

HUSSERL: CRISE NA CIÊNCIA E ONTOLOGIA TRANSCENDENTAL

Jorge Alberto Rocha*

Resumo: Desde fins do século XVIII até o início do século XIX observamos um contraste bastante evidente no âmbito da Filosofia da Ciência: de um lado, o prestígio das ciências naturais; de outro, fortes críticas à Metafísica. A obra de Edmund Husserl espelha esse momento e, a partir de influências decisivas de autores como Descartes, Hume, Kant e Brentano, dentre outros, propõe uma resposta antagônica e invertida à desproporção entre Ciências Naturais e Filosofia. Ora, se ser positivista é *fundamentar* o saber acerca das coisas, o fenomenólogo torna-se o autêntico positivista, e a Filosofia (fenomenológica), a verdadeira ciência. Para chegar a esta posição tão inusitada Husserl precisou construir uma ontologia transcendental. Mostrar um pouco este percurso, ou seja, o entendimento husserliano de crítica ao *dogmatismo* das Ciências Naturais e fundação, como contrapartida, da sua ontologia é o objetivo do presente artigo.

Palavras-chave: Ciências Naturais, Metafísica, Husserl, Fenomenologia

HUSSERL: CRISIS IN SCIENCE AND TRANSCENDENTAL ONTOLOGY

Abstract: From the end of the XVIII century until the beginning of the XIX century we see a very evident contrast in the scope of the Philosophy of Science: on the one hand, the prestige of the natural sciences; on the other, strong criticism of Metaphysics. The work of Edmund Husserl mirrors this moment and, from decisive influences of authors like Descartes, Hume, Kant and Brentano, among others, proposes an antagonistic and inverted answer to the disproportion between Natural Sciences and Philosophy. Now, if being positivist is to ground knowledge about things, the phenomenologist becomes the authentic positivist, and Philosophy (phenomenology), true science. To arrive at this unusual position Husserl had to build a transcendental ontology. To show a little of this course, that is, the Husserlian understanding of the criticism of the dogmatism of the Natural Sciences and the foundation, as a counterpart, of its ontology is the objective of this article.

Keywords: Natural Sciences, Metaphysics, Husserl, Phenomenology

Introdução

* Professor Adjunto da Universidade Estadual de Feira de Santana há 26 anos, duas vezes diretor de Departamento, Mestre e Doutor em Filosofia, com especialidade no confronto entre Fenomenologia e pensadores como Deleuze e Foucault. E-mail: jorgeacr@terra.com.br.

A obra de Edmund Husserl (1859-1938) inaugura uma das principais correntes do século XX: a Fenomenologia. Não se tratava de um termo recorrente anteriormente em Lambert, “ciência das aparências”, ou em Hegel, “ciência da experiência da consciência” (MARCONDES, 2010, p. 261). Muito menos tratava-se de um procedimento próprio às outras ciências, no seu labor de buscar entender os diversos fenômenos à sua alçada: fenômenos psíquicos (Psicologia), fenômenos físicos (Ciências Naturais), fenômenos históricos (História). Husserl logo nos alerta na Introdução das suas *Ideias...*: embora a Fenomenologia possa se denominar “ciência de fenômenos” e, portanto, se refira a todos aqueles fenômenos acima, a sua “orientação [é] inteiramente outra” (HUSSERL, 2006, p. 25).

Ainda na parte introdutória do seu livro fundamental, *Ideias para uma Fenomenologia Pura e uma Filosofia Fenomenológica*, Husserl diz claramente estar em causa uma “ciência essencialmente nova” (HUSSERL, 2006, p. 25). Ora, a fundação de uma novíssima ciência obviamente precisaria fazer um balanço do horizonte atual do estado de coisas, das dificuldades as quais ela precisaria enfrentar, dos obstáculos a serem vencidos em prol da sua legitimidade.

Segundo Lyotard (1986, p. 9), “A fenomenologia de Husserl germinou durante a crise do subjetivismo e do irracionalismo (fim do século XIX, princípios de XX)” e contra o psicologismo e o pragmatismo. KELKEL e SCHÉRER (1982) apontam que o final do século XIX, na Alemanha, tem como horizonte imediato de atenção o fabuloso desenvolvimento das “ciências positivas”, como a matemática. Não vigoram mais, pois, o sistema de Hegel ou as ideias de Shopenhauer. Além disso, mesmo Nietzsche, Marx e Freud, mais tarde pilares da contemporaneidade, “são praticamente ignorados pelos filósofos universitários que Husserl exclusivamente frequenta” (KELKEL e SCHÉRER, 1982, p. 23).

É neste pano de fundo que a obra husserliana irá desenvolver-se. Ou seja, no âmbito de uma tendência positivista, onde o método das Ciências Naturais é estendido, inclusive, às Ciências Humanas, como a Psicologia; no âmbito do Naturalismo, comprometendo as relações sujeito-objeto; em sinalizações constantes de que o

conhecimento de uma forma geral pode ser resolvido por análises voltadas aos processos físico-químicos, excluindo, pois, as iniciativas filosóficas.

