

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO
PUC-SP

Caio Augusto de Andrade

Superação do psicologismo por meio da *Epoché* nos
textos husserlianos de 1906/7

MESTRADO EM FILOSOFIA

SÃO PAULO – SP

2013

Caio Augusto de Andrade

Superação do psicologismo por meio da *Epoché* nos
textos husserlianos de 1906/7

MESTRADO EM FILOSOFIA

Dissertação apresentada à Banca Examinadora da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, como exigência parcial para obtenção do título de MESTRE em filosofia, sob a orientação do Prof. Dr. Mario Ariel González Porta.

SÃO PAULO

2013

Banca examinadora

.....

.....

.....

RESUMO

Autor: CAIO AUGUSTO DE ANDRADE

Título: SUPERAÇÃO DO PSICOLOGISMO POR MEIO DA EPOCHÉ NOS TEXTOS HUSSERLIANOS DE 1906/7

O objetivo deste estudo é mostrar como Husserl superou o psicologismo por meio da *epoché*, a partir das aulas proferidas nos anos 1906/7 na universidade de Göttingen que são postumamente publicadas sob o título: *Introdução à Lógica e à Teoria do Conhecimento* e *A Ideia de Fenomenologia*. O estudo sobre a *epoché* se justifica pelo fato de ela ser o elemento metodológico determinante para a mudança de pensamento de Husserl entre a publicação das *Investigações Lógicas* (1900/1) e *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica* (1913). Esse elemento metodológico proporcionou três mudanças: a passagem da concepção de fenomenologia de psicologia descritiva para ciência da consciência pura; a distinção entre imanência *reell* e imanência real; e a compreensão mais apurada do elemento motivador e das várias formas do psicologismo. Esse estudo apresenta a seguinte hipótese: a *epoché* supera o psicologismo, suspendendo todo o conhecimento transcendente à consciência por atribuir-lhe um índice de questionabilidade. Essa suspensão permite que as *cogitationes*, que são genuinamente (reell) imanentes à consciência, sejam o ponto de partida inquestionável para a investigação fenomenológica dos dados puramente intuitivos. O resultado deste estudo possibilita distinguir a *epoché* da dúvida metódica cartesiana e delimitar a compreensão de Husserl sobre Teoria do Conhecimento como *Filosofia Primeira* e como crítica da razão.

Palavras-chave: psicologismo, *epoché*, transcendência, imanência, fenomenologia

ABSTRACT

Author: CAIO AUGUSTO DE ANDRADE

Title: OVERCOMING PSYCHOLOGISM THROUGH EPOCHÉ IN THE HUSSERLIAN TEXTS OF 1906/7

The objective of this study is to show how Husserl overcame psychologism through *epoché*, from lessons given in the year 1906/7 at the University of Göttingen, that are posthumously published as the title: *Introduction to Logic and Theory of Knowledge* and *The Idea phenomenology*. The study on the *epoché* is justified by the fact that it is the determining methodological element for the change in thinking of Husserl between the publication of the *Logical Investigations* (1900/1) and *Ideas for a pure phenomenology and phenomenological philosophy* (1913). This methodological element provided three changes: the passage of conception of phenomenology from descriptive psychology to science of pure consciousness; the distinction between immanence *reell* and immanence real, and the more accurate understanding of the motivating factor and the various forms of psychologism. This study presents the following hypothesis: *epoché* overcome psychologism, suspending all transcendent knowledge consciousness by giving it an index of questionableness. This suspension permits that *cogitations*, which are genuinely (*reell*) immanent to consciousness, are the unquestioned starting point to phenomenological research of the purely intuitive given. The result of this study allows to distinguish the *epoché* of Cartesian methodical doubt and to delimit the understanding Husserl's Theory of Knowledge and Philosophy First and as critique of reason.

Keywords: psychologism, *epoché*, transcendence, immanence, phenomenology

SUMÁRIO

ABREVIATÓES	8
INTRODUÇÃO.....	9
1. PROBLEMA DA EPOCHÉ	10
1.1. Psicologismo	10
1.2. Superação do psicologismo	12
1.2.1. Distinção entre superação do psicologismo e refutação do mesmo	13
1.2.2. Distinção entre duas tentativas de superação do psicologismo entre 1900 e 1906/7	13
1.2.2.1. Primeira tentativa de superação do psicologismo – 1901.....	14
a) Momento ontológico: existência dos objetos ideais	14
b) Momento epistemológico: acesso da consciência aos objetos ideais	15
1.2.2.2. Segunda tentativa de superação do psicologismo – 1906/7	19
2. SOLUÇÃO DA EPOCHÉ	21
2.1. Dois pares de conceitos transcendência-imanência	21
2.2. <i>Epoché</i> como suspensão de toda transcendência	23
2.3. Resíduo da <i>epoché</i> : imanência	25
3. CONSIDERAÇÃO FINAL	26
CAPÍTULO 1: REJEIÇÃO DA CONCEPÇÃO DE FENOMENOLOGIA COMO PSICOLOGIA DESCRITIVA.....	28
1. PSICOLOGIA DESCRITIVA.....	29
2. ABANDONO DA PSICOLOGIA DESCRITIVA.....	31
2.1. Impossibilidade da naturalização das leis lógico-matemáticas	32
2.2. Círculo vicioso da epistemologia naturalista.....	36
3. CONVERGÊNCIA E DIVERGÊNCIA ENTRE PSICOLOGIA DESCRITIVA E FENOMENOLOGIA TRANSCENDENTAL.....	40
3.1. Convergência entre psicologia descritiva e fenomenologia transcendental.....	40
3.2. Divergência entre psicologia descritiva a fenomenologia transcendental.....	41

CAPÍTULO 2: PROBLEMÁTICA DO PSICOLOGISMO EM 1906/7.....	44
1. EVOLUÇÃO DAS MOTIVAÇÕES PARA O PSICOLOGISMO EM GERAL, DE 1900 A 1907.....	46
1.1. Psicologismo como empirismo nas <i>Investigações Lógicas</i>	46
1.2. Necessidade da virada transcendental	48
1.3. Nova compreensão da motivação para o psicologismo: atitude natural	49
2. PSICOLOGISMO LÓGICO, EPISTEMOLÓGICO E TRANSCENDENTAL EM 1906/7.....	53
2.1. Psicologismo transcendental.....	54
2.2. Psicologismo epistemológico.....	56
2.3. Psicologismo lógico	58
CAPÍTULO 3: CETICISMOS: DOGMÁTICO E CRÍTICO, DÚVIDA METÓDICA E EPOCHÉ.....	61
1. CETICISMO E EPOCHÉ.....	62
2. CETICISMO DOGMÁTICO.....	65
3. CETICISMO CRÍTICO.....	66
3.1. Evidência	66
3.2. Abandono do preconceito.....	70
3.3. O ponto arquimédico	75
3.4. Abstenção de juízo	78
4. CONSIDERAÇÕES FINAIS SOBRE A DISTINÇÃO ENTRE DÚVIDA METÓDICA E EPOCHÉ.....	81
4.1. Distinção da finalidade da dúvida metódica e da <i>epoché</i>	82
4.2. Radicalização de Husserl em relação a Descartes	83
CONCLUSÃO.....	85
1. TEORIA DO CONHECIMENTO COMO FILOSOFIA PRIMEIRA	87
2. TEORIA DO CONHECIMENTO COMO CRÍTICA DA RAZÃO	88
REFERÊNCIA BIBLIOGRÁFICA	91

ABREVIACÕES

- ELE Husserl, *Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie: Vorlesungen 1906/1907* (Introduction to Logic and theory of Knowledge, trans. Claire Ortiz Hill)
- Ideen I* Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch* (Idéias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica, Trad. Márcio Suzuki)
- IP Husserl, *Die Idee der Phänomenologie*, Hua II (A Ideia da Fenomenologia, Trad. Artur Morão)
- LU Husserl, *Logische Untersuchungen*, Hua XVII, XIX/1 and XIX/2 (Investiciones Lógicas, Trad. Manuel G. Morente y José Gaos)
- Prol.* Husserl, *Prolegomena, Logische Untersuchungen* (Prolegómenos, Investiciones Lógicas, Trad. Manuel G. Morente y José Gaos)
- PSW Husserl, *Philosophie als strenge Wissenschaft*, Hua XXV (Filosofía, ciencia rigurosa, Trad. Miguel García-Baró)

INTRODUÇÃO

O objeto de estudo desta dissertação é a *epoché* husserliana. O termo *epoché* aparece pela primeira vez nas aulas proferidas por Husserl na universidade de Göttingen entre 1906 e 1907. Essas aulas são publicadas postumamente em dois livros: *Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie, Vorlesungen 1906/07 (Introdução à Lógica e à Teoria do Conhecimento, lições 1906/7)* e *Die Idee der Phänomenologie (A Ideia de Fenomenologia)*. O nosso estudo se limita nestas duas obras.

Na *Introdução à Lógica e à Teoria do Conhecimento*, a *epoché* tem o propósito de fundar uma ciência radicalmente sem pressuposto algum, uma *filosofia primeira*, por meio da suspensão de toda posição da existência. O conceito fenômeno está terminologicamente limitado à imanência *reell* (o que é parte *reell* da vida mental). O interesse predominantemente de Husserl é pelos atos orientados ao dado intuitivo, ou ao componente sensorial, e suas apreensões interpretativas. *A Ideia de Fenomenologia* apresenta a redução como a forma de mudança do domínio psicológico para o verdadeiro domínio fenomenológico. Nesta obra, Husserl caracteriza fenomenologia como a ciência do fenômeno puro e se interessa especialmente pela fenomenologia do conhecimento e pela possibilidade de justificar a objetividade do conhecimento. Ele analisa a contestação cética em relação à possibilidade do conhecimento, especialmente a dúvida cartesiana que põe tudo em questão. A essência do conhecimento tem que ser elucidada com a referência à intuição pura. A *epoché* é introduzida como superação da atitude natural, ao suspender tudo o que concerne à realidade existente, e ao destacar unicamente a experiência vivida, ou a *cogitatio* e o que é dado nela.

Como se explicitará ao longo do desenvolvimento desta dissertação, três considerações sobre a *epoché* não podem deixar de ser evidenciadas:

- a) A introdução da noção de *epoché* em 1906/7 é o marco mais importante na evolução do pensamento de Husserl entre duas principais obras: *Investigações Lógicas* e *Ideias I*. É considerado por muitos críticos como virada transcendental, em que ele abandona a ideia de fenomenologia como psicologia descritiva.
- b) O combate contra o psicologismo acompanha Husserl em todos os seus pensamentos, exigindo reformulação constante de seu problema psicologista e

de sua solução antipsicologista. A *epoché* não passaria de uma forma antipsicologista.

- c) Husserl distingue dois tipos gerais de ceticismo: o dogmático e o crítico. Este concerne ao método pela qual se alcança uma certeza; aquele concerne ao contrassenso, pois implica na negação de qualquer possibilidade de conhecimento. Husserl distingue dois ceticismos críticos: a dúvida metódica cartesiana e a *epoché*. Por isso, devemos buscar o entendimento da *epoché* como ceticismo no sentido estrito.

1. PROBLEMA DA EPOCHÉ

Como esta dissertação se propõe a tratar do surgimento da *epoché* no pensamento de Husserl em 1906/7 e como a consciência da existência de um problema é extremamente essencial para haver uma determinada filosofia e um entendimento adequado da mesma, segue-se que, para ter um total domínio do tema filosófico a ser versado, não se pode deixar de haver uma explicação do problema ao qual a *epoché* pretende solucionar.

De maneira geral, pode-se formular esse problema da seguinte forma: **como superar o psicologismo?** Vamos tentar explicar esse problema em partes.

1.1. Psicologismo

Em primeiro lugar, é preciso mostrar o significado do objeto do problema, a saber: psicologismo. Num sentido amplo, por ele, entende-se a doutrina, segundo a qual a disciplina que fornece fundamentação teórica para a lógica e para as matemáticas é a psicologia. Uma vez que, na época de Husserl, há a necessidade de fundamentar o pensamento lógico e matemático, explicando a origem de seus principais conceitos e leis. E como a fundamentação desse pensamento concerne exclusivamente ao domínio da subjetividade e das experiências mentais, e como a disciplina que se ocupa com esse

domínio é a psicologia, segue-se que a disciplina que deve fundamentar o pensamento lógico e matemático é a psicologia.

Por psicologia, entende-se uma ciência empírica da natureza que estuda as experiências mentais (subjetivas) dos seres humanos e dos outros animais. Toda ciência empírica da natureza são ciências dos objetos naturais que estão no tempo e no espaço e sujeitos às leis causais. A consequência do domínio absoluto das ciências empíricas da natureza é o naturalismo. Por naturalismo, entende-se a doutrina que reconhece somente um campo possível do conhecimento: a natureza. Logo, o domínio absoluto da psicologia na fundamentação da lógica e das matemáticas é uma forma de naturalismo. Isto quer dizer que psicologismo é naturalismo.

A partir disso, podemos identificar duas consequências importantes do psicologismo para desenvolver o tema desta dissertação, a saber: a naturalização das leis lógico-matemáticas e a naturalização da consciência. Por naturalização das leis lógico-matemáticas, entendemos a redução das mesmas às leis psicológicas que governam o pensamento. Se nós fazemos essa redução, então, estamos subordinando as leis lógico-matemáticas às leis causais da natureza. Se nós fazemos essa subordinação, então, estamos afirmando que as leis lógico-matemáticas podem ser encontradas na natureza, em conexão com a materialidade, o espaço, o tempo e a causalidade.

Por naturalização da consciência, entendemos a interpretação que considera a consciência como um fenômeno natural cuja existência depende das estruturas especificamente físicas. Segundo essa interpretação, a consciência não é nada mais do que uma simples ocorrência dentro do mundo psíquico-físico, dentro do tempo e espaço, uma ocorrência que é determinada e constituída pela causalidade mundana. Deste modo, podemos dizer que a psicologia naturaliza a consciência, pois a considera como mais um objeto entre os objetos reais da natureza. Dito de outra forma, naturalizar a consciência é tratá-la como se fosse um fato da natureza que tem seu lugar, sua objetividade e sua duração temporal na natureza.

Um exemplo elucidativo de psicologismo que trata tanto da naturalização das leis lógico-matemáticas como da naturalização da consciência é dado pelo próprio Husserl, em *Prolegômeno da Lógica pura*. Trata-se da analogia do processo mental com o processo mecânico da máquina de calcular (LU p.80). O funcionamento da máquina de calcular depende de leis causais e mecânicas que, de acordo com possibilidades limitadas e previamente definidas, determinam o trabalho que dela se pode exigir. Essa analogia consiste na forma com que compreendemos a relação entre as operações

lógico-matemáticas e os mecanismos físico-causais. Assim como podemos pensar, equivocadamente, que os mecanismos físico-causais determinam as operações lógico-matemáticas, também podemos, de modo psicologista, pensar que são as leis do processo psíquico-fisiológico que determinam as leis lógico-matemáticas. E podemos pensar a consciência como um complexo mecanismo psicofísico, dependente das leis causais do mundo. Porém, logo percebemos que as leis causais e mecânicas não tem nada a ver com a essência das operações nem com a essência dos cálculos realizados pela máquina através de seu mecanismo. Os cálculos em si mesmo não dependem das leis das mecânicas; não estão corretos ou incorretos por obedecerem a estas leis, mas por estarem de acordo com as leis matemáticas e ideais que constituem sua própria definição. Não são os cálculos que se ajustam à máquina. Na verdade, é o contrário: a máquina que se ajusta aos cálculos, ela os pressupõe na medida em que a construímos para executar operações corretas.

