

Noema, idealismo e metafísica na fenomenologia de Husserl

Noema, idealism and metaphysics in Husserl's phenomenology

DOI: 10.12957/ek.2017.28789

Dndo. Allan Josué Vieira
allanjvieira@hotmail.com
Universidade Federal de Santa Catarina

o presente estudo se propõe abordar o estatuto do idealismo transcendental-fenomenológico de Husserl em sua relação com possíveis implicações metafísicas (ou a ausência destas). Para tanto, procuraremos situar o debate a partir de dois famosos artigos de Harrison Hall (1982; 1989) que apresentam a tese de que o idealismo de Husserl é metafisicamente neutro, e que mesmo o uso da expressão ‘idealismo’ seria potencialmente enganadora. A fim de discutir esta interpretação, colocaremos sob escrutínio o conceito husserliano de *noema*, visto que é sob a chancela de uma determinada concepção desta noção que a leitura de Hall é desenvolvida. O resultado alcançado será o de que há uma ambiguidade na resposta à pergunta sobre o caráter metafísico do idealismo husserliano, o que faz com que certo sentido de ‘metafísica’ seja abandonado por Husserl; mas, como o filósofo assinala nas *Meditações cartesianas*, não há a denegação de toda e qualquer metafísica.

PALAVRAS-CHAVE

Idealismo. Noema. Fenomenologia.
Filosofia Transcendental. Metafísica

This study aims to address the status of Husserl's transcendental-phenomenological idealism in its relation to possible metaphysical implications (or its absence). In order to do so, we will attempt to situate the debate from two famous articles by Harrison Hall (1982, 1989), which present the thesis that Husserl's idealism is metaphysically neutral, and that even the use of the expression ‘idealism’ would be potentially misleading. In order to discuss this interpretation, we will put under scrutiny the Husserlian concept of *noema*, since it is under the seal of a certain conception of this notion that Hall's reading is developed. The result will be that there is an ambiguity in the answer to the question about the metaphysical character of Husserlian idealism, which causes a certain sense of ‘metaphysics’ to be abandoned by Husserl. But, as the philosopher points out in the *Cartesian Meditations*, there is no denial of any metaphysics.

KEYWORDS

Idealism. Noema. Phenomenology.
Transcendental Philosophy. Metaphysics.

1. Introdução

A fenomenologia, trazida ao mundo filosófico pelas mãos de Edmund Husserl na obra que é considerada por muitos como seu *opus magnum*, as seminais *Investigações lógicas*, é marcada desde seu nascimento pelo signo de uma pretendida neutralidade relativamente a questões de cunho metafísico. O §7 da Introdução às *Investigações* traz o famoso “princípio da ausência de pressupostos” (HUSSERL, 2012a, p. 17), que demanda que questões relativas à existência de um mundo ‘em si’, para além dos dados fenomenológicos vivenciados pela consciência, sejam expressamente deixadas de lado. A fenomenologia deve ser o vestíbulo para uma efetiva teoria do conhecimento desenvolvida de forma consequente, logo, que não deixe valer nenhum conhecimento que não possa ser justificado fenomenologicamente de maneira adequada (HUSSERL, 2012a, p. 17ss). Embora o desenvolvimento histórico da fenomenologia de Husserl tenha incorporado um giro transcendental no período que separa as *Investigações* (1900-1901)¹ de *Ideias para uma fenomenologia pura* (1913)², o famoso método da redução fenomenológica exposto nesta última obra anuncia a “colocação entre parênteses” da efetividade do mundo experienciado naquilo que Husserl chama de *atitude natural* (HUSSERL, 2006, p. 77-82).

Ora, isso faria da fenomenologia, que Husserl identifica expressamente, nas *Meditações cartesianas*³, a um idealismo transcendental dotado de um sentido inaudito na história da filosofia, algo desprovido de todo impacto metafísico? Ao suspender qualquer posição a respeito das objetividades visadas pela consciência, a fenomenologia se mostraria inoperante na determinação de qualquer caráter concernente à sua efetividade? Com efeito, é sobre este ponto que nosso estudo pretende se debruçar. Para tanto, as discussões abaixo serão centradas no conceito de *noema*. Essa opção temática se justifica ao pensarmos que a correlação noese-noema é aquilo sobre o qual as análises fenomenológicas devem versar. Assim, cabe investigar se a noção de noema determina a demarcação de um domínio de reflexão filosófica distinto do mundo já sempre vivenciado como “simplesmente aí para mim”, “à disposição”, na linguagem de Husserl (2006, p. 72); ou se ao perscrutar os correlatos noemáticos dos atos intencionais não se estaria voltado a essa efetividade já sempre pré-dada, somente que, agora, compreendida de um modo essencialmente outro que aquele típico da atitude natural.

1 As *Investigações lógicas* serão indicadas, no corpo do texto, pela sigla *LU*, seguida do número da Investigação.

2 *Ideias...* será indicada, doravante, como *Ideen*.

3 Doravante, abreviadas como *CM*.

Para tanto, nosso trabalho se dividirá nas seguintes etapas: primeiramente, procuraremos apresentar as características fundamentais do idealismo husserliano. Em seguida, indicaremos uma possibilidade interpretativa desse idealismo, calcada no estatuto ontológico do noema, que o coloca sob a égide de uma neutralidade metafísica. Num terceiro momento, essa interpretação será confrontada com uma investigação acerca do conceito de noema que constitui seu alicerce, especialmente sobre o pano de fundo mais amplo de certas mudanças ocorridas no pensamento de Husserl no período que vai da publicação das *Investigações lógicas* à *Ideias*. Por fim, procuraremos extrair algumas consequências a respeito da suposta neutralidade metafísica do idealismo fenomenológico. Esse percurso deverá nos possibilitar o estabelecimento dos seguintes pontos: (1) o termo “noema” não se aplica a uma entidade ontologicamente distinta dos objetos que são visados pelos atos da consciência; (2) as análises intencionais, portanto, não nos conduzem a um “outro mundo”, diferente daquele experienciado incessantemente na atitude natural; (3) logo, o idealismo transcendental, idêntico ao desenvolvimento da fenomenologia, não é desprovido de relevância metafísica, desde que esta seja compreendida a partir de um sentido muito elementar, o que dará a esta expressão uma abrangência extremamente ampla⁴.

4 Importa, já de início, delimitarmos o que entenderemos por “metafísica” no estudo que segue. Apoiemo-nos no texto de Zahavi (2003b) no qual ele investiga, justamente, a significação de algum impacto metafísico (ou sua ausência) no âmbito da fenomenologia transcendental. Nesse contexto, que será aquele adotado por nós, “metafísica” diz respeito a “uma reflexão sistemática concernente à natureza da realidade existente” (ZAHAVI, 2003b, p. 14, tradução nossa). Se bem compreendemos a expressão, então, ela remete à esfera dos caracteres mais gerais (e, por isso mesmo, universais) daquilo que, de modo geral, é efetivo (*wirklich*); ou simplesmente ao ser (*das Sein*). Deste modo, a compreensão de “metafísica” se estende para além do escopo delimitado por Husserl nos *Prolegômenos à Lógica pura*, em que a metafísica é identificada como a ciência que deve “fixar e testar os pressupostos de tipo metafísico [...] que subjazem pelo menos a todas as ciências que tratam da efetividade real” (HUSSERL, 2014, p. 8). Note-se, então, que esta definição do escopo da investigação metafísica não engloba o domínio do ser *ideal*, mas apenas o do ser *real*. A definição que assumiremos para “metafísica” se aproxima do sentido que Husserl lhe dá no período transcendental da fenomenologia, em que se depreende que por “questões metafísicas” devem ser compreendidas aquelas concernentes ao enraizamento de todas as regiões de objetividades na subjetividade transcendental constituinte (posteriormente, no processo transcendental-constitutivo intersubjetivo). Isso nos deixa, então, num estágio aquém daquele que Husserl considera a problemática última, derivada da anterior: a da irracionalidade da facticidade transcendental da constituição do mundo pré-dado, que conduz, então, a problemas como o da morte, do destino, do “sentido” da história e etc. Cf. HUSSERL, 1956, p. 187, nota 1, p. 220; 2010, p. 191. Obviamente, não pretendemos adentrar essa miríade de questões que emergem no horizonte da fenomenologia husserliana.

2. O Idealismo husserliano

Iniciemos nosso estudo pela delimitação da tese geral que caracteriza o idealismo transcendental-fenomenológico. Para tanto, nada mais esclarecedor que sua assunção explícita no período maduro da filosofia de Husserl, no §41 das *CM*. Aí, flagramos Husserl na defesa das feições mais agudas desse idealismo: a afirmação inequívoca de que a subjetividade transcendental constitui em si todo o sentido e o ser de qualquer ente (*Seiende*), seja ele real ou ideal (HUSSERL, 2010, p. 126-127). Isso significa que o ser do mundo é constituído pelo *ego* transcendental em suas operatividades (*Leistungen*) intencionais, o que determina, conforme ao que lemos em *Ideen*, que a consciência é algo de absoluto, enquanto o mundo objetivo é somente algo intencional que lhe é relativo; fora disso, um nada (HUSSERL, 2006, p. 116-117). Assim, o idealismo transcendental da fenomenologia se deixa apreender pela tese seguinte: o mundo, enquanto totalidade infinita de objetividades visadas pela consciência, é inseparável da correlação constitutiva intencional, ou seja, ele é *fenomenologicamente dependente da subjetividade transcendental que constitui em si seu sentido e validade de ser*⁵.