Ao mesmo tempo Husserl vai encontrar em autores como Descartes e Kant herdeiros diretos; o que equivale a dizer que Husserl descende e assume uma

...tradição da filosofia da consciência e da subjetividade, características da modernidade”, uma vez que ele pretendia “explicitar as estruturas implícitas da experiência humana do real, revelando o sentido dessa experiência através de uma análise da consciência em sua relação com o real (MARCONDES, 2010, 261).¹⁰⁹

Além disso, e, sobretudo com Kant, subsistem ainda duas inclinações básicas: uma “forte confiança na ciência”, buscando a sua teoria “assentar as suas bases com solidez, a fim de estabilizar todo o edifício e impedir nova crise”; e, não obstante, como condição para se fazer isso, “sair fora da ciência e mergulhar naquilo em que ela *inocentemente* mergulha” (LYOTARD, 1986, p. 11).¹¹⁰

Se continuássemos com a analogia de Lyotard, poderíamos dizer que o “mergulho” efetuado por Husserl foi ao mesmo tempo radical e mortal. Tratava-se de começar de novo, constituindo do início ao fim uma ontologia toda própria. Não obstante, não chegar ao fundo ou fundamento da questão implicaria na própria morte da filosofia, pelo menos até que supostamente um outro autor pudesse vislumbrar uma

¹⁰⁹ Essa foi a tradição recusada pelos chamados pós-estruturalistas, como Deleuze e Foucault, voltando-se ao problema do conceito, dos processos de sua formação e da historicidade que os envolve. Foi interessante o que disse Michel Foucault acerca do panorama da filosofia francesa mais recente, dividindo em dois blocos mais ou menos definidos: “uma filosofia da experiência, do sentido, do sujeito e uma filosofia do saber, da racionalidade e do conceito” (FOUCAULT, 1994, v. IV, p. 764). Seriam blocos que se apropriaram, cada um ao seu modo, das *Cartesianische Meditationen* de Husserl [*Meditações Cartesianas*] e a relançaram segundo pontos cardeais diversos. Ou seja, de um lado, aqueles que vão “radicalizar” o pensamento deste autor, produzindo obras como *Zein und Zeit* [*Ser e tempo*], de Heidegger, ou *Tanscendance de L'ego* [*A transcendência do ego*], de Sartre; do outro lado, só aparentemente “mais regrado” do ponto de vista teórico, os que se remontaram aos “problemas fundamentais do pensamento de Husserl, aqueles do formalismo e do intuicionismo”, como Cavailles (FOUCAULT, 1994, v. IV, p. 764). No primeiro bloco estariam, por assim dizer, aqueles mais fiéis a Edmund Husserl. No segundo, os que tomaram a liberdade de adotar outro caminho, de selecionar uma faceta menos evidente da obra husserliana. ;

¹¹⁰ Lyotard exemplifica isso: “Não é necessário sair do pedaço de cera para fazer uma filosofia da substância extensa, nem para fazer uma filosofia do espaço, forma *a priori* da sensibilidade: importa circunscrever-se ao próprio pedaço de cera, sem pressuposto, *descrevê-lo* apenas tal como se nos apresenta” (LYOTARD, 1986, p. 10);

saída da Filosofia do imperialismo do método das Ciências Naturais. Passaremos a seguir a tratar desses dois momentos.

Tendências positivistas e naturalistas

Como entender a tendência positivista, cuja física de Newton era um dos modelos exemplares? O Positivismo comteano, nascido como “Física Social”, não era uma filosofia como as outras da tradição. Levava, porém, o sentido aristotélico de “sistema geral do conhecimento humano” (SIMON, In REZENDE, 1989, p. 120) e, nesse sentido, sua posição em Comte aparece como algo de ambíguo (não foi à toa que seria Durkheim o primeiro sociólogo efetivo). No *Discurso sobre o espírito positivo: ordem e progresso* o termo positivo aparece como algo que significa real, útil, certo e preciso, opondo-se, respectivamente, em clara contraposição à Filosofia, a quimérico, ocioso, indeciso e vago (COMTE, 2016, p. 53). O estado positivo não seria mais o estado metafísico, onde imperava forças abstratas (abstrações personificadas), onde a argumentação sobressai e as soluções são (pretensamente) absolutas. O estado positivo, “regime definitivo da razão humana” (COMTE, 2016, p. 21), era caracterizado pela observação, experiência, razão, feitas por meio das leis naturais.

Já se tornou bem conhecida, daí não precisarmos detalhar demais, os três estádios ou lei da evolução intelectual da humanidade: teológico, metafísico e positivo. Fica a observação de que essa lei não implica uma *Aufhebung*, ou seja, uma superação conservadora, um processo dialético em que a síntese não faz desaparecer por completo a tese e a antítese anteriores, mas as absorve. No caso de Comte, ao invés, trata-se de uma evolução ascendente e negadora das etapas precedentes. Assim, ao surgir o estado positivo, desaparece o metafísico, apesar de Comte dizer que tudo o que aconteceu anteriormente fora etapa necessária para a evolução intelectual da humanidade (COMTE, 2016, p. 23).

Uma primeira crise da tendência positivista: “Por volta de 1880 (...) Formula-se a pergunta sobre a convencionalidade ou a contingência das leis da natureza, sobre a dependência da lógica e da matemática relativamente ao psiquismo humano [subjetivismo...]” (KELKEL e SCHÉRER, 1982, p. 23). Estava em questão, pois,

“salvar a objetividade do conhecimento”, em meio a uma “tendência difusa”: “O que o século exige é antes uma filosofia que dê conta do sujeito concreto, na sua vida imediata e no seu compromisso histórico”, daí o aparecimento de filosofias como as de W. James e seu pragmatismo, Bergson, com sua preocupação em descrever os dados imediatos da consciência e Dilthey, com sua ‘filosofia da vida’ (KELKEL e SCHÉRER, 1982, p. 24).

Associada à tendência positivista aparece o psicologismo. Franz Brentano aparece como mais um representante de soluções possíveis para a crise instalada, pois “nos fins do século XIX a psicologia gozava de grande prestígio e tendia a converter-se na chave de explicação da teoria do conhecimento e da lógica, retirando essas disciplinas do campo da filosofia” (KELKEL e SCHÉRER, 1982, p. 50). A única realidade é a natureza, diz o naturalista, e a psicologia seria um caso particular deste.

