

# Consciência Ecológica e *Ichlosen* *Subjektivität* em Edmund Husserl

*Egologic Consciousness and Ichlosen*  
*Subjektivität in Edmund Husserl*

Prof. Dr. Carlos Morujão  
Universidade Católica Portuguesa

O presente ensaio propõe-se investigar um aspeto particular da teoria fenomenológica da consciência, tal como foi formulada por Edmund Husserl. Husserl defende que os princípios que fundam as ciências se encontram todos na consciência pura. Tentou-se, por isso, em primeiro lugar, perceber o que entende Husserl por consciência, antes de mais nas *Investigações Lógicas*, ou seja, antes da chamada “viragem transcendental”, de seguida nas lições de Göttingen de *Introdução à Lógica e à Teoria do Conhecimento*, contemporâneas dessa viragem e testemunho público dela, por fim, em *Ideias I* e *Ideias II*, onde ela se encontra já realizada. Um segundo núcleo de problemas diz respeito à necessidade de introduzir um Eu puro, ou seja, um polo de identidade, na atividade da consciência, ou se, pelo contrário, todo o Eu será apenas de carácter empírico. O ensaio procura averiguar as resistências de Husserl relativamente à admissibilidade de um Eu puro antes da “viragem transcendental”, por meio de uma compreensão da noção de *imanência intencional* como solução para a resolução do problema da constituição da objetividade. Um terceiro núcleo de problemas, embora abordado com maior brevidade, diz respeito à própria noção fenomenológica de transcendental, com tudo o que a aproxima e distingue da tematização kantiana do “Eu penso”.

**PALAVRAS-CHAVE** Consciência; Constituição; Egologia; Imanência;  
Intencionalidade; Ttranscendência; Transcendental;

This paper aims to address a particular aspect of the phenomenological theory of consciousness, as it was formulated by Edmund Husserl. Husserl stresses the fact that the foundational principles of the empirical sciences have their place in pure consciousness. We tried to understand, in the first place, what Husserl means by consciousness, beginning with the *Logical Investigations*, i.e. before the so-called “transcendental turn”, next, in the Göttingen course intitled *An Introduction to Logic and Theory of Knowledge*, contemporary of this turn and a public testimony of it, and at last in *Ideas I* and *Ideas II*, where it is already accomplished. A second nucleus of problems regards the necessity of introducing in the activity of consciousness a pure Ego, i.e. an identity pole, modifying the former thesis according to which the Ego has only an empirical character. In the paper we tried to grasp the meaning of Husserl’s resistencies againsts the hypothesis of a pure Ego before the “transcendental turn”, and also attempted to understand the meaning of the concept of *intentional immanence* as a solution to the problem of constitution of objectivities. A third nucleus, although more briefly addressed regards the phenomenological notion of transcendental, with what connects and at the same time distinguishes it from the kantian «I think».

**KEY-WORDS**    Consciousness; Constitution; Egology; Immanence;  
Intentionality; Transcendence; Transcendental

No horizonte da nossa abordagem do problema que enunciámos no título deste ensaio, encontra-se a seguinte passagem da Lição 24 de *Filosofia Primeira*:

Todas as ciências só se podem tornar ciências absolutamente fundadas se remontarem, a partir dos seus fundamentos e princípios, aos fundamentos originários, aos princípios originários, aos verdadeiros *archai*. Ora estes encontram-se todos na consciência pura, na qual se constitui subjectivamente todo o ente possível, quanto ao seu conteúdo ou quanto ao seu sentido, e quanto ao valor de ser da realidade e da verdade [...]. (HUSSERL, 1956, p. 169)

Eu, consciência e sujeito são termos que, em Husserl, se não identificarão. Como veremos, as análises da 5.<sup>a</sup> *Investigação Lógica* sobre as várias aceções do termo consciência procuram afastar qualquer referência a um Eu, entendido, à maneira cartesiana, como *ego cogito*. Husserl, como também varemos, dará conta de uma modificação da sua atitude relativamente ao Eu na reelaboração a que submete, para a 2.<sup>a</sup> edição das *Investigações Lógicas*, o texto dos §§ finais do 1.<sup>o</sup> Capítulo da 5.<sup>a</sup> Investigação. Se lermos *A Ideia de Fenomenologia*, verificamos que os conceitos de Eu e de sujeito se encontram ausentes e que a redução fenomenológica — que neste curso recebe uma das suas primeiras referências — tem por objetivo preciso fazer ressaltar o “enigma da transcendência” (HUSSERL, 1950 b, p. 36); por outras palavras, o de pôr em evidência a ilicitude de utilizar de antemão, numa investigação de carácter gnosiológico, conhecimentos que remetem para uma esfera de ser cuja validade pode ser posta em dúvida<sup>1</sup>. Jamais, todavia, a evidência apodíctica que, posteriormente, Husserl conferirá à experiência do Eu transformará este último numa substância estática e num ponto de partida arquimedeano.

A questão que aqui procuraremos esclarecer não incidirá apenas sobre o carácter fundante ou principal da consciência, mas também, e em primeiro lugar, sobre a natureza disso que Husserl designa pela palavra consciência. Contudo, restringiremos a nossa análise a um domínio temporal preciso, delimitado pela publicação das *Investigações Lógicas* e a redação de *Ideias II*. Os textos de

<sup>1</sup> O conceito de validade exigiria, provavelmente, explicações longas que aqui não podemos fornecer. Há uma dificuldade na tradução da expressão alemã *es gilt*, a qual, normalmente, significa qualquer coisa como “isto é assim”. O que queremos dizer acima é que, para Husserl, se tornou duvidoso o modo *como* captamos o ser transcendente, não o fato de, por exemplo, através da ciência, fazermos asserções sobre *o que* ele é.

*Ideias II* a que nos referiremos, relativos à 3.<sup>a</sup> Secção desta obra, receberam a configuração que agora lhes conhecemos, com toda a probabilidade, por volta de 1915. Reconhecemos que, na sua última fase, Husserl aprofundou algumas das posições que anteriormente defendera sobre este assunto; todavia, não as abordaremos. A única exceção será relativa a *Filosofia Primeira*, por razões que, mais adiante, o contexto tornará compreensíveis. A referência a textos redigidos, sobretudo, após 1923-1924 será quase inexistente. Para mostrar o interesse que terá ainda hoje revisitar estas problemáticas poderíamos recordar o que Bertrand Russell, no início da sua obra *The Analysis of the Mind* – hoje um pouco esquecida nos debates sobre a natureza da consciência –, afirmava, ironicamente: que numa coisa, pelo menos, os idealistas, os materialistas e o comum dos mortais estavam de acordo, a saber, no fato de julgarem conhecer suficientemente bem o que significa a palavra “consciência” de forma a poderem levar a cabo uma discussão sobre o assunto (RUSSELL, 1921, p. 10).

### Preliminares metodológicos

Tornando ainda mais clara a nossa ideia inicial ao projectarmos este ensaio, diremos que da nossa tentativa de esclarecimento do significado do termo consciência, em Husserl, deverá resultar também uma compreensão daquilo que constitui, para nós, um dos aspetos centrais da fenomenologia e a novidade do seu procedimento metodológico relativamente às correntes filosóficas dominantes na altura do seu surgimento; a saber, a recusa de qualquer empreendimento de tipo construtivista — como o que caracterizava a filosofia neo-kantiana — ou ingenuamente naturalista, e a exigência de uma evidência garantida pelo que, em fenomenologia, é habitual designar pelo termo *Selbstgegebenheit* (auto-doação). A fenomenologia representa, em nosso entender, desde os seus começos, uma filosofia das diversas modalidades da auto-doação, ou, dito de outro modo, da gramática da auto-doação, no sentido que Wittgenstein atribuía a este termo.<sup>2</sup> Quer dizer, uma teoria dos empregos legítimos desta expressão e das condições que determinam a pertinência do seu uso. Daí o carácter que, desde o início, Husserl imprimiu ao seu próprio pensamento, que poderíamos caracterizar, servindo-nos de uma distinção do fenomenólogo português Gustavo de Fraga, como consis-

<sup>2</sup> Como exemplo de uma teoria daquelas modalidades, cf. HUSSERL, 1950c, p. 136, onde se procede ao estabelecimento da relação entre a apreensão singular de um objeto e a intuição das essências, com os seus graus respectivos de claridade. O texto de *Ideias I* retoma uma problemática que fora já objeto de análise na 4.<sup>a</sup> Lição de *A Ideia de Fenomenologia* (Husserl, 1950b, p. 56).