Obviamente, tal posição filosófica esposada por Husserl não surge como uma imposição arbitrária. Ela deriva de um caminho previamente pavimentado pela realização da famosa redução fenomenológica, que estabelece a suspensão de qualquer tomada de posição concernente à efetividade do mundo e uma consequente “inversão” na qual os objetos passam a ser considerados não mais como coisas “em si”, mas somente enquanto correlatos da consciência⁶. Com isso, a fenomenologia se edifica na forma de uma *egologia*⁷, ou seja, uma exploração sistemática da subjetividade que traz em si todo o sentido e validade de ser do mundo, isto é, constitui-o em si mesma. Essa “ciência de um objeto só” deve, então, levar a termo análises intencionais segundo uma dupla

5 Dissemos “fenomenologicamente dependente”. Essa qualificação encontrará sua significação e justificação próprias ao final de nossa investigação. Pretendemos, com isso, marcar uma nuance em relação às interpretações que poderíamos chamar de “diretamente metafísicas” acerca da correlação intencional, tal como, por exemplo, a de Lavigne (2005, p. 20ss, p. 46ss, p. 86s), que não concebe a relação de anterioridade da consciência frente ao mundo senão como a afirmação de uma dissimetria de ordem metafísica ou ontológica.

6 Nas *CM*, Husserl utiliza o termo “*Umwendung*” (“reversão”), e em *A crise das ciências europeias*, “*Umstellung*” (“inversão”). Cf. HUSSERL, 1973, p. 58; 1976, p. 202, p. 247. Essa “inversão transcendental” é apontada por Kern (1977, p. 144, tradução nossa) como o sentido fundamental da redução fenomenológica. Ainda sobre essa “inversão”, cf. HUSSERL, 2006, p. 116-7. Sobre a consideração dos objetos como “meros” correlatos intencionais da consciência, cf. HUSSERL, 2006, p. 117, p. 166; 2010, p. 79-84; 2012b, p. 124.

7 Cf. HUSSERL, 2010, p. 78, p. 128.

orientação: de um lado, os conteúdos realmente (*reell*) imanentes à consciência (orientação noética); de outro, tomar o objeto intencional como fio condutor de um sistema transcendental no qual as objetividades se constituem por meio de uma série de sínteses intencionais da subjetividade transcendental (orientação noemática)⁸. Trata-se, claro, da correlação *noese-noema*, declarada como território legítimo da fenomenologia a partir de 1906-1907⁹. A tese fundamental do idealismo husserliano, por conseguinte, está assentada primordialmente sobre a noção de *constituição*. Esta, em linhas simples, traduz-se na afirmação, já contida nas “Cinco lições” sobre *A ideia da fenomenologia*, proferidas em 1907, de que a objetividade visada intencionalmente “só é o que é na sua correlação com o conhecimento possível” (HUSSERL, 2008a, p. 105), pois “não tem sentido algum falar de coisas que simplesmente existem e apenas precisam ser vistas; mas que esse ‘meramente existir’ são certas vivências de estrutura específica e mutável” (HUSSERL, 2008a, p. 30, tradução modificada). Isso significa que as coisas não estão nas vivências intencionais como numa caixa, mas antes *se constituem* nos atos de percepção, recordação, predicação, fantasia e etc. (HUS-SERL, 2008a, p. 30).

Obviamente que esse modo de falar parece trazer ressonâncias metafísicas tipicamente atribuídas a um idealismo como o de Berkeley¹⁰, por exemplo; tal-

8 Ibid, p. 83, p. 95ss.

9 Neste ponto, necessitamos de uma observação mais apurada. A fenomenologia desenvolvida inicialmente nas *LU* mantém uma abordagem estritamente noética, isto é, são aceitos como legitimamente fenomenológicos somente os dados que compõem o próprio ato da consciência (dados sensíveis, a apreensão que os objetiva, o sentido dessa apreensão e o caráter posicional do ato). Obviamente, isso acarreta uma dificuldade inultrapassável para a pretensão husserliana de fornecer os pressupostos fenomenológicos de uma teoria do conhecimento, pois mesmo nos atos em que os objetos não são meramente visados (atos signitivos), mas dados “em carne e osso” (atos intuitivos), a relação é sempre uma síntese entre os respectivos atos, e nunca entre ato e objetividade visada. O “atingir” o objeto efetivamente existente permanece fora de questão por se tratar de um problema metafísico. Entretanto, essa orientação irá se alterar drasticamente nos anos subsequentes à publicação das *LU*, alcançando um resultado (quase) final no curso de 1906-1907 sobre lógica e teoria do conhecimento. Aí, o próprio objeto visado passa a fazer parte do acervo de conteúdos tomados como fenomenológicos, tanto quanto ele seja considerado somente enquanto visado – é o famoso “objeto visado enquanto tal”, que será apresentado em *Ideen* sob a rubrica de noema. As “Cinco lições” de 1907 dão testemunho claro a esse respeito, pois a imanência fenomenológica será considerada não somente como aquilo que é realmente (*reell*) contido nos atos, mas também como o que está intencionalmente dado (o objeto tal como visado). Cf. HUSSERL, 2007, p. 38ss, p. 121-132; 2008a, p. 58ss, p. 81s; 2008b, p. 195, p. 226s; 2012a, p. 340-3, p. 353-7, p. 367-8.

10 É preciso deixar claro que a menção, aqui, à figura de Berkeley, é meramente ilustrativa do tipo de crítica geralmente dirigida ao idealismo husserliano. Entretanto, ressalta-se que o próprio Husserl faz questão de enfatizar que sua postura não é a de um idealismo berkeleyano (que ele considera subjetivista/psicologista), dado que este transforma o mundo todo em um mero emaranhado de dados sensíveis realmente (*reell*) contidos na consciência. Faltaria a Berkeley distinguir entre as variações dos modos de aparecer de uma coisa e a coisa que aparece ela mesma, e puramente enquanto algo que aparece. Cf. HUSSERL, 1956, p. 150ss; 1969, p. 170; 2006, p. 129.

vez com tons mais radicais, dado que o recurso à onisciência da mente divina é dispensado em favor de uma intersubjetividade transcendental constituinte¹¹. Aparentemente, o que se tem é uma forma de idealismo metafisicamente comprometido, no qual o mundo é expressamente mantido sob o jugo de uma consciência soberana, que lhe doa sentido e ser. Mas será esse mesmo o quadro pretendido por Husserl? O correlato noemático dos atos intencionais constituintes coincidiria de alguma forma com as próprias coisas, fazendo destas tão somente representações de uma subjetividade absoluta? Abordaremos, a seguir, uma interpretação ancorada no estatuto do objeto fenomenológico por essência, o noema, que pretende retirar do idealismo husserliano toda suposta carga metafísica.

3. A fenomenologia transcendental: que tipo de idealismo?

Conforme ao que foi indicado na seção anterior, a reorientação do ser e do ser-assim do mundo para a subjetividade transcendental, permeada essencialmente pela noção de constituição, estabelece o sentido primário do idealismo transcendental-fenomenológico. Mundo e consciência não se relacionam de maneira simplesmente exterior, dirá Husserl nas *CM*; antes, o “ser verdadeiro” e a esfera da consciência formam uma unidade “na concreção absoluta da subjetividade transcendental” que nada mais é que “o universo do sentido possível” (HUSSERL, 2010, p. 126). O resultado não poderia ser outro que a identificação da egologia sistemática da fenomenologia, conquistada por meio da redução fenomenológica, com o idealismo:

A fenomenologia é, *eo ipso*, *Idealismo Transcendental*, se bem que num sentido fundamental essencialmente novo [...] um idealismo que não consiste em nada mais do que na auto-explicação, consequentemente desenvolvida, do meu *ego* enquanto sujeito de todo conhecimento possível [...] Ele é a *explicitação do sentido*, prosseguida num trabalho efetivo, de todo tipo de ser

11 A famosa (e muito criticada) Quinta Meditação Cartesiana é dedicada a elucidar a possibilidade de uma constituição intersubjetiva do mundo objetivo. Com efeito, aí se alcança a intelecção de que não é uma subjetividade ‘ilhada’, redobrada reflexivamente sobre si mesma que constitui o mundo; antes, é revelado que “o ser em si primeiro, que precede toda e qualquer objetividade mundana e em si a transporta, é a intersubjetividade transcendental” (HUSSERL, 2010, p. 191).

concebível por mim, o *ego*, e especialmente o da transcendência (que me está efetivamente pré-dada através da experiência) (HUSSERL, 2010, p. 128, grifo do autor).

No entanto, apesar destas asserções, qual seria a exata natureza do idealismo husserliano? Seria possível compreender como metafisicamente irrelevante a relação entre subjetividade e transcendência, que, em alguma medida, parece encontrar uma síntese adequada quando Husserl enfatiza que “todo e qualquer sentido que um qualquer ente tenha e possa ter para mim, tanto quanto ao seu ‘*quid*’ como quanto ao seu ‘é, e é efetivamente’, é um sentido *em* ou *a partir* da minha vida intencional”? (HUSSERL, 2010, p. 133, grifo do autor). De acordo com Hall (1982; 1989), a resposta é “sim”, dado que o idealismo de Husserl *não seria realmente um idealismo*¹², além de ser uma tese *metafisicamente neutra* (HALL, 1982, p. 170)¹³. O próprio comprometimento de Husserl com o que ele chama de idealismo transcendental seria uma expressão equivocada; ou, no mínimo, potencialmente enganadora (HALL, 1982, p. 184; 1989, p. 437-8).

Para entendermos esta posição, é preciso ter em mente que Hall assume a chamada “interpretação fregeana”¹⁴ da noção de noema (1982, p. 171-2; 1989, p. 431). Esta abordagem, canonizada por Follesdal (1969), fornece os pressupostos básicos¹⁵ para que Hall desenvolva sua leitura. Tendo como base esta

12 Cf. também HALL, 1989, p. 437-8: a interpretação de Husserl como um idealista seria um mal-entendido.

13 Essa interpretação da posição advogada por Husserl é posteriormente encampada por Hutcheson (1991). Ainda sobre a neutralidade metafísica, Hall mantém sua posição posteriormente ao texto citado, embora de forma mais diluída. Cf. HALL, 1989, p. 434, p. 438.

