outro modo: Com ele o desenvolvimento das ideias filosóficas aparece na descrição da vida e das ações dos personagens, como aquilo que os conduz à ação ou inação, que os leva ao declínio, a sucumbir e afundar ou então a crescer e redimir-se. Essas ideias, contudo, não são para ele simples formulações teóricas, racionais ou lógicas. Antes, elas se tornam, melhor dizendo, elas são, nos personagens, vida, afeto, humor, *pathos*, como aquilo que os move e impulsiona a vir a ser. Elas são, nos mais diversos personagens, os seus motivos, os seus quereres, a sua vida e a sua

“Memórias do subsolo”: um experimento filosófico-psicológico com liberdade

CORDEIRO, Robson Costa

morte. É assim que Dostoiévski filosofa, seja aqui em “Memórias do Subsolo” ou ainda nos outros grandes romances de maturidade, como “Crime e Castigo”, “O Idiota”, “Os Demônios” e “os Irmãos Karamázov”.

O nosso propósito é examinar as ideias filosóficas da obra através do desenvolvimento que elas provocam no curso dos acontecimentos da vida dos personagens. E em “Memórias do Subsolo” o leque de ideias é farto, mantendo estreita relação, muitas vezes, com as ideias desenvolvidas por grandes pensadores, como Kant, Hegel, Nietzsche, Heidegger e Camus. Os testemunhos de autores que mostram a importância filosófica e psicológica de Dostoiévski são muitos. Para tentar contextualizar isto melhor vejamos dois deles, que consideramos dos mais importantes:

Gide mostra que Dostoiévski, quando escreve em “Diário de um Escritor”, ou seja, quando ele próprio é o autor de suas ideias, não é propriamente um pensador. Pareceria simples, mostra Gide, ler os artigos que ele escreveu e que foram reunidos nessa obra para então poder ter acesso ao Dostoiévski pensador, filósofo. No entanto, segundo Gide, isso não ocorre, pois, segundo ele, esse livro é enganoso. Na verdade Dostoiévski é pensador quando é romancista, quando escreve os seus romances e mostra o desenvolvimento das ideias nos personagens. Em “Diário de um Escritor” o tom algumas vezes é mais jornalístico, a crítica é mais de natureza social e política, com previsões sobre o futuro da Europa que na verdade não se concretizaram. No entanto, apesar do que expressa em seu “Diário”, os problemas que interessam mais propriamente a Dostoiévski são os problemas morais, individuais, psicológicos, filosóficos, que aparecem decisivamente nos seus grandes romances. As ideias que aparecem em suas obras permanecem frequentemente em um estado de problemas e interrogações, em uma série de questões que se mesclam, permanecendo muitas vezes em um estado obscuro. Gide então considera que,

...por fim, para ser franco, Dostoiévski não é, a rigor, um pensador; ele é um romancista. Suas ideias mais acalentadas, mais sutis e mais inovadoras devem ser buscadas nas palavras de seus personagens, e nem sempre nas de seus protagonistas: acontece frequentemente que as ideias mais importantes, mais ousadas, são atribuídas a personagens secundários. Dostoiévski não poderia ser mais desajeitado quando fala em seu próprio nome. (GIDE, 1970, p. 86)

Apesar disso, no entanto, Gide reconhece no “Diário de um Escritor” os seus méritos, pois nesta obra Dostoiévski “nos permite, em duas ocasiões, testemunhar o trabalho quase involuntário, quase inconsciente de fabulação em seu espírito.” (GIDE, 1970, p. 87) Este trabalho ocorre a partir das observações feitas por ele dos transeuntes nas ruas de São Petersburgo. Estas observações o levam, a partir do que ele vê, a elaborar as suas histórias, a fabular, a inventar. No entanto, a obra, em Dostoiévski, não nasce, segundo Gide, só da observação do real. Tampouco só da mirada da ideia. Nasce da mistura de ideia e fato, sem que nenhum dos elementos prevaleça sobre o outro, “de modo que as cenas mais realistas de seus romances são também as mais carregadas de significado psicológico e moral; mais precisamente, cada obra de Dostoiévski é o produto de uma fertilização do fato pela ideia.” (GIDE, 1970, p. 90) Mas qual seria o sentido aí do psicológico? Ao observar o real o que estaria Dostoiévski propriamente vendo? Para tentar responder esta questão precisamos refletir sobre a natureza da “visão psicológica”.

Nietzsche nos dá um importante testemunho sobre isto em “Moral para Psicólogos”:

“Memórias do subsolo”: um experimento filosófico-psicológico com liberdade

CORDEIRO, Robson Costa

Não desempenhar nenhuma psicologia barata! Nunca observar por observar! Isto dá uma falsa ótica, uma vesguice, algo forçado e desmesurante... um psicólogo nato protege-se instintivamente do ver por ver; o mesmo vale para o pintor nato. Ele nunca trabalha ‘segundo a natureza’— ele abandona ao seu instinto, à sua *camera obscura* o transpassamento e a expressão do ‘caso’, da ‘natureza’, do ‘vivenciado’... (NIETZSCHE, 2000, §7, p. 69)

O que seria observar por observar, ver por ver? Trata-se, nesse caso, segundo mostra Nietzsche, de trazer à noite para casa a mão cheia de efetividade, de curiosidades, das trivialidades do dia-a-dia que foram observadas e registradas na memória. Nesse caso apenas se observou o caso concreto, objetivo, factual, sem o devido transpassamento do olhar, que viola a “natureza”, elevando-a, ultrapassando-a. Só aí pode haver transcendência, a elevação do olhar que não ver por ver, mas que perscruta os motivos, os afetos, os humores, que fundamentam os fatos, as ações, a vida e a história do homem. É importante ver que este ultrapassar não significa abandonar, deixar para trás o fato; antes significa trazê-lo junto, enriquecendo-o e fecundando-o com o instinto, a *camera obscura*, que o torna vivenciado, ou seja, o torna uma vivência própria para aquele que o experimenta. O fato meramente observado satisfaz apenas a curiosidade, e o curioso, que no alemão é *Neugier*, é o que tem avidez, concupiscência, ânsia e cobiça pelo novo, mas no sentido do que apenas quer ver continuamente, sem mirar e deter-se naquilo que vê.

Decerto, é claro, que podemos pensar também em outro sentido para a curiosidade bem diferente deste, perpassado por aquilo que os gregos chamaram de *espanto* diante do real, do mundo, da vida. Mas não é este o sentido que aqui nesse contexto estamos procurando dar. O que se vê aqui na curiosidade é um monte de nódoas, de preconceitos agarrados à visão que apenas ferem os olhos do psicólogo, que é como um pintor nato, que não reproduz o visível, mas que torna visível. Isto é o que nos ensina Paul Klee, que em seus Diários mostra que “na arte, mais importante do que ver é tornar visível.” (KLEE, 1990, p. 452) É nesse sentido que Nietzsche diz que avaliada artisticamente “a natureza não é nenhum modelo. Ela exagera, ela desfigura, ela deixa brechas.” (NIETZSCHE, 2000, §7, p. 70) Isto quer dizer: A natureza em nós exagera e desfigura a natureza, aproveitando as brechas por ela mesma deixadas. Ao exagerar e desfigurar, a visão psicológica de Dostoiévski cria a obra de arte, o romance, fixando o olhar nas brechas, nas fendas da existência, que só o olhar do psicólogo consegue ver, assemelhando-se assim ao montanhista que vai ficando as mãos nas fendas e brechas quase imperceptíveis da rocha para escalar a montanha.