Contudo, a fundamentação da lógica e das matemáticas pela psicologia não passa de um grande erro, pois ignora a diferença fundamental que existe entre o domínio da lógica e o da psicologia. Ela confunde a necessidade lógico-matemática, de caráter ideal, com a causalidade das ciências de fato, de caráter contingente. A lógica não é uma ciência empírica e não se relaciona, de modo algum, com os objetos que existem factualmente. Pelo contrário, ela investiga as estruturas e leis ideais; e suas investigações são caracterizadas pela certeza e exatidão. Em contraste, a psicologia é uma ciência empírica que investiga a natureza factual da consciência, e seus resultados são caracterizados pela mesma imprecisão e mera probabilidade que marcam os resultados de todas as outras ciências empíricas.

1.2. Superação do psicologismo

Em segundo lugar, é preciso mostrar o significado da ação que se destina ao objeto do problema: superar (o psicologismo). Podemos fazer duas distinções em relação à ideia de superação do psicologismo:

- a) distinção entre superação do psicologismo e refutação do mesmo;
- b) distinção entre duas tentativas de superação do psicologismo entre 1900 e

1906/7

1.2.1. Distinção entre superação do psicologismo e refutação do mesmo

Ao falarmos de *epoché*, estamos nos referindo a uma superação do psicologismo e não de uma refutação do mesmo. Entende-se por refutação do psicologismo em Husserl a argumentação apresentada nos *Prolegômenos da Lógica pura* que prova que as teses psicologistas são absurdas e contraditórias¹. O esquema dessa argumentação pode ser apresentado da seguinte maneira:

*Todo psicologismo é relativismo*².

*Todo relativismo é ceticismo*³.

Por superação do psicologismo, entende-se, num sentido amplo, o esforço de mostrar que é possível uma teoria do conhecimento que seja capaz de fundamentar a lógica e as matemáticas, sem incorrer à naturalização das leis lógico-matemáticas e à naturalização da consciência.

1.2.2. Distinção entre duas tentativas de superação do psicologismo entre 1900 e 1906/7

Entre 1900 e 1906/7, podemos encontrar duas tentativas de superação do psicologismo. A primeira se encontra no segundo volume das *Investigações Lógicas*, em 1901 e não acontece por meio da *epoché*. Ela trata apenas de uma parte do problema

¹ A base da refutação do psicologismo consiste em mostrar que as ciências naturais não podem ter a pretensão de enunciar leis exatas, como as da lógica e da matemática, pois as leis das ciências naturais são generalizações de experiência. Há basicamente três argumentos que provam isso. O primeiro mostra que, sobre bases teóricas imprecisas, só podem fundar-se normas imprecisas. Isso é incompatível às normas da lógica, pois elas são da mais absoluta exatidão, por não ser obtidas indutivamente, ou mediante generalização empírica. O segundo argumento consiste em mostrar a incompatibilidade entre o caráter indutivo das ciências naturais e o caráter a priori das leis lógicas. E o terceiro argumento consiste em mostrar a absurdidade em afirmar que o próprio conteúdo da lógica não é lógico, mas psicológico.

² Há dois conceitos de relativismo: individualista e específico ou antropológico. O primeiro conceito é formulado por Protágoras: “o homem é a medida de todas as coisas”. Quando interpretamos essa formulação no sentido de que cada pessoa humana como indivíduo é a medida de toda verdade, acontece um ceticismo individual: uma verdade aparece diferente e até contraditória para cada sujeito. O relativismo antropológico é a doutrina, segundo a qual, uma verdade é relativa à espécie humana e, sem os seres humanos, não poderia haver nenhuma verdade.

³ Há vários conceitos de ceticismo em Husserl. Nas *Investigações Lógicas*, quando falamos da refutação argumentativa do psicologismo, estamos falando do ceticismo epistemológico. É cética no sentido epistemológico, a teoria cujas teses enunciam expressamente ou implicam analiticamente que as condições lógicas ou noéticas da possibilidade de uma teoria em geral são falsas (*Prol.* p. 110).

do psicologismo, pois fornece solução à naturalização das leis lógico-matemáticas, deixando de lado a segunda parte do problema que é a naturalização da consciência. Entretanto, a segunda tentativa de superação de psicologismo se encontra nos textos de 1906/7, *Introdução à Lógica e à Teoria do Conhecimento* e *Ideias de Fenomenologia*. Ela acontece por meio da *epoché* e abrange radicalmente as duas partes do problema do psicologismo: a naturalização das leis lógico-matemáticas e a naturalização da consciência.

1.2.2.1. Primeira tentativa de superação do psicologismo – 1901

Como a primeira tentativa de superação do psicologismo concerne à naturalização das leis lógico-matemáticas, podemos distinguir dois momentos dessa superação: momento ontológico e momento epistemológico. No momento ontológico, Husserl defende a existência dos objetos ideais e sua absoluta independência em relação aos objetos reais. No momento epistemológico, ele mostra como temos acesso aos objetos ideais por meio da experiência de abstração.

a) Momento ontológico: existência dos objetos ideais

Para que as leis lógico-matemáticas não sejam reduzidas às leis psíquico-físicas nem estejam subordinadas às mesmas, é preciso sustentar que os objetos ideais existem e que são distintos dos objetos reais⁴. Porém, afirmar a existência dos objetos ideais e a sua distinção em relação aos objetos reais não significa sustentar o ideal como uma realidade separada do real, mas significa colocar um ao lado do outro.

De um lado, por objetos reais entendemos todos os objetos que existem em qualquer espacialidade ou temporalidade. Por estarem no tempo e no espaço, os objetos reais possuem caráter contingente, pois estão sujeitos à causalidade. Por exemplo: a

⁴ Na Segunda Investigação, Husserl defende um idealismo das espécies, dos universais, essências e estados de afirmações. Por idealismo ele entende não uma doutrina metafísica, mas uma teoria do conhecimento que reconhece o 'ideal' como condição para a possibilidade do conhecimento objetivo e não o elimina, desfazendo-o em considerações psicologista.

mesa sobre a qual eu escrevo. Em algum momento do tempo, ela não existia como é conhecida agora. Algum marceneiro a produziu e alguém a colocou aqui. Ela também poderá deixar de existir ou se transformar em outra coisa.

De outro lado, por objetos ideais, entendemos todos os objetos que não são espaciais e são “omnitemporais” ou atemporais. Nessa classe de objetos se inclui as leis lógicas, as verdades geométricas e os universais de todos os tipos. Por exemplo, a ideia de triângulo: ela não é espacial e não precisa ser desenhada sobre um papel para existir; a ela não tem um tempo para começar ou deixar de existir. Contudo, para superar o psicologismo, não basta apenas separar ontologicamente esses dois objetos, mas é preciso sustentar que os objetos ideais existem, independente do pensamento. Mesmo que deixe de existir qualquer ser humano dotado de pensamento, os objetos ideais continuariam a existir. A soma $2 + 3 = 5$ continuaria existindo mesmo que não houvesse nenhuma consciência capaz de realizar essa operação.

A partir da afirmação da existência dos objetos ideais e de sua total independência do pensamento humano, Husserl pode defender a sua mais importante tese anti-psicologista, segundo a qual a lógica é uma ciência *a priori*, ela não é uma ciência do real, mas uma ciência do ideal.

b) Momento epistemológico: acesso da consciência aos objetos ideais

Todavia, não basta apenas defender a existência dos objetos ideais, como algo independente da consciência. É preciso explicar como a nossa consciência tem acesso a eles. E para tanto, Husserl utiliza a ideia de abstração. Por abstração, Husserl não está referindo-se à doutrina empirista que tenta negar a realidade autêntica do universal e dos objetos ideais. Mas está falando de uma nova teoria da abstração que é fundamento essencial das ciências do ideal, principalmente da lógica. Por abstração, ele entende a teoria que reconhece o único caráter da entidade abstraída, chamada de espécie (essência, universal), que tem um conjunto especial de identidade distinta de uma entidade individual.

Para falar desta nova teoria de abstração, devemos explicar a teoria da intencionalidade de Husserl, pois esta é base para reformular aquela. Ele utiliza o conceito de intencionalidade para descrever a natureza essencial e estritamente

invariável da consciência. Para fazer essa descrição, ele volta atenção para um grupo de experiência caracterizado por *ser consciente de algo*, isto é, por *possuir um objeto para o qual ele se dirige*. O atributo de direcionamento a algo é chamado de intencionalidade. Assim sendo, podemos definir, de modo geral, a intencionalidade como direcionamento de um estado de consciência a algo⁵. Por exemplo: quando estamos amando, temos uma experiência intencional. Essa experiência se dirige para alguém (objeto, ou a pessoa amada). Quando sentimos o desejo de comer chocolate, estamos conscientes da experiência intencional do desejo e a consciência desse desejo está se referindo a um objeto desejado: chocolate. Quando fazemos um juízo sobre uma casa branca, estamos conscientes do nosso juízo que tem como objeto, uma casa branca qualquer.

É possível analisar todas as experiências intencionais a partir de três perspectivas diferentes: objeto, significado e ato.

- Se focarmos naquilo que é intentado, analisamos o *objeto intencional*. Por objeto intencional, entendemos um objeto transcendente à consciência que é simplesmente intencionado, independente que exista ou não. Esse objeto pode ser ideal ou real, concreto ou abstrato, individual ou geral. Por exemplo: o livro vermelho que eu percebo sobre a mesa, o fauno tocando flauta que eu fantasio, o cachorro cinzento-azulado que me recordo. Mas também podemos falar de objetos ideais: um triângulo, a teoria de Pitágoras, a soma de 2+4, a essência de vermelho, etc..
- Se analisarmos o significado da experiência, investigamos seu *conteúdo intencional*. Por conteúdo intencional, Husserl quer dizer duas coisas: o objeto que é intencionado; e o modo com que ele é intencionado. De um lado, quando falamos do modo com o qual o objeto é intencionado, estamos falando da *qualidade intencional* deste conteúdo. Ela qualifica a referência a algo. Com esta qualidade, a experiência intencional se torna algo específico, tal como: experiência de esperança, desejo, lembrança, afirmação, dúvida, temor, e assim por diante. De outro lado, quando falamos do objeto que é intencionado, estamos

⁵ Quando falamos de intencionalidade, devemos evitar duas interpretações equivocadas: a objetivista e a subjetivista. Na primeira interpretação, a intencionalidade é entendida como a relação entre dois objetos no mundo. Aqui não há diferença fundamental entre sentir o calor do sol e ser aquecido pelo sol. Na segunda interpretação, a intencionalidade é vista como a relação entre a consciência e seu objeto. Essa relação só pode se possível, se ambos os lados existirem. No entanto, uma vez que o objeto nem sempre existe, na realidade, intenção em primeiro lugar deve ser entendida como uma relação a um objeto intramental, isto é, a um objeto imanente a consciência. Contudo, para uma interpretação correta, ao invés de falar de um objeto intramental, devemos falar de um objeto intencional que não é identificado com uma construção mental, mas simplesmente é objeto da minha intenção.

falando da *matéria intencional* que fornece ao ato seu direcionamento a um objeto. Assim, por exemplo, podemos intencionar como objeto: chuva, um gato, ou um estado de coisas matemáticas. É possível que a mesma qualidade intencional se combine com diferentes matérias, como: “duvidar de que a inflação no Brasil vai continuar”, “duvidar que a manifestação da juventude seja justa”, ou “duvidar que a seleção brasileira possa vencer a copa do mundo”. Assim também, é possível que a mesma matéria se combine com diferentes qualidades, a saber: “negar que bicicleta é azul”, “julgar que a bicicleta é azul”, ou “questionar se a bicicleta é azul”⁶.

- Se focarmos no processo psíquico, podemos analisar o conteúdo (*reelle*) imanente do ato. Por conteúdo *reell*, entendemos aquele que é componente inerente de uma experiência ou de um ato. O conteúdo *reell* é individual e intramental. Por exemplo, eu olho na parede e vejo um quadro a óleo de natureza morta. Desvio meu olhar por um momento, e em seguida volto a observá-lo novamente. Neste caso, tenho duas percepções distintas, duas aparições diferentes do mesmo quadro. É o mesmo objeto intencional e o mesmo conteúdo intencional, mas estamos lidando com duas percepções numericamente distintas, dois processos mentais com seu próprio conteúdo imanente separado. A percepção é uma experiência, um processo consciente temporal e seu conteúdo imanente são os momentos ou fases que, juntos, compõem o ato concreto enquanto processo psíquico. O objeto e o conteúdo intencionais transcendem o ato, pois o mesmo objeto pode ser intencionado com o mesmo significado ideal em atos diferentes, por mim, assim como por outros.

Dada, de forma sumária, a teoria da intencionalidade, podemos tratar da nova teoria da abstração. Como as experiências intencionais se referem sempre a um determinado objeto, Husserl pode explicar, por meio delas, como somos capazes de ter acesso aos objetos ideais. Com essa nova teoria da abstração, ele está interessado em mostrar que todo conceito encontra sua origem na intuição. Por conceito, ele não se refere à ideia nominalista que o considera somente como signo, reduzindo-o a um veículo sensorialmente percebível, mas ele o entende como *eidos* (objeto geral, ou ainda, essência).

⁶ A qualidade e a matéria intencionais são componentes abstratos que não existem independentemente um do outro.

Em primeiro lugar, Husserl tem que identificar uma experiência com os objetos ideais. Para tanto, ele reconhece a diferença dada descritivamente entre os atos em que algo geral é apresentado e os atos em que algo individual é apresentado. Assim como podemos diferenciar atos significativos em que intencionamos aos objetos particulares e atos significativos em que intencionamos aos objetos gerais, também podemos diferenciar percepções de coisas particulares e percepções de coisas gerais. Intencionar a espécie (objeto geral, universal) é essencialmente diferente de intencionar ao individual enquanto individual. Deste modo, as experiências com os objetos ideais são os atos em que algo geral é apresentado.

Em seguida, a partir dessa diferenciação, Husserl pode contrastar esses dois atos. Deste modo, ele é capaz de descrever o ato de abstração como um ato de atenção em que nós ignoramos a diferença e focamos exclusivamente nas semelhanças. Nós só somos capazes de comparar a semelhança entre várias tonalidades de vermelho, se nós reconhecemos primeiramente um objeto ideal em relação ao qual elas são comparadas. Em todas as coisas vermelhas, um objeto ideal (vermelhidão) é percebido; é através deste objeto ideal (vermelhidão) que elas são semelhantes uma com a outra. Deste modo, a partir daquilo que um número de coisas tem em comum, o ato abstrai a essência. Vejamos dois exemplos de descrição de análise da intuição da essência.

Quando intuimos vermelhidão (essência do vermelho), nós o fazemos num ato fundante que é baseado sobre a percepção sensorial de uma coisa vermelha individual, por exemplo: um pedaço de papel vermelho. Porém, isto não significa que nós também intentamos os objetos individuais que aparecem. Embora estes objetos aparecerem, estamos tratando da única vermelhidão idêntica, e estamos falando dele em um novo modo de consciência, através do qual precisamente a essência, e não o indivíduo, torna-se nosso objeto.

O segundo exemplo é tomado emprestado da geometria. Aqui, também, temos que fazer com uma fundação da percepção sensorial e uma intuição ideal fundada. Se nós construímos uma prova sobre um triângulo, nós nos dirigimos ao triângulo em geral e não ao triângulo que desenhamos no papel. Poderia ser uma grande confusão pensar que a prova se trata do triângulo no papel, pois a figura no papel é apenas um meio de tornar possível algo geral que nós intuimos.

Em síntese, podemos concluir dizendo que abstrair não é separar, mas ver, contemplar a espécie (universal, essência) como algo independentemente significado e referido, senão independentemente existente. Ao intentar uma espécie e algo individual,

o mesmo objeto concreto é dado, com o mesmo sentido, e é interpretado exatamente do mesmo modo. No ato de referência individual, nós intencionamos a essa coisa, propriedade ou essa parte da coisa, enquanto, no ato específico, nós intencionamos a espécie como tal, isto é, intencionamos não a coisa, ou uma propriedade entendida no *aquí e agora*, mas intencionamos o conteúdo, a ideia, o que é “vermelho” como oposição ao momento vermelho individual.