14 A interpretação fregeana do conceito de noema é assim chamada porque estabelece paralelos entre noções elaboradas por Husserl e por Frege. Segundo Hall (1982, p. 171; 1989, p. 430), quando Husserl, nas análises linguísticas das *LU* (2012a, p. 35-41, p. 82-4), diferencia ato intencional, significado ideal e objeto, ele estaria tecendo uma rede conceitual próxima daquela oferecida por Frege, quando da distinção entre ideia, sentido e referência. Em seu clássico texto *Über Sinn und Bedeutung*, Frege estabelece a diferença da seguinte maneira: “A referência de um nome próprio é o próprio objeto que por seu intermédio designamos; a ideia que dele temos é inteiramente subjetiva; entre uma e outra está o sentido que, na verdade, não é subjetivo como a ideia, mas que também não é o próprio objeto” (FREGE, 2009, p. 135). O sentido, portanto, é um mediador entre a expressão e seu referente, não se reduzindo a alguma entidade subjetiva/psicológica (a ideia que faz parte da experiência daquele que se refere a um dado objeto). A semelhança com Husserl estaria no fato de que, para este último, um ato expressivo (significativo) possui um elemento real (*reell*) que prescreve o modo determinado pelo qual uma objetividade é visada (de forma vazia) — esse esquema corresponderia à ideia (subjetiva) e ao referente, na linguagem fregeana. O elemento abstrato (sentido, para Frege), mediador entre expressão e referente, seria aquilo que Husserl chama de “significação idealmente una” (HUSSERL, 2012a, p. 82) ou de “essência significativa” (HUSSERL, 2012a, p. 360), isto é, a significação ideal da qual o componente *reell* do ato é uma instanciação. Abaixo, ficará clara a ligação com o conceito de noema, com a passagem ao período transcendental de *Ideen*.

15 Para a posição defendida por Hall, as ideias mais relevantes, resultantes das teses expostas

interpretação, Hall explica que cada ato da consciência (noese) estaria associado a uma entidade abstrata ou ideal (noema), por meio da qual seria estabelecida sua intencionalidade. O noema seria, então, uma unidade ideal – nem um elemento real (*reell*) da consciência, nem um objeto físico –, e sobre este ponto repousaria todo o significado do idealismo transcendental de Husserl: a fenomenologia é ciência dos *noemata*, das entidades ideais que servem como mediação na relação com os objetos visados (HALL, 1982, p. 172-4).

A perspectiva defendida por Hall remete a conceitos desenvolvidos por Husserl ainda nas *LU*. Traçando um esquema paralelo àquele estabelecido nas análises fenomenológicas dos atos expressivos (*LU I*), Husserl afirma que todo ato intencional, além de seus momentos reais (*reellen*), também possui um conteúdo intencional ou *ideal*. Aos elementos realmente contidos no ato enquanto sua essência intencional (matéria e qualidade) corresponde uma unidade ideal, isto é, a essência intencional ideal da qual aquela é uma instância (HUSSERL, 2012a, p. 340-3, p. 357-61)¹⁶. Isso, então, quer dizer que a intencionalidade de um ato é consequência de elementos que lhe são inerentes e que são instanciações de uma essência intencional ideal (*in specie*).

Conforme exposto por Hall (1982, p. 172), na passagem ao período de *Ideen*, Husserl coordenaria dois grandes *insights*: 1) a noção de significado como unidade ideal poderia ser estendida à totalidade dos atos da consciência¹⁷; 2) o redirecionamento do olhar, deixando de lado os objetos para investigar os sentidos por meio dos quais eles são visados, seria um movimento extremamente antinatural. O primeiro ponto, logicamente, assinala o estreito parentesco entre o noema e a essência intencional *in specie*, e, nesta, notadamente, com a matéria *in specie* – a unidade ideal cujo correspondente *reell* no ato determina o “como-o-quê” o objeto é visado, isto é, o *sentido da apreensão objetual* (HUSSERL, 2012a, p. 356; 2007, p. 99ss). Portanto, “noema” seria um nome para uma concepção alargada da noção de sentido (HALL, 1982, p. 173). Em relação ao segundo ponto (a natureza antinatural da reflexão sobre a dimensão do sentido), aí

por Follesdal, seriam as de que o noema é uma entidade intensional (abstrata), uma generalização da noção de significado, que operaria uma mediação na relação intencional com o objeto; consequentemente, o noema não é aquilo para o qual o ato se volta, não é o objeto visado; com isso, o noema só poderia ser apreendido num tipo especial de reflexão, qual seja, a fenomenológica (FOLLESDAL, 1969, p. 681-5).

16 Esta perspectiva é exposta em detalhe, de forma clara e precisa, por J.J. Drummond (1990, p. 35-6). É preciso atentar que este esquema está em funcionamento, sobretudo, na primeira edição das *LU*. Quando da segunda edição (1913, já na época da publicação de *Ideen*), Husserl começará a indicar mudanças graduais nestas concepções (DRUMMOND, 1990, p. 36ss). Estes pontos serão discutidos abaixo.

17 Cf. também HALL, 1989, p. 430.

se revelaria o papel da redução fenomenológica: a reflexão fenomenológica deveria consistir numa mudança de foco, dos objetos da experiência natural para as entidades ideais que estabelecem a medição nessa mesma experiência. Dado o caráter não natural desse tipo de reflexão, a desconexão entre objeto referido e sentido ideal corresponderia a um abandono completo do solo da experiência natural (HALL, 1982, p. 175; 1989, p. 432ss). Esta separação nítida entre o campo por excelência da filosofia (a dimensão do sentido) e o mundo natural (esfera da existência dos referentes dos atos) marcaria sob a rubrica da neutralidade metafísica a fenomenologia husserliana, pois Husserl estaria impedido de responder questões acerca da existência factual dos objetos, uma vez que estas não fariam parte do domínio da reflexão filosófica (HALL, 1982, p. 170, p. 175-7, p. 186, p. 190). Ou seja, do ponto de vista da delimitação que Husserl impõe ao campo da filosofia, não seria legítimo questionar pelo sucesso (ou não) da referência objetiva dos *noemata* (HALL, 1982, p. 185; 1989, p. 431, p. 437).

Mas, e quanto às afirmações “fortes” feitas por Husserl sobre o caráter absoluto da consciência na correlação constitutiva do mundo? Husserl, ao falar sobre o conceito de constituição, não se refere à própria efetividade dos objetos intencionais? Com efeito, a fim de justificar sua tese, Hall (1982, p. 175-6; 1989, p. 438) cita trechos de *Ideen* e das *CM* que parecem espelhar as feições mais agudas do idealismo husserliano:

Realidade e mundo são aqui justamente designações para certas *unidades* válidas de *sentido* [...] o mundo mesmo possui todo o seu ser como certo “sentido”, o qual pressupõe a consciência absoluta, o campo da doação de sentido (HUSSERL, 2006, p. 129, grifo do autor).

Todo tipo de ser, tanto real [*real*] como ideal [*ideal*], se torna ele próprio compreensível enquanto *formação* [*Gebilde*] constituída precisamente nesta operatividade [a constituição intencional] da subjetividade transcendental (HUSSERL, 2010, p. 127, grifo do autor).

Para Hall, é essencial que se tenha ciência do contexto específico em que estas expressões têm lugar, a fim de que se possa assimilar a neutralidade metafísica da posição de Husserl. O que estaria em jogo é que estas elocuições, assim como tantas outras que parecem comprometer Husserl com algum tipo de idealismo metafísico, são todas *posteriores à efetuação da epoché*. Portanto, deveriam ser

entendidas nesta perspectiva, ou seja, como afirmações a respeito dos *noemata*, e não de seus referentes (HALL, 1982, p. 176; 1989, p. 437-8). Esta “teoria do significado” estendida que Husserl propõe não o vincularia com nenhum tipo de idealismo (HALL, 1982, p. 176, tradução nossa). Assim, as interpretações metafísicas do idealismo husserliano decorreriam de não se atentar para o fato de que o fenomenólogo está sob a jurisdição da redução fenomenológica, ou seja, está lidando somente com o domínio do sentido; e Husserl não acharia necessário alertar constantemente que este é o caso (HALL, 1982, p. 188)¹⁸.

O caráter absoluto concedido à consciência estaria, ainda, ligado ao conceito de constituição, podendo ser explicado a partir deste. Uma vez que o processo constitutivo diria respeito somente ao domínio do sentido, não haveria como falar em uma produção dos objetos pela consciência (HALL, 1982, p. 178-9). Com isso, haveria duas perspectivas em que a consciência seria “constituente”: em primeiro plano, dado que é graças aos *noemata* que nossas experiências se referem aos objetos sob tais e tais modos, a consciência seria responsável por (e constitutiva de) qualquer estrutura significativa que nossas experiências possam ter. Além disso, os *noemata* seriam estruturas de sentido complexas (compostas), e esta composição se daria de acordo com leis e estruturas da própria subjetividade transcendental – ou seja, a subjetividade seria responsável pelo processo de constituição dos vários tipos e níveis de *noemata* (HALL, 1982, p. 179-80; 1989, p. 440-1). Sob este ponto de vista, o que Hall (1982, p. 181; 1989, p. 442) destaca é que nenhum desses fatores comprometeria Husserl com o idealismo, a não ser em um sentido estritamente técnico, ou seja, como uma restrição das investigações ao domínio fechado dos *noemata* enquanto unidades abstratas de sentido.

Apesar da engenhosidade e da aparente plausibilidade da interpretação

18 Embora o ponto central de nossa discordância relativamente à leitura de Hall seja a abordagem fregeana da noção de noema, esta é outra questão sobre a qual pairam certos problemas. Em relação às *CM*, é notório e textualmente fiel a Husserl afirmar que todas as asserções que sugerem um forte teor metafísico na correlação mundo-consciência são proferidas após a redução e a entrada no domínio fenomenológico. Entretanto, este não é o caso em *Ideen*. Neste texto, conforme bem observado por Lavigne (2011, p. 64), o idealismo vem *antes* da efetuação da *epoché*/redução. Embora o “discurso oficial” de Husserl seja o de que o idealismo é uma consequência da redução fenomenológica (HUSSERL, 1959, p. 181; 2010, p. 128), em *Ideen* o percurso é inverso: a tese capital do idealismo (a correlação mundo-consciência) serve como justificativa da legitimidade e possibilidade da própria redução transcendental. Como consequência, se o idealismo é válido independentemente da redução, estaríamos diante de uma tese metafísica (LAVIGNE, 2011, p. 64-5). Obviamente, este modo de interpretar as coisas cria sérias dificuldades para a abordagem de Hall. Mesmo antes de adentrar a esfera transcendental, afirmações como a da inversão do “sentido comum do discurso sobre o ser” (HUSSERL, 2006, p. 116) e de que a realidade é “apenas um intencional, um conscientizado” (HUSSERL, 2006, p. 117) já estão presentes. Logo, torna-se problemático aceitar que Husserl está falando somente a respeito de entidades ideais, mantidas como objeto de investigação *após* a *epoché*/redução.

construída por Hall, pensa-se que alguns pontos a seu respeito merecem maior atenção. Especificamente, procuraremos nos deter em um de seus elementos centrais, qual seja, a abordagem fregeana que indica a diferenciação do noema (o “visado enquanto tal”) relativamente ao objeto *que* é visado.