No § 45 de “Incursões de um Extemporâneo”, ao fazer o exame do tipo criminoso, Nietzsche faz referência à Dostoiévski e à sua convivência com os mais terríveis criminosos na prisão, dizendo que...

para o problema que se apresenta aqui, o testemunho de Dostoiévski é relevante — de Dostoiévski, do único psicólogo, dito *en passant*, do qual tive algo a aprender: ele pertence aos mais belos casos de sorte de minha vida, mais mesmo do que a descoberta de Stendhal. (NIETZSCHE, 2000, §45, p. 103)

“Memórias do subsolo”: um experimento filosófico-psicológico com liberdade

CORDEIRO, Robson Costa

Esta passagem é famosa e muito citada quando geralmente há alguma referência à relação entre Nietzsche e Dostoiévski. Famoso também é o trecho da carta escrita por Nietzsche, de Nice, a Overbeck, em 23 de fevereiro de 1887:

Até algumas semanas atrás, eu nem sabia o nome de Dostoiévski — eu, um homem sem instrução que não lê nenhum jornal! Um movimento casual em uma livraria me fez ver “L'esprit Souterrain”, que acabara de ser traduzido para o francês (da mesma forma, completamente por acaso, me deparei com Schopenhauer aos 21 anos e Stendhal aos 35!). O instinto de familiaridade (ou como posso chamá-lo de outra forma?) falou imediatamente, minha alegria foi extraordinária. (NIETZSCHE, 2011, p. 270)

A versão que Nietzsche então leu em francês, conforme ele mesmo testemunha na carta, continha na verdade duas novelas (“A Senhoria” e “Memórias do subsolo”), referindo-se ele à segunda novela como contendo um “golpe de gênio de psicologia — uma espécie de auto-escárnio do γυῶθι σεαυτόν.” (NIETZSCHE, 2011, p. 270) Nietzsche volta a repetir essas impressões que a obra de Dostoiévski lhe causou em outra carta, dirigida a Peter Gast em 07 de março de 1887, destacando nela novamente a casualidade do encontro entre os dois e o sentimento de afinidade, de parentesco e familiaridade.

Estes testemunhos indicam que a obra de Dostoiévski é marcada pela reflexão filosófica e psicológica. Filosofia e psicologia andam aí juntas, pois o que a obra procura evidenciar é o que move a vida (*psique*) do protagonista, ou seja, quais são os fundamentos de suas ações, os afetos subterrâneos que serão objetos de suas memórias. O nosso propósito é mostrar como a obra “Memórias do Subsolo” elabora uma reflexão filosófica e psicológica sobre a liberdade, partindo de uma análise sobre o subsolo da consciência, ou seja, sobre aquilo que a governa e dirige. E ao elaborar essa reflexão através do seu protagonista, Dostoiévski procura pensar radicalmente a relação entre consciência e liberdade, razão e vontade, entre o refletir e o querer, temas e questões que são bastante caros a Nietzsche, o que vai nos levar a pensar aqui sobre o “instinto de familiaridade” entre os dois, tal como descreveu Nietzsche na carta a Overbeck.

Apontar para o instinto de familiaridade e para um diálogo entre os dois, não significa, contudo, dizer que Dostoiévski foi influenciado por Nietzsche, procurando desenvolver as suas doutrinas em seus romances, pois, decerto, sequer o conhecia ou mesmo conhecia a sua obra, que na época de Dostoiévski ainda era pouco conhecida. Quando Dostoiévski morreu (1881), apenas uma das obras de maturidade de Nietzsche havia sido publicada, “Humano, demasiado humano I”. As suas principais doutrinas, a vontade de poder e o eterno retorno, ainda não tinham amadurecido e se tornado públicas. Tampouco significa dizer que Nietzsche foi influenciado por Dostoiévski, pois, ao que parece, o seu contato com o escritor russo só ocorreu em 1887, quando boa parte de suas obras já haviam sido publicadas. Decerto que “Genealogia da Moral” (1887), “O Anticristo” (1888), “O caso Wagner” (1888), “Nietzsche contra Wagner” (1888), “Ecce Homo” (1888) e “Crepúsculo dos ídolos” (1889) são posteriores.

Mas a questão principal referente ao encontro dos dois, na verdade, não diz respeito a questões relativas a datas ou à cronologia, enquanto motivos da influência de um sobre o outro. Para os homens de gênio e para os que trabalham com a criação, não existe a chamada “influência”. Existe sim a relação com a história, com a tradição, mas sempre apropriada de maneira criadora. Se formos falar de influência, portanto, ela precisa ter aqui um sentido não passivo, mas ativo,

“Memórias do subsolo”: um experimento filosófico-psicológico com liberdade

CORDEIRO, Robson Costa

criador, referindo-se àquilo que já mostramos acima na carta de Nietzsche: A afinidade, familiaridade e consanguinidade de pensamento, a coincidência das ideias, o que não significa, é claro, a sua igualdade, mas a sua relação de identidade e diferença. Mas como? Querer interpretar filosoficamente e psicologicamente o romance não significa querer diagnosticar nele aquilo que não lhe pertence, que seria estranho à sua natureza, que envolve a fábula, a imaginação, a criação do enredo, da estória, das peripécias dos personagens? Atribuir ao romance ideias, pensamentos, reflexões filosóficas e psicológicas, não significaria interpretar a literatura desde outro lugar? Isto não iria macular o romance? E, do mesmo modo, a filosofia e a psicologia também não seriam maculadas, misturadas indevidamente com ingredientes que lhe são estranhos? Vejamos, procurando, para tanto, seguir algumas passagens decisivas do texto.

Uma das passagens que consideramos decisiva é aquela em que são desenvolvidas as considerações sobre a consciência, que começam no capítulo II da primeira parte da novela, intitulada “O Subsolo”. O que o autor procura aí descrever são as memórias, as reminiscências dos porões da consciência e, sobretudo, de uma consciência hipertrofiada, ou seja, dominada por um excesso de memória, de lembrança. São, portanto, memórias de como na consciência a memória se tornou excesso, supérfluo, doença. Conforme já dissemos no início do nosso texto, há uma ambiguidade característica do personagem na obra: Por um lado ele faz a crítica de si mesmo como um homem doente, vulgar, mau, ressentido; por outro lado ele faz uma crítica mordaz ao espírito científico e utilitarista do seu tempo, além de apresentar um pensamento extremamente original sobre a essência do querer, destacando ser essencial para a vida não querer somente o que é inteligente e útil, promovendo com isso uma reflexão exemplar sobre o sentido do que é o vantajoso. Procurando examinar mais detidamente a natureza dessa ambiguidade, vejamos inicialmente o primeiro aspecto.

Ao se considerar um homem doente, vulgar, mau, ressentido, o homem do subsolo, diferentemente do homem de ação — que tem pouca ou quase nenhuma consciência e que age espontaneamente, por exemplo, quando o sentimento de vingança se apodera dele, não deixando que nada mais reste em seu espírito a não ser este sentimento, (Cf. DOSTOIÉVSKI, 2001, p. 21) considerando-o a própria justiça — nega haver na vingança justiça, acrescentando inúmeras interrogações umas às outras e acumulando tantas dúvidas e inquietações que se torna para ele impossível qualquer ação. Além disso, ele também se deixa envenenar pela ofensa, lembrando-se inúmeras vezes dos seus pormenores, nada conseguindo esquecer e perdoar e postulando uma vingança apenas imaginária, o que nos leva a pensar uma proximidade com a questão do ressentimento na primeira dissertação de “Genealogia da Moral”, que em uma passagem exemplar Nietzsche relaciona com o sentimento de vingança: “A rebelião escrava na moral começa quando o próprio ressentimento se torna criador e gera valores: o ressentimento dos seres aos quais é negada a verdadeira reação, a dos atos, e que apenas por uma vingança imaginária obtém reparação.” (NIETZSCHE, 1998, p. 28-29)

Essa vingança imaginária vai aparecer com clareza no episódio em que um oficial retira do caminho o homem do subsolo como se fosse uma mosca, conforme aparece na segunda parte da novela intitulada “a propósito da neve molhada”, na qual o narrador descreve algumas de suas memórias de juventude. Após esse episódio, o suplício do homem do subsolo vinha da insuportável humilhação — suscitada pelo pensamento e que se transformava em uma contínua sensação — de que ele era uma mosca insignificante perante todo aquele mundo que ele considerava indigno de si, pois ele, sem dúvida, era muito mais inteligente e nobre que todos os indivíduos daquele mundo. O sentimento de ofensa e humilhação continuou a persegui-lo por muito tempo e ele por diversas vezes se questionou porque quando encontrava o oficial na avenida Niévski era sempre o primeiro a se desviar. Por que não o tratava de igual para igual, chocando-se com ele? Por diversas vezes despertou com esse pensamento, sem conseguir dormir.

“Memórias do subsolo”: um experimento filosófico-psicológico com liberdade

CORDEIRO, Robson Costa

Até que outro pensamento tomou conta dele, não lhe dando mais sossego: Por que não esbarrar intencionalmente no oficial? Para efetivar a sua ideia, ele elaborou longos preparativos, desde a vestimenta, que precisaria estar de acordo com a importância do acontecimento, até os ensaios de como realizar o encontro, pois nada poderia ser ao acaso; antes, precisaria ser elaborado com eficiência, intencionalmente, sob a determinação da autonomia da consciência. Os ensaios foram muitos, mas sempre na hora decisiva acontecia o desvio, faltava a coragem, o que o levava à noite a delirar e ter febre. Até que, em um passeio desprezíveis pela avenida Niévski, após a definitiva decisão de desistir do seu intento, ele inesperadamente e subitamente, chocou-se com o seu inimigo ombro a ombro, sem ter cedido para ele nem um *vierchók*, passando então por ele “absolutamente de igual para igual” (DOSTOIEVSKI, 2001, p.69), tendo sido então tomado pelo sentimento de arrebatamento pelo seu triunfo.