tindo numa “fenomenologia da percepção”, contraposta a uma “fenomenologia do juízo”, de matriz kantiana (FRAGA, 1964, p. 7). A expressão parece-nos particularmente adequada, até porque evidencia uma característica fundamental do pensamento de Husserl, a saber, o fato de determinar todas aquelas modalidades da vida da consciência que não são a vivência atual de um ser atualmente presente — como sejam a recordação, a expectativa ou a fantasia, por exemplo — a partir de um certo privilégio da percepção.<sup>3</sup> Assim, pensamos que, desde início, quatro coisas deverão ficar absolutamente claras:

1. A orientação gnosiológica da fenomenologia não significa que o seu interesse temático esteja, em primeiro lugar ou exclusivamente, dirigido para o conteúdo do conhecimento. Assim, por exemplo, sempre que em fenomenologia se fala de intuição, tal não significa a busca de um qualquer conteúdo por meios não conceptuais. Mais precisamente: não é tanto o conteúdo que está em causa para a fenomenologia, quanto o fato de os atos da consciência serem, por essência, uma relação a um conteúdo; ou, se quisermos, por se caracterizarem por aquilo que, socorrendo-se de uma expressão de Brentano, Husserl chamará a sua intencionalidade.<sup>4</sup> Na obra que há pouco mencionámos, Russell contesta o fato de a intencionalidade ser uma característica distintiva da consciência (RUSSELL, 1921, p. 15). Veremos, neste ensaio, se o confronto com Russell nos poderá ser de algum auxílio para a compreensão da posição de Husserl.
2. A fenomenologia procura determinar a *validade objectiva* dos nossos conhecimentos, admitindo que todo o ser possível deverá ser o correlato de uma evidência adequada. Como Husserl dirá: “ser” verdadeiramente (seja como o correlato noemático concluído de um ser imanente, seja como o correlato noemático indefinidamente em aberto de um ser transcendente) é poder “dar-se” de modo adequado e ser susceptível de uma captação evidente (HUSSERL, 1950 c, p. 352).

3 E também, obviamente, um privilégio daquela modalidade da percepção que toma a própria percepção como objeto, e a que normalmente se chama reflexão. Sem esta última, a percepção que se dirige simplesmente ao percebido — ou seja, a percepção no sentido mais habitual do termo — não teria, para a fenomenologia, o privilégio que Husserl lhe concede. Não assistiríamos ao contínuo brotar do presente, nem, por conseguinte, do passado e do futuro; ou seja, não estaríamos em condições de poder compreender o carácter constituinte da corrente da consciência.

4 A relação entre a intencionalidade brentaniana e a intencionalidade segundo Husserl é uma *vexata quaestio* nos debates sobre fenomenologia, à qual não nos parece necessário regressar. Salientaremos apenas que a noção de intencionalidade em Brentano, em parte devido às suas origens medievais (de acordo com as quais um objeto é dito existir na consciência segundo o modo da própria consciência), conserva um resto de imanentismo que Husserl se esforça por afastar ao defender que o objeto visado não é um momento real (ou um conteúdo) do ato que o visa.

3. Para a fenomenologia, o carácter a que se poderia chamar visual de toda a convicção fundada, que legitima um discurso sobre a intuição, não se identifica com a vivacidade de qualquer convicção pessoal. A vivacidade, como diz Husserl, é apenas uma coloração do sentimento. O que é logicamente visível (como a igualdade  $2 + 2 = 4$ ) pode não ser enunciado com uma vivacidade particular. Da mesma forma, intensidade de uma convicção não deve ser entendida como equivalente ao seu valor lógico.<sup>5</sup>
4. O fato de um objeto transcendente não se poder dar adequadamente no que Husserl designa, em *Ideias I*, como um “aparecimento fechado” não arruína a ideia fenomenológica de ciência. A *ideia* do objeto e a sua *essência cognoscitiva* são, justamente, um sistema de regras *a priori* para a infinitude das suas doações possíveis, ou seja, de regras que determinam *a priori* o *continuum* das suas aparições. (A estas regras Husserl chama por vezes, como se sabe, uma ideia em sentido kantiano; cf., nomeadamente, 1950 c, p. 351<sup>6</sup>.)

Assim, a fenomenologia defende a tese da intuitividade de todo o conhecimento, ou seja, a tese de que todo ele se apoia, como dissemos, numa *Selbstgegebenheit*. A intuição mais não é do que o conhecimento de uma coisa que é garantido pela presença da própria coisa. Efectivamente, já nas *Investigações Lógicas* a intuição é, antes de mais, um tipo de ato intencional que tem por objetivo preencher uma significação, que se gerou antes dela nos atos intencionais ditos, justamente, *signitivos*; nos quais previamente se constituiu uma relação com o objeto. A intuitividade, por conseguinte, não diz respeito ao objeto — ou seja, não existem objetos que seriam preferencialmente captados por intuição, em oposição a outros que seriam captados, por exemplo, pelo pensamento discursivo —, mas sim ao modo como ele é conhecido.

O problema referido mais acima no n.º 2 assume um lugar especial em *A Filosofia como Ciência de Rigor*, sendo não só um dos temas centrais da fenomenologia, mas também um tema central da filosofia alemã dos inícios do século XX, em particular, mas não em exclusivo, a de matriz neo-kantiana. É em torno da problemática do valor que deveria, para alguns, assentar a busca da

5 Cf. HUSSERL, 1984b, p. 8. Trata-se de um curso do período de Göttingen, de 1906-07; sobre o horizonte cartesiano desta e de outras afirmações do tempo de Göttingen, falaremos mais adiante.

6 Refira-se, todavia, que a noção husserliana de “tipo”, de grande importância na *Spätphilosophie*, como é visível em obras como *A Crise das Ciências Europeias* ou *Experiência e Juízo*, obrigamos, por contraste com a noção de eidos, a relativizar um pouco o que dissemos sobre o sistema *a priori* de regras para o aparecimento de um objeto. A vagueza do tipo — que caracteriza a experiência do objeto que tem lugar no âmbito do mundo da vida — contrapõe-se à exactidão do *eidos*. Sobre este assunto, cf. SCHUTZ, 1975, pp. 92-115.

unidade da filosofia, sendo que os domínios específicos em que, habitualmente, a noção de valor tem o seu uso — ou seja, o da ética e o da estética — não constituem senão um dos seus campos particulares de aplicação. Sobre esta questão, porém, é necessário o máximo de clareza, tanto mais que o conceito de valor em Husserl, apesar da frequência com que é utilizado, possui essencialmente de carácter operatório. Os diferentes âmbitos da filosofia (teoria do conhecimento, metafísica, ética, estética, etc.) não se unificam ulteriormente, ou seja, depois de já constituídos, em torno da noção de valor; de antemão, a questão da filosofia é a questão da *validade objectiva* e dos modos de a alcançar. Em *Ideias I*, Husserl mais não fará do que desenvolver este conjunto de temas, em particular ao formular a tese do carácter tético ou posicional da consciência. Assim, por exemplo, se a redução fenomenológica põe fora de validade qualquer tomada de posição sobre o mundo objetivo, é para afirmar a sua validade enquanto simples fenómeno. Aliás, é próprio daquilo que alguma vez é dito valer poder sofrer modificações quanto ao seu valor. O mundo objetivo, para o fenomenólogo, possui, no que respeita à validade do seu ser, um ser secundário, ao passo que o plano de ser da consciência pura, que aquele pressupõe, possui um valor absoluto. Todos os atos de consciência, independentemente das suas diferenças essenciais do ponto de vista do género, têm, como seu correlato noemático, a *posição*. Do que é posto, dizemos que vale ou que é.

### Humeísmo de Husserl?

Regressemos à passagem de *Filosofia Primeira* com que abrimos este ensaio. Ela enquadra-se numa discussão da filosofia de David Hume, autor a que Husserl dedica muitas e importantes páginas nas suas obras mais significativas, e que também evoca em *A Filosofia como Ciência de Rigor*. Há, como se pode comprovar inclusive a partir de afirmações do próprio Husserl, uma nítida inspiração humeana por detrás da formulação inicial do projeto fenomenológico, mesmo quando tal inspiração tem como resultado acesos debates com a filosofia de Hume, como acontece na 2.<sup>a</sup> Investigação Lógica. Tal inspiração manter-se-á ao longo do desenvolvimento do pensamento de Husserl e animará ainda a sua reflexão nas fases mais tardias; toda a sua teoria das sínteses passivas pode ser lida como um aceso debate com o *belief* humeano.<sup>7</sup> Descartes e Kant aparecem posteriormente

<sup>7</sup> Pensamos, obviamente, não apenas no que é dito sobre este assunto no volume XI da Husserliana, *Analysen zur passiven Synthesis*, mas também em *Erfahrung und Urteil*, composto,



como autores de referência e, em todo o caso, representam já, na evolução do pensamento de Husserl, aquela fase em que o mestre de Freiburg, consumada a viragem transcendental da fenomenologia, procura situar o seu projecto na tradição filosófica e descobrir nela os seus “antepassados”.<sup>8</sup> Relativamente a Descartes, por exemplo, há todo um conjunto de indicações, que se podem aliás colher em diversas obras introdutórias ao pensamento husserliano, que aqui nos abstermos de mencionar, que permitem situar no tempo, com aproximação credível, o contacto directo e relativamente tardio que Husserl teve com o seu pensamento.