1.2.2.2. Segunda tentativa de superação do psicologismo – 1906/7

Enquanto a primeira tentativa de superação do psicologismo trata apenas de uma parte do problema, aquela parte que concerne à naturalização das leis lógico-matemáticas, a *epoché* pretende responder ao problema inteiro, em que se incluem também a naturalização da consciência. Ela não anula a primeira tentativa. Pelo contrário, complementa-a, pois fornece uma radicalidade necessária para o começo do método fenomenológico, excluindo todo pressuposto naturalista sobre as leis lógicas e sobre a consciência, para obter apenas o que é intuído diretamente da experiência intencional.

Como a base na abstração é o conteúdo imanente à consciência, em que podemos estar intencionados uma espécie (essência, objeto universal) ou um objeto individual. E como esse conteúdo imanente é um dado absolutamente puro, pois ele não é deduzido logicamente a partir de outros dados ou interpretado de maneira naturalista, mas é simplesmente intuído. Segue-se que a *epoché* visa garantir que não seja considerado nenhum conteúdo transcendente à consciência. Ela deve excluir tudo o que não é dado absolutamente pela intuição; deve excluir, de modo rigoroso, toda interpretação que aplicamos naturalmente ao objeto intencionado. Neste sentido, para que a consciência não seja interpretada como um fenômeno natural cuja existência depende das estruturas especificamente físicas e para que as leis lógico-matemáticas não sejam reduzidas às leis psicológicas, a *epoché* precisa promover uma radical suspensão de todos os pressupostos das ciências naturais. A tarefa de suspender esses pressupostos é um problema eminentemente da epistemologia. Ele concerne ao modo natural com que as pessoas e as ciências naturais estão acostumadas a conhecer os objetos que se propõem a investigar.

As ciências naturais, incluído a psicologia, tem dois grandes pressupostos: metafísico e epistemológico. O pressuposto metafísico afirma que a natureza existe em si mesma. O pressuposto epistemológico afirma que a natureza possa ser conhecida por meio da experiência com ela. São pressupostos tão óbvios que são aceitos por toda ciência e pelas pessoas da vida cotidiana. Uma vez que eu tenho a consciência de um conteúdo intencional, como: a percepção visual de um livro sobre a mesa, eu logo pressuponho que a experiência com o livro seja possível. Mas a existência e a possibilidade da experiência com a natureza são apenas pressupostos. Na verdade, não sei como isso é possível. Por exemplo, eu vejo um livro sobre a mesa. Contudo, não sei como o livro sobre a mesa pode influenciar causalmente o aparecimento dos conteúdos imanentes ao meu ato de ver o livro. Não sei como a causalidade da luz sobre a retina ocular consegue formar, por meio de mecanismos psicofísicos, uma imagem em minha consciência.

Ora, a epistemologia se propõe a responder às questões críticas que diz em respeito à possibilidade da experiência com a coisa em si mesma. Se ela quer responder-lhes corretamente, ela não pode aceitar nenhuma suposição sobre essa possibilidade, sem antes compreender como ela é possível. Porque, na investigação dessa possibilidade, qualquer suposição incorre, inevitavelmente, a um círculo vicioso: *recorrer a uma suposição, para explicar outra*. E todo círculo vicioso é insustentável e absurdo. Sendo assim, uma vez que a psicologia, como qualquer outra ciência natural, sempre recorre a pressupostos, para explicar o seu objeto de estudo, segue-se que a epistemologia deve se distinguir radicalmente da psicologia. Ela não pode fazer parte das ciências naturais. Ela tem que ser a *filosofia primeira* no sentido de que não pressupõe nenhum conhecimento natural. Ela é uma ciência sem suposição que estuda a consciência de maneira não natural. Mas é uma ciência que volta sua investigação ao dado, ou aparência da realidade, e com enfoque no modo em que a realidade nos é dada pela experiência.

Portanto, a *epoché* é o ponto de partida para a epistemologia ser uma ciência sem suposição epistemológica e metafísica, uma ciência daquilo que é dado puramente à consciência. Removendo toda suposição das ciências naturais, a *epoché* está removendo os pressupostos naturalistas de que seja possível a experiência com a coisa em si e de que a natureza exista em si mesma. Ao remover os pressupostos naturalistas, ela inverte a visão natural sobre a consciência e sobre as leis lógico-matemáticas. Deste modo, a consciência não é mais vista como algo constituído no mundo e sujeito ao mesmo, mas

como uma existência absoluta e independente em que o mundo é constituído. As leis lógico-matemáticas não são vistas como dependentes das leis causais e contingentes, mas desconectadas de toda espacialidade e temporalidade e independentes de qualquer pensamento.

2. SOLUÇÃO DA EPOCHÉ

Como a superação do psicologismo por meio da *epoché* deve ser entendida como remoção dos pressupostos naturalistas para possibilitar uma epistemologia como *filosofia primeira*, segue-se que a nossa tarefa é mostrar como a *epoché* remove os pressupostos naturalistas.

Podemos considerar que todos os pressupostos naturalistas são transcendentem à consciência, no sentido de que não são dados intuitivamente. Uma vez que a *epoché* deve remover os pressupostos naturalistas, então, ela deve remover toda transcendência. Para entendermos como ela realiza essa tarefa é preciso distinguir o que Husserl entende por transcendência e por imanência.

2.1. Dois pares de conceitos transcendência-imanência

Transcendência significa literalmente *subir para além, ascender para além, passar por cima, exceder*. É usado em contrapartida ao termo imanência. Há vários sentidos de transcendência em Husserl. Em *Ideia de fenomenologia*, podemos destacar dois sentidos de transcendência e de imanência que são importantes ao tema desta dissertação.

Em primeiro lugar, encontramos o termo de transcendência no sentido *reell* que é definido em oposição ao termo de imanência no sentido *reell*. Se a imanência no sentido *reell* é usada, quando o objeto do conhecimento está contido efetivamente (das *reell Enthaltensein*) no ato cognitivo, então, por oposição, Husserl define transcendência no sentido *reell* quando o objeto do conhecimento não está contido efetivamente (*Nicht-reell-enthaltensein*) no ato cognitivo (IP p.35).

Esse primeiro par de conceitos transcendência-imanência é usado para distinguir entre imanência *reell* e imanência *real*, ou imanência no sentido psicológico que não deixa de ser uma transcendência no sentido *reell*, pois o seu objeto não está contido efetivamente no ato cognitivo (IP p.6). No imanente *reell*, o ato cognitivo pode encontrar e atingir o seu objeto na mesma consciência e no mesmo agora efetivo. Esse imanente não mostra mais nada do que si mesmo, não pensa mais nada do que si mesmo, porque o que é pensando está dado em si mesmo. No entanto, no imanente *real*, o ato não pode encontrar e nem atingir o seu objeto em si mesmo, porque ele não está dado intuitivamente no próprio ato.

São exemplos de imanência *reell* as *cogitationes* que se referem às experiências vividas que são experimentadas conscientemente, a saber: os atos de pensar, de imaginar, de perceber, de recordar, de desejar e assim por diante. Toda *cogitatio* tem sua *cogitatum*, isto é, aquilo que é pensado, imaginado, percebido, desejado... Na consciência destes atos, encontramos e atingimos o nosso objeto. Na consciência do amor, encontramos e atingimos o objeto amado. Na consciência da visão, encontramos e atingimos o objeto visto. São exemplos de imanência *real*: o eu que vive como objeto, o homem no tempo mundano enquanto coisa entre as coisas (IP p.7), a percepção como fato psicológico (IP p.44). Na consciência destas imanências *reais*, não encontramos e nem atingimos o nosso objeto, mas transcendemos as *cogitationes* interpretativamente.

Em segundo lugar, encontramos o termo transcendência como oposição à imanência como dado absolutamente puro. A imanência *reell* é um caso particular dessa imanência. É um erro fatal limitar a imanência somente à esfera *reell* que é sempre uma experiência individual. Tal limitação levaria a investigação fenomenológica a um impasse na análise da origem dos universais que transcendem à esfera da imanência *reell*.

Husserl define a imanência no segundo sentido como:

“... o dar-se absoluto e claro, a autopresentação em sentido absoluto. Este estar dado, que exclui toda a dúvida sensata, um ver e captar absolutamente imediato da própria objectalidade intentada e tal como é, constitui o conceito pleno de evidência e, claro, entendida como evidência imediata. É transcendente no segundo sentido todo conhecimento não evidente, que intenta ou põe o objectal (*das Gegenständliche*), mas não o intui ele

mesmo. Nele vamos além do que directamente se pode ver e captar...” (IP p.35)

A imanência no segundo sentido não é definida somente por aquilo que é dado, ou pela possibilidade de uma percepção clara e distinta, mas, sobretudo, pela intuição da essência. Essa imanência é transcendente no sentido *reell*, isto é, no sentido de que o seu objeto não está contido efetivamente no ato cognitivo, pois ela não se restringe *cogitatio* individual, mas se estende ao universal, isto é, à essência. O dado não inclui somente aquilo que é imanente num sentido *reell*, mas também o transcendente no sentido da essência (universal), contanto que ele seja dado intuitivamente. A transcendência no segundo sentido não significa que o objeto que não está efetivamente contido no ato cognitivo, mas significa o que não é dado de modo algum.

São exemplos de imanência no segundo sentido as essências, os universais e as verdades matemáticas, no sentido em que eles foram apresentados acima quando falamos da nova teoria de abstração. É exemplo de transcendente no segundo sentido tudo o que não é intuído: a minha data de aniversário, as convicções que me foram transmitidas desde minha juventude, preconceitos que trago sobre as pessoas e sobre o mundo.

2.2. *Epoché* como suspensão de toda transcendência

Husserl usa o termo grego *epoché* para se referir a um procedimento de colocar entre parênteses, excluir, cancelar, pôr fora de ação certos componentes de convicção de nossa experiência. A *epoché* suspende, inicialmente, toda transcendência quer esteja no primeiro sentido, quer esteja no segundo sentido. Suspender toda transcendência não significa negar conhecimento transcendente e nem declará-lo duvidoso, mas significar pô-lo em questão, pô-lo entre parênteses, declará-lo questionável, com a finalidade de colocar fora de ação a posição geral que caracteriza a experiência ingênua. Se tudo está em questão, nenhuma transcendência é admitida, assim como nenhuma transcendência é negada. Somente a imanência está fora de questão. Podemos fazer uso dela. Aquilo que é transcendente (o que não é genuinamente imanente), eu não posso usar.

Husserl nos dá um exemplo da *epoché* do ego, ao realizar a redução fenomenológica em *Introdução à Lógica e à Teoria do Conhecimento*:

Este ego pertence à esfera do que é questionável, de transcendência. Eu não formo nenhuma opinião sobre ele. Eu apenas mudo a postura de um juízo realizado num fenômeno posto. Eu me posiciono em relação a ele como a uma crença em que eu me imagino (como quando eu falo de uma crença errônea de outra pessoa) e que eu não compartilho. Eu suspendo a crença sem qualquer decisão de afirmar ou de negar. Então tenho o eu-fenômeno. Naturalmente, a suspensão está mais conectada a todas as relações naturais do eu, ao meu nascimento, aos meus pais, aos meus arredores físicos, ao mundo inteiro com tempo e espaço objetivos. Na medida em que essas coisas vêm à minha consciência, eu continuo exercendo a redução, ou a suspensão. Em vez de suspensão atual, no entanto, bastam os seguintes: eu posso acreditar, mas dentro das meditações críticas, dentro de toda a teoria do conhecimento, não é feito uso de nenhuma crença sobre transcendência. Ele só pode servir como objeto e como objeto de esclarecimento (ou exemplo para uma classe de esclarecimentos). (ELE p.207, tradução própria)

A suspensão da transcendência implica em duas consequências importantes. Em primeiro lugar, essa suspensão afeta todas as ciências que fazem uso de teses transcendentais. As ciências baseadas sobre a existência das objetificações transcendentais, que elas aceitam como dados preestabelecidos, devem ser fixadas com um índice de questionabilidade. Ora, como todo conhecimento transcendente é posto em questão pela *epoché* e como toda ciência natural é um conhecimento transcendente, segue-se que toda ciência natural é posta em questão pela *epoché*. Está fora de ação, por exemplo: a matemática, a lógica, a psicologia, a biologia, suas teorias, suas teses e suas hipóteses como o corpo e a mente. Deste modo, todas as ciências se tornam fenômenos de ciências.

Em segundo lugar, a suspensão da transcendência tem uma implicação para o *status* do sujeito do conhecimento como objeto conhecido. Se *epoché* neutraliza toda posição existente em relação aos objetos externos, então o corpo, que é um objeto externo à consciência, é posto em questão. Se o corpo é posto em questão, é suspenso tudo que está anexado a ele, como ego empírico, ou psicológico. Deste modo, o

conceito de consciência como atividade psíquica e estado de uma pessoa empírica, de um ego próprio ou de outro ego, é considerado como algo que está além do dado, como uma interpretação naturalista. É um conceito que transcende o dado e deve, portanto, ser suspenso. Em síntese, através da *epoché*, não é permitido supor a existência do corpo e nem conceber a consciência como algo psíquico. Não se trata apenas de desconsiderar a existência do corpo, mas de desconsiderar que a consciência dependa de um corpo e dependa implicitamente de uma realidade física.

2.3. Resíduo da *epoché*: imanência

O resultado da *epoché*, da suspensão de toda transcendência, não é o nada, nem o vazio, mas a imanência no sentido *reell*. O que resta da suspensão da transcendência promovida pela *epoché* é esse imanente, o eu-fenomenológico, as *cogitationes*. A existência da *cogitatio* não é algo transcendente e não pode ser posto em questão. O argumento que mostra as *cogitationes* como algo inquestionável é o seguinte: “...ao julgar que tudo é duvidoso, é indubitável que eu assim julgo e, por conseguinte, seria absurdo querer manter uma dúvida universal” (IP p.30). Neste argumento, a *cogitatio* em questão é o ato de julgar. Ao passo que julgo que tudo é duvidoso, estou atento ao meu ato de julgar que não é transcendente à minha consciência. Enquanto estou atento ao meu ato de julgar, estou encontrando e atingindo neste ato o meu objeto de conhecimento, pois a apreensão intuitiva e direta do meu ato de julgar já é um conhecimento.

Esse mesmo argumento pode ser aplicado a todas as *cogitationes*. Se eu tenho qualquer *cogitatio* (ato de desejar, negar, afirmar, duvidar, perceber, imaginar, acreditar e assim por diante), posso estar atento a ela. Ao estar atento a uma *cogitatio*, estou encontrando e atingindo nela mesma o meu objeto de conhecimento. Sendo assim, as *cogitationes* são inquestionáveis. Quando eu as experimento e reflito sobre elas, não as posso pôr em questão, sem cair em absurdo. É uma absurdidade colocar a existência de uma *cogitatio* em questão, enquanto estou vivenciando essa *cogitatio*. Por exemplo, se eu estiver vivenciando a percepção visual de um livro sobre a mesa, não posso pôr em questão a existência dessa percepção visual, dessa vivência cognitiva, mas posso pôr em questão a existência do livro e da mesa, sem que pareça ser um contrassenso.

Contudo, o objeto que cada *cogitatio* intenciona, que supostamente percebe, recorda, imagina, etc., encontra-se nela enquanto vivência, mas não inclusamente (*reell*) como fragmento, como algo que realmente (*wirklich*) nela existe (IP p.35). A fantasia de um fauno tocando flauta, a percepção visual do computador e o desejo de chocolate, enquanto minhas vivências, são imanentes à consciência e se encontram na *cogitatio*. Mas o fauno tocando flauta, o computador e o chocolate, enquanto existência em si mesmos, são transcendententes à consciência e não estão contidos efetivamente no ato cognitivo.