Inesperada e subitamente deu-se o choque, a ação de chocar-se, pois a ação, toda e qualquer ação, considerada como atividade própria, é coisa gratuita e súbita, que não está sob a determinação da autonomia da consciência, pois a consciência, como “consciência de...”, é sempre tardia, pois é consciência do que já precisa ter se dado, oferecido. A genuína ação só acontece sem querer ou, melhor dizendo, sem a imposição da autonomia da consciência ao querer. O querer então deixa de ser compreendido desde a imposição da autonomia da consciência para ser compreendido como obediência, correspondência, pertencimento à transcendência, sem que seja possível traçar alguma linha fronteira entre quem manda e quem obedece. Querer, portanto, nesse caso, passa a ser um obedecer e um mandar, ou seja, um mandar em si mesmo à medida que obedece, corresponde, escuta.

Mandar e obedecer são o mesmo. Este mesmo, no entanto, não é o igual, não corresponde à apatia e indiferença do sempre igual. Mandar e obedecer, enquanto o mesmo, constituem a essência da vontade, que é uma luta, um *polemos*, uma tensão e harmonia dos poderes essenciais da vida, no sentido de que só se manda propriamente quando se obedece e só se obedece propriamente quando se manda, cada um permitindo ao outro ser aquilo que o outro é. O mesmo, portanto, a identidade, é também a diferença, o que constitui a própria possibilidade da alteridade. Mando e obediência, no entanto, não indicam aí nada que se relacione ao autoritarismo ou à passividade, nada de ativo ou passivo. Em “estudos para uma bailadora andaluza”, João Cabral apresenta esse jogo de mandar e obedecer como o que constitui o cerne da ação da bailadora, que no poema ele compara com a ação da cavaleira:

Então, como declarar
se ela é égua ou cavaleira:
há uma tal conformidade
entre o que é animal e é ela...
que o melhor será dizer
de ambas, cavaleira e égua,
que são de uma mesma coisa
e que um só nervo as inerva... (MELO NETO, 1975, p. 129)

A ação da cavaleira é a mesma da bailadora, que “subida ao dorso da dança”, precisa dominar esse fogo que como uma fásca nela se acende e que, assim como a cavaleira montada na égua, só a custo debela o animal que, “dominado sob a rédea”, ressentido ser mandado e obedecendo protesta. A cavaleira, por sua vez, manda à medida que obedece aos movimentos do animal, confundindo-se com a própria égua. Aqui, o que governa e o governado são o mesmo, havendo

“Memórias do subsolo”: um experimento filosófico-psicológico com liberdade

CORDEIRO, Robson Costa

entre os dois aquilo que o poeta acima chamou de conformidade. Este estar conforme, de acordo, fazendo e dizendo o mesmo, é o que também acontece com a atividade do próprio poeta, que ao escrever corresponde ao poetar, domando-o e abrigando-o na linguagem. Isto foi pensado por Heráclito com a palavra *homologeîn*, que significa dizer o mesmo que diz o *logos*, no sentido de colheita, guarda, abrigo, cuidado, correspondência entre o *legeîn* humano e o *logos*. (Cf. HEIDEGGER, 2002, p. 290) Foi também pensado por Parmênides no famoso fragmento 3 do seu poema, em que é dito: “... pois o mesmo é pensar e ser”. (PARMÊNIDES, 1999, p. 45) Heidegger vai considerar que apesar da enorme dificuldade em refletir sobre o que é o ser e o pensar, talvez ainda mais difícil seja refletir sobre o sentido do que significa dizer “o mesmo” (*tó autô*). (Cf. HEIDEGGER, 1979, p. 180-181) Isto aqui fica apenas insinuado, pois seria preciso um longo percurso para podermos pensar o sentido da palavra “o mesmo” (*tó autô*) na filosofia e na poesia. Para tanto, teríamos que pensar acerca do princípio da identidade em seu sentido ontológico, que traz em si a relação entre identidade e diferença.

Voltemos, portanto, à nossa reflexão sobre o sentido do querer a partir das elocubrações feitas pelo homem do subsolo. Vimos que acima foi dito: “Até que outro pensamento tomou conta dele, não lhe dando mais sossego: Por que não esbarrar intencionalmente no oficial?” Intencionalmente quer dizer: poder antecipar as circunstâncias do encontro a partir da reflexão consciente, evitando o acaso. O acaso é o que não está sob o controle, que não pode ser previsto, antecipado. Este acaso precisaria então ser controlado pelo pensamento consciente para que a ação fosse intencional e, portanto, livre. No entanto, conforme mostra Nietzsche, “há tantos grandes pensamentos que não obram mais do que um fole: produzem vento e tornam mais vazio.” E em seguida ele prossegue: “Dizes-te livre? Teus pensamentos dominantes, quero ouvir, e não que escapaste de um jugo.” (NIETZSCHE, 1995, p. 78) Conforme pudemos ver, o pensamento que então se apoderou do homem do subsolo foi o pensamento de dominar e controlar para que, através dele, fosse possível antecipar o acontecimento, a ação. E através do domínio e controle, da antecipação da ação, ele poderia ser levado a acreditar que o seu querer seria supostamente livre, pois, afinal de contas, foi intencional, estava sob a determinação do seu arbítrio. No entanto, conforme foi mostrado, o encontrão nunca acontecia e a insônia e febre noturnas sempre voltavam a aparecer.

É por isso que Nietzsche mostra que ser livre é justamente o contrário do que se relaciona com o pensamento intencional, consciente, apresentando a liberdade como o que só acontece quando um pensamento se torna dominante, quando o homem se encontra sob o jugo, a coação de algo que vem lhe fazer exigências. Embora “o pensamento de esbarrar intencionalmente” tenha se apoderado do homem do subsolo, tornando-se nele dominante, “o pensamento de esbarrar” não o dominou. Só quando conseguiu se livrar do pensamento intencional foi que ele propriamente agiu, tornando-se consciente do encontrão. O encontrão, desse modo, não foi antecipado pela consciência; antes, foi algo do qual ele veio a tomar consciência depois que ocorreu. A partir do “querer esbarrar”, que dele então se apoderou, ele tornou-se consciente de ter esbarrado sem intenção, livremente, tendo sido tomado pelo êxtase do seu triunfo. O seu querer finalmente triunfou sobre a intenção, sobre a consciência, e o que este querer, sobretudo, quis, não foi o vantajoso que é determinado pela consciência intencional como o domínio e controle sobre a ação, mas aquela vantagem antes apontada como a maior de todas, que consistia em poder também querer o que não era inteligente e sensato, bom e útil, mas, antes, em poder querer sem querer, em querer como obediência a um jugo, a um apelo e sinal que se faz imperioso para o crescimento e autossuperação da vida. Neste querer há inocência e beleza, conforme mostra Zaratustra no discurso “do imaculado conhecimento” (Cf. NIETZSCHE, 1995, p. 135), porque nele a vida cresce toda despojada e largada, abandonada a si mesma, sem visar nenhum fim e propósito a não ser

“Memórias do subsolo”: um experimento filosófico-psicológico com liberdade

CORDEIRO, Robson Costa

surgir e perecer, como o que surge para perecer e perece para surgir. A maior de todas as vantagens é justamente essa: desquerer todo já querido, todo querer intencional, como amor ao querer.

Este pensamento parece também estar presente de maneira fundamental em “Memórias do Subsolo”, conforme podemos observar nesta impressionante referência que Dostoiévski faz à natureza do querer no homem: “Não amará ele a tal ponto a destruição e o caos... porque teme instintivamente atingir o objetivo e concluir o edifício em construção?” (DOSTOIÉVSKI, 2001, p. 46) De fato, se o objetivo fosse concluído e o edifício finalizado, o que haveria mais para o homem fazer? Quão diferentes são as formigas, que começam e terminam pelo formigueiro. Ao que parece, ele continua, o homem talvez apenas ame criar o seu edifício e não viver nele, sendo como o jogador de xadrez, que ama “...apenas o processo de atingir o objetivo, e não o próprio objetivo.” (DOSTOIÉVSKI, 2001, p. 46) Visar apenas o objetivo tornaria a vida apenas uma teia de racionalidade e causalidade, com um propósito e fim colocados no final.