Importa-nos, por isso, pôr em evidência de que modo Husserl, por um lado, aprecia o radicalismo da posição de Hume, que se manifestou na lógica rigorosa com que o filósofo escocês reduziu todas as ideias às impressões sensíveis e constituiu um plano de imanência em que essas mesmas impressões se associam, se relacionam ou se separam, para constituir a nossa representação de uma realidade exterior; mas também de que modo, por outro lado, Husserl vê, nas consequências desse radicalismo, apenas a tese absurda que se traduz num nivelamento de todas as distinções entre os atos psíquicos, supostos representantes (por intermédio das impressões) do mundo das coisas. Ao ignorar o carácter semântico das intenções signitivas e de preenchimento, Hume perdeu-se nas análises genéticas das conexões que associam a certos nomes certas representações de objetos de uma dada classe (HUSSERL, 1984a, p. 191). Por conseguinte, a semântica humeana reduz-se ao estudo das *relations of ideas*; por exemplo, à constatação de que não posso, sem contradição, pensar a ideia de triângulo equilátero sem pensar na de triângulo equiângulo. Observação em si mesma correcta, mas insuficiente, sobretudo pelo seu duplo efeito: por um lado, o de abandonar ao domínio da pura irracionalidade tudo o que releva do âmbito da experiência (e que constitui em Kant o âmbito dos chamados juízos sintéticos *a posteriori*); por outro, o de não permitir resolver o enigma constituído por aquelas proposições em que existe um efectivo alargamento do nosso conhecimento (continuando a falar à maneira de Kant), mas que se fundam ain-

---

em parte, a partir de manuscritos que remontam a 1920-21 e publicados no referido volume da Husserliana, bem como nos §§ dedicados a este tema em *Cartesianische Meditationen*. Há, como é óbvio, outras motivações por detrás do projecto genealógico. Quentin Lauer, em *Phénoménologie de Husserl. Essai sur la Genèse de l'Intentionnalité*, Paris, PUF, 1955, sublinha o papel desempenhado pela teoria dos juízos existenciais, de Franz Brentano. Outras motivações, talvez mais importantes, são de ordem estritamente intra-fenomenológica; pensamos, nomeadamente, na teoria husserliana das sínteses de recobrimento e no papel que estas desempenham, na 6.<sup>a</sup> Investigação Lógica, para a explicação da intuição categorial.

<sup>8</sup> Como se depreende, o que estamos a afirmar é que a descoberta do Eu puro por Husserl não resulta de uma tomada de conhecimento da filosofia de Descartes, mas que é após essa descoberta, motivada pela resolução de problemas de ordem estritamente fenomenológica, que Descartes — bem como Kant — aparece a Husserl como uma espécie de precursor da sua ciência da subjetividade.



da numa relação imanente entre conceitos (HUSSERL, 1984 b, pp. 337-338). Trata-se do âmbito do que, Bernard Bolzano chamava, num sentido, porém, não kantiano, proposições analíticas.

O que faltou também a Hume para que pudesse constituir uma ciência da subjetividade foi ter efetuado uma distinção entre a imanência real das ideias, que é de ordem meramente psicológica, e uma imanência intencional, que é da ordem da teoria do conhecimento. A imanência meramente psicológica, ao contrário do que Hume pensava, não resolve os problemas de constituição da objetividade, antes de mais porque a própria psicologia empírica é uma ciência que baseia os seus resultados num tipo de experiência que ela deveria supostamente legitimar (HUSSERL, 1984b, p. 350). Equivocado foi, também, o uso, feito por Hume, do conceito de representação, entendida como uma espécie de substituto mental dos objetos captados pelas impressões<sup>9</sup>, e que foi responsável por muitas confusões da sua análise da consciência de universalidade; assim, desconhecendo a noção de atos de preenchimento enquanto atos correlativos de uma visada intencional prévia, atos graças aos quais se dá na consciência a apresentação intuitiva da objetividade visada (HUSSERL, 1984a, pp. 43-45), Hume só poderia explicar aquela consciência como o resultado da associação entre uma ideia particular e um nome genérico, capaz de transformar aquela em sinal de todos os particulares de uma classe<sup>10</sup>. A consequência desta posição é a confusão entre a gênese de uma ideia geral a partir de uma intuição particular e a explicação do seu valor lógico e epistemológico, ou seja, a sua capacidade para visar de modo unitário um âmbito infinito de singularidades (HUSSERL, 1984a, pp. 193-194). Para Hume, tal valor, pelo menos no sentido que Husserl atribui a esta palavra, seria nulo, uma vez que a sua função representativa não é mais do que o resultado de um hábito.

É claro que é justamente a legitimidade de uma imanência intencional que deveremos começar por conceder a Husserl para que, de seguida, possamos admitir a possibilidade de uma teoria do conhecimento, tal como ele procurará levá-la a cabo, com uma intenção decididamente não-humana. Veremos, mais

<sup>9</sup>Esta crítica husserliana de uma como que reduplicação do objeto pela sua imagem mental, extremamente certa no que se refere a Hume e a Locke, talvez não se aplique inteiramente a Descartes, como em vários lugares da sua obra Husserl parece dar a entender. Isto significaria dizer que a distinção cartesiana entre a realidade formal e a realidade objectiva das ideias não corresponde àquela reduplicação lockeana e humeana, o que, *eo ipso*, implicaria defender-se que Descartes não desconheceu inteiramente a intencionalidade, tal como Husserl a entende. Trata-se, obviamente, de assunto para larga discussão, que aqui não poderemos fazer.

<sup>10</sup>Cf. HUME, 2001, pp. 46 e segs. A tese de Hume é a de que todas as nossas ideias possuem um grau determinado de quantidade e de qualidade (assim, por exemplo, a ideia de uma linha será sempre acompanhada da representação de uma linha recta ou curva, de maior ou de menor extensão), embora as possamos fazer significar diversos objetos do mesmo tipo (nada impede que, a partir de uma linha, pensemos nas propriedades de todas as linhas). Cf., igualmente, BERKELEY, 1960, pp. 184 e 194-204

adiante, que razões nos poderão levar a conceder a Husserl o que ele reclama. Procuremos, para já, apenas, clarificar o sentido desta “operação” husserliana (ou seja, a distinção entre imanência real e imanência intencional), socorrendo-nos, para tal, do que Husserl afirma no § 2 da 5.<sup>a</sup> Investigação Lógica (HUS-SERL, 1984a, p. 357); trata-se de uma passagem que foi acrescentada à 2.<sup>a</sup> edição da obra, mas que não nos parece alterar significativamente o sentido do texto inicial de 1901, embora a linguagem utilizada seja já, naturalmente, uma vez que o texto é de 1913, a de *Ideias I*. O contexto desta afirmação, ou seja, a totalidade dos §§ 2 a 4 da 5.<sup>a</sup> Investigação, é o esclarecimento da primeira das três aceções do termo consciência que Husserl distingue nesta 5.<sup>a</sup> Investigação, a saber, a consciência entendida como unidade fenomenológica das vivências. O conceito de vivência — é então dito na mencionada passagem — deverá tomar-se de tal modo que nele fique eliminada qualquer referência a uma existência empírico-real, suspensa, por conseguinte, qualquer posição de existência, tanto a de homens, com a sua constituição corporal e anímica, quanto a de animais, por conseguinte, a posição dos respectivos psiquismos que serviriam de suporte às vivências. Esta primeira aceção de consciência é, no entanto, dependente de uma segunda aceção: a consciência como percepção interna. Ora se a consciência é, ao mesmo tempo que vivência, percepção interna, deverá possuir também a evidência dessa mesma vivência e, por conseguinte, o Eu que, nessa mesma evidência, é adequadamente percecionado constituirá o núcleo que fundamentará todas as outras evidências; núcleo, todavia, conceptualmente impreciso, ou seja, sem que seja possível determiná-lo, de um ponto de vista fenomenológico, de acordo com os conceitos filosóficos habituais. Husserl é muito claro quanto a este ponto. Nada nos autoriza, por conseguinte, a privilegiar a função exercida por este Eu relativamente a qualquer outra função, como, por exemplo, a que poderei exprimir sob a forma de um “eu percepciono isto ou aquilo”. Será um assunto a que voltaremos no final.<sup>11</sup>