4. Noema e idealismo

Um dos pontos chave da interpretação de Hall é a distinção ontológica entre o objeto visado enquanto tal (noema como entidade ideal) e o objeto que é visado (*simpliciter*); ou seja, trata-se de uma das posições básicas defendidas pela abordagem fregeana do noema. É esta separação que permite afirmar que Husserl irá investigar unidades abstratas de sentido que operam a mediação na referência aos objetos, deixando fora de consideração o sucesso (ou não) da referência. Isso implica pensar o noema segundo algo próximo às noções de matéria ou de essência intencional *in specie* apresentadas nas *LU*. Neste contexto, tentemos delimitar melhor a discussão.

As teses centrais de Follesdal são exploradas e expandidas por Smith e McIntyre (1982)¹⁹, que consideram a concepção de noema apresentada por Husserl em *Ideen* como a versão madura daquilo que era tomado, nas *LU*, como sendo o conteúdo intencional (no sentido de ideal) do ato da consciência (SMITH; McINTYRE, 1982, p. 119). Assim, a abordagem destes autores consiste em afirmar que a intencionalidade do ato decorre de sua associação com uma entidade abstrata, o conteúdo intencional do ato, que, em *Ideen*, Husserl chamaria de “noema”; os *noemata*, por sua vez, seriam significados do tipo dos que são expressos na linguagem, isto é, unidades intensionais (SMITH; McINTYRE, 1982, p. 87, p. 119, p. 154). Vê-se, portanto, que o esquema traçado é basicamente o mesmo daquele resultante das ideias de Follesdal (1969)²⁰, bem como daquele subjacente à interpretação de Hall (1982; 1989).

Começemos nossa investigação pela questão da distinção ontológica entre o noema e o objeto que seria visado por seu intermédio. É preciso, de início, reconhecer que Husserl identifica o noema com um sentido, um *Sinn* (HUSSERL, 2006, p. 204, p. 209), que será chamado de “sentido noemático” (HUSSERL,

19 Indicaremos alguns dos desdobramentos da tese fregeana a partir de Smith e McIntyre (1982), pois nossa exposição será baseada, em grande medida, na interpretação alternativa oferecida por Drummond (1990), e é principalmente contra estes autores que ele constrói sua leitura acerca do conceito de noema.

20 Cf. nota 15.

2006, p. 289). Esta identificação, então, parece testemunhar a favor da interpretação fregeana. Entretanto, o noema também é tomado como o “visado como tal”, o objeto tal como intencionado (HUSSERL, 2006, p. 204, p. 209). Como se deve entender esta dupla valência da noção de noema? Acredita-se ser necessário regressar às *LU* e tentar compreender certas mudanças ocorridas até o período da publicação de *Ideen* (em 1913), obra em que Husserl apresenta, pela primeira vez, sua doutrina sobre a correlação noese-noema.

Nas *LU*, Husserl oferece uma primeira separação entre os componentes reais (*reellen*) do ato e os elementos intencionais (aquilo que não está contido realmente na própria vivência) (HUSSERL, 2012a, p. 340ss). Entre os conteúdos intencionais, surge uma nova distinção, desta vez, tripartite: distingue-se “o objeto intencional do ato, a sua *matéria intencional* (em oposição à sua *qualidade intencional*), finalmente, a sua *essência intencional*” (HUSSERL, 2012a, p. 343, grifo do autor). Obviamente, o que está em jogo não é a matéria (ou mesmo a qualidade) como parte real (*reell*) do ato, mas seu caráter *in specie*. Relativamente ao objeto intencional, Husserl realiza mais uma distinção:

Em relação ao conteúdo intencional, entendido como objeto do ato, há que distinguir o seguinte: o *objeto, tal como é intencionado*, e pura e simplesmente o *objeto, que é intencionado*. Em cada ato é “representado” um objeto de tal ou tal modo determinado e, como precisamente esse tal, ele pode, eventualmente, ser o ponto de mira de intenções cambiantes [...] Em todas elas [as representações²¹ que visam o objeto], portanto, o objeto *que é intencionado* é o mesmo, mas em cada uma delas a intenção é diferente, cada uma visa ao objeto de um ou outro modo (HUSSERL, 2012, p. 344, grifo do autor).

Esta passagem toca em um ponto nodal para a interpretação fregeana: enquanto conteúdo intencional (ou seja, *como visado*), o objeto intencional seria uma entidade ontologicamente distinta do objeto *que é visado*, sendo aquilo por meio do qual a consciência se dirige a este objeto. Esta é a posição adotada por

21 Cabe destacar que, para Husserl, o termo “representação” (*Vorstellung*) e seus correlatos não significam a mesma coisa que tradicionalmente se associa às teorias modernas da representação. A representação torna-se sinônimo de um *ato objetivante*, ou seja, um ato por meio do qual um objeto é apresentado à consciência: uma proposição, uma lembrança, uma percepção (cf. *LU V*, §37ss). Não se está lidando com algo do tipo de cópia do objeto; é o próprio objeto que é visado por meio de determinados conteúdos e pelos atos correspondentes.

Smith e McIntyre (1982, p. 93). Com base nisso, a diferenciação capital a que se chega seria aquela que Husserl teria traçado entre, de um lado, o conteúdo intencional de um vivido, e, de outro, o objeto ao qual o sujeito é dirigido via conteúdo (SMITH; MCINTYRE, 1982, p. 108). Claramente, pode-se afirmar que esta demarcação de cunho ontológico é o pilar que sustenta a interpretação fregeana. Contudo, esta distinção, de acordo com Drummond (1990, p. 31), não é estabelecida nas discussões de Husserl sobre o conteúdo intencional dos vividos. Nas palavras do autor:

Nada que Husserl diz sugere que esta seja uma distinção entre duas entidades, um objeto intencional e um objeto visado verdadeiro; antes, é uma [distinção] entre a maneira da apresentação de um objeto a nós, na experiência particular que nós temos dele, e o próprio objeto (DRUMMOND, 1990, p. 27, tradução nossa).

Deste modo, a diferenciação efetuada por Husserl diria respeito não a duas entidades distintas, mas ao *como* da intenção que visa o objeto. Ou, ainda, tais diferenças na intenção também podem ser tomadas como diferenças relativas àquilo que é intentado *da* própria objetividade (DRUMMOND, 1990, p. 28). Como resultado, se seguirmos esta linha de pensamento, não emergem duas entidades, objeto intencional e objeto *simpliciter*, mas diferentes modos de visar o objeto, que são correlatos de seus diferentes modos de aparecer. Neste contexto, um dos problemas a serem observados, ainda de acordo com Drummond (1990, p. 30), é a ambiguidade ligada ao uso que Husserl faz da expressão “conteúdo intencional”. Esta pode designar tanto o conteúdo objetivo *ao* qual o ato é dirigido, quanto o conteúdo subjetivo *pelo* qual o vivido intenta seu objeto. Com isso, o objeto intencional (em seu duplo sentido) cairia sob o escopo do primeiro, enquanto a matéria e a essência intencional (*in specie*) responderiam pelo segundo. O ponto chave desta questão é compreender que o que Husserl está propondo não é uma cisão entre conteúdo intencional e objeto visado, mas uma delimitação, dentro da esfera do próprio conteúdo intencional, entre o conteúdo como objeto e o conteúdo em outros sentidos (matéria/essência intencional) (DRUMMOND, 1990, p. 31).

Aqui, chega-se ao passo central para a identificação do noema como unidade intensional abstrata. Uma vez que Smith e McIntyre concebem o objeto intencional como parte do conteúdo intencional, e como sendo ontologicamente distinto do objeto visado, o movimento que conduz à teoria do noema como enti-

dade abstrata é a assimilação do objeto “tal como é intencionado” (HUSSERL, 2012a, p. 344) à noção de matéria intencional (*in specie*); e, a partir daí, a transformação desta no noema como conteúdo intencional. O noema, assim, seria o conteúdo ideal do vivido, e, sendo derivado da matéria intencional, é algo de distinto em relação ao objeto do ato (DRUMMOND, 1990, p. 41-2). Percebe-se, então, como, do parentesco entre essência intencional (especificamente, a matéria) e essência significativa²², cujas instanciações nos respectivos tipos de atos asseguram sua especificidade intencional, a concepção fregeana pode conceber a extensão do conceito de significado a todos os atos de consciência como sendo determinada pelo modelo ato-significado-objeto. A alternativa que queremos considerar, seguindo nisto Drummond (1990, p. 41-2), é se a assimilação entre matéria intencional e objeto “enquanto visado” não procederia na direção contrária: a matéria é que seria incorporada no objeto intencional; e este, o objeto “tal como visado”, seria o próprio noema. E, uma vez que não há evidência para a alegada distinção ontológica entre o objeto “tal como intencionado” e o objeto que é intencionado, resta que “o sentido da apreensão objetiva deve ser buscado nos próprios objetos intencionados, somente como eles são intencionados, somente como eles são apreendidos em e por nossas experiências” (DRUMMOND, 1990, p. 42, tradução nossa).