Mas as leis lógicas poderiam fundar-se na psicologia, isto é, pretensamente resolvendo o problema de como é possível alcançar a objetividade (HUSSERL, 1980, p. VI)? Na conferência “A crise da humanidade europeia e a filosofia” (pronunciada em 1935), diz Husserl: “Ofuscados pelo naturalismo”, seus cientistas consideram “a natureza do mundo circundante como algo alheio ao espírito [querendo] fundamentar, em consequência, a ciência do espírito sobre a ciência da natureza e fazê-la, assim, pretensamente exata” (HUSSERL, 2002, p. 69). Por conta disso esses cientistas têm descuidado completamente [da] colocação do problema de uma ciência pura e universal do espírito”, uma ciência eidética (HUSSERL, 2002, p. 69).

Ora, como o naturalismo pretendia resolver a relação sujeito-objeto? A consciência terminava sendo “uma expressão vaga que se costuma atribuir a eventos físico-fisiológicos ocorridos no cérebro e no sistema nervoso” e o “conhecimento é apenas o efeito da ação causal exercida pelos objetos físicos exteriores sobre os mecanismos nervosos e cerebrais” (HUSSERL, 1980, p. VI). Além disso, os

conceitos de sujeito, objeto, consciência, coisa, princípio, causa, efeito etc. só têm sentido quando reduzidos a entidades empíricas observáveis; e, finalmente, a teoria do conhecimento termina sendo uma psicologia, isto é, uma descrição do comportamento do sujeito na atividade de conhecer” (HUSSERL, 1980, p. VI).

Mas, pensou Husserl, nesse sentido evidencia-se uma impossibilidade mesma do conhecimento científico (universal e necessário), pois a universalidade se reduz à

generalidade abstrata, e a necessidade à frequência e repetição dos eventos observados. Em uma palavra, o naturalismo confundira o físico com o psíquico. O físico, como fato exterior, é empírico, governado por relações mecânicas e causais; mas o psíquico não pode ser entendido como coisa, ele é um “fluxo temporal de vivências” que tem a capacidade de conferir significação às coisas.

Quando Husserl, por exemplo, faz das reflexões sobre aritmética e lógica o “ponto de partida da fenomenologia”, é porque elas, ao definirem “leis a priori, verdades eternas e universais, verdade ‘em si’ [não podem], razoavelmente, ser tomadas como produto da consciência, ou, mais genericamente, da simples organização do cérebro humano. Entre a lógica e a psicologia abre-se, pois, um debate que conduz ao próprio cerne do problema da verdade”, e que pode ser traduzido da seguinte forma: se a ideia de lei (matemática) é irredutível a qualquer psicologismo, é igualmente inegável que “as proposições do lógico e do matemático têm a sua origem na subjetividade que as enuncia. Como conciliar estes dois contrários” (KELKEL e SCHÉRER, 1982, p. 25-26)?

A teoria de Franz Brentano aproximou-se de uma solução do problema ao criticar a “introdução do naturalismo no estudo do psíquico” e ao distinguir percepção interna de observação (KELKEL e SCHÉRER, 1982, p. 24), chegando a esboçar o conceito de “intencionalidade”, fundamental à corrente fenomenológica posterior. Mas mesmo ele e os seus seguidores, Stumpf ou Meinong, dentro da tendência de descrição do vivido, ao circunscreverem esta empreitada apenas ao terreno da psicologia não deram conta dos desdobramentos que seriam necessários fazer (KELKEL e SCHÉRER, 1982, p. 24).

Coube a Husserl construir uma nova ciência, vencendo os obstáculos e crises apontadas mesmo no âmago das Ciências Naturais ou naturalizadas, por assim dizer. Ainda que, como vai dizer Carlos Alberto de Moura, o qual assina o Prefácio das *Ideias...*, na sua tradução portuguesa, Husserl passasse pelas “austeras e ‘realistas’ *Investigações Lógicas*”, para depois constituir uma filosofia “não só ‘transcendental’ como também abusiva e delirantemente ‘idealista’” (MOURA, In: HUSSERL, 2006, p. 15). Seja como for, talvez a Filosofia, em fins do século XIX, precisasse imperiosamente daquele “mergulho” radical, sem o qual poderia entrar em ocaso.

Talvez precisasse daquela ontologia, cujos traços mais fundamentais passaremos a expor a seguir.

Caminhos para uma ontologia transcendental

Pensar no estabelecimento de uma ontologia toda própria em Husserl requereria começar, pedindo desculpas pelo trocadilho, pelo começo. E é Descartes aquele do qual Husserl rende os primeiros elogios. Quando este autor põe-se a fazer a conferência “Introdução à Filosofia Transcendental” na Sorbone,¹¹¹ inicia a explanação com uma espécie de “sentido eterno” do empreendimento cartesiano: o filósofo deve pôr-se inicialmente a questionar tudo, a impor à filosofia um começo radical, ao invés de começá-la a partir de pressuposições as mais diversas.

Significaria isso proceder a uma reforma da filosofia e das ciências, algo carente à época de Husserl, necessitando, pois, de uma reconstrução radical, onde a filosofia alce ao seu lugar de ciência universal. Descartes teve ainda o mérito de dar primazia ao sujeito, e em duas perspectivas: a) como recolhimento subjetivo, em um esforço pelo universal, através da pergunta primeira: como chegar a um começo absolutamente seguro (HUSSERL, 2013, p. 2)?; b) Descartes vê no Eu ou Ego o único absolutamente certo, dando abertura a partir daí às noções de Deus, verdade, natureza, objetiva, dualismo psicofísico (HUSSERL, 2013, p. 2). Mas é preciso sair de um objetivismo ingênuo para um idealismo transcendental, dando como passo inicial a substituição da *dúvida metódica* cartesiana pela *epoché fenomenológica*, desta vez não privilegiando a matemática e seu método dedutivo – aquele que nos fez aportar no argumento do *cogito* – senão “suspendendo”, colocando “entre parênteses”, “fora de ação” ou “de circuito” todas as coisas.