Um segundo momento da redução fenomenológica procede à descoberta das *cogitationes* como ponto de partida inquestionável. Esse momento consiste na imanência no segundo sentido, no sentido do dar absolutamente claro das essências na intuição. Neste segundo momento, parece que a *epoché* não é interrompida, pois continua a promover uma suspensão da transcendência. Todavia, não se trata da transcendência no sentido *reell*, mas da transcendência no segundo sentido, no sentido de que o que é intencionado não é dado na intuição. A passagem de uma concepção de transcendência para outra é necessária, para investigar a origem da essência, pois, para admitir a imanência no sentido do dado absolutamente de uma universal na intuição, é preciso considerar somente a suspensão da transcendência no segundo sentido. Neste segundo momento da redução fenomenológica, a suspensão da transcendência no sentido *reell* não permite que se admita nenhuma universal, porque o universal possui, evidentemente, esta transcendência que a *epoché* coloca entre parênteses. Toda a parte ingrediente (*reell*) do fenômeno cognoscitivo é uma singularidade; “por conseguinte o universal, não é particularidade alguma, não pode estar contido como ingrediente na consciência da universalidade” (IP p.56).

3. CONSIDERAÇÃO FINAL

Na *Introdução à Lógica e à Teoria do Conhecimento* e *A Ideia de Fenomenologia*, a *epoché* se propõe a superar o psicologismo, suspendendo todo tipo de transcendência. Por psicologismo, entende-se a naturalização das leis lógico-matemáticas e naturalização da consciência. A naturalização dessas leis e da consciência é produzindo quando admitimos os pressupostos, tais como: a existência da natureza em

si mesmo e a possibilidade do conhecimento da natureza por meio de sua experiência. A neutralização de todos os pressupostos consiste na radicalidade em suspender toda transcendência. A suspensão de toda transcendência fornece o que é genuinamente imanente, o que nos é dado na intuição. Para Husserl, toda intuição originária atual é uma fonte legitimadora do conhecimento. Tudo aquilo que nos é oferecido originariamente na intuição deve ser aceito simplesmente como o que é apresentado como ser, mas somente dentro do limite em que ele é apresentado.

CAPÍTULO 1

REJEIÇÃO DA CONCEPÇÃO DE FENOMENOLOGIA COMO PSICOLOGIA DESCRITIVA

Entre as obras de 1900 e 1913, podemos perceber que Husserl oscila em relação à definição de fenomenologia como psicologia descritiva. Na introdução da segunda parte das *Investigações Lógicas* da primeira edição, no §6 intitulado como *Zusätze*, Husserl afirma que (LU, p.18, tradução própria) “fenomenologia é psicologia descritiva. Também a crítica do conhecimento é basicamente psicologia, ou, pelo menos, construída sobre base psicológica”. Contudo, na *Introdução à Lógica e à Teoria do conhecimento* de 1906/7, no §35, ele se propõe a distinguir entre epistemologia e psicologia, mostrando (ELE, p.203) que essa última, como ciência natural, é carregada de problemas psicologistas⁷, ao postular seus objetos de maneira não intuitiva. Neste ponto, ele nega explicitamente que a teoria do conhecimento seja outra psicologia descritiva, sendo ela psicologia no sentido genuíno. Não importa quanto estreitamente nós a definimos, ela se iguala à psicologia genético-causal, quando naturaliza seus objetos⁸. Deste modo, a psicologia descritiva implica transcendência, já que é de alguma forma psicologia. Na *Ideia de fenomenologia* de 1907, ele expressa claramente o abandono da psicologia descritiva, dizendo (IP, p.7): “Abandonamos definitivamente o solo da psicologia, inclusive da psicologia descritiva”. Na *Filosofia como Ciência de Rigor* de 1911, ele denuncia (PSW, p.24) a absurdidade de toda teoria do conhecimento entendida como ciência da natureza e toda teoria psicológica do conhecimento. Assinala (ibidem, p.28) que o erro fundamental da psicologia exata é renunciar à análise direta e pura da consciência – a saber: a análise, que se realiza sistematicamente, e a descrição dos dados que se oferecem nas diferentes direções possíveis do olhar imanente – em favor de todo tipo de fixação indireta dos atos psicológicos ou de relevância psicológica. Na segunda edição de 1913 das *Investigações Lógicas*, ele modifica a concepção de fenomenologia restringindo o sentido de psicologia. Nessa nova definição, ele exclui (LU, p.227) a execução natural de todas as percepções e posições empíricas (naturalistas).

⁷ Ver psicologismo, na introdução, p. 10.

⁸ Ver naturalização das leis lógico-matemáticas e da consciência, na introdução, p. 11.

Deste modo, o nosso estudo se propõe a mostrar a rejeição da concepção de fenomenologia como psicologia descritiva no desenvolvimento do pensamento de Husserl, entre as obras: *Investigações Lógicas* (1900), *Introdução à Lógica e Teoria do Conhecimento* (1906/7) e *a Ideia de Fenomenologia* (1907). Partiremos do significado, a origem e a função da psicologia descritiva anterior a 1900. Em seguida, nós pretendemos apresentar as razões da rejeição da concepção de fenomenologia como psicologia descritiva na obra *Introdução à Lógica e à Teoria do Conhecimento*. Herman Philipse (2006, p.244) indica dois problemas que na *Filosofia como Ciência rigorosa* fizeram com que Husserl rejeitasse a psicologia descritiva e buscasse, na virada transcendental, uma nova solução, a saber: (1) a impossibilidade de naturalização das leis lógico-matemáticas; (2) círculo vicioso da epistemologia naturalista. Assim sendo, procuraremos ver como esses dois problemas estão presentes na argumentação de rejeição da psicologia descritiva entre os anos 1900 e 1907.

Por fim, pretendemos mostrar os pontos de congruência e de divergência entre a psicologia descritiva e a fenomenologia transcendental. Nem todo projeto da psicologia descritiva é rejeitado por Husserl. Algo é continuado nas obras seguintes. O que é realmente abandonado é a posição transcendente em relação à consciência, tendo em vista destacar o dado puramente intuitivo. O que é conservado é a pretensão de descrever a consciência.

1. PSICOLOGIA DESCRITIVA

A noção de psicologia descritiva se origina da obra de Franz Brentano, *Psicologia Segundo o Ponto de Vista Empírico* de 1874. Brentano distingue os métodos de duas psicologias: "... a psicologia genética que é explicativa, indutivo-empírica e físico-psíquica; e psicologia descritiva que é *a priori* e que descreve puramente os fenômenos" (DE BOER, 1978, p.53). A explicação da primeira psicologia depende do fenômeno que é devidamente descrito pela segunda. Dito de outra forma, a disciplina preparatória para a psicologia explicativa é a psicologia descritiva. Em 1889, Brentano passa a conceber essa última como uma ciência autônoma, cujas tarefas consistem em esclarecer descritivamente os fundamentais conceitos das ciências normativas (estética, lógica e ética). Husserl acolhe essa última noção de psicologia descritiva de Brentano.

As *Investigações Lógicas* tem como problema o psicologismo, comum nesta época, o qual Husserl rejeita, porque não explica a validade *a priori* das leis lógicas. A única maneira de explicar essa validade é por meio de um idealismo que coloca os objetos ideais ao lado dos objetos espaço-temporais. De Boer afirma que, “nas *Investigações Lógicas*, Husserl desenvolve seu próprio estilo de análise psicológica, a partir da noção de psicologia descritiva de Brentano. Sua meta é fazer uma análise fundamental de todos os modos de consciência em que estamos cientes dos objetos” (ibdem, p.126). Aqui, Husserl se opõe fortemente à utilização da psicologia genético-causal e atribui uma função definida à psicologia descritiva, a saber: clarificar os conceitos fundamentais da lógica pura e servir de complemento filosófico a essa lógica.

De Boer percebe (ibdem, p.203) três características da articulação do conceito de psicologia descritiva em Husserl. A primeira é a volta ao que é diretamente dado. A psicologia descritiva volta seu interesse somente ao que é diretamente dado, investigando a origem dos conceitos fundamentais da lógica pura.

A segunda característica é a introdução da intuição das essências. Para De Boer, “a diferença fundamental entre a primeira obra de Husserl e *Investigações Lógicas* se concentra na formulação de juízos *a priori* sobre a base de conceitos intuitivos” (Ibdem, p.207). Nas primeiras obras, Husserl acredita que a intuição apodítica e evidente é possível sobre a base da percepção de um fato individual. Nas *Investigações Lógicas*, ele reconhece um ser ideal, ou essência, ao lado da realidade atual. Neste ser ideal, as ciências *a priori* se fundamentam. Neste sentido, a psicologia descritiva é uma análise das essências.

A terceira característica da psicologia descritiva concerne à pureza da fenomenologia. Para De Boer, há uma significativa conexão entre essa ideia de pureza nas *Investigações Lógicas* e o que é feito na virada transcendental de 1906/7 (ibdem, p.210). Ao analisar as passagens em que Husserl fala dessa pureza nas *Investigações Lógicas*, podemos perceber que a substância puramente fenomenológica é uma substância puramente descritiva. A pureza aparece na medida em que a fenomenologia se abstém das explicações teóricas e se limita a si mesma a descrição pura. Husserl fala de uma pureza psíquica como um resultado da abstração. Quando procedemos a partir do ego empírico, devemos abstrair do corpo, para reter somente a esfera puramente psíquica. “Se distinguimos entre o corpo do eu e o eu empírico, e restringimos o eu psíquico puro a seu conteúdo fenomenológico, o eu puro fica reduzido à unidade da consciência...” (LU, p.480).

Quanto à função da psicologia descritiva, podemos dizer que, para Brentano da obra *Psicologia Segundo o Ponto de Vista Empírico*, a psicologia descritiva tinha apenas a função de preparar o caminho para a psicologia genética. Quinze anos depois, ela se torna uma ciência autônoma, cuja função agora consiste em fixar leis *a priori* para a conduta humana, na área da ética, lógica e da estética. Nas *Investigações Lógicas*, Husserl põe toda ênfase nesta última função, sem se esquecer da primeira. A psicologia descritiva é ainda um estágio preparatório que precede a psicologia explicativa: aquela primeira descreve os objetos empíricos que essa última busca investigar e explicar causalmente em seu contexto genético. Contudo, o papel mais importante da psicologia descritiva está na fundamentação das ciências normativas (lógica, ética e estética). Sua tarefa é fundamentar as disciplinas normativas, “porque os conceitos fundamentais dessas disciplinas são abstraídos a partir dos fenômenos mentais e esses conceitos só podem ser elucidados pela descrição desses fenômenos” (PHILIPSE. 2006, p.260). Essa psicologia descreve as experiências em forma de substrato concreto, pois a abstração de conceitos é usada para construir leis ideais nessas ciências. Para De Boer, Husserl esperava clarear a lógica pura, com a ajuda da psicologia descritiva (1978, p.213).

2. ABANDONO DA PSICOLOGIA DESCRITIVA.

Entre 1903 e 1907, Husserl se vê forçado a abandonar a ideia inicial de fenomenologia como psicologia descritiva. Nas aulas de 1906-7, publicadas em 1984, sobre o título de *Introdução à Lógica e à Teoria do Conhecimento*, Husserl nega (ELE, p.203) expressamente que a teoria do conhecimento seja outra forma de psicologia descritiva. Nas cinco lições de 1907, publicadas em 1948, sobre o título de *Ideia de Fenomenologia*, ele afirma ter abandonado definitivamente o solo da psicologia descritiva (IP, p.7). O interesse é apresentar as razões que levaram Husserl a rejeitar o método da psicologia descritiva como o método da fenomenologia.

Não é difícil compreender essas razões que levaram Husserl a isso. Ele mesmo as menciona no §35 da *Introdução à Lógica e a Teoria do Conhecimento*, quando procura diferenciar psicologia e epistemologia. Trata-se de uma nova acusação de psicologismo que toca numa antiga ferida deixada por Frege. Este último publicou em 1894 uma resenha sobre a *Filosofia da Aritmética*, na qual, polemizando em relação à

palavra “Vorstellung” (representação), acusa que a teoria de Husserl sobre número foi concebida no pecado da confusão entre lógica e psicologismo (HILL, 2003, p.101). Nas lições de 1906-7, Husserl mostra (ELE, p.197) que essa nova acusação é proveniente de duas classes de pessoas. De um lado, os neo-kantianos e os neo-fichtianos consideram que o apelo husserliano a uma teoria do conhecimento é uma volta ao fenômeno atual, e sua análise epistemológica é psicologismo. De outro lado, os empiristas psicologistas afirmam que, no primeiro volume das *Investigações Lógicas*, a teoria do conhecimento fundada pela psicologia é refutada de muitos modos e que aqui a psicologia morre com mil argumentos, mas, no seu segundo volume, o psicologismo é ressuscitado. Após 1900, Husserl não tinha conseguido mostrar que essa contradição entre *Prologômeno à Lógica Pura* e *Sexta Investigação Lógica* era somente aparente. Na introdução da edição inglesa da *Introdução à Lógica e à Teoria do Conhecimento*, Ortiz Hill afirma (2008, p.xiv) que esse mal-entendido entre o primeiro e o segundo volume das *Investigações Lógicas* é promovido pela decisão infortuna da parte de Husserl de falar em fenomenologia como psicologia descritiva.

Essa nova acusação de psicologismo leva Husserl a radicalizar a sua compreensão de teoria do conhecimento, rejeitando toda tentativa de abordagem do conhecimento que não comece pela *epoché*. Assim ele escreve: “Uma teoria do conhecimento que não comece seriamente com essa *epoché* peca contra o significado dos problemas genuinamente epistemológico” (ELE, p.184). Com o termo *epoché*, Husserl não está abandonando a tentativa de uma descrição teórico-neutra da consciência, mas está rejeitando toda tentativa de descrever a consciência que não considera seriamente uma imanência livre de toda transcendência⁹.

2.1. Impossibilidade da naturalização das leis lógico-matemáticas

A primeira justificativa apresentada para a rejeição da psicologia descritiva é a impossibilidade da naturalização das leis lógico-matemáticas. Ao se tratar das leis da lógica e da matemática, o naturalismo reconhece que há somente um domínio da possibilidade do conhecimento, a saber: a natureza, como aparece nas ciências naturais.

⁹ Ver introdução, p. 21.

Também reconhece que somente há um método para conseguir conhecimento científico: a observação empírica e a indução. Para Philipse (2006, p.260), entre 1900 e 1913, Husserl teria percebido que, para resolver o problema da impossibilidade da naturalização das leis lógico-matemáticas, ele teria que superar o naturalismo ou positivismo de uma maneira mais radical: ele teria que argumentar que a consciência não faça parte do mundo causal-natural.

A compreensão dessa impossibilidade da naturalização das leis lógico-matemáticas já está presente nas *Investigações Lógicas*, pois Husserl considera que o conteúdo teórico das leis da lógica não pode derivar das ciências empíricas da natureza. Nos *Prolegómenos à Lógica Pura*, ele prova (*Prol.*, p.60) a impossibilidade da naturalização das leis lógico-matemáticas, por meio de três argumentos construídos sobre a base do fato de que as ciências naturais não podem ter a pretensão de enunciar leis exatas, como as da lógica e da matemática, pois as leis das ciências naturais são generalizações de experiência. O primeiro argumento mostra que, sobre bases teóricas imprecisas, só podem fundar-se leis imprecisas. Isso é incompatível às leis da lógica. As leis lógicas são da mais absoluta exatidão, justamente porque elas não são obtidas indutivamente, ou mediante generalização empírica. O segundo argumento consiste em mostrar a incompatibilidade entre as leis naturais e as leis lógicas: essas são inteiramente *a priori* e sua evidência é apodíctica, enquanto aquelas leis não a são, pois são estabelecidas unicamente por meio da indução. Se as leis naturais são estabelecidas pela indução, não possuem valor absoluto, pois podemos encontrar outra explicação ou outras leis. E o terceiro argumento consiste em mostrar a absurdidade em afirmar que o próprio conteúdo da lógica não é lógico, mas psicológico.