A posição de Husserl pode ser melhor apreciada por comparação com o de Russell, que, na obra já mencionada, propõe uma posição de tipo realista relativamente à natureza das sensações (RUSSELL, 1921, p. 20). Husserl defende que não é necessário admitir uma tal atitude, ou melhor, que ela não é ainda pertinente para o nível em que coloca a sua análise; o carácter puramente descritivo ou fenomenológico da análise do ato perceptivo não é afectado por qualquer tipo de posição ontológica prévia. Assim, o conteúdo vivido do momento de sensação de cor — por

11 Seja dito, todavia, apenas de passagem, que é esta tese que justifica que, em HUSSERL, 1984a, p. 367, possa ser dito que esta segunda aceção do termo consciência é, simultaneamente, mais restrita e mais originária do que a primeira, e que é dela que se poderia partir.

outras palavras, a aparição perceptiva de um objeto colorido — pode ser analisado independentemente do próprio objeto que tem uma superfície dessa cor<sup>12</sup>. O realismo, para Husserl, não é apenas uma tomada de posição gnosiológica, mas também ontológica; o realista considerará pertinente, à partida, a distinção entre uma percepção normal e uma percepção anormal — na qual o objeto supostamente percebido não existiria —, ao passo que para Husserl esta distinção não é relevante para a análise da natureza dos atos. Diríamos mesmo, servindo-nos da linguagem de Russell (1921, p. 36): o fato de uma ocorrência mental ter conexões suficientes com o mundo exterior para ser considerada como uma percepção, ou de o não ter e de a sua causa física (no caso de existir alguma) ter de ser procurada no cérebro, não é relevante para a análise da natureza dos atos. Ou, dito de outro modo: é nos próprios atos que devemos procurar os motivos que legitimam uma distinção como a que acabámos de fazer. O erro — bem visível na posição de Hume — consiste em fazer do conteúdo intencional de um cato uma espécie de imagem, ou de representante, de um objeto exterior ao próprio cato, como se algo pudesse ser uma imagem sem previamente ter sido constituído como tal<sup>13</sup>.

Mas tal quer também dizer, de acordo com as *Investigações Lógicas*, que não há uma diferença entre as sensações e os objetos de que elas são as sensações, e não que entre aqueles e estas nenhuma relação pode ser estabelecida, como se Husserl estivesse a afirmar, tal como Descartes na 2.<sup>a</sup> Meditação, que da realidade material das nossas ideias (ou seja, das ideias como modos do pensamento) não se pode concluir a sua realidade objectiva. Pelo contrário, se nos mantivermos no plano meramente descritivo que é exigido pela atitude fenomenológica deveremos concluir que entre ambos — os objetos e as sensações — existem uma homogeneidade. Mas é precisamente por isto que Husserl não pode prescindir dos atos, como Russell pretendia fazer na sua análise do conhecimento. Eles não podem ser encontrados pela observação — e quanto a este ponto podemos dar razão a Russell (1921, p. 22) — porque não são um fato da vida psíquica, mas sim aquilo em que se constitui, num plano de imanência, o sentido do que é visado como

12 A incapacidade em distinguir a aparição perceptiva de um objeto (e de todos os seus momentos: cor, textura, etc.) do próprio objeto que aparece é que pode motivar perguntas do tipo: “como saberíamos que existem cores se não vissemos a coloração dos objetos?” Mas a necessidade de proceder à referida distinção compreende-se, em nossa opinião, com relativa facilidade. Se retomarmos o nosso exemplo da cor, verificamos que uma cor, enquanto cor de um objeto, recobre de modo uniforme a sua superfície, mas que, enquanto sensação subjectiva de cor, se dá necessariamente de forma perspectivística, como aliás acontece com todas as outras qualidades. Sobre este ponto, cf. HUSSERL, 1984a, p. 359.

13 Assim, por exemplo, diremos que um ente é uma imagem de outro ente (uma fotografia da Torre Eiffel será uma imagem da Torre Eiffel), ou um sinal de outro ente (uma silhueta a negro sobre um triângulo de fundo branco e bordos vermelhos será sinal de uma passadeira para piões), apenas se tiver sido intencionalmente constituído nessa qualidade.

transcendente<sup>14</sup>. Esta conceção talvez tenha a ver com uma tese estranha, mas que Husserl, ao que julgamos, sempre defendeu, herdada provavelmente de Bolzano ou da escola de Brentano, mas não, em todo o caso, do próprio Brentano, e que se pode formular com o auxílio do exemplo seguinte: se pensarmos que há homens que vivem no Sol, a nossa consciência refere-se ainda a um estado de coisas transcendente, embora ele não exista (HUSSERL, 1984b, p. 150).

Já em relação ao sentido do termo “imanência” a questão parece ser um pouco mais complicada. No texto que referimos na nossa nota n.º 14, Husserl faz corresponder a cada uma das duas aceções de transcendência uma conceção correlativa de imanência. Mais uma vez, os exemplos podem ajudar a compreender. À cor verde das folhas de uma árvore corresponde, num plano de imanência, a correlativa sensação colorida; mas dizemos que as folhas verdes amarelecem no Outono, ao passo que a minha sensação visual não amarelece. Igualmente, a árvore que vejo não me é dada na sua totalidade numa única visada intencional. A árvore enquanto tal (o que, com o auxílio da linguagem de Ideias I, deveríamos chamar o noema percetivo “árvore”) é apenas o correlato da totalidade das suas visadas possíveis; mas a consciência que visa não se dá a si mesma percetivamente. É esta situação que justifica que se fale aqui de um plano de imanência. Dito de forma ainda mais clara: constitui um plano de imanência a consciência que se dá absolutamente a si mesma, uma vez levada a cabo a redução fenomenológica<sup>15</sup>.

Mas regressemos ao problema da homogeneidade entre as sensações e os objetos. Suponhamos, uma vez mais, uma determinada sensação visual: a cor vermelha de uma esfera, que é o exemplo husserliano no § 2 da 5.ª Investigação Lógica (HUSSERL, 1984a, p. 359). Certas teorias — diz Husserl — defendem que a sensação de cor e o objeto colorido são uma e a mesma coisa, considerada de dois pontos de vista diferentes: por um lado, o psicológico e subjetivo, por outro, o físico e objetivo. É muito interessante que, alguns anos após a publicação das *Investigações Lógicas*, William James retome a posição que Husserl aqui critica e que, posteriormente, Russell sintia ainda a necessidade de a

14 Em 1950b, p. 35, Husserl distingue dois sentidos de transcendência. É transcendente, em primeiro lugar, aquilo que não está realmente contido num ato de conhecimento; é transcendente, em segundo lugar, aquilo que não se dá imediatamente de forma evidente. Se perceciono uma casa, por exemplo, deparo-me com os dois tipos de transcendência, os quais, contudo, devem ser claramente distinguidos. Os muros da casa são coloridos, mas não a minha percepção da sua cor; por outro lado, quando vejo os muros da casa, não vejo o interior da casa, que terá de me ser dado numa outra visada intencional. Mais acima, no texto, referimo-nos a transcendência no primeiro destes dois sentidos.

15 A consciência já constituía já um tal plano antes ainda da redução ser tematizada por Husserl. Por este motivo é que ela nos parece exigida pela fenomenologia desde as fases iniciais da sua formulação. Trata-se, todavia, de uma questão que, por si só, mereceria um desenvolvimento específico, que nos colocaria fora da problemática do presente ensaio.

discutir (RUSSELL, 1921, pp. 22 e segs.). Todavia, como uma posição semelhante se encontra já na obra de James *The Principles of Psychology*, que é de 1893, e que Husserl estudara a fundo, é natural que a expressão “certas teorias” possa visar, entre outras, as teorias então conhecidas do próprio James. James defenderá que o universo é composto por uma matéria indiferenciada, cujas porções se podem organizar, ou de forma a poderem conhecer outras porções (é o que chamamos habitualmente pensamento), ou de forma a não poderem conhecer e a serem apenas conhecidas (o que chamamos corpo, ou mesmo matéria, em sentido habitual). Husserl chama a atenção para a situação seguinte. Na experiência da cor vermelha desta esfera não temos apenas o resultado de um tipo de organização de certas porções de matéria, em face de outro tipo de organização; bastaria reparar na diferença entre o vermelho da esfera e a gradação das sensações cromáticas subjetivas para vermos que não é assim. Se a esfera é vermelha para dois sujeitos diferentes, com sensações cromáticas subjectivas diferentes (ou para o mesmo sujeito, em dois momentos diferentes) — por outras palavras, se o vermelho da esfera é para os dois sujeitos uma instanciação (como se dirá depois de Husserl) da mesma cor vermelha — é porque a intenção da intuição é idêntica nos dois casos, mesmo que os seus componentes não sejam idênticos (SCHÉRER, 1969, p. 197).