Deve-se explicar isso melhor: na verdade, o que Husserl suspende tem a ver com dois conjuntos ou horizontes gerais: 1- o mundo de bens materiais e culturais, com nossa “atitude natural”; 2- as teses das ciências na sua totalidade. O ponto 1 já traz

¹¹¹ Husserl foi convidado pelo Instituto de Estudos Germanísticos e pela Sociedade Francesa de Filosofia, este na qualidade de membro-correspondente da academia francesa. Redundou em 4 horas de palestra na Sorbone, no Anfiteatro Descartes, em 23 e 25 de fevereiro de 1929. Desse manuscrito, reformulado e ampliado posteriormente, redundou as *Meditações Cartesianas*, publicadas em 1931.

grandes novidades. Ser um homem da vida natural significa: eu represento, julgo, sinto, quero... até aí podemos ver Descartes claramente: é isso, precisamente, o que encontramos nas *Meditações* do filósofo francês, tema a ser tratado a seguir.

Mas Husserl vai mais longe: “Tenho consciência de um mundo cuja extensão no espaço é infinda e cujo devir no tempo é e foi infindo” (HUSSERL, 2006, p. 73). “Sei”, pensa Husserl, que há objetos ao meu redor, um mundo circundante. Porém, e aí Descartes começa a sair do foco, e analogias com Heidegger ficam claras, aquele “saber” não poderia ser apenas um saber conceitual, em uma espécie de entrega ao mundo que o olhar cartesiano por demais logocêntrico não conseguia enxergar. Assim, faceta pequena da minha vida efetiva e cotidiana, as ideias claras e distintas só seriam colocadas a partir de “uma mudança de atenção, e mesmo assim apenas parcialmente e na maioria das vezes muito imperfeitamente [transformando-se] numa intuição clara” (HUSSERL, 2006, p. 74).

Igual ao espaço vivido (melhor do que captado) como algo infinito, pleno de coisas, animais e outros eus (o *alter ego* será um capítulo importante das pesquisas husserliana) o tempo também se afigura assim: ao invés de isolados um a um, como instâncias separadas e distintas, o passado e o futuro estão sempre ao meu lado (“conhecidos e desconhecidos”), direcionando meu olhar, evocando imagens e imaginações que, na maioria das vezes indistintas, conduzem o meu agir. Por fim, nosso mundo não é um mundo somente de coisas em geral, mas também de valores: acho-as “belas ou feias, prazerosas ou desprezíveis, agradáveis ou desagradáveis etc.”, e é este componente pático que nos faz viver da forma como vivemos (HUSSERL, 2006, p. 75).

O ponto 2, deixando fora de circuito também as ciências, vai mostrar o quanto Husserl não encontrava nelas (ao invés do crédito cartesiano dado à geometria) o porto seguro para o conhecimento das coisas. A filosofia será a disciplina-fundamento, mas, para fazer isso, era preciso encontrar argumentos imprescindíveis e contundentes contra a tendência positivista que à época parecia impor-se a todas as plagas. “Positivismo”¹¹²

¹¹² Adotamos aqui o sentido de “positivismo” dado por Löwy: segundo este, todas as vezes em que uma das teses seguintes estiverem presentes em algum autor, poderíamos falar de uma “dimensão positivista”: 1- “A sociedade é regida por leis naturais (...); 2- A sociedade pode, portanto, ser epistemologicamente assimilada pela natureza (...); 3- As ciências da sociedade, assim como as da natureza, devem limitar-se à

que afirmava poder dar conta da objetividade do real, no plano da sua certeza e validade maior, que relegava à filosofia uma disciplina destituída, como apontávamos acima, de status e de estatuto. Mas, pergunta Husserl, essa tendência não revelaria, ao contrário, preconceitos inconfessos, posições filosóficas escamoteadas, ideias sem fundamentos racionais, ao invés de apropriar-se objetivamente daquele real? Husserl inverte toda a perspectiva tradicional de valorização das ciências naturais e faz da filosofia, ao invés, o verdadeiro positivismo em ação. Assim, argumenta:

Basta perguntar ao empirista qual é a fonte de validez de suas teses gerais (por exemplo, ‘todo pensar válido se funda em experiência, como a única intuição doadora’), para que ele se enrede em notório contrassensos (...). “Substituímos, pois a experiência por algo mais geral, a ‘intuição’ e, com isso, recusamos a identificação de ciência em geral com ciência empírica (...). Se ‘positivismo quer dizer tanto quanto fundação, absolutamente livre de preconceitos, de todas as ciências naquilo que é ‘positivo’, ou seja, apreensível de modo originário, então somos nós os autênticos positivistas (HUSSERL, 2006, p. 63).

É por conta dessa opção toda peculiar que, conforme aponta Depraz (2011, p. 7 e 30), duas serão as tarefas husserlianas: primar pelo retorno à experiência do sujeito (já o dissemos acima) e por um método da descrição, tratando-se aqui de retomar a “experiência singular” do sujeito, “individuada no tempo e no espaço”.