Agora vejamos como Husserl argumenta sobre a impossibilidade da naturalização das leis lógico-matemáticas nas lições de 1906/7. Husserl começa o capítulo 5 da *Introdução à Lógica e à Teoria do Conhecimento*, relacionando a teoria do conhecimento com as disciplinas lógicas e com as ciências naturais. Ele pretende (ELE, p.157) mostrar a impossibilidade das ciências naturais (como matemática e psicologia) em explicar as leis lógico-matemáticas. Ele percebe que as matemáticas necessitam de uma interpretação epistemológica sobre seus conceitos básicos, porque os matemáticos não se dão conta de uma avaliação definitiva de sua disciplina. Ele compreende que tudo o que os matemáticos teorizam é convincente e inquestionável, mas, quando eles fornecem informações sobre os objetos atuais de suas teorias, cessam a unanimidade e a clareza. Todos eles têm opiniões privadas e há, muitas vezes, notória oposição. O que

suas construções teóricas falam sobre o valor cognitivo e sobre o significado dos conceitos e princípios básicos é um contrassenso. Entre os matemáticos, a divergência sobre a explicação das leis lógicas e de seus conceitos básicos já significa a impossibilidade de naturalização das leis lógico-matemáticas. Essas ideias já estão presentes nos *Prolegômenos à Lógica Pura*, quando Husserl escreve (*Prol.*, p.11) que os matemáticos manejam, com maestria incomparável, os maravilhosos métodos da matemática e os enriquecem constantemente, mas eles se mostram, muitas vezes, totalmente incapazes de explicar a exatidão lógica desses métodos e os limites justificados de sua utilização.

Mas qual é a explicação ao contrassenso dos matemáticos, na *Introdução à Lógica e à Teoria do Conhecimento*? Husserl procura descobrir qual é a raiz deste contrassenso, ou seja, dessa impossibilidade de naturalização das leis lógico-matemáticas. Para descobrir essa razão, ele distingue (ELE, p.160) entre a lógica dos matemáticos e a lógica dos filósofos. Para os filósofos, a teoria dedutiva é objeto de comprovação crítica e interpretação definitiva. Os matemáticos são técnicos da teoria dedutiva, mas não são puros teóricos nem defensores de interesses teóricos no sentido último e definitivo. São, portanto, técnicos ingênuos, pois constroem teorias matemáticas, sem necessitar de uma explicação última sobre o significado, limites e sobre as fontes da validade objetiva do que seja matemática. Eles são orientados para a matemática com um objetivo preestabelecido. Eles não questionam reflexivamente sobre as fontes subjetivas e sobre o significado e a possibilidade de uma objetividade que constrói a si mesma subjetivamente. Para Husserl, isso é tarefa do filósofo (ELE, p.161).

Contudo, há um equívoco ainda a ser resolvido: ao invés de atribuir essa tarefa ao filósofo, nesta época, se atribuía ao psicólogo, naturalizando, assim, as leis lógico-matemáticas matemáticas e lógicas. Para explicar as leis e os conceitos básicos da matemática e da lógica, é preciso uma explicação da consciência. A psicologia explica a consciência de maneira natural. Ora, se ela explica a consciência, naturalizando-a, isto é, fazendo com que ela seja parte do mundo natural e causal, então, temos ainda uma naturalização das leis lógico-matemáticas.

Não se resolve, procedendo matematicamente, a questão da fundamentação da matemática e de seus conceitos e leis. Sua solução, assim como, a solução de toda questão epistemológica, tem que ser formulada no campo da subjetividade. Neste sentido, Husserl assinala que a

subjetividade tem especial significado para o entendimento da ciência como unidade da validade que prova ser legítima. Toda comprovação e refutação, toda diferenciação normativa do conhecimento no sentido estrito, de mera opinião, e de falsa convicção, é realizada no campo da subjetividade (ELE, p.165, tradução própria).

Sobre isso, Hill comenta (2008, p.xviii) que toda ciência tem um lado subjetivo na forma de atos empíricos e atos de pensamento nos quais as teorias científicas são apresentadas e comprovadas. A justificabilidade de alguma declaração científica deve ser comprovada em tais atos de observação e de comprovação.

O equívoco das teorias do conhecimento acontece exatamente quando elas procuram um instrumental para elucidar o conhecimento. Esse equívoco consiste em pensar que a psicologia, ou – como Husserl chama – a psicologia do conhecimento deve ser a disciplina que fundamenta as ciências normativas e todas as outras ciências. Pois rapidamente nos iludimos com o seguinte raciocínio: ninguém pode sair de sua subjetividade, portanto, a investigação só pode ser continuada na subjetividade, portanto, deve ser uma investigação psicológica.

Contudo, para Husserl, isso não passaria de uma grande confusão entre teoria do conhecimento e psicologia. Assim, ele nos alerta (ELE, pg. 171, tradução própria): “nós não devemos sucumbir a tentação, certamente muito grande, de misturar teoria do conhecimento e psicologia”. Essa interpretação da teoria do conhecimento e de seu método é uma forma fundamentalmente errônea de psicologismo. Husserl chama esse equívoco de pecado, dizendo:

O pecado especificamente epistemológico, o pecado contra o sagrado Deus da filosofia, e infelizmente também o pecado original – de cujo estado de inocência epistemológica [...] os seres humanos despertaram – é a confusão entre a consciência e a mente, entre teoria do conhecimento e psicologia (ELE, pg. 173, tradução própria).

Para mostrar mais claramente o motivo da rejeição da psicologia como teoria do conhecimento, devemos ter em vista o que Husserl entende por psicologia. Deste modo, ele não tarda em nos mostrar o que ela significa, dizendo:

Psicologia é ciência natural. É a ciência do experimentar coisas individuais com mentes, das pessoas humanas, dos animais, etc., i.e., das coisas da natureza que mostram a peculiaridade de não só ter características físicas como os corpos assim chamados, mas também de experimentar, apresentar, perceber, julgar, sentir, desejar, querer e agir do mesmo modo como corpos. Do

mesmo modo que as ocorrências psíquicas são ocorrências na natureza real, espaço-temporal, as ocorrências mentais as são. Elas tem seu lugar objetivo no tempo e duração objetiva temporal, que, a qualquer momento dado, podem ser determinado por cronômetros e outras ferramentas de medição. Pelo vínculo com um corpo físico, elas também tem indiretamente uma relação com o espaço objetivo, contudo, suas posições no espaço não tem nenhuma extensão espacial (ELE, pg. 198, tradução própria).

Já nas cinco lições de 1907, a argumentação sobre a impossibilidade da naturalização das normas e leis lógicas e matemáticas está mais resumida. Ela consiste basicamente em mostrar que é incoerente fundamentar uma ciência universal e necessária, como a lógica, sobre bases contingentes, como é a ciência natural. Naquilo que concerne à fundamentação da lógica, Husserl menciona o biologismo que é uma forma de relativismo psicologista que explica que as leis lógicas, que governam e entendem a verdade, são leis biológicas. Praticamente, o biologismo é a aplicação da teoria da evolução na explicação das leis lógicas. Essa teoria sustenta que o homem se desenvolveu na luta pela existência e, devido à seleção natural, também desenvolveu seu intelecto e, com o intelecto, igualmente todas as formas lógicas. Para Husserl (IP, p. 21), tal teoria faria com que as formas e as leis lógicas exprimissem a peculiar índole contingente da espécie humana, que poderia ser de outro modo. Se a índole humana pode mudar, então as leis lógicas podem tornar diferente, no decurso da evolução futura.

2.2. Círculo vicioso da epistemologia naturalista

Com a naturalização da consciência vem um segundo problema que faz com que Husserl radicalize sua concepção de fenomenologia e de epistemologia, rejeitando a psicologia descritiva. Trata-se do círculo vicioso da epistemologia naturalista. A base desse círculo vicioso é o pressuposto de que a natureza seja conhecida em si, mediante a experiência. Philipse comenta (2006, p.247, tradução própria) que, para Husserl,

...as ciências empíricas da natureza, tal como a física e psicologia, pressupõem que a natureza exista em si mesma e que ela possa ser conhecida sobre a base da experiência. No entanto, elas supõem que a experiência, como a [experiência] mental em geral, é um fenômeno natural que depende, para sua existência, da estrutura física específica.

Nem a física e nem a psicologia podem ser epistemologia. Nem essa última pode fazer parte da ciência natural, porque as ciências naturais pressupõem que seja possível a experiência dos objetos naturais que existem em si mesmos. Deste modo, uma física ou uma psicologia que pretende ser epistemologia, ou melhor, uma epistemologia naturalista incorre a um círculo vício, pois pressupõe a possibilidade do conhecimento objetivamente válido; essa mesma possibilidade a epistemologia husserliana questiona e investiga.

Já nas *Investigações Lógicas*, Husserl parte do pressuposto cartesiano de que a existência do mundo externo é incerta, enquanto a existência de *meus* próprios fenômenos mentais é absolutamente certa (*Prol.*, p.112). A epistemologia deveria ser limitada a uma análise descritiva dos *meus* fenômenos presentes. Consequentemente, ela é fenomenologia ou psicologia descritiva. Mas ela não pode supor a validade do conhecimento alegado sobre o mundo externo, porque tem que investigar o sentido legítimo de tal conhecimento. É, por isso, que a epistemologia naturalista, que usa o conhecimento sobre o mundo externo, implica um círculo vicioso.

Vejamos como Husserl justifica o abandono da psicologia descritiva, na *Introdução à Lógica e à Teoria do conhecimento*. Como toda ciência natural possui pressupostos (tais como: a existência da natureza em si, e conhecimento da mesma pela experiência) e como todo pressuposto não é um dado intuitivo, mas o transcende interpretativamente, segue-se que a ciência natural vai além do dado intuitivo. Se ela vai além do dado intuitivo, então possui uma posição transcendente em relação àquilo que é dado direto e imanentemente à consciência. Deste modo, a psicologia como ciência natural estuda a consciência de maneira não intuitiva, pois parte dos pressupostos de sua existência no tempo e espaço. São exemplos de abordagem psicológica da consciência os fenômenos mentais que pertencem aos seres humanos e aos animais e que tem posição objetiva no tempo e no espaço. Esses fenômenos mentais são naturalmente estudados como estados objetivos do *ego*, da pessoa empírica, precisamente como estados objetivos de algo real, que são em si mesmos transcendentem à consciência.

A mesma ideia reaparece nas cinco lições de 1907, quando Husserl declara o abandono definitivo da psicologia descritiva. Ele considera como fenômenos psicológicos: o eu que vive, o homem no tempo mundano, esta coisa no meio das demais coisas, a vivência como vivência desta pessoa. Esses fenômenos não são dados absolutos e nem puros e reduzidos (IP, p.7), pois estão inseridos – ainda que sejam de

um modo totalmente indeterminado – no tempo objetivo: tudo isso não é dado intuitivamente, mas é transcendente à consciência.

É nesta problemática sobre a posição transcendente que Husserl insere a discussão sobre a psicologia descritiva, ao lado da discussão da psicologia genética, em relação a qual já marcou forte objeção desde a primeira edição das *Investigações Lógicas*. Na verdade, na *Introdução à Lógica e à Teoria do Conhecimento*, ele pretende mostrar (ELE, p.203) que a teoria do conhecimento não é outra psicologia descritiva. Deste modo, ele reintera a sua objeção à psicologia genética, explanatório-causal, considerando que ela não pode ser usada na teoria do conhecimento, pois essa psicologia e suas teorias sobre a origem dos atos cognitivos não são suficientes na investigação epistemológica, por utilizarem conceitos preestabelecidos e previamente dados. Quanto à psicologia descritiva, Husserl não a separa da noção geral de psicologia. Ela é psicologia no sentido genuíno e está a par da psicologia genética, não importando o quanto restringamos a sua definição. E a partir dessa consideração, Husserl inclui o pesquisador da psicologia descritiva na classe dos psicologistas.

Ao distinguir teoria do conhecimento e psicologia, Husserl reconhece, de princípio, que o epistemologista e o psicologista tem um campo de ação em comum: ambos descrevem, classificam e analisam os fenômenos. No entanto, ele os distingue a partir do modo com que cada um se posiciona diante do fenômeno. De um lado, o psicologista descreve uma morfologia de caracteres, de temperamentos diferentes, de tipos diferentes de associação. De outro lado, epistemologista descreve a esfera dos meros fenômenos, dos fenômenos como imanência pura; ele descreve estes fenômenos exatamente como são vistos na consciência interna com evidência cartesiana. “Os fenômenos dos epistemologistas estão no sentido estrito da *cogitatio* cartesiana” (ELE, p.204, tradução própria). E fazem parte de seu domínio, o fato-fenômeno, a consciência do fato, como consciência da percepção, consciência da fantasia, consciência do juízo. As pessoas e seus caracteres, suas peculiaridades temperamentais e os tipos diferentes de associações, que são descritos pelo psicologista, não são fenômenos no mesmo sentido dos epistemologistas.

Assim Husserl conclui a distinção entre psicologistas e epistemologistas, em que mostra que teoria do conhecimento não é outra psicologia descritiva:

Psicologistas [...] executam objetivação empírica ou apercepção empírica e executam juízos empíricos e, por conseguinte, sua pesquisa opera dentro da esfera da objetividade empírica. Isso vale para eles no mesmo sentido como para qualquer cientista

natural. Em contraste, epistemologistas, para os quais a apercepção empírica, como tudo o que é transcendente, é problemática, contraria qualquer juízo empírico com seu *non liquet*. No lugar da apercepção ou objetivação empírica, eles fazem o que é fenomenológico, em que a apercepção empírica e o juízo empírico degeneram nele em meros fenômenos e, conseqüentemente, qualquer juízo como posição transcendente é excluído. Em relação a esta exclusão e fenomenalização, eu estou também querendo falar de redução fenomenológica (ELE, p. 206, tradução própria).

Deste modo, se a psicologia genética usa conceitos preestabelecidos e previamente dados, e se a psicologia descritiva toma seus objetos fora da esfera da imanência pura, então ambas implicam transcendências. A percepção interna, a qual o psicologista descreve, analisa e classifica, não significa imanência pura no sentido cartesiano, porque o que é dado na experiência interna é um Eu-dado e significa a experiência de uma pessoa que experimenta, significa um fato da natureza que tem seu lugar na natureza, sua objetividade e sua duração temporal.

Na *Ideia de Fenomenologia*, o círculo vicioso em que o pensamento naturalista cai consiste em tentar justificar o conhecimento pressuposto com um dado absolutamente intuitivo, mas com outro pressuposto que transcende a esfera da consciência. O grande equívoco da parte do pensamento natural é considerar óbvios certos conhecimentos preestabelecidos. Deste modo, o conhecimento se torna objeto de investigação natural: é um ato natural, uma vivência dos seres orgânicos, um *factum* psicológico. E ao considerar o conhecimento como *factum* psicológico, o pensamento natural pode descrevê-lo segundo as suas espécies e formas de conexão e investigá-lo nas suas relações genéticas. Husserl (IP, p.19) diz que a reflexão natural transforma em objeto de investigação, em universalidade formal, as conexões *apriórica* das significações e das vigências significativas, das leis *aprióricas* que pertencem à objetividade como tal. O conhecimento natural objetiva transcendentemente, pois põe objetos como existentes, quer atingir cognoscitivamente estado de coisas que não estão nele dadas e não lhe são imanentes.

Portanto, a partir do que foi exposto, podemos afirmar seguramente que a psicologia descritiva tem um papel importante no começo da reflexão fenomenológica nas primeiras obras de Husserl até a primeira edição das *Investigações Lógicas*. Apesar de que sua pretensão de descrever a consciência nunca será abandonada por Husserl, psicologia descritiva, após 1903 e nas obras posteriores, se torna insustentável como

fenomenologia, exatamente porque mantém posições transcendentais, isto é, trata transcendentemente de seus objetos. Deste modo, para explicar o transcendente, a psicologia descritiva permanece na posição transcendente, incorrendo a um círculo vicioso. Somente quando suspendemos toda posição transcendente, possuímos o dado puramente intuitivo. Com esse dado, rompemos o círculo vicioso.