Em uma das reflexões que elaborou sobre o niilismo, Nietzsche procurou pensá-lo nestes termos, que parece aproximar-se do que foi pensado aí por Dostoiévski: “O *niilismo como estado psicológico* precisará entrar em cena *em primeiro lugar*, quando tivermos buscado um “sentido” em todo acontecimento, que não está aí: de modo que aquele que busca perde finalmente o ânimo.” (NIETZSCHE, 2012, 11 [99], p. 36) Primeiramente é preciso entender que isso que Nietzsche chama de *estado psicológico* não tem nada a ver com a psicologia compreendida como ciência do estudo da mente e do comportamento, envolvendo o exame dos sentimentos e emoções, sejam conscientes ou inconscientes.

Toda a psicologia até hoje, segundo ele, por estar presa a preconceitos e temores morais, não ousou descer às profundezas. Mas a que profundezas ele está se referindo? Ao que parece às profundezas da vida, da *psyché*, que na verdade não possui fundo, sendo por isso mesma abissal. Por isso, ele considera que ninguém até hoje ousou compreendê-la como ele o faz, ao pensá-la como “*morfologia e teoria da evolução da vontade de poder.*” (NIETZSCHE, 1992, § 23, p. 29) Morfologia está relacionada ao sentido grego de *morfé* (forma, configuração, aparição) e *teoria da evolução da vontade de poder* indica o modo de tornar visível, de fazer aparecer, as configurações históricas que a vontade de poder assumiu na história do Ocidente, na metafísica, como confrontação e luta dos poderes fundamentais da vida. Com a vontade cindida, com a desagregação dos instintos, que Nietzsche relaciona com a *Décadence*, o niilismo entra em cena, primeiramente, em sua configuração fundamental, como busca por um sentido em todo acontecer que, contudo, não está no acontecer, pois o acontecer, todo acontecer, como acontecer que é a vida, que é a vontade de poder, é sem sentido, ou, melhor dizendo, tem o seu sentido somente na ação, no fazer, que é o seu aparecer, diferenciar-se de si mesmo, que é o que constitui o próprio acontecer.

Sem dúvida que Dostoiévski não pensa o niilismo com a clareza e radicalidade de Nietzsche, que o considera como a lógica de nossa própria história, como a lógica do Ocidente, da metafísica. No entanto, nas memórias do homem do subsolo encontra-se uma reflexão fundamental sobre a essência da vontade e da liberdade humana que nos leva a pensar na maior de todas as vantagens como sendo justamente a ausência de sentido no próprio acontecer da vida, que em sua essência é vontade e liberdade, considerado pelo homem do subsolo como o próprio sentido, como o sentido e fim em si mesmo, como aquilo que o homem acima de tudo deseja. Essa reflexão mais ampla e fundamental sobre a essência da vontade e da liberdade encontra-se inserida no contexto da crítica de Dostoiévski ao egoísmo racional de Tchernichévski que, a princípio, parece se enquadrar dentro de um contexto crítico de natureza mais social e política.

Isto nos leva a pensar o que ficamos acima por desenvolver, ou seja, o segundo aspecto inerente à ambiguidade característica do homem do subsolo, pois, conforme foi possível observar antes, ele, além da acusação que faz para si mesmo de ser um homem mau, doente, vulgar e

“Memórias do subsolo”: um experimento filosófico-psicológico com liberdade

CORDEIRO, Robson Costa

ressentido, também se destaca por ser um crítico mordaz do espírito racional e utilitário, apresentando-se, nesse caso, não como um homem comum, mas sim como um genuíno filósofo. Nesse segundo aspecto em que se apresenta o protagonista, a crítica que ele faz, a princípio, parece ser apenas dirigida a Tchernichévski. O teor do pensamento deste último que é objeto da crítica é o seguinte: Ninguém é capaz de agir conscientemente contra os seus próprios interesses, e uma vez tendo sido devidamente instruído a respeito deles, deixaria de cometer ignomínias e sempre praticaria o bem. A resposta do protagonista a este pensamento vem em tom de ironia: “Oh, criancinha de peito! Oh, inocente e pura criatura! Mas, em primeiro lugar, quando foi que aconteceu ao homem, em todos estes milênios agir unicamente em prol de sua própria vantagem?” (DOSTOIÉVSKI, 2001, p. 33)

Mas a questão principal para Dostoiévski, que é ainda mais radical do que esta, é a seguinte: O que seria a vantagem? Não seria mais vantajoso para o homem, em certos casos, desejar para si mesmo o prejuízo e não a vantagem? E, sobretudo, não haveria uma vantagem, a maior de todas, que no cômputo das suas vantagens o homem deixa de mencionar? E o fato de não a computar não seria porque ela não cabe em nenhuma classificação e nenhuma lista, embora seja para quase todos os homens a mais cara de todas as vantagens? Ao longo de todo o capítulo VII de “Memórias do Subsolo”, Dostoiévski prepara o advento dessa vantagem, a mais cara de todas, e que só vai ser propriamente revelada no fim do capítulo, que é, como um todo, um preparo e um desenvolvimento do sentido desta vantagem, para a qual ele vai preparando o advento ao longo do capítulo, particularmente quando continua o seu questionamento e pergunta se não existiria de fato algo que seja para quase todos os homens mais caro que todas as vantagens, que seria justamente a vantagem omitida. Não estaria o homem, diante de tal vantagem, ele então se pergunta, “...pronto a ir contra todas as leis, isto é, contra a razão, a honra, a tranquilidade, o bem-estar, numa palavra, contra todas estas coisas belas e úteis, só para atingir aquela vantagem primeira, a mais preciosa, e que lhe é mais cara que tudo?” (DOSTOIÉVSKI, 2001, p. 35)

O teor é genuinamente filosófico, abrindo a reflexão sobre a relação entre a razão e a vontade. A vantagem primeira que ele apresenta em seu questionamento se apresenta contrária àquilo que o homem considera de um modo geral vantajoso, e que seriam as coisas belas e úteis citadas acima. De fato, todas essas coisas citadas são belas e úteis, e também extremamente desejáveis para o homem, pois estão todas fundamentadas na razão, no bom senso, e a razão, conforme diz o protagonista, é coisa boa, e disto não há a menor dúvida. No entanto, “a razão é só razão e satisfaz apenas a capacidade racional do homem, enquanto o ato de querer constitui a manifestação de toda a vida, isto é, de toda a vida humana, com a razão e com todo o coçar-se.” (DOSTOIÉVSKI, 2001, p. 41)

O ato de querer, portanto, é manifestação de toda a vida, que é, sobretudo, vontade, ou, como diria Nietzsche, vontade de poder, enquanto vontade que se apresenta ao homem de crescer, se autossuperar, tornar-se mais forte, autônomo, independente, livre. A razão é uma das manifestações da vontade, do querer, enquanto querer o que é bom e útil. Mas o querer, contudo, não se limita ao bom e ao útil. Por isso a maior de todas as vantagens, que vai contra tudo o que seria vantajoso para o homem, será pensada por Dostoiévski como sendo “a vontade *independente*” (Cf. DOSTOIÉVSKI, 2001, p. 39), que permite ao homem “agir ao seu bel-prazer e nunca segundo lhe ordenam a razão e o interesse. (DOSTOIÉVSKI, 2001, p. 39) Com isto, no entanto, ele não está pregando o irracionalismo e o absurdo. A questão de fundo aqui é o pensamento acerca da liberdade humana, que nesta obra assume um caráter eminentemente psicológico e filosófico. O que Dostoiévski está querendo dizer é que a maior vantagem para o homem, que se impõe contra tudo aquilo que ele considera vantajoso, é “*ter o direito* de desejar para si mesmo algo muito estúpido, sem estar comprometido com a obrigação de desejar apenas o que é inteligente.” (DOSTOIÉVSKI, 2001, p. 42)

“Memórias do subsolo”: um experimento filosófico-psicológico com liberdade

CORDEIRO, Robson Costa

No *ter o direito* de desejar o desvantajoso e o estúpido se apresenta a questão decisiva, o fundamento da liberdade. Caso contrário, conforme ele mesmo diz, o homem seria apenas uma tecla de piano ou um pedal de órgão, que agiria somente de acordo com as leis da natureza, e uma vez descobertas estas leis o homem se ligaria a tudo matematicamente, apenas de acordo com a determinação lógica e aritmética, em uma fiel obediência ao “dois e dois são quatro”, sem responder a mais nada por si mesmo, ou seja, sem poder mais colocar diante das coisas a sua vontade. Surgiriam teorias econômicas com indicações precisas, matemáticas e estatísticas, de como agir, com respostas para todas as questões, de modo que seria erguido então um palácio de cristal, e o homem chegaria ao reino da abundância. O palácio de cristal é uma referência de Dostoiévski ao Palácio de Cristal construído em Londres em 1851 para uma exposição internacional de ciência e que ele chegou a visitar. Findaria com isso toda aventura, toda criação, todo pensamento próprio, em suma, com isso findaria o próprio homem. Mas e quando a existência do homem foi um desfile pelo Palácio de Cristal, em cumprimento às regras e aos preceitos do bom e do útil, do vantajoso e do racional?