Como é possível perceber, esta interpretação é coerente com o conceito de imanência intencional apresentado por Husserl em *A ideia da fenomenologia*, pois, segundo esta noção, o objeto é mantido como correlato do ato, pois lhe é imanente no sentido intencional, e não real (*reell*)²³. Com isso, as análises intencionais ficam livres da restrição aos componentes reais dos vividos, o que, efetivamente, era a postura de Husserl na primeira edição das *LU*²⁴. Ao limitar as descrições fenomenológicas ao estreito âmbito dos conteúdos realmente contidos na vivência²⁵, Husserl precisa distingui-los do conteúdo intencional (ideal), pois é somente este último (notadamente, a essência intencional – matéria *mais*

22 Cf. HUSSERL, 2012a, p. 360. A essência significativa é o elemento real (*reell*) dos atos significativos que lhes confere a significação e o caráter intencional. É equivalente à essência intencional desta classe de atos, e tem como correlato ideal a significação idealmente una, distinta tanto do ato, quanto do objeto.

23 Cf. *A Ideia da fenomenologia*, lições II e IV (HUSSERL, 2008a, p. 58-9, p. 81-2); acima, nota 9.

24 Cf. HUSSERL, 2012a, p. 341, n. 140. Em *Ideen*, Husserl assinala: “[...] o estudo imanente dos vividos puros, o estudo de sua essência própria, é quase que obviamente entendido como um estudo de seus componentes reais [*reellen*]”. E, logo abaixo, numa nota na mesma página: “Esta é ainda a orientação das *Investigações lógicas*” (HUSSERL, 2006, p. 286, grifo do autor).

25 Na primeira edição das *LU*, Husserl chama este conteúdo de “real ou fenomenológico (psicológico-descritivo)” (HUSSERL, 2012a, p. 341).

qualidade – pensada *in specie*) que permitirá a Husserl encontrar uma saída para o psicologismo, tornando possível estabelecer que, nos atos, é-se consciente de algo objetivo e intersubjetivamente acessível (DRUMMOND, 1990, p. 35-6). Mas, na segunda edição das *LU*, publicada no mesmo período de *Ideen*, Husserl seguiria por outro caminho: a separação não seria mais entre conteúdo real/fenomenológico e conteúdo intencional, mas, no seio do próprio conteúdo fenomenológico, entre conteúdo real (*reell*) e intencional (DRUMMOND, 1990, p. 39). Isto significa trazer para o solo da investigação fenomenológica o objeto intencional, pois este compõe parte do conteúdo intencional. E, como não haveria uma distinção ontológica entre o “visado enquanto tal” e o objeto que é visado, o objeto estaria agora disponível ao fenomenólogo. Ou seja, na segunda edição das *LU*, Husserl já estaria apontando para a dimensão noético-noemática, algo insinuado em uma nota da segunda edição. Nesta, Husserl reconhece a unilateralidade das exposições da primeira edição, preocupadas essencialmente com o conteúdo *reell*, mas que a descrição da objetividade visada nos atos também se constitui em um tema legítimo para descrições que devem ser chamadas de “fenomenológicas” (HUSSERL, 2012a, p. 341, n. 140). Em *Ideen*, essa perspectiva também ganha reforço com o reconhecimento da “dupla face eidética da intencionalidade segundo noese e noema” (HUSSERL, 2006, p. 286).

Assumindo estas observações, o que temos é que, nestas revisões de sua teoria da intencionalidade, Husserl abre as portas para a assimilação da noção de matéria intencional (como essência, conteúdo ideal) à de objeto intencional, o “visado enquanto tal”. Consequentemente, é no próprio objeto, tal como experienciado, que deverá residir o sentido da apreensão objetiva (DRUMMOND, 1990, p. 40, p. 42). Pensa-se que, aqui, está se processando uma mudança notável na concepção husserliana de significação/sentido, que não permite que se assuma prontamente a abordagem fregeana do noema.

Resta, agora, compreender a relação existente entre noema, sentido noemático e objeto visado. Em *Ideen*, Husserl afirma que o sentido contido no noema não esgota aquilo que ele chamará de “noema pleno”, pois este “consiste num complexo de momentos noemáticos [...] o momento específico do sentido constitui somente uma espécie de *camada nuclear* necessária, na qual estão fundados outros momentos” (HUSSERL, 2006, p. 207, grifo do autor). O momento do sentido, o “objeto no como de suas determinações” (HUSSERL, 2006, p. 292), ou, ainda, o “sentido objetivo” (HUSSERL, 2006, p. 206), perfaz, então, um núcleo daquilo que é visado. Neste ponto é que encontra lugar uma das teses centrais, citada acima, da interpretação fregeana originalmente desenvolvida por Follesdal (1969, p. 682, tradução nossa), segundo a qual “o sentido

noemático é aquilo em virtude do qual a consciência se relaciona com seu objeto”. Logo, como consequência, o noema não pode ser aquilo para o qual está voltado o vivido da consciência – outra tese desenvolvida por Follesdal (1969, p. 682) e compartilhada por Hall (1982, p. 171). Para apoiar sua interpretação, Follesdal (1969, 682) cita o seguinte trecho de *Ideen*: “Por conteúdo [da consciência] entendemos o ‘sentido’, do qual dizemos que, nele ou por meio dele [*in ihm oder durch ihn*],²⁶ a consciência se refere a um objeto como sendo ‘seu’” (HUSSERL, 2006, p. 287). No entanto, Drummond (1990, p. 108) faz a ressalva de que, tanto na tese de Follesdal, quanto no texto de Husserl, é preciso tomar a consciência em sua dupla orientação (noético-noemática), pois, logo em seguida no texto de *Ideen*, Husserl faz as mesmas observações em relação ao polo noemático: “Todo noema tem um ‘conteúdo’, isto é, seu ‘sentido’, e se refere, por meio dele [*durch ihn*]²⁷, a ‘seu’ objeto” (HUSSERL, 2006, p. 287).

Contudo, como compreender a linguagem do “por meio de” (*durch*)²⁸? Para lidarmos com tal questão, dois elementos serão essenciais: a compreensão da estrutura estratificada do noema e o papel desempenhado pela redução fenomenológica.

Além do “sentido noemático” (HUSSERL, 2006, p. 289), Husserl identifica um momento ainda mais íntimo do noema, para além deste “núcleo”. É a este ponto que se dirige a referência objetiva:

Ao falar de referência (e especialmente de “direcionamento”) da consciência ao seu objeto, somos remetidos ao momento *mais interno* do noema. Este não é o próprio núcleo há pouco assinalado, mas algo que constitui, por assim dizer, o ponto central necessário do núcleo e opera como “suporte” para as propriedades noemáticas que lhe pertencem (HUSSERL, 2006, p. 289, grifo do autor).

O que ocorre na referência objetiva é que somos remetidos, “por meio” do sentido noemático, ao objeto intencional, o objeto *tal como visado*. Mas o ponto chave é que o objeto ao qual se é remetido via sentido não é uma entidade distinta do noema, mas é o objeto intencionado, que se revela como um mo-

26 Cf. HUSSERL, 1976a, p. 297.

27 Ibid.

28 ‘*Durch*’ também poderia ser traduzido como “através de”. Seguimos, aqui, a preferência dada a “por meio de” na tradução para o português do texto de *IdI*.

mento *interior ao próprio noema*, seu elemento mais fundamental, o “núcleo do núcleo” (DRUMMOND, 1990, p. 136, tradução nossa). Este componente do noema será chamado por Husserl de “o X determinável no sentido noemático” (HUSSERL, 2006, p. 290); ou, ainda, “o puro X por abstração de todos os predicados”; ele nada mais é que o ponto central em torno do qual irá gravitar uma multiplicidade de conteúdos noemáticos²⁹. Chega-se, então, à seguinte estrutura das múltiplas camadas do noema, de acordo com Drummond (1990, p. 137):

I) o “idêntico”, o puro X, é o algo que é conhecido, o objeto visado³⁰;

II) o sentido noemático, como unidade do X e do núcleo, é o conteúdo lógico³¹ do objeto visado tal como ele é visado;

III) o noema pleno é o objeto idêntico precisamente tal como intencional, ou seja, com a significância (ou sentido) que ele tem para nós.

Este modo de compreender a complexão noemática torna possível entender como Husserl pode falar do noema tanto como um sentido, quanto como o objeto enquanto visado (com o sentido que tem para nós) (HUSSERL, 2006, p. 204, p. 209). Contudo, ainda resta compreender a expressão “por meio de” na relação intencional: uma vez que o objeto visado é o momento mais íntimo do próprio noema, ele é intencional não como se houvesse a mediação (ou um desvio através) de alguma entidade abstrata; antes, a linguagem do “por meio de” quer dizer que penetramos no noema até alcançar este ponto central (DRUMMOND, 1990, p. 136; ZAHAVI, 2003a, p. 60).

Esta questão fica mais clara se notarmos que a distinção entre o objeto *tal como* intencional e o objeto *que* é intencional é algo interno à própria estrutura do noema, e não entre duas entidades ontologicamente diferentes. Por isso Husserl pode estabelecer como momentos internos à concreção noemática dois conceitos de objeto: o simples ponto de unidade das possibilidades de multiplicidades noemáticas (o puro “X”) e o “objeto no *como* de suas determinidades”, ou seja, o sentido (HUSSERL, 2006, p. 292, grifo nosso). Assim, o noema não nos dirige para um objeto ontologicamente outro, pois o objeto é o momento

29 Interpretação também defendida por Fink (1970, p. 124-5).

30 Cf. HUSSERL, 2006, p. 291.

31 Isto é, o conteúdo de sentido, o “como-o-quê” determinado da doação do objeto, que pode receber uma expressão articulada linguisticamente (HUSSERL, 2006, p. 276).

mais fundamental no próprio noema, é parte da estrutura noemática (ZAHAVI, 2003a, p. 60); o “algo” visado pertence ao núcleo noemático (ao *Sinn*), sendo seu ponto central de unidade (HUSSERL, 2006, p. 290).