O que queremos deixar claro é que entre uma via “humeana” e uma via “cartesiana e kantiana” (aquela que Husserl finalmente seguirá e que lhe valeu da parte de alguns — incluindo antigos seguidores — a acusação de “idealismo subjetivo”<sup>16</sup>), uma opção parecia estar em aberto, desde as *Investigações Lógicas*. Se, por vezes, é a própria linguagem de Husserl que recorda a definição de consciência por Hume como “*a bundle of perceptions*”, socorrendo-se Husserl, para a caracterizar, do seu exato equivalente em alemão (*Bündel*), não é menos certo, todavia, que a análise dos modos do ser dado, que constitui a especificidade do projecto husserliano desde as *Investigações Lógicas*, aponta o reconhecimento de uma unidade da consciência que vai muito para lá da posição de Hume<sup>17</sup>. Não admirará, por isso, que esta mesma caracterização da consciência como *ein Bündel* venha a ser, mais tarde, expressamente recusada por Husserl. Em *Ideias II* encontramos a afirmação de que a consciência não é um feixe (*ein Bündel*) de vivências, mas sim o conjunto das vivências de um Eu que não flui como elas (HUSSERL, 1952, p. 277).

16 Husserl não foi um “idealista subjetivo”, em qualquer dos sentidos possíveis desta expressão. Esta acusação, da parte de alguns neo-kantianos, releva da sua própria interpretação da evolução do pensamento de Husserl. Este não teria consumado a sua “viragem transcendental” devido ao preconceito “ontologista” que viciava o seu pensamento desde o início, associado ao “intuicionismo” de que as *Ideias I* davam conta. (Quer dizer: a uma pretensão em determinar o ser real sem uma análise prévia das condições de possibilidade do conhecimento, tal como ele se manifesta, em primeiro lugar, na atividade construtiva do objeto pela ciência.)

17 Cf. MARBACH, 1974, p. 234-241.

Ao que nos parece, a terceira aceção do termo consciência que Husserl apresenta na 5.<sup>a</sup> Investigação, ou seja, a consciência como vivência intencional (HUSSERL, 1984 a, pp. 377-391), antecipava já a futura decisão pela “via cartesiana”. Sobretudo se pensarmos que Husserl defende que a ideia genérica “vivência intencional”, assim como os seus variados tipos puros, se pode captar por ideação realizada a partir de casos exemplares, ou seja, prescindindo de qualquer posição de existência empírico-psicológica e considerando apenas o teor fenomenológico das vivências<sup>18</sup>. Com mais clareza ainda se exprime Husserl no já mencionado curso de *Introdução à Lógica e à Teoria do Conhecimento*. Com efeito, pondo “fora de circuito” as vivências positivas e as suas diversas formas de objetivação empírica — tal como aí é dito —, intuiremos fenomenologicamente a essência de todo o ato percetivo, judicativo ou valorativo. Depararemos com atos que se desenrolam temporalmente, com a sua sucessão de formas temporais, mas também com a unidade entre a sua execução pré-fenomenológica ingênua e a consciência fenomenológica que os transforma em objeto de análise (HUSSERL, 1984 b, p. 234)<sup>19</sup>.

Diga-se desde já, para melhor compreensão do que se irá seguir, que, para a realização do nosso propósito neste ensaio, várias coisas não nos parecem indispensáveis:

1. Explicar em pormenor a necessidade da viragem transcendental da fenomenologia para a consumação do projecto husserliano de uma ciência dos níveis mais profundos da atividade noética, onde se gera o conhecimento com um valor absoluto<sup>20</sup>; por outras palavras, de uma ciência que explicita o sentido mais profundo da atividade científica em geral, ou seja, o valor objetivo dos seus resultados e o estabelecimento desse valor em atos subjetivos<sup>21</sup>.

18 HUSSERL, 1984a, p. 382. O texto desta passagem foi reescrito e substancialmente alterado da 1.<sup>a</sup> edição para a 2.<sup>a</sup> edição das *Investigações Lógicas*. O texto reescrito parece-nos significativamente mais claro do que o texto inicial. Dele, porém, retiramos a seguinte passagem que conclui a parte reescrita: “Segundo se exclui ou inclui a aperceção psicológica, as mesmas análises adquirem, deste modo, uma significação ora fenomenológica ora psicológica.”

19 Relativamente às *Investigações Lógicas*, o que curso que acabamos de citar parece-nos conter uma diferença de alguma importância quanto ao número de acepções que regista do termo “consciência”. No mesmo sentido que as três que encontramos na obra de 1901 (das quais mencionamos a terceira; falaremos em breve das outras duas), Husserl, em 1906-1907, menciona apenas duas: uma primeira que corresponde à terceira de 1901, ou seja, aquela que discutimos mais acima, e uma segunda que corresponde à terceira. Na realidade, a segunda acepção das *Investigações Lógicas*, ou seja, a consciência como percepção interna, parece-nos estar contida na segunda de 1906-1907, sem ser explicitada enquanto tal. A terceira acepção que é distinguida no curso de 1906-1907, a saber, a consciência enquanto consciência atenta, não nos parece poder ser relacionada com nenhuma das três acepções distinguidas em 1901.

20 HUSSERL, 1984b, p. 139 e ss.

21 HUSSERL, 1984b, p. 184.



2. Explicar em profundidade o modelo cartesiano e kantiano de uma ciência da vida subjectiva, que, após a mencionada viragem, Husserl acabará por contrapor ao modelo humeano que propusera inicialmente, bem como as críticas a que o submete<sup>22</sup>.
3. Referir as alterações que acarretou a nova filosofia fenomenológica da subjetividade transcendental na estruturação husserliana dos níveis da lógica formal: de uma estrutura em dois níveis, nas *Investigações Lógicas* (uma lógica apofântica – ou doutrina pura das significações – e uma lógica da consequência), para uma estruturação em três níveis, em *Lógica Formal e Lógica Transcendental* (em que aos dois níveis anteriores se acrescenta uma lógica da verdade).

Mas importa-nos sobremaneira pôr em evidência, como o próprio Husserl, aliás, o afirmou em diversas ocasiões (cf., nomeadamente, HUSSERL, 1956, p. 157), que David Hume, mesmo na ausência de uma ciência da subjetividade enquanto tal, foi o exemplo do pensador que, pela primeira vez, procedeu a um esboço sistemático e universal da problemática concreta da constituição, ou, por outras palavras, da origem. A sua psicologia, acentua Husserl, não pretendeu ser apenas uma ciência objetiva da vida psíquica do homem no mundo objetivo, mas sim uma ciência dos dados imanentes imediatos que se inscrevem na *tábula rasa* da consciência, bem como das leis que regulam o modo como eles se associam. Explicando-nos em poucas palavras, queremos dizer o seguinte: para Husserl, será certamente possível encontrar em Hume uma ciência da subjetividade, porém, apenas, de uma *Ichlosen Subjektivität*, uma subjetividade sem Eu, ou seja, uma subjetividade desprovida de uma legalidade que, transcendendo as vivências psíquicas, possa reger as relações que essas vivências mantêm entre si. Por isso, a ideia de uma *tábula rasa*, à maneira de John Locke, será inaceitável para Hume, pois ela transcenderia a legalidade imanente que governa as vivências psíquicas do modo puramente objetivo, funcionando como uma espécie de pano-de-fundo em que essas vivências surgiriam (HUSSERL, 1956, p. 158).

As afirmações de Husserl parecem conter alguma imprecisão na avaliação a que procedem do conceito de *tábula rasa*; na realidade, Husserl está a supor dois conceitos não inteiramente coincidentes, dos quais se serve nas duas passagens de *Filosofia Primeira* que citamos no parágrafo anterior. Segundo cremos, o seu pensamento pode ser reconstruído da seguinte forma. Na primeira passagem, a *tábula rasa* é a de Hume e não a de Locke; na segunda, trata-se da *tábula rasa*

<sup>22</sup> HUSSERL, 1956, p. 163.



tal como Locke a concebeu e que Hume não aceita. A ideia que está na base da concepção de Locke supõe uma relação causal entre uma realidade exterior e a mente, inscrevendo a primeira os seus traços na segunda, ou seja, dando por resolvida a questão que, para Hume, é necessário resolver em primeiro lugar: a de saber se à nossa crença na existência de uma realidade exterior à mente corresponde, de fato, alguma coisa. Ou seja, a *tábula rasa* de Locke, se fosse admissível (o que Hume nega e Husserl também), reenviaria para uma situação fenomenológica peculiar<sup>23</sup>, distinta das próprias vivências que nela aparecem. A *tábula rasa* de Hume, ao invés, é a consequência radical da tese de que as objetividades supostas, seja pela ciência, seja pelo senso-comum, mais não são do que as ficções que nascem na subjetividade em virtude das leis psicológicas que regem a associação entre as impressões (HUSSERL, 1956, p. 159). O ficcionalismo de Hume é absurdo, para Husserl, mas não o problema para o qual ele surge como a solução fenomenologicamente desadequada.