Decerto que isto muitas vezes é extremamente louvável e desejável. Mas também é imperioso saber que o homem não é uma tecla de piano e que ele sempre prezou o seu querer independente, preservando neste querer a sua mais radical humanidade, por mais desumana que ela possa muitas vezes parecer. Sim, porque é devido a este querer independente que o homem se lança desde sempre no absurdo, no crime, no assassinato, na guerra, na corrupção, no extermínio, na exploração, no mal, naquilo que, muitas vezes, é o mais danoso para si e para os outros, em detrimento do que seria para ele o mais vantajoso, o bom e o útil. O desconcertante, contudo, é que aquilo que talvez seja o mais propriamente humano no homem, isto é, a sua liberdade, traz em si, enraizada, a possibilidade da desumanidade, do mal. E como é preciso para ser livre *ter o direito* do desvantajoso, a liberdade torna-se ambígua, pois é só tendo este direito que o homem pode se conquistar e também se perder. Na verdade, a princípio ele está sempre perdido, desviado, esquecido de si mesmo, sendo a liberdade o caminho para tomar rumo, entrar na cadência e sair da decadência. Sair da decadência, no entanto, não significa entrar num estado de plena conquista de si mesmo, sem correr mais o risco de queda e declínio. Querer isto seria o próprio declínio do homem, que deste modo não estaria fazendo outra coisa senão pretender corrigir e reformar a vida, a existência, a própria condição que é ser homem, ou seja, que é estar arriscado na vida, em contínuo combate para não decair. Mas como entender isto, se acima já tinha sido dito que a princípio o homem já está sempre decaído, em ocaso e declínio?

Sim, decerto que sim, mas, contudo, sem o saber. Neste não saber ele, a princípio, se encontra, e aí erra, entra em errância. Mas a princípio sempre estando aí, o homem também pode conquistar o saber de sua errância, ele que, conforme dizia Dostoiévski, era o bípede ingrato. Em uma passagem importante ele destaca este caráter único do homem: “Pois o homem é estúpido, de uma estupidez fenomenal. Ou, melhor, embora ele não seja de todo néscio, não há nada no mundo que seja tão ingrato.” (DOSTOIÉVSKI, 2001, p. 38) Em outra passagem ele diz que embora o homem não seja estúpido — pois, se ele o for, quem seria então inteligente? — ele é ingrato em uma escala fenomenal, arrematando: “Penso até que a melhor definição do homem seja: um bípede ingrato.” (DOSTOIÉVSKI, 2001, p. 42) E o que marcaria e distinguiria o bípede ingrato? Ora, a resposta parece óbvia: a ingratidão. Sim, decerto, mas ingratidão em relação a que?

Dostoiévski considera que pode ser oferecido ao homem todos os bens terrestres, mergulhá-lo na felicidade, dar-lhe fartura, bem-estar, descanso, sossego, regalo com o belo e o sublime, que, mesmo neste caso, ele, por ingratidão a tudo isso, iria cometer alguma ignomínia. E isto, segundo ele, só para poder confirmar a si mesmo, para mostrar que não é uma tecla de piano, mesmo que fosse possível demonstrar racionalmente e matematicamente que ele seria uma tecla. Neste caso ele se rebelaria e se desesperaria para mostrar que não é uma, pois é isso o que ele, nesse

“Memórias do subsolo”: um experimento filosófico-psicológico com liberdade

CORDEIRO, Robson Costa

caso, iria desejar acima de tudo. Ao assim querer, o homem pretende demonstrar para si mesmo que tem poder para o seu querer, que só assim ele pode propriamente querer e, ao assim querer, o que ele quer, sobretudo, é o poder, ou melhor, conquistar o poder sobre si mesmo, como retorno ao seu elemento, ao querer, como conquista de liberdade. A ingratidão, desse modo, tem nesse contexto um sentido positivo, pois é através dessa ingratidão ao vantajoso que o homem pode ser grato ao seu elemento, à liberdade. Contudo, não é devido a este sentido de ingratidão que Dostoiévski chama o homem de bípede ingrato. Qual seria então o outro sentido de ingratidão? Vejamos, o que vai exigir de nós uma reflexão sobre o que seria para ele a ideia, e de modo mais particular, a ideia de liberdade.

Esta reflexão Dostoiévski não a desenvolve de maneira abstrata, conforme costuma aparecer nos tratados de filosofia. Em “Memórias do Subsolo”, “a ideia quase chega a se converter realmente na heroína da obra.” (BAKHTIN, 1997, p. 77) Quase chega, pois não é a ideia propriamente a heroína. O herói nas grandes obras de Dostoiévski é o homem de ideias, seja este o homem do subsolo, Raskólnikov, Ivan, Stavróguin, Kirilov, o Príncipe Míchkin, Viersilov ou Arkadi Dolgorúki. Para Bakhtin...

...enquanto artista, Dostoiévski não criava as suas ideias do mesmo modo que as criam os filósofos ou cientistas: ele criava imagens vivas de ideias auscultadas, encontradas, às vezes adivinhadas por ele na própria realidade, ou seja, ideias que já têm vida ou que ganham vida como ideia-força.” (BAKHTIN, 1997, p. 88)

No plano de cada romance dele aparece uma ideia dominante, e para justificar isto ele, em uma carta, referindo-se a “O Idiota”, diz: “Não defendo o meu romance, defendo a minha ideia.” (BAKHTIN, 1997, p. 99) A ideia para ele não é uma elocubração inteligível, individual, formulada abstratamente; antes ela é imagem viva que se desenvolve no diálogo com outras ideias, que se confronta com elas, aparecendo no desenvolvimento da vida dos personagens, constituindo neles o seu humor, afeto, sentimento, *pathos*, que move as suas ações e constitui a sua história. A ideia nele, portanto, é sensível, sensual, pois é o que nos personagens se encorpa, cresce, vai se tornando mais intenso e passa a governar as suas vidas. Mas, do mesmo modo, a sensação, a sensualidade, é inteligível. E isto porque ele consegue tornar visível através dos personagens as motivações de sua fúria, dos seus crimes, de suas ignomínias, de sua devassidão, assim como também de seu amor e de sua compaixão. Não temos na sua obra somente a descrição de uma estória belamente imaginada e fabulada. Temos também nela, sobretudo, as imagens vivas de ideias, a fabulação imaginativa da ideia se tornando vida, carne, corpo, história, ruína, devassidão, crime, destruição, morte, mas também redenção, amor e compaixão.

Em “Memórias do Subsolo”, a ideia que se torna vida é a ideia de liberdade, que precisa ser conquistada na luta contra o domínio que o otimismo científico procura instaurar. Mas o que Dostoiévski procura principalmente destacar nesta obra não é a polêmica com Tchernichévski e nem a crítica ao palácio de cristal, postulado por este último como um ícone do modo de vida marcada pelo otimismo na razão e na ciência. O objetivo principal de Dostoiévski não é a crítica do egoísmo racional de Tchernichévski, que postulava que a satisfação das vantagens pessoais, baseadas na lógica utilitarista e nos preceitos racionais, levaria necessariamente à satisfação dos interesses da maioria, produzindo no futuro o paraíso na terra. Conforme Tchernichévski postulou em sua obra “O que fazer?”, as reações do egoísmo não racional do homem se tornariam obsoletas assim que os preceitos do egoísmo racional fossem internalizados, de modo que as paixões e as

“Memórias do subsolo”: um experimento filosófico-psicológico com liberdade

CORDEIRO, Robson Costa

emoções passariam a reagir de acordo com as imposições da razão. Esta obra, que é de 1863, teve um impacto profundo na Rússia da época, levando à formação das comunas cooperativas socialistas, estendendo-se até o período de Lênin, que a utilizou como fonte de inspiração.