3. PSICOLOGIA DESCRITIVA E FENOMENOLOGIA TRANSCENDENTAL.

Queremos finalmente fazer uma breve comparação entre psicologia descritiva e fenomenologia transcendental, mostrando as convergências e divergências entre elas. Como a *epoché* é o grande diferencial entre ambas, pois ela nos fornece o imanente genuinamente, ao suspender todo tipo conhecimento pressuposto. Somente a fenomenologia transcendental a utiliza no início de sua pesquisa.

Philippe (2006, p.261) e De Boer (1978, p.450) comentam que apesar de várias revisões entre 1900 e a morte de Husserl, há um elemento da noção inicial da psicologia descritiva que sempre é mantido: que fenomenologia como disciplina fundamentalmente filosófica é uma descrição da consciência. A convergência entre a psicologia descritiva a fenomenologia transcendental é a pretensão de analisar a própria essência da consciência. As divergências entre ambas são somente algumas nuances que são de importância fundamental para o estudo filosófico.

3.1. Convergência entre psicologia descritiva e fenomenologia transcendental

Para De Boer, há dois pontos de convergência entre psicologia descritiva e fenomenologia transcendental (Ibidem, p.250): o primeiro é o caráter *a priori* da análise da consciência e o segundo é o caráter descritivo da análise.

O principal interesse de Husserl é sobre a lógica. No sentido amplo, ela significa teoria da ciência, pois investiga a forma da ciência, incluindo sua própria natureza.

Husserl a divide em ciência teórica, em ciência normativa e em disciplina prática (ou tecnológica, ou metodológica):

- a) Como ciência teórica, a lógica estuda a verdade teórica enquanto tal. Por exemplo, se há duas proposições contradórias, uma é falsa e a outra é verdadeira. Isso indica uma lei ideal sem referência ao modo com o qual se deve pensar.
- b) A lógica como ciência normativa impõe critérios e valores a serem seguidos, para que essas verdades ideais sejam asseguradas. Sobre a base de uma lei ideal de não contradição, uma ciência normativa descreverá, por exemplo, que se deve reconhecer que de duas proposições contraditórias, somente uma pode ser verdadeira. Como ciência normativa, a lógica sustenta uma ideia de ciência à qual todas as outras ciências devem seguir.
- c) A lógica como disciplina prática estabelece regras a serem seguidas na elaboração de bons argumentos. Como só é possível conhecer o que é um bom argumento, se conhecemos o que é argumento, segue-se que há a necessidade de haver uma disciplina prática que investigue os conceitos fundamentais relativos aos argumentos, os conceitos enquanto tais, proposições e inferências.

Neste último caso, a investigação dessa disciplina teórica tem o caráter *a priori*, então, há duas candidatas para essa disciplina teórica: a psicologia descritiva, ou *lógica pura*. Quando a psicologia fundamenta a dimensão prática da lógica, há o psicologismo. Quando a *lógica pura* fundamenta essa dimensão, começa a desenvolver a fenomenologia transcendental. A psicologia descritiva e a fenomenologia transcendental realizam uma análise *a priori* da essência da consciência e possuem um caráter descritivo da essência (Ibidem, p.251).

3.2. Divergência entre psicologia descritiva a fenomenologia transcendental

Somente o que diferencia psicologia descritiva da fenomenologia transcendental é que leva Husserl a resolver os problemas (impossibilidade de naturalização das leis lógico-matemáticas e círculo vicioso da epistemologia naturalista). Trata-se da distinção entre consciência psicológica e consciência transcendental. Na psicologia descritiva, alcançamos uma compreensão de uma consciência psicológica como algo espaço-

temporal. Enquanto na fenomenologia transcendental, alcançamos uma compreensão de uma consciência transcendental, fora do mundo espaço-temporal.

Segundo De Boer (Ibidem, p.454), a diferença entre ego transcendental e ego psicológico consiste no significado de pureza. O ego psicológico é puro, na medida em que nenhuma teoria ou hipótese da psicologia explicativa é usada. Há um esforço em descrever os fenômenos, sem nenhum pressuposto. Mas esse esforço ainda não é suficiente, pois, por mais que a epistemologia das *Investigações Lógicas* se esforce de seguir o princípio de “falta de suposto” em suas investigações, não consegue escapar de dois pressupostos naturalistas: a existência da natureza em si e o conhecimento da mesma pela sua experiência. O ego transcendental é puro, porque a *epoché* da fenomenologia transcendental remove todo tipo de pressuposto naturalista, inclusive aqueles que a psicologia descritiva não consegue. A *epoché* oferece uma solução radical ao problema ao qual uma teoria puramente psicológica do conhecimento não pode resolver, e do qual não pode escapar.

Por exemplo, o ego psicológico é o “eu” que existe no mundo real. É feito objeto na reflexão psicológica e é estudado na ciência da psicologia. Está na relação ordinária com o universo que existe concretamente. É o ego do mundo diário sobre o qual se volta os olhos na atitude da reflexão natural. É um objeto transcendente à consciência como outros objetos da física, da biologia e da história.

O ego transcendental é o resultado da redução fenomenológica. Na *epoché*, abstermos de qualquer tese relativa ao “eu” como existente. Ao abstermos de toda tese, se torna evidente que existe um “eu”, que justamente se abstém, e que é o “eu” mesmo da redução. O ego transcendental não é uma coisa, pois não se dá a si próprio como a coisa lhe é dada. Não coabita pacificamente com o mundo, tão pouco precisa do mundo para ser, porque, imaginemos que o mundo fosse aniquilado, o ser da consciência seria, com certeza, necessariamente modificado, mas não seria atingido na sua essência. O ego transcendental é primeiramente a função da consciência reduzida que dá significado a todo o universo dos objetos da consciência. Como a existência está no meio dos significados que podem ser postos pelo ego transcendental para um objeto dado, segue-se que a posição do ego é absoluta mesmo em relação ao ser.

A doutrina de uma possível consciência livre do corpo e da mente oculta premissas para uma fenomenologia tratar do problema da imortalidade. Em vários pontos, Husserl ensinou ao leitor que a fenomenologia transcendental não é puramente teórica em sua significância, mas pode resolver questões existenciais. Questões sobre

Deus, liberdade e imortalidade não são banidos da arena da ciência num véis positivista da tarefa da filosofia. Elas são questões para a razão. Em nenhum lugar o problema da imortalidade é negado explicitamente nas obras de Husserl publicada até então.

CAPÍTULO 2

PROBLEMÁTICA DO PSICOLOGISMO EM 1906/7

A crítica de Husserl ao psicologismo teve um longo período de amadurecimento antes de ser publicada. Neste processo, ele foi influenciado por vários outros filósofos. Cavallin fala (2010, p.27) que o próprio Husserl indica os textos de outros autores, como ponto de vista de antipsicologismo, antes mesmo da publicação da resenha sobre *Filosofia da Aritmética* por Frege em 1894. Na introdução desta resenha, Frege acusou que a teoria de número de Husserl foi concebida no pecado da confusão entre a lógica e psicologismo. “A principal acusação de Frege em torno de Husserl foi o uso da palavra ‘Vorstellung’ que Frege decidiu usa-la somente para designar o fenômeno psicológico, subjetivo” (HILL, 2003, p.101, tradução nossa). A partir da correspondência entre Husserl e Frege, percebemos que o contato entre ambos não foi confinado à resenha de 1894, mas se estendeu, embora esporadicamente, por 15 anos. Já em 1891, numa carta a Husserl, Frege descreve as características principais de sua teoria do significado e os artigos de Frege entre 1891 e 1894 foram provavelmente lidos por Husserl, assim como Frege leu outros materiais de Husserl (CAVALLIN, 2010, p.27).

No Prólogo dos *Prolegômenos à Lógica Pura*, Husserl inicia uma revisão da *Filosofia da Aritmética* e uma refutação do psicologismo. Ele declara (*Prol.*, p.vii, tradução nossa) que “...as investigações psicológicas ocupam um espaço muito amplo no primeiro tomo de minha *Filosofia da Aritmética*. Esta fundamentação psicológica nunca conseguiu satisfazer-me em certas questões”. Pois, ao passar das conexões psicológicas do pensamento à unidade lógica do conteúdo do pensamento, resultava-lhe impossível estabelecer verdadeira continuidade e clareza. Com os *Prolegômenos à Lógica Pura*, ele pretende apresentar uma refutação argumentativa do psicologismo; essa refutação consiste em mostrar que ele conduz a um contrassenso, partindo da ideia de que todo psicologismo é um relativismo e que todo relativismo é cético, isto é, contrassenso. Porta fala (2012, p.44) que a refutação argumentativa do psicologismo será considerada posteriormente por Husserl unilateral e insuficiente. Na introdução da primeira edição das *Investigações Lógicas*, por causa do uso da definição de fenomenologia como psicologia descritiva, ele tenta mostrar que o segundo volume das *Investigações Lógicas* é ainda uma luta contra o psicologismo, não mais um combate

argumentativo, mas luta de superação (LU, p.18). No entanto, na introdução da segunda edição da mesma obra, ele acrescenta (LU, p.220, tradução própria), na explicação das metas das suas investigações, que só “uma fenomenologia pura, que não tem nada de psicologia – posto que a psicologia é uma ciência de experiência que estuda propriedades e estados psíquicos de realidades animais – pode superar radicalmente o psicologismo”. Na *Introdução à Lógica e à Teoria do Conhecimento*, ele pretende desfazer a confusão sobre sua posição em relação ao psicologismo no primeiro e segundo volume das *Investigações Lógicas*, abandonando definitivamente a psicologia descritiva. Sua grande questão é como a teoria do conhecimento pode se revelar como disciplina científica de uma série de cognições progressistas sem escorregar de volta para o psicologismo que é proibido. Na primeira lição de *Ideia de Fenomenologia*, sem falar explicitamente de psicologismo, ele mostra (IP, p.21) as contradições da reflexão sobre o conhecimento na atitude natural. Na *Filosofia como Ciência de Rigor*, Husserl se opõe claramente ao psicologismo, afirmando (PSW, p.21) que a psicologia, como ciência de fato, é inapropriada para proporcionar fundamentos àquelas disciplinas filosóficas que tem a ver com os princípios puros de todas as leis lógico-matemáticas. No que concerne à teoria do conhecimento, cabe dizer diversas coisas contra o psicologismo e o fisicismo gnosiológico. Na introdução das *Ideias para uma Fenomenologia Pura e para uma Filosofia Fenomenológica*, ele ainda propõe (*Ideen I*, p.27) a superar o psicologismo, partindo do ponto de vista natural do mundo e da consciência, tal qual se oferece na experiência psicológica.

Essas citações nos mostram que o combate ao psicologismo sempre reaparece nas obras de Husserl e vai se estender até a sua morte. Se esse combate sempre deve ser travado ao longo do desenvolvimento do pensamento de Husserl, é porque a compreensão de Husserl do problema do psicologismo e sua solução não é estática, mas dinâmica. Porta assinala (2010, p.198) que Husserl inicia um longo caminho de formulações e reformulações com respeito ao psicologismo que só serão interrompidas com sua morte. Deste modo, este capítulo se propõe a mostrar o desenvolvimento da compreensão do psicologismo em Husserl entre 1900 e 1907, tentando caracterizar três tipos de psicologismo: o lógico, o epistemológico e o transcendental.

1. DESENVOLVIMENTO DA COMPREENSÃO HUSSERLIANA DAS MOTIVAÇÕES PARA O PSICOLOGISMO DE 1900 A 1907: DO EMPIRISMO À ATITUDE NATURAL

Se nós podemos afirmar que há uma evolução do tema do psicologismo no pensamento de Husserl, podemos dizer que Husserl evolui sua compreensão das motivações para o psicologismo, entre 1900 a 1907. Vamos tratar dessa evolução para depois falar dos casos particulares de psicologismo, delimitados pelos seus temas. Deste modo, podemos marcar essa evolução da compreensão do psicologismo com dois pontos. De um lado, o nosso ponto de partida é o empirismo inglês concernente à fundamentação psicologista da lógica, a qual Husserl refuta nos *Prolegômenos à Lógica Pura*. A consequência das teses empiristas leva ao problema da naturalização das leis lógico-matemáticas e da consciência. De outro lado, o nosso ponto de chegada é a atitude natural a qual, na *Ideia de Fenomenologia*, Husserl distingue da atitude filosófica, cujo início é a *epoché*. Apesar de podermos dizer que atitude natural e naturalismo partilham as seguintes opiniões: o ser humano pertence ao mundo, as nossas capacidades mentais dependem do nosso corpo e o mundo existe independente da mente, Husserl não os identifica como sendo o mesmo (PHILIPSE, 2006. p.252). Pelo contrário, ele os distingue em *Ideias I*, dizendo (*Ideen I*, p.129) que naturalismo é uma absolutização filosófica do mundo natural que é todo estranho à visão de mundo (*Weltbetrachtung*) natural. E para remover essa interpretação naturalista de mundo, é preciso inverter a visão de mundo da atitude natural, sustentando uma consciência absolutamente independente da natureza.

1.1. Psicologismo como empirismo nas *Investigações Lógicas*

A forma que Husserl tem para superar o psicologismo no segundo volume das *Investigações Lógicas* é mostrar a existência de seres ideias em detrimento das posições empiristas, que naturalizam as leis e as ideias. O empirismo deseja ater-se aos fatos e busca, na consciência, as causas e os efeitos empíricos segundo o modelo das ciências físicas. E, por serem singulares e contingentes, os fatos não podem explicar o ser

universal e necessário. Santo comenta que (2010, p.183), em 1900, superar o psicologismo é superar o empirismo, incapaz de explicar os seres ideais, universais, necessários e atemporais. Neste sentido, *Prolegômenos à Lógica Pura* prepara a análise fenomenológica, para que ela possa chegar à maturidade e para que a afirmação do ser ideal (como pressuposto indispensável para solucionar os problemas da fundamentação da lógica) alcance o nível complexo em que se determina também sua existência.

Prolegômenos à Lógica Pura não só prova ser absurdo o psicologismo lógico, mas também o empirismo, que é o fundamento epistemológico para teorias psicologistas sobre as leis e as ideias. Em várias partes dos *Prolegômenos*, Husserl mostra que é na experiência interna descrita pelos empiristas ingleses, que o psicologismo encontra os motivos de sua convicção. Em seguida, ele se dedica em refutar argumentativamente esses fundamentos, mostrando que as suas consequências são absurdas e nos levam ao contrassenso. Queremos destacar dois exemplos dados por Husserl: lei de associação das ideias e o princípio de contradição. Seguindo praticamente dois princípios fundamentais e constantes: o princípio de experiência e o da imanência, os empiristas como Berkeley, Hume e Stuard Mill sustentam que, pela combinação de ideias simples formam-se ideias complexas; e que por sua vez, mediante sua relação e sua associação, formam-se os pensamentos e raciocínios. Isto é o discurso comandado pelas ideias de associação. A causalidade passa a depender da associação habitual de impressões e de séries de impressões idênticas. Quanto ao princípio de contradição, podemos indicar que no capítulo 5, intitulado como *As Interpretações psicológicas dos princípios lógicos*, Husserl menciona (LU, p.78) explicitamente a doutrina Stuard Mill sobre o princípio de contradição como uma interpretação psicologista dos princípios lógicos. Segundo Mill, o princípio de contradição é uma das nossas mais prematuras e mais imediatas generalizações da experiência. Ele encontra o seu primitivo fundamento no fato de que crer e não-crer são dois distintos estados de espírito que se excluem mutuamente. E sabemos isso, pela observação mais simples do nosso próprio espírito. Não obstante, Husserl não tarda em mostrar que a interpretação psicológica desse princípio, dada por Mill, não proporciona nenhuma autêntica lei, mas uma lei empírica completamente vaga e não constatada cientificamente. A partir disso, é impossível não constatar que empirismo é parente íntimo do psicologismo. Sua teoria do conhecimento é não menos absurda do que o ceticismo. O empirismo anula a possibilidade de uma justificação racional do conhecimento mediato, e, por consequência, anula sua própria possibilidade como teoria cientificamente fundada.