O passo seguinte e importante daquela tradição cartesiana, falávamos, além da exigência de um começo radical, “recolhimento subjetivo”, em um esforço pelo universal, através da pergunta primeira: como chegar a um “começo absolutamente seguro” (HUSSERL, 2013, p. 2)? – foi ter Descartes visto no *Eu ou Ego* o “único absolutamente certo” (se em seguida este dá abertura a partir daí às noções de Deus, verdade, natureza objetiva, dualismo psicofísico, isso é uma outra questão).

Assim, a Fenomenologia nasceria quase como um cartesianismo do século XX, uma vez que os elementos do seu começo já estariam dados. Mas só isso não bastaria, pois a ciência fenomenológica significaria um convite para que outrem terminasse de germinar a semente que ele planta. Na verdade, colocando nos trilhos a “vivacidade originária” presente nas *Meditações* cartesianas, desviada do seu caminho com a

observação e à explicação causal do fenômenos de forma objetiva, neutra, livre de julgamentos de valor ou ideologias” (LÖVY, 2000, p. 17-18)

emergência em primeiro plano das ciências positivas (HUSSERL, 2013, p. 3). No final das “Conferências” Husserl faz o alerta: ”Extravios sedutores, nos quais caíram tanto Descartes como os seus seguidores, devem ser, por esta via, esclarecidos e evitados” (HUSSERL, 2013, p. 44). Podemos dizer que é a partir desse prolongamento vivaz, por assim dizer, do filósofo francês que as linhas da ontologia husserliana começam efetivamente a serem traçadas.

Com efeito, o que Descartes encontra imediatamente era aquela verdade tão almejada, e que sinaliza no *eu* a apoditicidade da sua existência. Descartes chegou a dizer: “Que é uma coisa que pensa? É uma coisa que duvida, que concebe, que afirma, que nega, que quer, que não quer, que imagina também e que sente” (DESCARTES, 1979, p. 95). Husserl também chega a tal resultado, mas ao seu modo. Suspender, por exemplo, o mundo não é propriamente duvidar da sua existência. O mundo é o pressuposto existente descoberto na minha vida natural, o que posso fazer é tomá-lo como ”problema de validade” (HUSSERL, 2013, p. 5).

Em todo caso, o que sobra, o *resíduo* da sua *epoché* é o *eu* ou *ego*. Uma vez mais, porém, Descartes é *ultrapassado* (no sentido de que se dá um passo a mais na trama conceitual): se com o pensador francês instalamo-nos em um dualismo psicofísico, onde *res cogitans* e *res extensa*, coisa pensante (o sujeito) e coisa extensa (o mundo) estão substancialmente separados, ao constatar que a todo o pensamento, como operação da mente, corresponde um “correlato”, sujeito e mundo doravante vão encontrar-se amalgamados. Não posso mais pensar, desejar, querer, imaginar sem que tenha *algo* relativo àquilo que pensei, desejei, quis ou imaginei.

Muito tempo depois Merleau-Ponty, em *O visível e o invisível*, argumenta que Descartes só chegou a duvidar do mundo, no seu recurso metodológico, porque desconhecia esse “quiasma”, esse entrelaçamento que existe entre homem e mundo. Nesse sentido, uma ilusão perceptiva pode até mostrar-se falha e conduzir-nos a uma “des-ilusão”..., mas somente na medida em que é substituída por outra percepção, outra faceta do mundo: “A des-ilusão só é a perda de uma evidência porque é a aquisição de *outra evidência*” (MERLEAU-PONTY, 1992, p. 48, grifo do autor): eu pensei ter visto João, mas era Pedro... Ainda assim estávamos instalados no âmbito de “corporeidades”

(se nem fosse Pedro, mas um “vulto”, real ou imaginário, mesmo desta forma haveria um “conteúdo” mundano substituto).

No parágrafo 46 das *Ideias...* Husserl, embora muito menos voltado propriamente ao estudo da percepção do que Merleau-Ponty, falará de uma “Indubitabilidade da percepção imanente” contraposta a uma “dubitabilidade da percepção transcendente”; ou seja, “À tese do mundo, que é uma tese ‘contingente’, contrapõe-se, portanto, a tese de meu eu puro e da vida do eu, que é uma tese ‘necessária’, pura e simplesmente indubitável” (HUSSERL, 2006, p. 109, grifo do autor). Nesse sentido, toda coisa que se nos aparece como ela mesma (Husserl falará: “em carne e osso”, veremos depois disso) pode desvanecer-se como ilusão. Não, porém, um “vivido dado em carne e osso: tal é a lei de essência que define essa necessidade e aquela contingência” (HUSSERL, 2006, p. 109, grifo do autor). Ou, por outra, “nenhuma exclusão de circuito pode suprimir a forma do ‘cogito’ e eliminar o ‘puro’ sujeito do ato: o ‘estar direcionado para’, o ‘estar ocupado com’, o ‘posicionar-se em relação a’” (HUSSERL, 2006, p. 183).

Após Husserl descobrir o ego como resíduo verá ele a necessidade de que se realize – e este será um ponto controverso ou até inaceitável no desenrolar da fenomenologia posterior – um estudo bastante próprio. Se tal ciência, como aparece na Introdução das *Ideias...*, deveria ser captada como estudo dos fenômenos, mas com um sentido ou “orientação inteiramente outra” do que fizeram as demais ciências dos fenômenos (psicologia, história, física etc. – HUSSERL, 2006, p. 25), chegando-se pela *epoché* no eu transcendental há de se fazer, como tarefa imperiosa, uma “egologia”. Foi tal estudo que pôde mostrar a essência daquele ego cogito, sua inseparabilidade relativamente ao seu *cogitatum*, algo não feito por Descartes. Foi isso que possibilitou a Husserl dizer de maneira original que O *quid* da consciência, a sua essência, é se compor de *cogito* e *cogitatum*.