O propósito principal de Dostoiévski em “Memórias do Subsolo”, contudo, não foi polemizar com ela, pois, se assim de fato tivesse ocorrido, conforme diz Joseph Frank, isto “...nos obrigaria a considerar Dostoiévski o pior polemista de toda a história literária” (FRANK, 2018, p. 498), pois quem iria preferir a vida do homem do subsolo diante da vida feliz e harmoniosa apresentada por Tchernichévski em sua utopia? Nesta forma de vida que Tchernichévski apresenta, conforme nos mostra Lukács,

...o novo homem pode resolver, sem enredo trágico e catástrofes, conflitos humanos semelhantes com o seu “egoísmo racional”, o que torna evidente sua superioridade espiritual e moral. Isso significa que não existe nenhuma tragédia, na medida em que o homem agir no espírito do “egoísmo racional”, na medida em que ele, com consciência límpida, examina seus próprios interesses (e produz uma organização racional deles), na medida em que ele, sem qualquer ilusão, sem qualquer fetiche, observa suas relações internas e externas. (LUKÁCS, 2017, p. 17)

Desse modo, Tchernichévski procura deixar claro que só o egoísmo racional poderia produzir a liberdade e a existência harmoniosa e feliz do homem, livre da tragédia. E nada mais sedutor do que um mundo concebido sem tragédia, em que os conflitos humanos seriam todos resolvidos pelo egoísmo racional, através do qual querer egoisticamente o bem individual implicaria em querer o bem social, pois o homem só poderia se realizar na sociedade. Pelo menos esse é o modo segundo o qual Dostoiévski o enquadra, em uma visão materialista e utilitarista.

O problema da liberdade não se apresenta para Dostoiévski a partir da determinação do egoísmo racional, embora seja preciso dizer que Tchernichévski não desconsidera o domínio das paixões. No entanto, ele procura subordiná-las à razão que, ao agir segundo seus interesses egoístas (causa), acabaria promovendo a sociedade igualitária (efeito), pois, ao compreender que o maior prazer individual seria promovido pela sociedade igualitária, o homem acabaria sendo levado de modo natural a lutar por ela. Para Dostoiévski, o problema da liberdade precisa levar em conta aquilo que apresentamos acima como sendo a maior das vantagens, que consistia em “não estar comprometido com a obrigação de desejar apenas o que é inteligente.” Pois, não sendo assim, ou seja, no caso de não se levar em conta esta que seria a maior de todas as vantagens, “como é que se pode ter, no caso, sua própria vontade, quando se trata da tabela e da aritmética, quando está em movimento apenas o dois e dois são quatro?” (DOSTOIÉVSKI, 2001, p. 45)

“Não ser obrigado a desejar o que apenas é inteligente” significa: Poder querer a transcendência, isto é, aquilo que não está sob a determinação do homem, sob a determinação do seu poder de planejamento e cálculo, visando fins e metas previamente delineados. Outra palavra para dizer transcendência é destino, que não se refere aqui a algum lugar geográfico para onde se vai, nem tampouco tem o sentido de algum acontecimento predeterminado ou inevitável, ou mesmo o sentido de fatalidade. Tampouco significa o propósito ou a finalidade de algo. Destino tem aqui o sentido de distintivo, sinal, enquanto aquilo que marca uma trajetória, uma singularidade, que se destaca do comum, do ordinário. É levando em conta este último sentido que dizemos que

“Memórias do subsolo”: um experimento filosófico-psicológico com liberdade

CORDEIRO, Robson Costa

alguém tem destinação, que ele soube dar direção, rumo para a sua vida. Destino é orientação e a orientação é uma experiência de direção que fazemos quando estamos a caminho de algo.

Essa experiência de orientação Guimarães Rosa chamou de travessia. O sertão para ele é travessia e é também, conforme ele ainda diz “...onde o pensamento da gente se forma mais forte do que o poder do lugar” (ROSA, 1983, p. 21), ou seja, é onde somos propriamente livres, pois é onde o nosso pensamento é mais forte, se impondo, aqui no caso particular do homem do subsolo, sobre o poder do palácio de cristal, que é o lugar do culto e glorificação da ciência, do poder do intelecto, da razão. O intelecto, em particular o intelecto moderno, é para Heidegger a despotização do espírito (HEIDEGGER, 1969, p. 71), pois na modernidade o espírito transformou-se em inteligência, atuando como recuo em relação à transcendência, ao mistério do ser, e indo na direção do poderio do controle e do cálculo sobre a vida, estabelecendo uma padronização desmedida do sempre igual, constituindo, segundo ele, a “avalanche do que chamamos o demoníaco” (HEIDEGGER, 1969, p. 72), que veio a provocar na Europa a desorientação e a insegurança. Em “Os demônios”, Dostoiévski chama a atenção para este fenômeno, que na obra aparece como o que também irá determinar o destino da própria Rússia: A semiciência ou meia-ciência. A semiciência, diz Chátov para Stavróguin, é...

o mais terrível flagelo da humanidade, pior que a peste, a fome e a guerra... é um déspota que tem os seus sacerdotes e escravos, um déspota diante do qual tudo se prosternou com amor e uma superstição até hoje impensável, um déspota diante do qual a própria ciência treme e é vergonhosamente tolerante. (DOSTOIÉVSKI, 2018, p. 251)

A meia-ciência é a ciência em sua positividade, enquanto ideal do racionalismo representado pelo palácio de cristal, que seria a utopia que Dostoiévski aponta como aquilo que iria se alastrar sobre a Rússia trazendo entre os seus pressupostos a ideia de que a vida poderia se realizar plenamente segundo os preceitos da razão e do utilitarismo e preparando, de acordo com isso, o advento de uma forma de existência na qual o homem viveria em uma espécie de estufa, o próprio palácio de cristal, que conservaria a sua vida em condições ideais, em um ambiente controlado que a protegeria das incertezas da vida, e que — assim como a estufa que regula para as plantas a temperatura, a umidade e a luz, protegendo-as das intempéries e das doenças — a regularia plenamente segundo o cânone da consciência, pregando que tudo teria que ser consciente para ser belo, não podendo haver espaço para o acaso e para o domínio da liberdade, da ação individual, particular. Tudo teria que ser determinado pelo social, mas o social, por sua vez, seria determinado pela ciência e pelo utilitarismo, pelo egoísmo racional. Na passagem destacada acima, Dostoiévski mostrou que a própria ciência tremia diante da utopia do palácio de cristal e, ao ser tolerante com esta utopia, acabou se transformando na meia-ciência, que seria a ciência estruturada em cima do dogma do egoísmo racional como aquilo que poderia redimir a existência.

No entanto, conforme bem destaca Chátov em “Os Demônios”, repetindo as ideias que outrora foram do próprio Stavróguin,

a razão e a ciência, hoje e desde o início dos séculos, sempre desempenharam apenas uma função secundária e auxiliar; e assim será até a consumação dos séculos. Os povos se constituem e são movidos por outra força que impele e

“Memórias do subsolo”: um experimento filosófico-psicológico com liberdade

CORDEIRO, Robson Costa

domina, mas cuja origem é desconhecida e inexplicável. Essa força é a força do desejo insaciável de ir até o fim e que ao mesmo tempo nega o fim. É a força de confirmação constante e incansável do seu ser e da negação da morte. (DOSTOIÉVSKI, 2018, p. 250)

Essa força já tinha sido mostrada pelo homem do subsolo, conforme vimos acima, quando ele fez o seguinte questionamento a respeito da natureza do homem: “Não amará ele a tal ponto a destruição e o caos... porque teme instintivamente atingir o objetivo e concluir o edifício em construção?” Essa força é para Nietzsche a vontade de poder, que ele também chama de mundo e que é

...um elemento descomunal de força, sem começo, sem fim... que não se desgasta, mas apenas se transforma... como jogo de forças e ondas de força ao mesmo tempo um e “muitos”... abençoando a si mesmo como aquilo que precisa eternamente retornar, como um devir, que não conhece nenhuma saciedade, nenhum enfado, nenhum cansaço... (NIETZSCHE, 2015, p. 565-566)

O nome que Nietzsche dá para este mundo dionisíaco do criar e destruir eternamente a si mesmo é vontade de poder, que é a vida, e, destacadamente, a vida do homem, enquanto vida exemplar dessa dupla volúpia, sem fim e sem vontade, melhor dizendo, com o único fim que é a felicidade do círculo, do eterno retorno, e com a boa vontade do anel que retorna a si mesmo. Esta força confirma constantemente a si mesma em seu eterno retorno e com isso nega a morte, pois só vive porque morre, porque é aptidão para a morte, para o abandono de todo feito, de todo fim posto, sendo assim a morte o que leva à consumação da vida. Vida é força porque não conhece nenhum cansaço, nenhum fastio em morrer e nascer. Negar a morte de acordo com isso, portanto, não significa excluir da vida a aniquilação e a destruição, mas, antes, confirmá-las como condição do devir, que é a própria vida, que nunca pode desembocar em um fim, seja o ser ou o nada, o que seria a sua própria morte e estagnação, pois seria a ausência de vida, de devir.