Uma vez que vem à luz a ligação íntima entre objeto visado, sentido e objeto tal como visado, é preciso atentar que a própria distinção entre sentido e referente deve ser tomada sob um escopo muito específico. Trata-se de uma distinção *abstracta* entre o objeto e o mesmo objeto “tal como intencionado”, isto é, em seu significado para nós (DRUMMOND, 1990, p. 125). Mas, isso não faz do noema uma entidade intensional. Logo, a proximidade entre as noções de *Sinn* arquitetadas por Husserl e por Frege seria bem menor do que supõem Smith e McIntyre (1982, p. 176-7) em sua defesa da abordagem fregeana do noema.

Quanto ao caráter abstrato da distinção acima, precisamos atentar para o papel assumido pela redução fenomenológica. Um objeto, quando dado na experiência natural, possui um sentido para nós, ele está embebido neste sentido. No entanto, ao ser experienciado na atitude natural, ele não é visto como um sentido, mas como um simples objeto físico no mundo. Ou seja, o objeto visado, exatamente *enquanto visado*, não é visado. É somente com a *epoché* e a redução fenomenológica que se estabelece uma orientação na qual o objeto do vivido intencional será revelado como *Sinn* ou como noema, isto é, “como a significância de um objeto para uma consciência percebente”; logo, “o objeto, o sentido e o noema são o mesmo, diferentemente considerado” (DRUMMOND, 1990, p. 113, tradução nossa), ponto de vista compartilhado por Zahavi (2003a, p. 59). A redução fenomenológica, portanto, não é um método que revele entidades ontologicamente distintas dos objetos visados, que, em sua função mediadora na relação intencional, permaneciam “invisíveis”. Antes, ela é uma mudança de foco, fazendo com que as objetividades sejam vistas precisamente *como* intencionadas na experiência, *como* correlatos da consciência. Aqui, então, residiria o caráter *abstracto* do noema, pois ele seria o objeto considerado: 1) abstratamente em relação à posicionalidade que lhe é inerente na atitude natural; e 2) tal como um componente do vivido intencional (DRUMMOND, 1990, p. 113).

Neste mesmo contexto, Sokolowski (1987), que também critica o desenvolvimento da abordagem fregeana estabelecido por Smith e McIntyre (1982), resume bem as implicações da controvérsia sobre o estatuto do noema. Para Husserl, nós não abandonamos os objetos “em si mesmos” para, então, nos atermos a uma entidade mediadora entre o ato intencional e estes mesmos objetos. Antes, com a *epoché* e a redução, os objetos continuam aí para que o fenomenólogo os interroge a partir da perspectiva filosófica, o que equivale a

tomá-los como correlatos das noeses, como *noemata* (SOKOLOWSKI, 1987, p. 527). O que a interpretação fregeana de Smith e McIntyre³² perde de vista é que, na reflexão filosófica, focamos na correlação entre sujeito e objeto (noese e noema). Se o objeto é preservado na atitude fenomenológica, torna-se supérfluo adicionar uma terceira entidade que opere a mediação entre ato e objeto visado. O que a interpretação fregeana faz é tentar explicar como a consciência se torna intencional, e, para isso, utiliza o conceito de noema como uma entidade abstrata que realiza essa função. Mas, a fenomenologia de Husserl não explica nada nesse sentido; ela não insere “instrumentos” como mediadores na vivência, ela apenas descreve aquilo que aí se dá intuitivamente, e não há “causas escondidas” naquilo que é descrito (SOKOLOWSKI, 1987, p. 527).

5. Idealismo, mundo, metafísica

Cabe, agora, extrair algumas consequências da doutrina da correlação noético-noemática para a caracterização do idealismo husserliano.

Em primeiro plano, torna-se imperativo perguntar pelo suposto “abandono” da realidade, em decorrência de a fenomenologia se converter em uma espécie de análise de significados, tal como defendido por Hall (1982; 1989). Pensa-se que, a partir das exposições sobre a natureza da correlação noese-noema, envolvendo mudanças no pensamento husserliano entre o período das *LU* e a virada transcendental da fenomenologia a partir de 1906-1907, este não é o caso. Viu-se que o noema, o objeto *tal como visado*, não é um segundo objeto realmente (*reell*) contido na consciência, nem uma entidade intensional distinta do objeto que é visado, muito menos algum tipo de representação subjetiva que, como suposta “cópia” do objeto, deveria substituí-lo na relação intencional³³. O noema é o próprio objeto transcendente, tal como intencionado na correlação com a consciência, segundo o sentido específico com que é visado. Com efeito, de acordo com Fink (1970, p. 124-5) e Hart (1992, p. 114, p. 123), *o noema é o próprio ente*, a própria coisa visada. Portanto, tendo como base tais pressupostos, que implicam a rejeição da abordagem fregeana da noção de noema,

32 Ressaltamos que a interpretação de Smith e McIntyre apresenta nuances que nos levariam para longe de nossos objetivos. No entanto, o ponto chave de sua perspectiva é assumir o noema como uma entidade ideal, mediadora entre ato e objeto, assim como o faz Hall (1982; 1989). Logo, as observações críticas de Sokolowski se encaixam no contexto de nossa discussão.

33 Esta última maneira de conceber a distinção entre o objeto efetivo visado e o objeto intencional (noema) é veementemente rechaçada por Husserl em *Ideen* (HUSSERL, 2006, p. 207-8).

pensa-se ser problemática a leitura proposta por Hall a respeito do estatuto do idealismo transcendental de Husserl.

A partir da interpretação assumida do conceito de noema, é possível fazer jus às afirmações de Husserl, tais como aquela expressa em *Ideen*, de que tudo aquilo que fora “parentetizado” é incluído no domínio das investigações fenomenológico-transcendentais³⁴ (HUSSERL, 2006, p. 165); ou em *A crise das ciências europeias*, onde se explica que, pela *epoché*, aquele que alcança uma postura “acima do seu ser natural” nada perde do ser e das verdades objetivas aí implicadas (HUSSERL, 2012b, p. 124). Ou, ainda, em *Erste Philosophie II*, onde se lê que “uma investigação transcendental universal abrange, assim, em seu tema, também o próprio mundo, afinal, seu verdadeiro ser” (HUSSERL, 1959, p. 432, tradução nossa). Isto, por sua vez, significa pensar que a fenomenologia tem algo a dizer sobre o mundo, sobre sua *efetividade*; logo, algo que, uma vez passado por uma “depuração” fenomenológica, cai sob o escopo do termo “metafísica”, tal como o definimos inicialmente³⁵. Aquilo com o qual se tem contato antes da redução fenomenológica encontra sua explicitação de sentido por meio de uma postura metodológica que coloca o fenomenólogo numa posição adequada a essa clarificação. Mas, isso não significa deixar o mundo desde sempre experienciado de modo intencional para se dedicar a sabe-se lá que tipo de análise conceitual encerrada sobre si mesma. A fenomenologia, afinal, é marcada pelo imperativo anunciado ainda em sua obra de irrupção, as *LU*: “Queremos retornar às ‘próprias coisas’” (HUSSERL, 2012a, p. 5).

Estas observações nos conduzem a um segundo ponto, crucial e extremamente problemático. Se a fenomenologia tem algo a enunciar sobre a realidade, ela equivaleria, em alguma medida, a algum tipo de discurso metafísico? Seria o idealismo transcendental assumido por Husserl sem maiores reservas uma tese metafísica, como o defendem Philipse (1995, p. 242), Lavigne (2005, p. 16) e De Boer (1978)³⁶? Este parece ser o caminho provável em virtude de nossa recusa da leitura de Hall, que, como vimos, professa uma neutralidade metafísica inerente ao idealismo husserliano. No entanto, acredita-se que esta recusa tampouco resulte em afirmar que o idealismo fenomenológico é uma tese

34 O que já é assumido desde 1906-1907 no curso *Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie*. Cf. HUSSERL, 2008b, p. 195, p. 226s.

35 Cf. nota 4.

36 A afirmação do caráter metafísico da posição de Husserl é uma constante no texto de De Boer. Mas, uma das passagens mais marcantes é aquela em que a *Fundamentalbetrachtung* de *Ideen*, na qual Husserl atesta o caráter absoluto da consciência que doa sentido ao mundo, é categoricamente tomada por De Boer como um discurso sobre o ser, como uma peça de ontologia (DE BOER, 1978, p. 411).

metafísica sem maiores qualificações, ou que fazer fenomenologia é sinônimo de fazer metafísica. Neste sentido, importa notar o que Zahavi (2003b, p. 14-5) alega: uma coisa é afirmar que fazer fenomenologia não é fazer metafísica (com o que, aqui concorda-se plenamente, especialmente se por “metafísica” for entendida uma investigação dirigida diretamente à natureza mais íntima da realidade – algo que Husserl certamente diria se tratar de um pensamento ainda preso à atitude natural “ingênua”); outra coisa bem diferente é tomar a fenomenologia como uma filosofia desprovida de qualquer implicação ou impacto metafísico. É somente neste último sentido que se afirma que fenomenologia e metafísica podem ter alguma ligação: não pensamos que Husserl esteja propondo uma investigação de cunho metafísico (ou alguma outra possibilidade desse gênero, que estreitaria demasiadamente os laços entre o labor fenomenológico e o metafísico); antes, acredita-se que aquilo que a fenomenologia tem a dizer, a elucidar sobre o mundo, representa possíveis implicações de ordem metafísica (no sentido de algo relacionado à realidade, à existência dos objetos dados – mas *tal como visados*). Com efeito, nas *CM*, Husserl não deixa de alertar para os “resultados metafísicos” das análises fenomenológicas: “Os nossos resultados são metafísicos se for verdade que deverá denominar-se metafísico o conhecimento último do ser” (HUSSERL, 2010, p. 175)³⁷. Além disso, também é afirmado que a fenomenologia “exclui toda e qualquer metafísica que opere ingenuamente com absurdas coisas em si, *mas não toda e qualquer metafísica em geral*” (HUSSERL, 2010, p. 191, grifo do autor). Ainda nas lições de *A ideia da fenomenologia* já é possível perceber a insinuação dos efeitos que a fenomenologia pode ter para a subsequente construção de uma metafísica como “ciência do ente em sentido absoluto” (HUSSERL, 2008a, p. 44), pois a elaboração de uma teoria do conhecimento seria sua condição necessária; e o método para esta crítica do conhecimento seria o fenomenológico, a elaboração de uma fenomenologia do conhecimento (HUSSERL, 2008a, p. 20, p. 44).