Em 1900, Husserl acreditava que a alternativa ao psicologismo e ao empirismo fosse o idealismo. Na *Investigação Segunda*, intitulado como *A Unidade Ideal da Espécie e As Teorias Modernas da Abstração*, ele defende a tese de que (LU, p.106) a consciência da universalidade se evidencia nas espécies através do processo de abstração ideadora. Apesar de ser uma questão do psicologismo e do empirismo, Husserl vê no problema da abstração a condição de defender a legitimidade das espécies, isto é, dos objetos ideais junto aos individuais (ou reais) e a condição de assentar o fundamento principal para a lógica pura e a teoria pura do conhecimento. A análise fenomenológica da abstração segue o método inaugurado nos *Prolegômenos*, procurando no exame crítico das teorias empiristas os elementos de sua própria afirmação. Para uma fundamentação filosofia da *lógica pura*, a questão da abstração se apresenta por dois motivos: um, entre as distinções categoriais das significações, se encontra a distinção que corresponde à oposição entre objetos individuais e objetos universais; e outro, as significações gerais constituem o patrimônio da *lógica pura* e, portanto, todo desconhecimento da essência da espécie tem que alcançar a própria essência das significações. Deste modo, é somente quando a abstração é pensada como a única capaz de defender a legitimidade dos seres ideais ao lado dos seres reais, o psicologismo e empirismo se distinguem do idealismo, que representa a única possibilidade de uma teoria do conhecimento congruente consigo mesma. Husserl entende (LU, p.108) esse idealismo, não como nenhuma doutrina metafísica, mas aquela forma da epistemologia que reconhece o ideal como condição da possibilidade do conhecimento objetivo e não o elimina, desfazendo-o em considerações psicologistas.

1.2. Necessidade da virada transcendental

Após as *Investigações Lógicas*, Husserl levanta dois problemas: um de caráter ético e outro de caráter ontológico. Quanto ao problema ético, podemos perceber que as *Investigações Lógicas* forneceram fundamentação somente para a lógica pura, e não para a ética. Ao combater o naturalismo, seu criticismo foi sobre a base das consequências absurdas; foi em direção contra a naturalização das ideias. O problema ontológico mostra que a epistemologia dada por Husserl nas *Investigações Lógicas* permaneceu numa epistemologia profundamente psicológica que teve que abstrair do

ser dos objetos conhecidos. A “coisa em si mesma” é pressuposta por detrás do objeto intencional; debaixo da esfera fenomenológica está o corpo psíquico; e por meio deste corpo está todo o resto do mundo físico. Dito de outra forma, a consciência, que está isolada do resto da realidade, permanece como parte desta mesma realidade.

Para resolver esses dois problemas, Husserl teve que superar o naturalismo e o positivismo de modo mais radical; ele deveria argumentar que a consciência é livre e não faz parte do mundo natural e causal (PHILIPSE, 2006. p.245). Essa é a tese central do idealismo transcendental, que De Boer sustenta (1978, p.501), na conclusão do *Desenvolvimento do Pensamento de Husserl*. Para ele, isso é o que leva Husserl a uma virada transcendental.

Entre 1905 e 1907, a forma, que Husserl encontrou para obter essa consciência totalmente livre e não determinada pela natureza, é por meio da realização da *epoché*. Na *Introdução à Lógica e à Teoria do Conhecimento*, ao falar da redução fenomenológica como o verdadeiro ponto arquimédico da filosofia, Husserl considera (ELE, p.207, tradução própria) que “...a teoria do conhecimento deve levantar-nos da consciência natural para a consciência filosófica, da consciência empírica para a consciência fenomenológica”. A redução fenomenológica, aplicada de forma consistente, tem implicações para o status do sujeito do conhecimento como o objeto conhecido. Ela coloca de lado toda posição existente em relação aos objetos externos. Assim, junto à transcendência externa de objetos físicos, a "transcendência interna" do ego empírico, anexado a um corpo que, por sua vez, é parte integrante do mundo, deve cair sob a redução. Neste movimento, o fenômeno do conhecimento é despojado de toda "apercepção psicológica" e se torna, assim, "puro". Deste modo, a consciência não é mais constituída como habitante regular do mundo, não é mais um objeto do mundo, mas é referida como consciência pura (consciência transcendental).

1.3. Nova compreensão da motivação para o psicologismo: atitude natural

Nos textos husserliano de 1906/7, a realização da *epoché* é a condição básica para a superação do psicologismo. Uma vez que Husserl designa (ELE, p.184, tradução nossa) a *epoché* “...como um puro abster-se do juízo é exercida diante do conhecimento natural”. E visto que toda teoria do conhecimento que não comece seriamente com a

epoché, *peca* contra o significado dos genuínos problemas epistemológicos. Entendemos o *pecado* contra o significado dos genuínos problemas epistemológicos na linha da luta contra o psicologismo, ao passo que o próprio Husserl nos autoriza a fazer essa leitura, na medida em que ele nos fala (ELE, p.173) de *pecado original* em relação ao psicologismo e à confusão entre consciência e mente, teoria do conhecimento e psicologia. Podemos inferir que há uma nova compreensão da motivação para o psicologismo, mais abrangente do que é apresentada nas *Investigações Lógicas*.

Neste ponto, podemos perceber que Husserl deixa de considerar o empirismo inglês como a principal motivação para psicologismo para sustentar qualquer forma de pensar que não comece pela *epoché*, a qual ele chama: pensamento natural (natürliche Denke), atitude (ou orientação) espiritual natural (natürliche Geistechaltung), ou ainda reflexão natural (natürliche Reflexion). Husserl amplia a esfera das doutrinas ou das teorias que podem ser consideradas como motivação para o psicologismo ou podem ser a base teórica para o mesmo. Mas não se trata de uma doutrina, no caso do empirismo, nem de um conjunto de doutrinas, mas de uma visão de mundo compartilhada por várias disciplinas, ciências e pensamentos do senso comum.

Essa visão de mundo se faz presente em várias formas de pensamento humano. Ela se estende desde o senso comum, ciências naturais, ciências matemáticas, ciência do espírito, ciência psicológica até algumas formas de pensamentos filosóficos que adotam o modelo científico. É considerada como atitude natural até mesmo a psicologia descritiva, usada por Husserl como definição para a Fenomenologia em 1900.

Na *Introdução à Lógica e à Teoria do Conhecimento*, Husserl se refere (ELE, p.94) à reflexão natural como modelo básico das ciências naturais. As ciências empíricas não são baseadas em fundamentos absolutamente escrupulosos que permanecem em acordo com um método rigorosamente lógico. Elas apresentam, com seus conceitos e pressuposições, um entendimento pré-científico do mundo. Para o ser humano no estado natural, as coisas são dadas na percepção e na experiência, a sua tarefa é conhecer essas coisas, como elas são dadas aí, em termos de suas propriedades permanentes, em termos de suas características variáveis, em termos dos modelos de ação e reação. As ciências naturais começam com dados da experiência comum (ELE, p.118). Esse conhecimento se edifica sobre conceitos e decretos da visão natural e ingênua de mundo.

Na *Ideia de Fenomenologia*, ao distinguir ciência natural e ciência filosófica, Husserl afirma (IP, p.17) que a primeira nasce da atitude espiritual natural. Essa

identificação entre a fonte das ciências naturais e a atitude espiritual natural não significa compartilhamento do mesmo problema, objeto, conteúdo ou da mesma origem ontológica, mas significa compartilhamento de uma visão comum de mundo por todo procedimento cognoscitivo científico ou pré-científico. Esse proceder científico acontece quando se faz juízos particulares ou universais sobre o mundo, a partir daquilo que a experiência direta oferece; quando se infere dedutivo e indutivamente a partir dos juízos experimentados; quando se relaciona logicamente os conhecimentos; quando se segue o princípio de não contradição e as leis lógicas; quando se elabora hipóteses e teses com maior força explicativa; quando se divide as ciências que tratam de áreas específicas do saber; quando essas ciências se edificam uma sobre a outra, utilizando-se de suas leis, métodos e seus conteúdos. E essa edificação é possível, porque os procedimentos lógicos dão unidade às ciências naturais. Sobre a atitude espiritual natural-científico, Husserl ainda diz:

Em cada caso do conhecimento científico natural oferecem-se e resolvem-se dificuldades, e isto de um modo puramente lógico ou segundo as próprias coisas com base nos impulsos ou motivos cognitivos que justamente residem nas coisas, que parecem, por assim dizer, sair destas como exigências que elas, estes dados, põem ao conhecimento (IP, p.18).

O grande complicador, para Husserl (IP, p.23), é aplicação do método científico natural à filosofia contemporânea, principalmente, ao que diz respeito à teoria do conhecimento. Essa aplicação se dá, sobre o pretexto da necessidade de haver um método comum entre as ciências rigorosas e a filosofia. E essa convicção corresponde às grandes tradições da filosofia do século XVII, as quais defenderam que a salvação da filosofia depende de ela tomar como modelo metódico as ciências exatas e, acima de tudo, a matemática e a ciência natural matemática. Isso implica, além de uma equiparação metódica, uma equiparação de objeto. Deste modo, relacionando a todas as ciências, filosofia se fundamenta nos resultados científicos. As teorias do conhecimento se fundamentam na psicologia e na biologia. A consequência dessa aplicação, que é combatido por Husserl como preconceito funesto, é a fundamentação arbitrária da teoria do conhecimento mediante a psicologia do conhecimento e a biologia.

Do ponto de vista deste idealismo transcendental que sustenta a consciência como uma entidade absolutamente independente, nós podemos ver que Husserl está se opondo, quando fala de atitude natural, a uma ontologia natural que subordina a consciência à realidade psíquica e física. A ingenuidade da atitude natural é supor que a

consciência é constituída na realidade psíquica e física. E é exatamente essa suposição que idealismo, por meio da *epoché*, põe em questão. Na *Introdução à Lógica e à Teoria do Conhecimento*, Husserl fala da reflexão natural como uma visão de mundo em que nós nos localizamos e localizamos as coisas, dizendo (ELE, p.94, tradução própria): “... eu estou aqui e fora de mim estão as coisas e elas estão no espaço e no tempo; e eu sei disso, porque em mim mesmo tenho certas experiências subjetivas chamadas experiências cognitivas, como: percepção, memória, expectativa, representação e juízo”.

A atitude natural é uma visão de mundo aos moldes das teorias clássicas ou realistas do conhecimento nas quais o objeto existe independente do sujeito que é passivo e só recebe o que a coisa oferece. Na *Ideia de Fenomenologia*, podemos perceber que essa teoria clássica do conhecimento está implicada analiticamente pelas expressões que sugerem subordinação do conhecimento ao objeto. Vejamos algumas dessas expressões (IP, p.12, 17 e 19). O mundo cai na percepção (in die Wahrnehmung fällt) e está dado no nexa da recordação. Outra expressão que sugere isso se encontra quando, ao criticar a atitude natural, Husserl rejeita a ideia naturalista de que as coisas estão na percepção, na fantasia, na recordação e na predicação como num invólucro ou num recipiente (in einer Hülse oder einem Gefäß). Na atitude natural, os motivos cognitivos residem nas coisas; eles parecem sair das coisas como exigências; as coisas põem essas exigências ao conhecimento.

Contudo, naquilo que concerne à teoria do conhecimento, principalmente na tentativa de explicar a correlação entre vivência cognitiva, significação e objeto, a atitude natural acarreta grandes dificuldades teóricas. Husserl assinala (IP, p.32) que, quando tratamos dessa correlação, na atitude natural, surgem dificuldades, incompatibilidades e teorias contraditórias, pois já vimos que, ao subordinar a mente à natureza psíquico-física, surge uma problemática infundável de explicar os entes ideais pelos entes contingentes, ou melhor, surge uma problemática de explicar as ciências universais e necessárias pelas ciências particulares e contingentes. Philipse comente (2006, p.250) que, para Husserl, a natureza nada é, mas apenas um correlato intencional da consciência; ela é dependente da consciência para existir.

Na atitude natural, desconhecemos o real alcance da inquestionabilidade da imanência. O empirismo inglês formula uma noção de imanência, a partir do qual justifica o conhecimento. Mas essa imanência é concebida dentro do mundo espaço-temporal, situada entre as coisas, de certa forma subordinada ainda ao mundo. Para o empirista, a consciência só existe como algo dependente da natureza material: psíquico-

física. Dentro da visão de mundo da atitude natural, podemos falar de imanência como os empiristas fizeram, mas não de um modo puro, como a fenomenologia pretende. O imanente é posto em termos transcendentais, porque

Todo conhecimento natural, tanto o pré-científico como também já o científico, é conhecimento que objetiva [objektivieren] transcendentemente; põe objetos como existentes, pretende atingir cognoscitivamente estados de coisas que não estão neles dados no verdadeiro sentido, não lhe são imanentes (IP, p.34).

Na atitude natural, nós não pressupomos o princípio de imanência de Descartes, o qual reza o seguinte: “tudo o que pode ser objeto para mim é *cogitata* de minha *cogitationes*”. Husserl vê a *cogitatio* cartesiana como resíduo da *epoché*, o imanente *reell* que se diferencia o imanente real, presente no tempo e no espaço.

Deste modo, a atitude natural se opõe à atitude filosófica, simplesmente por não efetuar a *epoché* nem por colocar a tese do mundo entre parênteses. O método filosófico significa “o caminho do conhecimento natural para o conhecimento filosófico (metafísico) que consiste em questionar todo conhecimento natural” (ELE, p.183, tradução própria). Na atitude filosófica, todo transcendente está posto entre parênteses. Por isso, o pensamento filosófico tem que romper com a ideia supostamente tão óbvia decorrente de pensamento natural de que tudo dado ou é físico, ou é mental. De outro lado, a atitude natural segue seu rumo, sem levar em conta a questionabilidade do conhecimento transcendente. Isso é o mesmo que dizer que, na atitude natural, nós pressupomos o transcendente como previamente dado, seguro e sem nenhuma dúvida, como um fato que nunca pode ser colocado em dúvida. Na atitude natural uma coisa está diante dos olhos, no meio das outras coisas, no meio do mundo (IP, p.17). E ainda fala que o simples ver o transcendente desprovido de sua essência é considerado, num estágio da ingenuidade, como evidência.

2. PSICOLOGISMO LÓGICO, EPISTEMOLÓGICO E TRANSCENDENTAL EM 1906/7

Terminada essa explanação da compreensão da motivação do psicologismo entre as *Investigações Lógicas* de 1900 e *Introdução à Lógica e à Teoria do Conhecimento e*

Ideia de Fenomenologia de 1906/7, percebemos um fio condutor que levou Husserl do empirismo à atitude natural, sempre combatendo uma interpretação naturalista do mundo, dos seres ideias e da própria consciência. O ponto central desta mudança é a virada transcendental, promovida pela *epoché*.

Começaremos tratando do psicologismo transcendental, não por ser a primeira formulação de psicologismo de Husserl, pois, já nas *Investigações Lógicas*, ele se põe a combater, em primeiro lugar, o psicologismo lógico. Não estamos optando por uma ordem cronológica, mas sim uma ordem sistemática que tem como principal ponto a virada transcendental que formula a primeira compreensão do problema do psicologismo transcendental. A partir dessa primeira compreensão de psicologismo transcendental, podemos compreender a reformulação que o psicologismo lógico e epistemologia sofrem depois das *Investigações Lógicas*.