A vida, portanto, enquanto ação, transformação, autossuperação, diferenciação de si mesma, devir, é a força que constante e incansavelmente confirma o seu ser e nega a morte. E mesmo quando a vida procura negar a si mesma, ao querer dominar as suas condições fundamentais de transformação e diferenciação, ela acaba confirmando a sua própria essência, pois esse gigantesco esforço de negação e de revolta é também uma atividade que não repousa e não descansa, procurando sempre se impor, ainda que o faça enquanto um descomunal poder de negação, que Nietzsche chamou de niilismo. Em suas grandes obras, dentre as quais “Memórias do Subsolo”, Dostoiévski mostrou exemplarmente o enorme poder de aniquilação desse espírito de revolta e negação na vida dos seus personagens.

É certo que para Chátov essa força que o homem procura acima de tudo é deus, mas deus quer dizer para ele a compreensão do que é o bem e o mal. Deus, o Cristo, para Dostoiévski, é um nome para a liberdade, conforme ele desenvolve magistralmente na lenda do grande inquisidor. E quando essa compreensão se torna comum entre os povos, ou seja, quando os deuses se tornam comuns, “morrem os deuses e a fé neles junto com os próprios povos.” (DOSTOIÉVSKI, 2018, p. 251) Na modernidade deus se universalizou como sendo o próprio homem, que procura estender

“Memórias do subsolo”: um experimento filosófico-psicológico com liberdade

CORDEIRO, Robson Costa

o seu domínio planetário sobre a vida, o homem dominado pelo intelecto e que perdeu o poder do espírito, que erigiu como seu supremo ideal o palácio de cristal.

Em “Memórias do Subsolo”, o “método” filosófico para acusar o racionalismo e cientificismo do palácio de cristal é o da *redução ao absurdo*, que procura mostrar as consequências absurdas de uma vida guiada pela razão e pelo utilitarismo, dominada pelo demoníaco, pelo niilismo. A utopia do palácio de cristal, portanto, se por um lado se apresenta como aquilo que o homem governado pelo espírito científico erige como o seu ideal de vida, por outro lado mostra-se como o que ele teme acima de tudo alcançar, porque no fundo ele não quer ser confundido com uma tecla de piano. O palácio de cristal é apenas mais um ideal, mais um “fim” e “meta” colocado para o “acontecer”. Mas o “acontecer”, o grande “acontecimento”, é a vida, que não possui fim algum fora de si, sendo a existência humana marcada pela tensão deste querer, que procura tanto um fim como a negação de todo fim.

Também precisamos levar em consideração o seguinte: por um lado temos que o homem de ação, ao ser confrontado com o homem do subsolo, se apresenta como um homem estúpido, pois se atira diretamente para o seu objetivo como um touro enfurecido, sem se questionar sobre o sentido de justiça de sua ação; por outro lado, segundo a doutrina de Tchernichévski, qualquer ação que o homem atribua a si é na verdade decorrente das leis da natureza. Aqui temos mais uma vez a presença da *redução ao absurdo*, pois, se o homem do subsolo admite inicialmente a ideia do determinismo natural, é com o intuito de levar às últimas consequências o reflexo dessa ideia na vida do homem de ação. Ora, ao se admitir a ideia de Tchernichévski seremos levados a concluir que o homem de ação age sem agir, pois ele não tem nenhuma autonomia em relação ao que faz, tendo em vista que não é ele que faz ou age, mas a natureza nele.

No entanto, não é só o homem de ação, estúpido e sem poder de reflexão, que se encontraria sob o determinismo natural, mas também o homem racional, dominado pelo espírito científico e pelo egoísmo racional, que lhe prescreve necessariamente o que deve ser feito. O egoísmo racional, portanto, torna-se uma espécie de segunda natureza, que prescreve um modo de agir que precisa suplantiar todo querer autônomo e particular. O querer autônomo quer por amor ao querer, quer, portanto, aquilo que seria a maior de todas as vantagens, conforme anunciou o homem do subsolo, ou, dizendo de outro modo, de acordo com Nietzsche, quer por amor ao poder (“Wille zur Macht”), e, nesse sentido, precisa também querer o inútil, o que surge só por surgir, como pura gratuidade e espontaneidade, sem visar nenhum fim e meta que estejam fora do querer mesmo. Esse inútil do querer revela-se assim o mais útil, o que mais lhe confere poder, o que mais aumenta a sua força, dando-lhe distinção e destaque, mostrando que o homem não é uma tecla de piano. Por isso, diz Nietzsche, que “é preciso saber ocasionalmente perder-se, quando queremos aprender algo das coisas que nós próprios não somos.” (NIETZSCHE, 2001, § 305, p. 207)

O contexto dessa fala de Nietzsche gira em torno do autodomínio, do ter poder sobre si mesmo. Mas o que seria isto, o autodomínio? Seria o poder do eu, da consciência, sobre as paixões, emoções e inclinações? Nesse caso, o homem não ficaria em permanente atitude de defesa, não podendo mais confiar-se a nada, a nenhum instinto, a nenhum bater de asas? Decerto, diz Nietzsche, que o homem pode tornar-se grande desse modo. No entanto, como estaria assim afastado das mais belas casualidades da alma. Por outro lado, o homem tampouco pode dar livre vazão aos seus instintos naturais, pois, desse modo ele seria, como diz Platão, uma espécie de tonel furado, que nunca encontra saciedade. (Cf. PLATÃO. 2002, 493b, p. 195) Autodomínio tem originariamente o sentido de domínio sobre si mesmo, mas não através da razão que teria o poder de controlar os instintos e as paixões do corpo. O domínio sobre si significa poder dar uma direção aos afetos, o que pressupõe a escuta, o pertencimento, o mando e a obediência à transcendência, à

“Memórias do subsolo”: um experimento filosófico-psicológico com liberdade

CORDEIRO, Robson Costa

própria afecção, que é outro nome para dizer vontade, conforme já mostramos acima quando falamos no jogo de mando e obediência.

Domina, portanto, aquele que obedecendo acolhe e, ao acolher, transfigura, dá direção, torna visível. Pois aquilo a que se obedece é só um aceno, um indício, uma perspectiva, mas não é nada feito ou já constituído. Tem domínio sobre si o que é inocente, o que tem o coração-criança, o homem criador de si mesmo, que já superou o impetuoso e juvenil rugido do leão com o seu “eu quero”, cujo querer significa impor avidamente domínio e controle sobre a vida. Essas dimensões leão e criança, assim como também camelo, são dimensões, estruturas da vontade, que vêm e vão como ondas. E com que avidez a onda se eleva e se aproxima dos mais íntimos cantos da falésia, diz Nietzsche. E como em seguida ela recua, mais devagar, ainda branca de agitação, como se estivesse desiludida. E logo “vem outra onda, ainda mais ávida e bravia que a primeira... assim vivem as ondas — assim vivemos nós, seres que têm vontade!” (NIETZSCHE, 2001, § 310, p. 209)

Nesta passagem ele usa as palavras *Welle* (onda) e *Wille* (vontade), dando um efeito poético ao texto para destacar o segredo fundamental da vida. A vida se revela então como esse avanço e recuo da vontade, como ondas que, ao avançar, parecem querer encontrar nas fendas das falésias algo de valor, como uma espécie de tesouro que se procura conquistar, mas que logo recuam devagar e, ao que parece, desiludidas, para que uma nova onda se repita com avidez ainda maior. E para que essa repetição sem sentido, esse avanço e recuo que não repousa? Não seria essa pergunta, contudo, inoportuna? Não seria o perguntar por um sentido na repetição já sinal de declínio, decadência, ruína, doença? Não estaria o sentido na própria repetição? Querer essa repetição, a repetição do querer inútil, não seria aquela, a maior de todas as vantagens, apontada acima pelo homem do subsolo?