Por estes motivos, que seria interessante verificar se a constituição de uma fenomenologia da *Ichlosen Subjektivität* não terá sido uma tentação – pensamos em certas passagens da 5.<sup>a</sup> Investigação Lógica – que Husserl só afastou definitivamente após a mencionada “viragem transcendental”, uma fenomenologia que se terá concretizado, mesmo que fugazmente, no Sartre de *A Transcendência do Ego*<sup>24</sup>. No § 4 da 5.<sup>a</sup> Investigação, o Eu — mesmo fenomenologicamente reduzido, como diz o acrescento de Husserl à 2.<sup>a</sup> edição — não é senão a unidade sintética das vivências ou dos conteúdos da consciência, com os seus modos legalmente determinados de unificação. Ora, quando elas chegam à unidade, constitui-se o Eu e, afirma Husserl, não é necessário outro Eu, constituinte e já não constituído, numa passagem cujo conteúdo, em nota à 2.<sup>a</sup> edição, ele próprio afirmará já não defender<sup>25</sup>.

Por estes motivos, ou seja, justamente, pelo seu radicalismo, todavia não isento de alguns pressupostos, Hume adquirirá sempre muito mais importância aos olhos de Husserl, no que diz respeito ao programa de constituição de uma ciência da subjetividade, do que um autor como John Locke. Vejamos, por exemplo, a seguinte questão: como é que um grande número de probabilidades influi

23 Servimo-nos de uma expressão utilizada pelo próprio Husserl no § 4 da 5.<sup>a</sup> Investigação Lógica. O que Husserl quer dizer nesta passagem é que a referência das vivências a uma consciência, justamente, *não reenvia* para uma qualquer situação fenomenológica peculiar, sendo, por isso, desnecessário postular a existência de um Eu que as transcenda (HUSSERL, 1984a, p. 363).

24 Sobre aquela “tentação husserliana” a que fizemos referência — expressão pela qual, como é óbvio, assumimos inteira responsabilidade —, cf. FRAGA, 1964, pp. 17 e ss.

25 HUSSERL, 1984a, p. 364. Cf., no mesmo sentido, a carta de Husserl a Ernst Hocking, de 9.07.1903, citada in KERN, 1964, p. 286.

de tal forma no espírito que suscita nele uma crença ou um assentimento<sup>26</sup>? Se, da perplexidade que Hume manifesta diante deste fato, afastarmos o que Husserl designa como “a abundante erva daninha da explicação psicológica”<sup>27</sup> — isto é, se pusermos de lado o problema humeano do engendramento de uma crença em resultado da repetição de diferentes possibilidades favoráveis —, ficaremos com o núcleo fenomenológico da questão, a saber: com que direito enunciamos objetivamente a existência de uma probabilidade? Ou, dito de outro modo: que tipo de atos presidem à constituição de um estado de coisas como provável?

A Locke, além disso, parece ter faltado uma consciência clara daquilo a que Husserl chama “os matizes – aparentemente negligenciáveis – que determinam de forma decisiva a orientação da filosofia”<sup>28</sup>, ou, mais precisamente, a consciência do fato de que os elementos da vida psíquica, que há que descrever, podem ser os mesmos no caso da investigação fenomenológica e no da investigação psicológica, sem que tal signifique que estas duas problemáticas se sobreponham. Mais exactamente: a consciência de que, no segundo caso, nos encontramos na presença de “dados” que pertencem ao mundo que é posto como existente, ao passo que no primeiro nos encontramos na presença de simples fenômenos. Será então John Locke, pelo menos na opinião de alguns comentadores<sup>29</sup>, que Husserl responsabilizará, no §61 das *Meditações Cartesianas*, pelo “psicologismo transcendental” que paralisou e induziu em erro toda a filosofia moderna. Locke confundiu as análises fenomenológicas radicais com as análises fenomenológico-psicológicas, ou seja, com a investigação das diferentes funções psíquicas que são próprias do homem ou do animal, ao passo que só as novas significações da natureza da vida psíquica, que as primeiras permitem obter, tornarão os resultados das segundas de alguma utilidade para a filosofia.

## Fenomenologia e Psicologia

Este tipo de questão, sendo essencial para uma correcta compreensão do nosso tema, é igualmente importante para tornar clara a posição do próprio Husserl quanto a um problema ainda hoje objeto de alguma controvérsia: a saber, o da

26 HUME, 2001, pp. 107 e ss. e 162 e ss.

27 HUSSERL, 1984b, p. 353.

28 HUSSERL, 1950a, pp. 70-71.

29 Cf. LOHMAR, 2000, nota 179 à p. 114.

relação existente entre a fenomenologia e a psicologia. Em 1906-1907, no curso *Introdução à Lógica e à Teoria do Conhecimento*, e, posteriormente, em *Ideias I*, publicada seis anos mais tarde, a posição de Husserl não oferece grandes dúvidas:

1. A psicologia, ao pretender-se cientificamente exata, não pode contentar-se com uma determinação pré-científica dos seus conceitos temáticos, tal como a física não pode usar os conceitos de massa, peso, etc., na sua aceção de senso-comum.
2. Ora, não sendo mais a psicologia uma ciência da “alma”, mas sim dos “fenômenos psíquicos”, não pode empregar o conceito de fenómeno no sentido popular e vago que adquiriu ao longo dos tempos. Esta clarificação decisiva, porém, não está a psicologia empírica em condições de a realizar, pois, na melhor das hipóteses, ela poderá contribuir para o estabelecimento das leis invariantes que regulam os fenômenos psíquicos que estuda, mas não para a fixação dos princípios *a priori* que as fundam (HUSSERL, 1984b, p. 241).
3. É esta situação que obriga, segundo Husserl, a uma rigorosa determinação da natureza do psíquico, a uma eidética própria dele, se assim se pode dizer, e não apenas dos fenômenos psíquicos em que ele se desdobra, que só uma filosofia transcendental — a fenomenologia — está, em sua opinião, em condições de fornecer.

Sobre este complexo conjunto de problemas, mencione-se apenas o seguinte: a psicologia empírica (ou naturalista), a psicologia fenomenológica e o psicologismo transcendental são conceitos que remetem para três realidades distintas. Sobre o psicologismo transcendental bastará a breve referência que atrás lhe fizemos, uma vez que ele poderia ser o tema de um ensaio que lhe fosse especificamente dedicado. Subsiste entre a psicologia empírica e a psicologia fenomenológica certo paralelismo, uma vez que os atos que são objeto de uma descrição fenomenológica têm o seu correspondente de ordem psíquica. Mas a psicologia fenomenológica supõe a redução fenomenológica. O que ele descreve não são fatos psíquicos reais, mas sim “aparições”. Através dela, a consciência torna-se acessível como puro fluxo de vivências intencionais.

Por outras palavras, uma psicologia empírica, justamente na medida em que é psicologia, implica a existência de transcendências — sejam elas os dados empíricos da experiência interna, não menos transcendentais do que os fenômenos de percepção externa — das quais o fenomenólogo não deverá fazer uso, uma vez que é justamente o sentido destes fenômenos transcendentais que está

para ele em causa<sup>30</sup>. De fato, o âmbito cujo pôr a descoberto Husserl reclama para a fenomenologia — antes ainda da “viragem transcendental”, mas com mais força após a sua consumação — tem pontos de contato, ou, melhor ainda, parece decorrer em paralelo, com o âmbito do psíquico que é por todos conhecido na atitude natural. De um psiquismo que se manifesta através de um corpo somático e que, da relação com ele, recebe as mesmas características de espacialização e de temporalização (HUSSERL, 1952, p. 178); um psiquismo que manifesta diversos comportamentos que podemos classificar como de tipo egológico, tais como o perceber, julgar, desejar e valorizar (HUSSERL, 1952, p. 181). É um fato corpóreo, fundado no corpo próprio<sup>31</sup> e determinado pelo contexto substancial-causal da natureza, que qualquer homem possa dizer “eu penso”. Mas a fenomenologia, na medida em que assenta numa motivação que contraria os pressupostos da atitude natural, releva de outro tipo de exigência, que se poderia sintetizar na seguinte afirmação: um saber sobre a natureza do psíquico é algo mais do que o resultado do estabelecimento de um eidos do psíquico; é a constituição de uma ciência de todas as eidéticas “regionais” — por conseguinte, também, da região psique — e dos princípios a priori da sua recíproca delimitação. Tal significa que Husserl possui uma concepção forte de racionalidade, distinta de algumas das que são correntes nos dias de hoje, mas com as quais é possível, a partir da fenomenologia, travar um diálogo proveitoso; nomeadamente:

1. Uma teoria evolucionista do conhecimento, segundo a qual seriam as considerações relativas ao processo de evolução das espécies que explicariam certas características da psique e do modo humano de conhecer.