Porém, como coordenar estas relações? A fenomenologia transcendental e o idealismo com o qual Husserl a identifica seriam compatíveis com algum tipo

37 Estes “resultados metafísicos” são o que conduz Smith (2003, p. 200) a afirmar que é inevitável que Husserl possui um quadro metafísico do mundo, e que este seria produto do método transcendental-fenomenológico.

de realismo, tal como defendem Drummond (1990)³⁸ e Sokolowski (1970)³⁹? Ou a posição de Husserl, com sua manifesta asserção da anterioridade do ser da consciência frente ao mundo⁴⁰, deve ser tomada estritamente em sentido idealista, sob pena de, a partir de qualquer outra possibilidade interpretativa, tornar-se uma leitura errônea e mesmo infiel à letra do filósofo, como o alega Lavigne (2005, p. 17)? Em relação a esta dicotomia, deve-se atentar para o fato de que o próprio Husserl considera esta disputa filosófica um *nonsense* (HUSSERL, 1989, p. 418). Isso porque, conforme o que é explicado por Fink (1988, p. 156-8), a oposição realismo-idealismo emerge a partir do solo comum da atitude natural; especialmente, dos problemas originados pela consideração do tema *intramundano* da correlação sujeito-objeto, isto é, ligado à cisão entre interior e exterior. Ou seja, trata-se de um problema emergente a partir de um mundo já constituído, abrangendo uma subjetividade cognoscente *no* mundo. Assim, conclui Fink (1988, p. 158), o idealismo transcendental-fenomenológico estaria *além* do conflito entre realismo e idealismo. Ao nosso olhar, parece que Husserl, com o expediente da redução fenomenológica, que abre um acesso intuitivo a uma subjetividade não-mundana, propriamente transcendental, consegue galgar uma posição que o põe a salvo do terreno em que tradicionalmente se desenrola o embate idealismo-realismo na história da filosofia.

38 Segundo Drummond (1990, p. 253-276), a posição de Husserl resultaria em um realismo (não tradicional), caracterizado pela articulação de dois pontos e sua compatibilidade com ambos: i) um realismo ontológico, subjacente à atitude natural, que considera e aceita tacitamente a existência independente dos objetos relativamente à consciência; ii) um realismo epistemológico que, além de admitir a existência independente dos objetos, também advoga que nos é possível conhecê-los. A atitude fenomenológica seria compatível com ambos, permitindo clarificar o que está envolvido em cada caso.

39 A perspectiva defendida por Sokolowski é ancorada no conceito de constituição. Segundo ele, as análises constitutivas sempre deixam espaço para um “algo a mais”, para algum elemento não explicado a partir da subjetividade. Nas análises estáticas, seria o próprio sentido das objetividades visadas (pois a subjetividade seria condição necessária, mas não suficiente, para a emergência deste sentido), bem como as diferenças qualitativas entre os dados hiléticos (conteúdos sensíveis dos atos intencionais). Assim, a doutrina da constituição não deveria ser interpretada de forma demasiado idealista (SOKOLOWSKI, 1970, p. 149-50, p. 159). Mesmo na constituição genética restaria espaço para uma facticidade irreduzível, algo que independe do *ego*, pois, ainda que as habitualidades passadas sejam condição para a determinação de novas experiências, o curso destas depende, em grande medida, do “encontro” com aquilo que se dá, com o “novo” que emerge da experiência (SOKOLOWSKI, 1970, p. 191-5, p. 216-7). Haveria, assim, um formalismo nas análises de Husserl que abriria espaço para um resíduo de facticidade (SOKOLOWSKI, 1970, p. 195-9). A constituição seria determinada, portanto, por dois polos: a subjetividade como condição de possibilidade do processo constitutivo e a facticidade daquilo que se constitui. Entretanto, a busca pela apoditicidade, necessária à instauração de uma ciência rigorosa, teria levado Husserl a direcionar seus esforços somente para o primeiro termo da equação (SOKOLOWSKI, 1970, p. 218-9), algo que Sokolowski pensa não ser uma consequência necessária para as investigações fenomenológicas (1970, p. 219ss).

Assim, o que se pretende exprimir com a ideia de que há certas implicações metafísicas para o idealismo de Husserl, desde um “aquém” da opção por sua compatibilidade com alguma sorte de realismo ou sua interpretação em termos idealistas, é que não se está diante de um idealismo que lide com conteúdos internos, um idealismo subjetivo; tampouco um idealismo que se ocupe de entidades abstratas, sem consideração pelo mundo em sua efetividade. Antes, acredita-se que o idealismo husserliano diz respeito ao mundo tal como era visado na atitude natural; mas, agora, tomado sob uma nova orientação, qual seja, como correlato da consciência. Este seria o sentido de admitir desdobramentos metafísicos para a fenomenologia de Husserl: faz parte da elucidação fenomenológica do sentido já desde sempre atrelado ao mundo uma consideração sobre sua efetividade, sobre a realidade existente. Não mais como referência a um “em si”, existindo separada e independentemente da consciência, mas como algo que lhe é essencialmente correlativo. Ora, não se trata aqui senão de chamar a atenção para o que Husserl anuncia nas *CM*, a saber, que o panorama propiciado pela *epoché* e pela redução fenomenológica não faz com que não se tome em conta a diferença entre “ser verdadeiro” ou “não-ser” – mas estes serão predicados relativos ao “sentido objetual”, aos objetos enquanto correlatos da consciência (HUSSERL, 2010, p. 101) – ou seja, os *noemata*. Trata-se daquilo que Husserl designará como “efetividade” (*Wirklichkeit*), o resultado de uma experiência na qual um objeto confirma sua “reta validade”, seu “ser efetivo” ou sua “verdadeira efetividade” – ou, mais precisamente, sua *validade de ser* (*Seinsgeltung*)⁴¹ – numa síntese intencional na qual está presente “em carne e osso”, dado em *evidência* (HUSSERL, 2010, p. 104).

A partir das análises a respeito da correlação noético-noemática, esperamos alcançar a compreensão de que Husserl não está deixando de lado o mundo, tal como experienciado ininterruptamente, para se debruçar sobre algum tipo de realidade “para nós”, que pudesse ser contraposta a uma realidade “em si”. A fenomenologia husserliana não irá investigar conteúdos mentais, entidades abstratas ou representações, cujo confronto e adequação com um suposto mundo “para lá dos fenômenos” permaneceria adiado *ad kalendas Graecas*. Conforme explica Zahavi (2003b, p. 16), o mundo que se dá nos fenômenos, aquele que deve se converter no tema legítimo do trabalho da elucidação fenomenológica, é o próprio e único mundo real. Tomar a fenomenologia como algum tipo de análise de significados, sem qualquer implicação metafísica, seria uma visão

41 No §41 das *CM*, ao anunciar de modo quase solene a identidade entre fenomenologia e idealismo transcendental, Husserl fala a respeito da constituição do mundo pelo *ego* inserido numa intersubjetividade transcendental, numa relação em que “esta intersubjetividade e este mundo fáticos [...] ganham sentido [*Sinn*] e validade de ser [*Seinsgeltung*] em mim” (HUSSERL, 2010, p. 127).

derivada, justamente, de uma metafísica tradicional que distingue entre ser e sentido, entre ser e aparência (ZAHAVI, 2003b, p. 18). Somente assumindo este tipo de “decisão metafísica” anterior a toda descrição fenomenológica é que se poderia pensar numa separação entre ser e sentido ou, de outro modo, numa *redução* do ser ao sentido. Na fenomenologia e, conseqüentemente, no idealismo husserliano, não parece se tratar de nenhum tipo de “diminuição metafísica” do mundo; antes, trata-se de uma expansão da experiência que dele se faz. Por isso Husserl pode falar, em *A crise das ciências europeias*, do contraste e da tensão entre uma vida espiritual que se mantém apenas na superfície e a “dimensão de profundidade infinitamente mais rica” que permanece velada na experiência natural do mundo (HUSSERL, 2012b, p. 96). Esta dimensão da “profundidade” é aquela revelada pela *epoché*/redução, e não se traduz num reducionismo em que a realidade seria convertida em uma esfera de sentido empobrecida de todo peso metafísico. Antes, *epoché* e redução possibilitam a descoberta da dimensão de sentido que permeia a experiência do mundo, seu aparecer. Ao invés de uma supressão na qual a realidade se transmutaria em algo que lhe seria metafisicamente inferior ou secundário (o sentido, o aparecer significativo das coisas), o que se tem é um enriquecimento da experiência mundana, por meio de um ganho de sentido, um acréscimo na dimensão da significatividade que o mundo tem para nós.

6. Conclusões

Como nota final, cabe sintetizar algumas ideias que decorrem do que viemos expondo. Em primeiro lugar, indicamos a aceitação da interpretação de Drummond, segundo a qual o noema não é uma entidade abstrata mediadora da relação intencional com os objetos da consciência, mas, antes, os próprios objetos, tal como visados em seu sentido específico. Essa perspectiva abre a possibilidade de uma crítica da interpretação de Hall de que o idealismo de Husserl não seria, propriamente falando, idealismo nenhum. Como consequência, também recusamos a ideia de uma estrita neutralidade metafísica para a posição de Husserl. Entretanto, essa última afirmação precisa de certas considerações.

Em primeiro lugar, reconhecemos de bom grado certa equivocidade da resposta alcançada. Pois, de um lado, há neutralidade metafísica no idealismo husserliano, considerando-se o sentido em que se compreenda a definição assumida para “metafísica” (e seus cognatos) no presente estudo. Essa neutralidade transparece se qualquer traço relativo à efetividade das objetividades visadas e,

num plano mais amplo, o próprio mundo já sempre pré-dado, forem pensados como uma realidade “em si”, distinta do mundo “tal como nos aparece”. De outro lado, é preciso atentar para o ponto de vista de acordo com o qual não há uma ausência absoluta de impacto metafísico para o idealismo fenomenológico, qual seja, a partir da consideração das noções de *efetividade* e de *validade de ser* atribuídas como determinações dos correlatos noemáticos constituídos intencionalmente – os *noemata*, os próprios objetos, *tal como visados*.