Assim, será a intencionalidade a pedra de toque dessa novíssima ciência que Husserl funda com as *Ideias*, e doravante nenhum fenomenólogo poderá contornar tal primado (ainda que não assimile fenomenologia a egologia). O ser-no-mundo de Heidegger, a todo o instante encontrado em *Ser e Tempo* (1988), ou as pesquisas de Merleau-Ponty, jamais deixando de fora a mundanidade do homem, a sua imersão no

mundo da matéria, o ser humano mesmo feito desse estofado, são referências claras acerca da presença da intencionalidade husserliana.¹¹³

Mas como entender devidamente o termo “intencionalidade”, e onde isso nos ligaria à questão da ontologia de Husserl? Eric Matthews (2011, p. 15-19), buscando o entendimento acerca da obra de Merleau-Ponty, mas nos auxiliando na investigação sobre o pai da fenomenologia, sintetiza vários aspectos da noção: “Primeiro, algo pode ser um objeto intencional sem efetivamente existir” (um unicórnio, por exemplo); segundo, “somos conscientes de um objeto intencional *com alguma descrição particular*, e não outras” (a morte para mim tem sempre um sentido próprio, posso estar pensando em Tony Blair sem ter em mente sua anterior posição de primeiro ministro da Inglaterra). Nesse sentido, continua Matthews, “o estudo fenomenológico de como as coisas aparecem à nossa consciência é diferente do estudo de como as coisas são objetivamente’ no mundo exterior, e pode ser empreendido independentemente de qualquer estudo objetivo desse tipo” (MATTHEWS, 2010, p. 16, grifo do autor). Em terceiro lugar, ter consciência de algo implica também em assumir posturas em relação a essa consciência:

Acreditar em fantasmas e ter medo deles, por exemplo, referem ao mesmo objeto intencional, mas de modos diferentes. (...). Assim, uma parte importante da fenomenologia, como estudo de como as coisas aparecem à consciência, é o estudo das diferentes maneiras pelas quais as mesmas coisas aparecem a diferentes modos de consciência, como o pensamento, a percepção, o medo, o amor, a imaginação e assim por diante (MATTHEWS, 2010, p. 16-17);

O problema é que o “de” algo, em Husserl, não irá se referir a coisas do mundo fenomênico, a partir de uma intuição direta provinda dos meus órgãos sensoriais. Ao mesmo tempo, os objetos do mundo não serão postos pelo sujeito, sem o qual aqueles não existiriam, idealismo absoluto. Nas *Ideias...* ele fala acerca do ceticismo empirista: o empirista identifica erroneamente experiência e ato doador originário: “O erro de princípio da argumentação empirista reside em que a exigência fundamental de retorno às coisas mesmas é identificada ou confundida com a exigência de fundação de todo

¹¹³ Disse Merleau-Ponty: “Eu sou meu corpo [...] não uma reunião de partes e também a experiência de sua degradação na morte”, contrapondo-se à ideia de que eu “tenho um corpo”, como uma propriedade que poderia ser, por exemplo, descartada a qualquer instante (MERLEAU-PONTY, 1971, p. 434).

conhecimento pela *experiência*” (HUSSERL, 2006, p. 60, grifo do autor). Ora, como eu posso “*Afirmar* incontinentemente que *todos* os juízos admitem, e mesmo exigem, fundação na experiência, sem ter antes submetido a *estudo* a essência dos juízos em todas as suas variedades?” (HUSSERL, 2006, p. 60, grifo do autor).

A segunda crítica apontada por Husserl é quanto ao idealismo, às suas “obscuridades”. Assim, diz o autor: “não se chega reflexivamente à consciência clara de que há algo como uma intuição pura, enquanto espécie de doação na qual as essências são dadas como objetos” (HUSSERL, 2006, p. 65). Têm-se, é verdade, certo “sentimento de evidência”. Mas isso significa apenas que se deu aí algo de uma “coloração emotiva” à questão (HUSSERL, 2006, p. 65). Mais atrás Husserl explicava que “O ver *imediatamente*, 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, 2006, p. 62, grifo do autor).

É que há de se ver a diferença existente entre o *zu sachen selbst* – às próprias coisas – de *zu ding selbst: sachen* como coisa, problema, questão, “a aposta de um pensamento” (DEPREAZ, 2011, p. 27), e *ding* como coisa física (no sentido da *res* de Descartes). Husserl, combatendo aqueles que vão achar que o objeto é imagem ou signo representado, e que não estamos verdadeiramente diante dele, que só uma consciência divina o poderia, defende que estar diante de algo é saber que ele se nos vem em “carne e osso”, “em pessoa” à consciência. Se a coisa não viesse em carne e osso a intuição poderia “oferecer um conhecimento pleno e completo dos objetos e do mundo [mas] se encontra limitada pelo poder das ‘coisas mesmas’” (DEPREAZ, 2011, p. 29).

Tudo isso só faria sentido de estendêssemos bem que a coisa só vem a uma consciência por um dos seus lados, por perfis (por isso é que minha percepção é sempre inadequada), em seus “modos (específicos e incompletos) de aparição, em seu fluxo de consciência”. É só pensarmos que a recordação de algo é uma ‘modificação’ da percepção e, portanto, não é “o ‘originário’, ‘presente em carne e osso’ da percepção” (HUSSERL, 2006, p. 230). Husserl não quer recair, assim, em algum tipo de Idealismo subjetivo, como em Berkeley.