<sup>30</sup>Husserl não parece ter-se interessado diretamente pelas investigações de Sigmund Freud, embora existam referências nas suas obras, quer à “psicologia das profundezas”, quer ao inconsciente. Perguntamo-nos se não seria interessante confrontar Husserl e Freud a propósito do estatuto destas “transcendências” fenomenológicas, nomeadamente a partir de certas considerações ditas “meta-psicológicas” da psicanálise, em particular as relativas ao estatuto do corpo. Pensamos, por exemplo, no ensaio de Freud intitulado *Das Ego und das Id*; Freud mostra a impossibilidade de pensar o Eu excepto como entidade corporal, mais precisamente, como superfície (correspondente, do ponto de vista anátomo-fisiológico, ao córtex cerebral) em que se vêm a encontrar uma acção proveniente das percepções externas e outra proveniente das percepções dos processos que se desenvolvem nos estratos mais profundos do aparelho psíquico. É nessa superfície que a distinção entre aquelas duas modalidades da percepção receberia o seu sentido. (Cf. FREUD, 1948, pp. 172 e ss.)

<sup>31</sup>“Corpo próprio” é o equivalente que propomos para o termo alemão *Leib*. A relação entre *Leib* e *Seele* (alma ou psique) é, para Husserl, uma relação de fundação. Justamente para tornar evidente esta relação de fundação Husserl prefere utilizar a expressão “físico-psíquico” em vez da habitual “psico-físico” (HUSSERL, 1952, pp. 182-183). Se a nossa análise do psíquico permanecer no âmbito da atitude natural, a *Seele* é, tal como a *Leib* em que se funda, uma parte da natureza. Natureza significa, para Husserl, a totalidade dos fenómenos físicos e psíquicos. A compreensão desta relação de fundação, todavia, não é já possível no quadro da atitude natural e supõe a redução fenomenológica.

(Husserl, em todo o caso, não recusa a possibilidade de a ciência constituir um ajustamento mais vantajoso da espécie ao meio, mas atribui a esta ideia apenas um carácter teleológico, e não o de um princípio racional do tipo dos que estão em acção na matemática pura ou na física<sup>32</sup>.)

2. Uma teoria psico-genética do desenvolvimento da mente, para a qual o mundo, enquanto totalidade estruturada de experiências possíveis e reais, deve, em primeiro lugar, constituir-se no e pelo desenvolvimento da “alma” da criança. Uma filogênese psicológica deveria constituir, nesta perspectiva, o exato correspondente do desenvolvimento orgânico.<sup>33</sup>
3. Uma teoria cognitivista, para a qual os fundamentos da faculdade humana de conhecer poderão ser explicados, tanto do ponto de vista lógico-filosófico, quanto do ponto de vista empírico-psicológico, no âmbito da psicologia cognitiva, e, eventualmente, modelizados de um ponto de vista computacional, no quadro das investigações sobre a inteligência artificial.<sup>34</sup>

Do ponto de vista de Husserl, qualquer um destes três tipos de concepções prescreveria ao pensamento normas de procedimento que só poderiam ter por base leis empíricas “normais”, recusando à função normativa qualquer possibilidade de uma fundamentação *a priori*. Tais atitudes escondem, por detrás de uma argumentação circular, em que os fatos se explicam por outros fatos, um cepticismo absurdo. Para a fenomenologia, é o que temos procurado mostrar, a filosofia abre uma dimensão de investigação completamente nova. Mas uma vez que o trabalho especificamente filosófico não deixa de se relacionar com os domínios que são próprios das ciências da natureza e do espírito, torna-se necessário clarificar qual a dimensão nova a que a filosofia nos conduz e de que modo uma tal dimensão (a existir) pode ser objeto de tratamento rigoroso, proporcionando à filosofia um sistema doutrinal completo e não apenas um conjunto de opiniões discutíveis, dependentes da convicção individual.

32 Cf. A opinião sobre Richard Avenarius in HUSSERL, 1975, p. 192.

33 Teoria já corrente nos tempos de Husserl, como o comprova a leitura de HUSSERL 1950a, pp. 168-174.

34 Sobre este assunto, pode ler-se o excelente ensaio de THOMPSON, 2003, pp. 103-118. (Este ensaio, contudo, só indiretamente se refere à questão que mencionamos acima, uma vez que o seu principal objetivo é examinar as posições respectivas de Husserl e Dennett sobre a intuição, pelo que não nos deteremos na sua análise.)

## O “Regresso” à Subjetividade

Para Husserl, o acesso a essa dimensão nova só se poderá conseguir por meio de um “regresso à subjetividade”. Mas é necessário, em primeiro lugar, compreender de forma correcta os dois termos em que a expressão se decompõe, a saber, “regresso” e “subjetividade”, de modo a reter, apenas, o que neles se encerra de lógica e gnosiologicamente significativo e afastando tudo o que releva da fatualidade histórica da pesquisa científica, como, por exemplo, quem e em que circunstâncias descobriu ou demonstrou determinada proposição, quem a contestou, etc.; em segundo lugar, é necessário compreender que o fato de a efetuação de um tal “regresso” — empreendido pela fenomenologia, de uma forma sistemática, a partir das *Investigações Lógicas* (1900-1901) — ter de ser entendida na sequência do fracasso de um primeiro projecto fundacional, por assim dizer pré-fenomenológico, levado a cabo por Husserl no final da década de oitenta e inícios da década de noventa do século XIX, que se consubstanciou na obra de 1891 *A Filosofia da Aritmética*. Esta “pré-história” da fenomenologia determina, em larga medida, o modo como o mencionado “regresso” se efectua a partir já dos últimos anos do século XIX.

1. *Relativamente ao sentido do termo “regresso”*, note-se que ele deve ser entendido no horizonte de uma caracterização da atitude filosófica (não exclusiva da fenomenologia) como contrariando a tendência natural da consciência em voltar-se para o “exterior”. Uma tendência que se manifesta, por exemplo, na determinação da legalidade que é própria do ato de contar a partir da existência efetiva de coisas para contar, ou seja, de quantidades reais. De um ponto de vista fenomenológico, este regresso é motivado pela convicção de que qualquer teoria objetivamente válida só se faz reconhecer enquanto tal num ato subjetivo.
2. *Relativamente ao sentido do termo «subjetividade»*, esclareça-se que aquilo que confere a esta, para Husserl, o carácter de um “absoluto”, é em primeiro lugar, o fato de, ao contrário das objetividades mundanas, ser dada de forma apodítica e não por esboços ou matizes; em segundo lugar, o fato de, ao contrário do mundo, não exigir a posição existencial de nenhum outro ser, ao passo que o mundo é sempre o correlato intencional da atividade da consciência. Tal não quer, contudo, dizer que, para Husserl, socorrendo-nos do exemplo anterior, os números sejam um produto do ato de contar (da mesma forma que um juízo também não é o produto de um ato judicativo), ou seja, das vivências efetivas de quem conta (ou de quem julga); mas sim que o ser em si e para si de uma verdade implica o esta-



belecimento de uma relação dela com uma subjetividade que a constitui. Seja esta, diz Husserl em *Ideias I*, a de um homem ou a de um centauro.

Para finalizar, refira-se ainda que o tema do “regresso à subjetividade” se encontra explicitado no título do ensaio de 1911, que deve ser compreendido a esta luz. A “ciência de rigor” que a filosofia tem de constituir não implica apenas um tipo de questionamento metodologicamente orientado, segundo o modelo das ciências físico-matemáticas, para a investigação do seu objeto temático, mas, sobretudo, uma nova atitude (*Einstellung*), consistente na investigação rigorosa da vida intencional da consciência, enquanto domínio científico que lhe é próprio. A este programa subjaz, evidentemente, uma matriz kantiana, numa recepção da filosofia de Kant mediada, com forte probabilidade, por Paul Natorp, embora a conceção husserliana do Eu puro nunca venha a ser exatamente igual à de Kant ou, sequer, à de Natorp<sup>35</sup>. Desejaríamos, contudo, notar que a ideia de uma *Ichlose Subjektivität* (com o seu horizonte humeano, que atrás referimos) talvez não tenha desaparecido por completo e que é a sua permanência, sob formas que seria necessário analisar com um pormenor que não podemos ter aqui, que distingue a filosofia transcendental de Husserl da filosofia transcendental de Kant.