Com isso em vista, gostaríamos de apontar um desdobramento que indica novas direções possíveis de investigação. Ao considerarmos a correlação noético-noemática, a relação absoluto-relativo entre *ego* transcendental e mundo apresenta, parece-nos, contornos estritamente fenomenológicos. Apesar da obviedade desta afirmação, ela traz consigo perspectivas interessantes. Se é possível falar de uma dissimetria na correlação, ela ganha o sentido de uma dissimetria *fenomenológica*, e não metafísica (que se entenda em uma significação tradicional). Uma vez que o todo daquilo que é simplesmente tomado como sendo o caso na atitude natural é reorientado exclusivamente ao seu aparecer para a consciência, então parece óbvio que não haverá nada que transgrida aquilo que se constitui nessa correlação. Nesse sentido, o idealismo husserliano poderia ser pensado quase como uma tautologia: se reduzimos as coisas ao seu aparecer, não há nada para além desse aparecer. Ora, isso torna plenamente inteligível certas asserções de Husserl, como, por exemplo, a seguinte, encontrada nas *CM*, logo após a realização da *epoché* transcendental:

O mundo não é **para mim**, em geral, outra coisa senão um ser que, num tal *cogito*, está consciente e vale **para mim**. Ele retira em exclusivo de tais *cogitationes* todo o seu **sentido**, universal e específico, bem como sua **validade de ser** [...] [ele] tem em mim próprio e a partir de mim próprio o seu **sentido e validade** [...] O terreno de ser natural é, **na sua validade de ser**, secundário, ele pressupõe constantemente o terreno de ser transcendental (HUSSERL, 2010, p. 69, itálicos do autor, negrito nosso).

Com efeito, este movimento significaria, desde uma visão husserliana, colocar as questões filosóficas “no terreno em que deve ser posto tudo o que pode ter um sentido possível para nós” (HUSSERL, 2010, p. 191), pois é a subjetividade transcendental que doa validade de ser ao ser do mundo, aquele do qual sempre falamos (HUSSERL, 1989, p. 416). E seria a partir daí que mesmo as

questões metafísicas deveriam ser formuladas corretamente, na medida em que elas possam ter algum sentido (HUSSERL, 1989, p. 408). Contudo, note-se: não se trata, com isso, de uma metafísica diretamente voltada à realidade; mas de uma “purificação” fenomenológica do que “ser”, “ente” possam significar a partir da correlação noese-noema.

Isso sintetiza, a nosso ver, a ideia de que a fenomenologia husserliana não pode ser, numa espécie de *naiveté* filosófica, ingenuamente escalonada segundo um quadro que distinga abertamente entre uma estrita dimensão do *ser*, como um mundo “em si”, e outra do *conhecer*, o mundo tal como é “para nós”, cuja delimitação só seria alcançada por contraste com aquela⁴². Isso seria fazer da originalidade filosófica de Husserl uma mera cópia empalidecida de si mesma⁴³.

42 Esta ideia é sugerida por Zahavi (1994).

43 Estas considerações não trazem problemas ao que foi apresentado anteriormente? Pois dissemos que a anterioridade da consciência frente ao mundo deveria ser concebida estritamente em termos *fenomenológicos*, o que já parece pressupor a realização da redução fenomenológica. Mas, tal como aludido acima (cf. nota 18), se certas implicações que só deveriam encontrar seu sentido legítimo após a redução surgem antes que esta seja posta em cena, então o idealismo husserliano seria imediatamente uma tese metafísica – o que é defendido por Lavigne (2011, p. 64-5). Com efeito, cremos que aquele seja o caso em *Ideen*; e, ousamos dizer, também nas *CM* e em *Crise*; mas sem que isso implique resultados metafísicos advogados por Lavigne. A reorientação de perspectiva que coloca aquilo *que aparece* estritamente nos limites *em que aparece* é, para nós, algo que se desenrola ainda antes da efetuação da *epoché* e da redução transcendental (em suas formulações explícitas). Estas surgiriam, então, como o “coroamento” de um percurso mais amplo e complexo. Obviamente, isso já configura um tema para outras pesquisas, ultrapassando os limites deste estudo.

Referência Bibliográfica

DE BOER, T. *The Development of Husserl's Thought*. Translated by T. Plantinga. The Hague: Martinus Nijhoff, 1978. (Phaenomenologica).

DRUMMOND, J. J. *Husserlian Intentionality and Non-Foundational Realism*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1990. (Contributions to Phenomenology).

FINK, E. The Phenomenological Philosophy of Edmund Husserl and Contemporary Criticism. In: ELVETON, R. O. (ed.). *The Phenomenology of Husserl: Selected Critical Readings*. Chicago: Quadrangle Books, 1970, p. 74-147.

_____. *Sixth Cartesian Meditation: The Idea of a Transcendental Theory of Method*. Translated by R. Bruzina. Bloomington, Indiana: Indiana University Press, 1988.

FOLLESDAL, D. Husserl's Notion of Noema. *The Journal of Philosophy*, v. 66, n. 20, p. 680-687, 1969.

FREGE, G. Sobre o sentido e a referência. In: _____. *Lógica e filosofia da linguagem*. Tradução de P. Alcoforado. 2. ed. São Paulo: EDUSP, 2009, p. 129-69.

HALL, H. Was Husserl a Realist or an Idealist? In: DREYFUS, H. L.; HALL, H. (ed.). *Husserl, Intentionality and Cognitive Science*. Cambridge, MA: MIT Press, 1982, p. 169-90.

_____. Husserl's Realism and Idealism. In: MOHANTY, J. N.; McKENNA, W. R. *Husserl's Phenomenology: A Textbook*. Washington, DC: University Press of America, 1989, p. 429-43.

HART, J. Being's Mindfulness: The Noema of Transcendental Idealism. In: DRUMMOND, J. J.; EMBREE, L. (eds.). *The Phenomenology of the Noema*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1992, p. 111-35. (Contributions to Phenomenology).

HUSSERL, E. *Erste Philosophie (1923/24)*. Erster Teil: Kritische Ideengeschichte. The Hague: Martinus Nijhoff, 1956.

_____. *Erste Philosophie (1923/24)*. Zweiter Teil. Theorie der phänomenologischen Reduktion. The Hague: Martinus Nijhoff, 1959.

_____. *Formal and Transcendental Logic*. Translated by D. Cairns. The Hague: Martinus Nijhoff, 1969.

_____. *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. 2. Auflage. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1973.

_____. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. 2. Auflage. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1976.

_____. *Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie. Vorlesungen 1906/07*. Dordrecht, Boston, Lancaster: Martinus Nijhoff, 1984.

_____. *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy*. Second Book. Translated by R. Rojcewicz and A. Schuwer. 5. ed. Dordrecht: Kluwer, 1989.

_____. *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica*. Tradução de M. Suzuki. Aparecida, SP: Ideias & Letras, 2006.

_____. *Investigações lógicas*. Segundo volume, parte II: Investigações para a fenomenologia e a teoria do conhecimento. Tradução de C. A. Morujão. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2007.

_____. *A ideia da fenomenologia*. Tradução de A. Morão. Lisboa: Edições 70, 2008a.

_____. *Introduction to Logic and Theory of Knowledge. Lectures 1906/1907*. Translated by C. O. Hill. Dordrecht: Springer, 2008b.

_____. *Meditações cartesianas e Conferências de Paris*. Tradução de P. M. S. Alves. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2010.

_____. *Investigações lógicas*. Segundo volume, parte I: Investigações para a fenomenologia e a teoria do conhecimento. Tradução de P. M. S. Alves e C. A. Morujão. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012a.

_____. *A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental*. Tradução de D. F. Ferrer. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012b.

_____. *Investigações lógicas*. Primeiro volume: Prolegômenos à Lógica pura. Tradução de D. Ferrer. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014.

HUTCHESON, P. Book Review. *Husserl Studies*, Dordrecht, v. 8, issue 2, p. 161-7, 1991.

KERN, I. The Three Ways to the Transcendental Reduction in the Philosophy of Edmund Husserl. In: ELLISTON, F.; McCORMICK, P. *Husserl: Expositions and Appraisals*. London: University of Notre Dame Press, 1977, p. 126-49.

LAVIGNE, J.-F. *Husserl et la naissance de la phénoménologie (1900-1913)*. Paris : PUF, 2005.

_____. From “Natural Attitude” to Transcendental Idealism: Continuousness or Logical Conflict? In: VANDEVELDE, P.; HERMBERG, K. (eds.) *Variations on Truth: Approaches in Contemporary Phenomenology*. London: Continuum , 2011, p. 57-76.

PHILIPSE, H. Transcendental Idealism. In: SMITH, B.; SMITH, D. W. (eds.). *The Cambridge Companion to Husserl*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995, p. 239-322.

SMITH, A. D. *Husserl and the Cartesian Meditations*. London, New York: Routledge, 2003.

SMITH, D. W.; McINTYRE, R. *Husserl and Intentionality*. Dordrecht: D. Reidel Publishing Company, 1982.

SOKOLOWSKI, R. *The Formation of Husserl's*

Concept of Constitution. The Hague: Martinus Nijhoff, 1970.

_____. Husserl and Frege. *The Journal of Philosophy*, vol. 84, n. 10, p. 521-528, 1987.

ZAHAVI, D. Beyond Realism and Idealism: Husserl's Late Concept of Constitution. *Danish Yearbook of Philosophy*, vol. 29, p. 44-62, 1994.

_____. *Husserl's Phenomenology*. Stanford: Stanford University Press, 2003a.

_____. Phenomenology and Metaphysics. In: ZAHAVI, D.; HEINÄMAA, S.; RUIN, H. (eds.) *Metaphysics, Facticity, Interpretation: Phenomenology in the Nordic Countries*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2003b, p. 3-22. (Contributions to Phenomenology).