Contra o perigo de se recair no idealismo subjetivo berkeleyano, para o qual “a realidade está encerrada, segundo ele, na consciência do sujeito” (ou, por outra, ser é ser percebido... HESSEN, 1987, p. 102), vai dizer Husserl no parágrafo 67 das *Ideias...*: “O objeto não está em geral diante do olhar apenas como ‘ele mesmo’ e como ‘dado’ para a consciência, mas como *puro* dado em si, *inteiramente, como ele é em si mesmo*” (HUSSERL, 2006, p. 149, grifo do autor).

Como entender isso? Um dos momentos mais brilhantes das *Ideias...*, ao mesmo tempo passo fundamental para a entrada de vez no espaço idealista e transcendental husserliano, na sua ontologia, portanto, é quando ele dá o exemplo da árvore, aquela mesma que nos deparamos diariamente. O que haveria de problemático em descrevê-la, em dizer que todos a veem daquele jeito, com seus contornos e cores? O problema é que a visão aqui falada é menos uma reprodução de um objeto filtrado pelos meus órgãos sensitivos, operação certamente *passiva*, do que visão como consciência própria e particular de algo, doação originária de sentido:

A árvore pura e simples, é tudo menos esse percebido de árvore como tal, que, como sentido perceptivo, pertence inseparavelmente à percepção. A árvore pura e simples pode pegar fogo, pode ser dissolvida em seus elementos químicos etc. Mas o sentido – o sentido desta percepção, que é algo necessariamente inerente à essência dela – não pode pegar fogo, não possui elementos químicos, nem forças, nem qualidades reais (HUSSERL, 2006, p. 230, grifo do autor).

Assim, se pergunto como posso ter consciência dos objetos que me deparo no mundo, a resposta vai na direção de uma apreensão que não se esgota em estados de coisas já predefinidos, aqueles em que as ciências naturais os dizem apenas relatar no contato imediato do sujeito perceptivo com o objeto percebido. Muito além disso, tudo o que vejo, ou, na linguagem husserliana, tudo o que intuo inscreve-se no quadro de uma “multiplicidade pluriforme de modos de aparição”, numa consciência sintética de algo. O múltiplo como “um” ou como “o mesmo”, a partir da minha “vivência intencional”,¹¹⁴ aparece segundo o horizonte infinito de perspectivas ou de perfis

¹¹⁴ Evidência para Descartes significa algo que nos vem de maneira clara e distinta; a vivência da evidência é algo diferente, diz respeito à vida da consciência (HUSSERL, 2006, p. 31).

(Husserl usa a expressão *Abschattungen*). Ao “ver” aquela árvore eu posso atribuir à mesma perfis estéticos, se sou artista, analisei a sua composição no quadro do ecossistema, se sou biólogo, ou... Em suma, como eu poderia falar aí de um objeto único? Ele, não obstante, é sempre o mesmo, sua existência não está condicionada à minha, assim como o que posso dizer dele não está condicionado a uma sua suposta aparição fenomênica direta.

É neste sentido que Husserl “inverte o sentido comum do discurso sobre o Ser” e sobre a realidade. Em vão procuraríamos o Ser como um “primeiro”, independentemente de tudo o mais. Para Husserl, bem diferente, o Ser e o real são um segundo, eles não têm uma “essência absoluta”, tem a essencialidade de algo que é por princípio *apenas* um intencional, um conscientizado, um representado, um aparecimento na forma da consciência” (HUSSERL, 2006, p. 117, grifo do autor).

Mas, então, essa ontologia husserliana aporta em uma perspectiva solipsista, em um mundo ou realidade antes de tudo minha? O argumento solipsista é a objeção que Husserl mais vai levar em conta como necessidade real de resposta. À ideia de que o mundo, afinal, seria nada além do que essa doação de sentido própria e particular, Husserl aí contrapõe três argumentos: 1- experiencio o outro diferentemente da experiência que faço do mundo; 2- o outro faz parte do mundo intersubjetivo: reconheço-o como alguém portador de subjetividade; 3- assim, o outro, ou *alter ego*, é o meu “análogo”, capto-o na co-experiência que faço do mundo, há entre mim e ele uma “entropatia”, uma apercepção da semelhança. “O ego transcendental põe em si (...) um *alter ego* transcendental”; ou então: a subjetividade transcendental faz aparecer a intersubjetividade transcendental (HUSSERL, 2006, p. 34, grifo do autor, grifo do autor).

É obvio que ao ver com o meu “análogo” um pôr do sol, nossa “visão” não é rigorosamente a mesma. Não obstante, há um sentido comum no qual partilhamos, algo de belo no momento, algo de uma exuberância da natureza que se mostra... Husserl escreve a propósito: “tudo aquilo que vale para mim mesmo, vale também, como sei, para todos os outros seres humanos que encontro no mundo que me circunda”. Há neles experiências próprias, são eus sujeitos, como eu mesmo, e, no entanto, apreendo

... o mundo circundante deles e o meu como um só e mesmo mundo, que vem à consciência, embora de maneira diversa, para todos nós. (...) Os atuais campos de percepção, de recordação etc., também são diferentes para cada um (...). Apesar disso tudo, nós nos entendemos com nossos próximos e estabelecemos em conjunto uma realidade espaço-temporal objetiva *como mundo que nos circunda, que está para todos aí, e do qual, no entanto, nós mesmos fazemos parte* (HUSSERL, 2006, p. 77, grifo do autor).