Sim, pois vida é repetição e por isso é tarefa, trabalho. Gide considera que em “Memórias do Subsolo” Dostoiévski desenvolve a ideia fundamental, que será como uma chave para todas as suas grandes obras, que é a ideia de que o homem inteligente é quase incapaz de agir, de que aquele que pensa não age, ou ainda que pode mesmo chegar a agir, mas quando age mostra-se incapaz de suportar a sua ação ou é destruído por ela, sendo o homem medíocre o que propriamente age, embora venha a realizar a sua ação sob a influência do primeiro, conforme podemos ver, por exemplo, com Piotr Stiepánovitch, que age sob a influência de Stavróguin, e com Smierdiakóv, que age sob a influência de Ivan. (Cf. GIDE, 1970, p. 133-134)

O homem do subsolo também parece confirmar esta ideia e diz que está enfadado e que não faz nada. No entanto, ele anota as suas memórias, “...e o ato de anotar é de fato como que um trabalho. Dizem que o trabalho torna o homem bom e honesto. Bem, aí está pelo menos uma probabilidade favorável.” (DOSTOIEVSKI, 2001, p. 54) As suas anotações, que são as suas memórias, as memórias do seu subsolo, são as memórias de uma consciência hipertrofiada. Mas o que seria isto, a consciência hipertrofiada? Não se trata, conforme possa parecer a princípio, simplesmente de uma espécie de hamletismo do homem do subsolo, entendido no sentido de que o excesso de consciência incapacitaria o homem para a ação.

A consciência hipertrofiada é assim descrita pelo homem do subsolo: “E o principal, o fim derradeiro, está em que tudo isto ocorre segundo leis normais e básicas da consciência hipertrofiada, de acordo com a inércia, decorrência direta dessas leis, e, por conseguinte, não é o caso de se transformar; simplesmente não há nada a fazer.” (DOSTOIEVSKI, 2001, p. 20) Isto, no entanto, não parece confirmar a ideia do hamletismo? Conforme mostra Joseph Frank, Dostoiévski dá uma guinada especial ao hamletismo, compreendendo-o em “Memórias do Subsolo” em relação com a paródia de Tchernichévski, procurando mostrar como o conhecimento

“Memórias do subsolo”: um experimento filosófico-psicológico com liberdade

CORDEIRO, Robson Costa

de sua ideia do determinismo natural acaba levando o homem à total impotência. (FRANK, 2018, p. 504)

Se eu desejo, por exemplo, perdoar alguém que me deu uma tapa no rosto, diz o homem do subsolo, ao pensar nessa lei eu não o conseguiria perdoar nem esquecer, pois se ele me bateu segundo as leis da natureza, não se pode, por isso, perdoar as leis da natureza, nem tampouco esquecer, “pois, ainda que se trate de leis da natureza, sempre é ofensivo.” (DOSTOIEVSKI, 2001, p. 21) Tampouco, diz ele, eu poderia me vingar, pois como poderia haver vingança quando não há culpado. O resultado disso tudo é a inércia consciente. Continua a haver, contudo, o senso de dignidade, próprio da liberdade humana — o que aqui marca a distinção do hamletismo — que leva o homem a sentir repulsa e raiva ao ser esbofeteado, mesmo que a razão venha a lhe dizer que a culpa ou indignação são irracionais. O homem do subsolo, portanto, leva, em suas memórias, ao absurdo as ideias do homem de ação, daquele que procura agir a partir dos preceitos do egoísmo racional e que acaba confirmando, a partir da própria repulsa que passa a sentir, o senso de dignidade e a liberdade.

É certo que ele também se revela dominado pela impotência e pela inércia consciente, especialmente na segunda parte, intitulada “a propósito da neve molhada”, na qual relata algumas de suas memórias de juventude, conforme já mostramos acima quando nos referimos especificamente a uma dessas memórias, ou seja, ao episódio da vingança imaginária do homem do subsolo contra o oficial. Nestas memórias de juventude, conforme mostra Joseph Frank, se revela toda a dialética da vaidade do homem do subsolo, que acaba levando-o à alienação de toda fraternidade social, do mesmo modo que na primeira parte a dialética do determinismo acabou por dissolver a possibilidade da ação humana. Como está convencido de sua superioridade frente aos demais homens, o homem do subsolo passa a desprezar a todos. No entanto, como deseja que essa superioridade seja reconhecida por todos, ele passa a odiar o mundo por ser indiferente em relação a ele, assim como também passa a ter aversão por si mesmo devido a sua dependência humilhante dos outros. (Cf. FRANK, 2018, p. 518) Esta dialética psicológica da vaidade acaba impedindo-o de manter relações sociais com quem quer que seja, enclausurando-o no seu subsolo, na sua consciência hipertrofiada.

E para finalizar, façamos aqui mais uma aproximação com Nietzsche, que entende que para um homem nobre a vaidade é a coisa mais difícil de compreender. Segundo ele, “o vaidoso se alegra de cada opinião boa que ouve sobre si... assim como sofre de cada opinião ruim: pois ele se submete a ambas, ele se *sente* submetido a elas... — é o ‘escravo’ no sangue do vaidoso, um vestígio da manha do escravo...” (NIETZSCHE, 1992, § 261, p. 176) O homem nobre, mostra Nietzsche, vai considerar um problema imaginar homens que procuram criar a respeito de si uma opinião boa, que eles mesmos não têm e não merecem, passando depois a acreditar nessa boa opinião. Este tema da vaidade humana, no entanto, é por demais grandioso, merecendo ser objeto de uma análise mais profunda. A dialética da vaidade permanece encoberta, subterrânea, oculta na alma do homem do subsolo, devendo ser escavada em uma futura reflexão. Coloquemos aqui, portanto, um ponto final no que se recusa a acabar.

REFERÊNCIAS

ANAXIMANDRO, PARMÊNIDES, HERÁCLITO. **Os pensadores originários**. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão e Sérgio Wrublewski. Petrópolis: Vozes, 1999.

“Memórias do subsolo”: um experimento filosófico-psicológico com liberdade

CORDEIRO, Robson Costa

- BAKHTIN, Mikhail. **Problemas da poética de Dostoiévski**. Tradução de Paulo Bezerra. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1997.
- DOSTOIÉVSKI, Fiódor. **Os demônios**. Tradução de Paulo Bezerra. São Paulo: Editora 34, 2018.
- DOSTOIÉVSKI, Fiódor. **Memórias do subsolo**. Tradução de Boris Schnaiderman. São Paulo: Editora 34, 2001.
- FRANK, Joseph. **Dostoiévski: Um escritor em seu tempo**. Tradução de Pedro Maia Soares. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.
- GIDE, André. **Dostoïevski**. Paris: Gallimard, 1970.
- HEIDEGGER, Martin. **Heráclito**. Tradução de Márcia Sá Cavalcante Schuback. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002.
- HEIDEGGER, Martin. O princípio da identidade. *In: Identidade e diferença*. Tradução de Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1979.
- HEIDEGGER, Martin. **Introdução à metafísica**. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1969.
- KLEE, Paul. **Diários**. Tradução de João Azenha Jr. São Paulo: Martins Fontes, 1990.
- LUKÁCS, Georg. **Introdução à publicação alemã de “O que Fazer?” de Tchernichévski (1951)**. Tradução de Gabriel S. Philipson. Revista Artefilosofia, nº 22, julho de 2017, p. 4-29.
- MELO NETO, João Cabral de. **Poesias completas**. Rio de Janeiro: José Olympio Editora, 1975.
- NIETZSCHE, Friedrich. **A gaia ciência**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- NIETZSCHE, Friedrich. **Além do bem e do mal**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
- NIETZSCHE, Friedrich. **Assim falou Zaratustra**. Tradução de Mário da Silva. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1995.
- NIETZSCHE, Friedrich. **Correspondencia V (enero de 1885-octubre 1887)**. Traducción, introducción, notas y apéndices de Juan Luis Vermal. Madrid: Editorial Trotta, 2011.
- NIETZSCHE, Friedrich. **Crepúsculo dos ídolos**. Tradução de Marco Antonio Casa Nova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000.
- NIETZSCHE, Friedrich. **Fragmentos póstumos (1884-1885)**. Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2015.
- NIETZSCHE, Friedrich. **Fragments póstumos (1887-1889)**. Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.
- NIETZSCHE, Friedrich. **Genealogia da moral: Uma polêmica**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- PLATÃO. **Górgias**. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: EDUFPA, 2002.
- ROSA, Guimarães. **Grande sertão: veredas**. São Paulo: Abril Cultural, 1983.