Começemos por notar que, em *Ideias II*, Husserl complexifica a sua análise do Eu — que já não é apenas o Eu empírico da 5.<sup>a</sup> Investigação Lógica, mas que, no espaço de tempo que mediou entre a 1.<sup>a</sup> edição das *Investigações* e a publicação de *Ideias I*, se transformou num conjunto diferenciado de unidades egológicas, no interior da corrente da consciência — de tal modo que distingue agora nele três dimensões: a do Eu-homem, a do Eu puro ou transcendental e a da realidade anímica; esta última, por sua vez, é constituída, quer como realidade ligada a um corpo próprio animal, quer como realidade constituída no corpo do outro e experimentada por intropatia<sup>36</sup>. É sobre o estatuto e a função deste Eu puro que incidem todas as questões. Ele não é nada de separado do conjunto das vivências intencionais, nem sequer, pelo menos em *Ideias II*, algo que as unifique; elas, como se sabe, unificam-se a si mesmas no tempo imanente. Este Eu puro é um *Ichpol* e a sua atividade uma *Ichpolarisierung*.

Vejamos um pouco melhor. Recordemo-nos da segunda aceção do termo consciência na 5.<sup>a</sup> Investigação Lógica, a que mais atrás fizemos referência. A

35 Provavelmente, algumas passagens de *Ideias II* serão mesmo dirigidas contra Natorp, do qual, porém, Husserl afirmara, em *Ideias I*, ter-se aproximado. É assim que, em HUSSERL, 1952, p. 101, se afirma não ser exato defender-se que o Eu puro é um sujeito que nunca se pode tornar objeto, mas que, pelo contrário, pertence à sua própria essência poder captar-se tal como é, da mesma forma que qualquer outro objeto. Tudo parece residir, para Husserl, num equívoco em torno da noção de objeto, restringida, por Natorp, ao objeto “natural” ou “mundano”.

36 Sobre este assunto, cf. HUSSERL, 1952, pp. 90-172.



ambiguidade que afeta este conceito é devida ao fato de nele se constatar a possibilidade de alguém dizer “eu sou”, afirmando, não apenas a autoria de certas vivências (como “minhas”, digamos assim), mas também a sua remissão a um núcleo não totalmente delimitado do ponto de vista conceptual relativamente à representação empírica habitual do Eu. Ou seja, do ponto de vista das LU, correr-se-ia aqui o risco de admitir, ao lado do Eu empírico, um outro Eu, que teria a função de ordenar as vivências. O que seria perfeitamente inútil, uma vez que elas se ordenam a si mesmas de acordo com a forma do tempo; daí a recusa, em 1901, de uma “via cartesiana”, não designada como tal, obviamente, mas ainda assim claramente identificada pela referência explícita, no início do § 6 da 5.<sup>a</sup> Investigação, ao cogito, ergo sum de Descartes<sup>37</sup>. Ora é este “outro Eu”, ao lado, ou para lá, do Eu empírico — ao qual, nas LU, não pode corresponder, como vimos já mais atrás, nenhum teor fenomenológico específico —, de que *Ideias I* e *Ideias II*, pelo contrário, se esforçam por demonstrar a necessidade.

Referimo-nos atrás à reduplicação das investigações psicológicas pelas investigações fenomenológicas. Na verdade, deveríamos ter falado de uma dupla atitude<sup>38</sup> [HUSSERL, 1950c, p. 132]: uma que se dirige às vivências, outra que se dirige, reflexivamente, à consciência que as realiza, excluindo toda a posição de transcendência da objetividade visada. Assim, por exemplo, numa orientação fenomenológica, excluiríamos de uma análise da alegria o fato de existir realmente uma situação ou um objeto com que nos alegramos, ou estados psicofísicos reais concomitantes com tal sentimento. Ou melhor, temo-los constantemente em vista, mas de outra maneira, numa outra *Einstellung*: enquanto são meras aparições. O eu puro ou transcendental é o que acolhe estas aparições enquanto tais, sem fazer uso da sua transcendência real.

O mais notável, contudo, é que aquela polarização, através da qual o Eu puro afirma a sua identidade consigo mesmo, de acordo com *Ideias II*, é o resultado das suas “habitualidades”. Que quer isto dizer? Toda a atividade do Eu consiste em “teses” — ou seja, tomadas de posição, tanto no plano teórico, como no volitivo ou no afetivo —, que, mesmo não estando presentes numa consciência atual, constituem aquisições valorativas permanentes às quais é sempre possível voltar. Admitir o Eu não é necessário para explicar a identidade das objetividades constituídas, como admitia, por exemplo, Paul Natorp. Admitir um

<sup>37</sup>HUSSERL, 1984a, p. 367.

<sup>38</sup>Traduzimos por “atitude” a palavra alemã *Einstellung*.

Eu puro significa apenas aceitar que essas objetividades, uma vez postas como tais, podem ser novamente reconhecidas como aquelas que foram postas, assim como significa que a consciência em que se constituíram e a consciência que, agora — por exemplo, na recordação —, recapitula os momentos do processo de constituição, é ainda a mesma consciência, ainda que numa fase diferente do seu fluxo. Se retomarmos o nosso exemplo do parágrafo anterior, o sentimento de alegria, as coisas, segundo Husserl, passar-se-ão do seguinte modo: o Eu puro é o polo de referência idêntico (HUSSERL, 1952, p. 99) que serve de suporte a esse sentimento, que pode ser assim reconhecido como pertencente ao mesmo fluxo de consciência. Este Eu, se admitirmos a sua realidade, não será, por isso, ao invés do Eu Penso kantiano, um mero acompanhante das representações<sup>39</sup>, mas sim uma transcendência na imanência, ou seja, uma função tão variada e multifforme quanto o são os diversos modos da intencionalidade<sup>40</sup>

39 Cf., todavia, HUSSERL, 1952, p. 108. Cf., igualmente, o breve, mas, pertinente comentário em SCHUTZ, 1975, p. 22.

40 SCHÉRER, 1969, p. 250.

---

## {Referência Bibliográfica

BERKELEY, George, *Principles of Human Knowledge*, in *Oeuvres Choiesies*, traduction, préface et notes de André Leroy, Paris, Aubier-Montaigne, 1960, Tome I.

FRAGA, Gustavo de, “*De Husserl a Heidegger. Elementos para uma problemática da fenomenologia*”, in *Biblos*, vol. XL, 1954, pp. 1-260.

FREUD, Sigmund, *Das Ego und das Id*, trad. franc. de S. Jankélévitch, « Le Moi et le Soi », in *Essais de Psychanalyse*, Paris, Payot, 1948.

HUME, David, *A Treatise of Human Nature*, trad. port., *Tratado da Natureza Humana*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

HUSSERL, Edmund, *Cartesianische Meditationen*, in *Husserliana*, Band I, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1950a.

----- *Die Idee der Phänomenologie*, in *Husserliana*, Band I, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1950b.

----- *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologische Philosophie. Erstes Buch*, in *Husserliana*, Band III, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1950c.

----- *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologische Philosophie. Zweites Buch*, in Husserliana, Band IV, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1952.

----- *Erste Philosophie* (1923/24), in Husserliana, Band VII, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1956.

----- *Logische Untersuchungen*, Erster Band Prolegomena zur reinen Logik, in Husserliana, Band XVIII, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1975.

----- *Logische Untersuchungen*, Zweiter Band, Erster Teil, in Husserliana, Band XIX/1, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1984a.

----- *Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie. Vorlesungen 1906/07*, in Husserliana, Band XXIV, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1984b.

----- *Philosophie als strenge Wissenschaft*, in Vorträge und Aufsätze (1911-1921), Husserliana, Band XXV, Dordrecht, Martinus Nijhoff, 1987, pp. 13-62.

KERN, Iso, *Husserl und Kant*, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1964.

LAUER, Quentin, *Phénoménologie de Husserl. Essai sur la Genèse de l'Intentionnalité*, Paris, PUF, 1955.

LOHMAR, Dieter, *Edmund Husserls - Formale und transzendente Logik*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2000.

MARBACH, Eduard, *Das Problem des Ich in der Phänomenologie Husserls*, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1974.

RUSSELL, Bertrand, *The Analysis of the Mind*, London, George Allan & Unwin Ltd, 1921.

SCHÉRER, René, *La Phénoménologie des "Investigations Logiques" de Husserl*, trad. cast., *La Fenomenologia de las "Investigaciones Lógicas" de Husserl*, Madrid, Editorial Gredos, 1969.

SCHUTZ, Alfred, "Type and eidos in Husserl's late Philosophy", in *Collected Papers*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1975, vol. III, pp. 92-115.

THOMPSON, David L., "Are there really appearances? Dennett and Husserl on seemings and presence", in Richard Feist / William Sweet, *Husserl and Stein*, Washington D. D., The Council for Research in Values and Philosophy, 2003, pp. 103-118.