Será por conta disso que Husserl pode, então, argumentar que sua egologia só no início aparece como um solipsismo transcendental; depois, com todos os esforços para se atingir a pesquisa sobre as essências, avança rumo a uma intersubjetividade transcendental, contornando ou delimitando o que há de substancial para a constituição da sua novíssima ciência, como novíssima ontologia. Merleau-Ponty parece ter definido bem os seus propósitos gerais em bela citação:

A fenomenologia é o estudo das essências, e todos os problemas, segundo ela, tornam a definir essências: a essência da percepção, a essência da consciência, por exemplo. Mas a fenomenologia é também uma filosofia que substitui as essências na existência e não pensa que se possa compreender o homem e o mundo de outra forma senão a partir de sua 'facticidade'. É uma filosofia transcendental que coloca em suspense, para compreendê-las, as afirmações da atitude natural, mas é também uma filosofia segundo a qual o mundo está sempre 'aí' antes da reflexão, como uma presença inalienável, e cujo esforço está em reencontrar esse contato ingênuo com o mundo para lhe dar enfim um 'status' filosófico. É a ambição de uma filosofia que pretende ser uma 'ciência exata', mas é também uma exposição do espaço, do tempo e do mundo 'vivididos'. É o ensaio de uma descrição direta de nossa experiência tal como ela é (MERLEAU-PONTY, 1971, p. 5).

Considerações finais

A obra de Edmund Husserl marcou um momento verdadeiramente decisivo na história da Filosofia. Quando a Idade Moderna faz a pergunta acerca do melhor caminho para se atingir a verdade, posições metafísicas como as de Descartes, Leibniz e tantos outros vão sendo suplantadas aos poucos por um empirismo voltado para as supostas descrições empíricas da realidade. Reproduzir os fenômenos, tal como aparecem na sua nudez à minha percepção, observar a sua manifestação, registrá-la, testá-la... são caminhos que, chegando ao século XIX, ainda mais com o surgimento das Ciências Humanas, colocarão a Filosofia diante de mais um momento de crise.

Ao surgir neste contexto, e pensamos sem exagero: de vida ou de morte para a Filosofia – Husserl aparece com uma envergadura inesperada. Invertendo de ponta a cabeça valores tidos como certos: não são eles, os cientistas, somos nós, filósofos, os autênticos positivistas, na medida em que expressamos nossas ideias com o seu devido fundamento – o autor não só dá novo fôlego à Filosofia, como a faz reivindicar o antigo papel, desde os gregos, de ciência maior.

Husserl vai mais longe, até. É a Filosofia “a” própria ciência por excelência (daí sequer servir, como em Descartes, o modelo da Matemática). E chega a expor essa teoria criando uma obra singular, praticamente inaugurando, vai dizer, essa “novíssima ciência” a qual passara despercebida por todos, dada a sua proximidade com o nosso “mundo da vida”. Poderíamos imaginar o que toda uma geração, incluindo Heidegger, Sartre ou Merleau-Ponty tornar-se-ia sem a inspiração husserliana?

Enfim, ao lado da colocação desta guinada feita por ele enfrentamos trilhar um pouco alguns pontos fundamentais da sua fenomenologia transcendental. Sem precisarmos tomar partido – aceitar ou não os ensinamentos de Husserl – bastou-nos evidenciar a pertinência lógico-teórica das suas posições, assegurando-nos de que se tratava de uma obra absolutamente inovadora e convidativa, marco inegável da literatura filosófica.

Referências

COMTE, A. *Discurso sobre o espírito positivo*. Tradução de Walter Solon. São Paulo: Edipro, 2016.

DEPRAZ, Natalie. *Compreender Husserl*. Tradução de Fábio dos Santos. Petrópolis: Vozes, 2007.

DESCARTES. *Meditações*. Tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

FOUCAULT, M. “La vie: l’expérience et la science”. In: *Dits et écrits*, vol. IV. Paris: Gallimard, 1994.

HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*. Tradução de Márcia de Sá Cavalcanti. Petrópolis: Vozes, 1988.

HESSEN, Johannes. *Teoria do Conhecimento*. Tradução de António Correia. Lisboa: Armênio Amado, 1987.

HUSSERL, E. *Meditações cartesianas: introdução à Fenomenologia*. Tradução de Frank de Oliveira. São Paulo: Medras, 2013.

_____. *Meditações cartesianas e Conferências de Paris*. Tradução de Pedro Alves. Rio de Janeiro: Forense, 2013.

_____. *Investigações lógicas: sexta investigação: elementos de uma elucidação fenomenológica do conhecimento*. Tradução de Zeljko Loparic. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

_____. *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica: introdução à fenomenologia pura*. Tradução de Márcio Suzuki. São Paulo: Ideias & Letras, 2006.

_____. *A crise da humanidade europeia e a filosofia*. Tradução de Urbano Zilles. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.

KELKEL, Arion L.; SCHÉRER, René. *Husserl*. Tradução de Joaquim João Rosa. Lisboa: Edições 70, 1982

LÖWY, Michel. *As aventuras de Karl Marx contra o barão de Münchhausen: Marxismo e positivismo na sociologia do conhecimento*. Tradução de Juarez Guimarães e Suzanne Léwy. São Paulo: Cortez, 2000.

LYOTARD, Jean-François. *A Fenomenologia*. Tradução de Armindo Rodrigues. Lisboa: Edições 70, 1986.

MARCONDES, Danilo. *Iniciação à História da Filosofia*. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.

MATTHEWS, E. *Compreender Merleau-Ponty*. Tradução de Marcus Penchel. Petrópolis: Vozes, 2011.

MERLEAU-PONTY. *O visível e o invisível*. Tradução de José Artur Gianotti e Armando Moura d'Oliveira. São Paulo: Perspectiva, 1992.

_____. *Fenomenologia da Percepção*. Tradução de Reginaldo Di Piero. Rio de Janeiro: Freitas Bastos, 1971.

MOURA, Carlos A. Ribeiro de. "Prefácio". In: HUSSERL. *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica: introdução à fenomenologia pura*. Tradução de Márcio Suzuki. São Paulo: Ideias & Letras, 2000.