2.1. Psicologismo transcendental

González Porta nos ajuda a entender as características básicas do psicologismo transcendental e o sentido de seu problema. De maneira ampla, podemos dizer que o tema geral desse psicologismo é a consciência, ou a subjetividade. Mas o que faz com que esse tema incorra ao psicologismo é a confusão entre duas formas de ser da subjetividade: a subjetividade psicológica e a transcendental. A base última desta confusão é a ausência do método da redução fenomenológica. E quanto a isso, há um comum acordo entre todos os críticos de Husserl.

O problema que motiva o psicologismo transcendental consiste em saber como o objeto se constitui na consciência. Ora, o entendimento desse problema é fundamental para evitar ou não o psicologismo. Husserl entende que esse problema deve ser elaborado na esfera imanente à consciência e, por isso, a solução para o mesmo só pode ser dada também na imanência. Deste modo, podemos incorrer ao psicologismo transcendental quando elaboramos o problema na esfera do transcendente e buscamos sua solução na mesma. Porta afirma (2011, p.282), com maior precisão, que tal psicologismo não é outra coisa que, por um lado, a consequência de uma compreensão inadequada do problema em sua autêntica radicalidade e por outro lado, da

improcedência correlativa necessária da solução dada. A pergunta constitutiva se refere, erroneamente, à consciência psicológica e não a uma consciência pura.

Na *Introdução à Lógica e à Teoria do Conhecimento*, encontramos (ELE p.172) a elaboração do problema transcendental: como o objeto individual em geral pode ser dado na consciência em si mesma? É preciso cautela, para não se iludir e nem empenhar numa investigação psicológica, pois a psicologia é ciência natural. E como ciência natural elabora esta questão na transcendência à consciência e procura sua solução na mesma, ela incorre ao psicologismo transcendental. Ela faz com que os fenômenos mentais sejam estudados como estados objetivos do *ego* (ELE, p.199). Aqui temos a essência do psicologismo transcendental: a confusão entre consciência e mente (ELE, p.173). Como a *epoché* suspende toda referência ao transcendente, as análises da consciência não podem tratar de tudo que a psicologia trata, e não podem tratar dos atos mentais, percepção, apresentação, pensamento, entendimento, etc., no sentido em que a psicologia a faz (ELE, p.199). Husserl identifica, na literatura pós-kantiana, uma forte tendência ao psicologismo transcendental, quando ele observa (ELE, p.215, tradução própria) que “a palavra consciência tem muitas vezes um significado empírico, portanto, tem uma relação com pessoas empíricas, ou com espécies de seres vivos”.

Na *Ideia de Fenomenologia*, percebemos que a formulação do psicologismo transcendental está mais apurada do que na *Introdução à Lógica e à Teoria do Conhecimento*. Husserl formula (IP, p.56) o problema transcendental sobre a constituição do objeto universal na consciência. Pela *epoché*, Husserl declara (IP, p.29) o índice de questionabilidade a todo o mundo, à natureza física e psíquica, ao próprio ser humano e a todas as ciências que se referem a estas objetividades. Aparece como resíduo dessa *epoché*, o dado absoluto, inquestionável e independente de toda transcendência: a existência da *cogitatio* (IP, p.4). Trata-se de um fenômeno puro, uma consciência pura, na qual se pode estudar imanentemente a constituição do objeto no conhecimento (IP, p.46). A novidade da *Ideia de Fenomenologia* é que há uma delimitação mais precisa entre o campo fenomenológico transcendental e o campo psicologista, por meio da distinção dos conceitos de imanência *real* e imanência *reell*. Esse último conceito leva-nos a uma consciência pura, absolutamente independente do mundo natural, enquanto o primeiro permanece na esfera natural de um Eu empírico ou psicológico. Pertence ao conceito de imanência real, o eu que vive, este objeto, o homem no tempo mundano, esta coisa entre as coisas, etc.: tudo isso não é nenhum dado absoluto. A atitude natural é a causa deste psicologismo, pois ela desloca o

problema da constituição, da esfera imanente para a esfera transcendente; não nos permite distinguir entre a imanência *reell* e a imanência *real*, em sentido psicológico. Na atitude natural, a imanência é tomada como uma consciência do eu, a que pertence a vivência e na qual se encontra também o objeto do conhecimento (IP, p.5); é a imanência na consciência do homem e no fenômeno psíquico real. Para Moran e Cohen,

“Husserl critica o erro e a concepção falsa de imanência, fundada na filosofia moderna depois de Descartes, Em sua *Ideia de Fenomenologia* (1907), Husserl rejeita como absurda a compreensão filosófica moderna de imanência, no sentido de que os objetos do conhecimento são apreendidos como representações na consciência” (2012, p.161)

2.2. Psicologismo epistemológico

Porta identifica um segundo tipo de psychologismo, já presente nas *Investigações Lógicas*. Em 1900, Husserl compreende que o psychologismo lógico é consequência da falsidade da epistemologia empirista. Essa epistemologia é o psychologismo epistemológico. Nos textos de 1906/7, o psychologismo epistemológico passa para o primeiro plano, deslocando para um segundo plano o psychologismo lógico. Aqui, sendo conduzido pela redução fenomenológica a uma reflexão radical sobre o sentido específico da questão epistemológica, Husserl percebe que a correta compreensão do problema epistemológico supõe a distinção entre epistemologia e psicologia. Tal distinção só pode ser alcançada, na medida em que a pergunta epistemológica é referida não ao sujeito psíquico, mas a um sujeito transcendental. A partir de então, incorre ao psychologismo epistemológico toda teoria do conhecimento que não reconhece a redução transcendental como condição da elaboração de seu problema específico. Porta ainda considera (2010, p.287) que o psychologismo epistemológico é sempre necessariamente um psychologismo transcendental e, do modo inverso, a superação do psychologismo epistemológico é sempre, necessariamente, superação do psychologismo transcendental.

Na *Introdução à Lógica e à Teoria do Conhecimento*, Husserl faz uma distinção entre psicologia e epistemologia. Quando (ELE, p.205) os psicologistas começam com a experiência interna, o que é dado nesta percepção é, para eles, um Eu-dado. A experiência de uma pessoa que experimenta é um fato natural que tem seu lugar na natureza, sua temporalidade objetiva, sua duração temporal objetiva, sua existência

objetiva. Para o psicologista, seus objetos encontram-se como objetos naturais, como coisas no espaço objetivo e no tempo objetivo. Os psicologistas realizam objetivação empírica ou percepção empírica, realizam juízos empíricos. Suas pesquisas operam dentro da esfera da objetividade empírica. Em contraste, os epistemologistas, para os quais a percepção empírica, como coisa transcendente, é problemática, contrariam qualquer juízo empírico como algo não claro. Eles fazem o que é fenomenológico: deterioram a percepção empírica e o juízo empírico em simples fenômenos; excluem todos os juízos de posição de transcendência.

Na *Ideia de Fenomenologia*, Husserl considera que o equívoco do psicologismo epistemológico consiste em julgar que seja razão suficiente o *fato* de possuir o conhecimento transcendente para explicar a sua possibilidade. Para reconhecer esse equívoco, é preciso fazer uma distinção entre o *fato* do conhecimento transcendente e o *como* é possível o conhecimento transcendente. O *como* é um enigma, enquanto o *fato* do conhecimento transcendente está claro para a atitude natural, pois ela é capaz de demonstrá-lo por raciocínio lógico. Podemos deduzir analiticamente da proposição (IP, p.37) “Existe em mim saber do transcendente” o fato de que o conhecimento transcendente é real. Essa demonstração, ou a operação por raciocínio lógico, é um procedimento que objetiva transcendentemente. Neste ponto, Husserl percebe que a atitude natural não consegue passar do *fato* de existir o conhecimento transcendente para o *como* ele é possível. Isso porque o *como* requer que seja dada a essência da referência à transcendência, de modo a poder ver diante dos seus próprios olhos a unidade de conhecimento e objeto cognoscitivo. Deste modo, nos textos de 1906/7, o psicologismo epistemologia não é outra coisa senão uma consequência da atitude natural.

Husserl exemplifica a necessidade de responder a pergunta do *como*, não pela demonstração, mas sim pela intuição, através do caso do surdo e cego. O cego nunca se tornará vidente, mediante demonstrações científicas (IP, p.6). Ele nunca saberá o que realmente é ver, pela dedução lógica. Ele só sabe o que é ser vidente, quando efetivamente deixar de ser cego e começar a enxergar. Do mesmo modo, o surdo sabe que existem sons, que criam harmonia e artes, mas não pode entender *como* é que os sons fazem isso, não pode representar as coisas assim nem intuí-las. O saber do surdo sobre a existência do som não o ajuda a entender e a elucidar o *como* é possível a arte do som. Isso só serve para inferir e deduzir transcendentemente (IP, p.38). Neste sentido, a atitude natural nunca saberá *como* é possível atingir o transcendente pelo

conhecimento, através de demonstração natural do *fato* de existir conhecimento transcendente. Seu contrassenso consiste em tentar clarificar as possibilidades já imediatas por derivações lógicas.

O coração do psicologismo epistemológico é o que Husserl chama com o termo em grego de μεταβασις¹⁰. Com esse termo, Husserl quer falar (IP, p.6) do deslocamento do problema (Probremverschiebung) a partir da elucidação do conhecimento quanto às possibilidades essenciais de sua efetuação para a explicação científico-natural (psicológica) do conhecimento como fato natural. A atitude natural transforma em objeto de investigação natural e em universalidade as conexões aprióricas das significações e das vigências significativas e as leis aprióricas que pertencem à objetividade como tal. Husserl conclui a sua segunda lição identificando a causa de todo erro da teoria do conhecimento e do psicologismo, dizendo (IP, p.39): “todos os erros fundamentais da teoria do conhecimento se ligam com a μεταβασις mencionada, por outro lado, o erro do psicologismo, por outro, o do antropologismo e do biologismo”.

Neste sentido, podemos ver que Husserl identifica (IP, p.20) também como psicologismo epistemológico a redução de Hume. Neste caso, apesar de propor a redução à ficção de toda a objetividade transcendente, Hume não consegue escapar da posição transcendente, pois explica a ficção mediante a psicologia. Essa psicologia transcende à esfera do imanente, pois opera sob as rubricas de hábito, natureza humana, órgão sensorial, estímulo. Essas rubricas possuem existências transcendentais. Tal explicação empirista sucumbe em sua própria redução, quando seu objetivo é rebaixar ao nível de ficção todo o transcender às impressões e ideias atuais.

2.3. Psicologismo lógico

González Porta apresenta (2010, p.288) três sentidos diferentes de psicologismo lógico, em Husserl. O primeiro sentido, básico e genérico, diz respeito à lógica ou aos

¹⁰ Esse termo significa o ato de passar de um para outro. Tornou-se célebre a expressão *metábasis eis allo ghenos* usada por Aristóteles em *De caelo*, que indica a passagem de um argumento ao outro, passagem de um plano de raciocínio a outro (REALE, 2001, pg. 167).

objetos lógicos considerados independente de toda especificação dos motivos. O segundo sentido é o resultado de um antiplatonismo derivado de um empirismo radical que é uma negação da existência dos objetos ideais e de uma experiência correspondente aos mesmos; é, no final de contas, redução a item psicológico dado na experiência interna. O segundo sentido só se diferencia do terceiro, porque o último está relacionado com o psicologismo transcendental e, conseqüentemente com o psicologismo epistemológico. Porta considera que o terceiro sentido de psicologismo lógico é um caso particular do psicologismo transcendental, enquanto o segundo sentido está longe do problema do psicologismo transcendental. É o terceiro sentido de psicologismo lógico que encontramos nos anos de 1906/7.

Na *Introdução à Lógica e à Teoria do Conhecimento* podemos observar um caso típico de psicologismo lógico, no terceiro sentido que Porta assinala. Para mostrar um caso de confusão entre análise psicológica e elucidação epistemológica, Husserl cita (ELE, p.200) a teoria Herbert Spencer sobre a necessidade lógica, segundo a qual, na consciência de necessidade, está presente o acúmulo de inúmeras experiências através de gerações anteriores. Estas experiências são acumuladas em nosso organismo por hereditariedade corporal como predisposição para certas visões sobre as coisas. Neste caso, Husserl percebe que a partir da consideração de uma fonte psicológico-biológica Spenser sustenta a necessidade lógica. Nesta teoria da hereditariedade, a consciência é considerada como uma fonte psicológico-biológico, determinado pelo mundo, pelo ser biológico e pelo tempo e espaço. A explicação da necessidade lógica se torna um caso particular do problema da consciência empírica.

Na *Ideia de Fenomenologia*, Husserl (IP, p.3) trata do problema do psicologismo lógico, junto àquilo que ele chama de Biologismo. Esse nome se dá porque ele ocorre dentro das ideias biológicas da teoria moderna da evolução. Sua tese afirma que as leis lógicas são leis psicológicas como leis de adaptação. O que fundamenta sua tese é a teoria, segundo a qual o homem se desenvolveu na luta pela existência e devido à seleção natural, e com ele, naturalmente, também o seu intelecto e, com o intelecto, igualmente todas as formas que lhe são próprias, isto é, as formas lógicas (IP, p.21). Há aqui a redução das formas lógicas à entidade psicológica, ao intelecto. O intelecto é apresentado como uma subjetividade empírica e psicológica, obviamente devido a sua imensa carga transcendente que está pressuposta aqui. Ele é um ente no mundo e na história, sujeito à mudança e à adaptação do meio em que se vive. No Biologismo, a questão da fundamentação da lógica é elaborada na esfera do transcendente e sua

solução é buscada na mesma esfera. A crítica de Husserl consiste na redução das formas e leis lógicas à peculiar índole contingente da espécie humana, que pode ser de outro modo e se tornar diferente, no decurso da evolução futura. Essa teoria não é outra coisa que um relativismo que subordina as leis universais e necessárias às leis e causalidades que são contingentes.

CAPÍTULO 3

CETICISMOS: DOGMÁTICO E CRÍTICO, DÚVIDA METÓDICA E *EPOCHÉ*

Entre 1900 e 1913, Husserl reformula sua concepção de fenomenologia. Na *Introdução à Lógica e à Teoria do Conhecimento*, ele dedica (ELE, p.213) o capítulo seis inteiro para mostrar que a fenomenologia é a ciência da consciência pura. Na *Ideia de Fenomenologia*, a fenomenologia é inicialmente apresentada como a doutrina universal das essências (die allgemeine Wesenslehre) (IP, p.3). Na *Filosofia como Ciência de Rigor*, Husserl define (PSW, p.27) a fenomenologia como ciência da consciência pura e não como psicologia, e opõe fenomenologia da consciência à ciência natural da consciência. No apêndice da segunda edição da *Investigação Sexta*, ele expurgou toda referência à fenomenologia como psicologia descritiva e enfatizou a natureza pura, *a priori* e essencial da fenomenologia, por meio da intuição pura, imanente e essencial, sem referência à realidade ou atualidade. Assim, ele assinala que

Fenomenologia quer dizer, por conseguinte, a teoria das vivências em geral e, fechados nelas, de todos os dados, não só reais [reelle], mas também intencionais, que podem mostrar-se com evidência nas vivências. A fenomenologia pura é, portanto, a teoria dos fenômenos puros, dos fenômenos da consciência pura de um “eu puro”, não se situa no terreno da natureza física e animal (ou psicofísica), no terreno dado pela percepção transcendente, nem leva a cabo nenhuma posição empírica nem julga o que se refere aos objetos transcendentais à consciência; não estabelece, pois, nenhuma verdade sobre as realidades físicas nem psíquicas da natureza (portanto, nenhuma verdade psicológica em sentido histórico), nem toma nenhuma como premissa, como axioma (LU, p.772, tradução próprio).

Também, em *Ideias I*, Husserl reitera (*Ideen I*, p.26) sua rejeição à fenomenologia como psicologia no sentido de ciência empírica, de fatos e de realidade. “A fenomenologia pura ou transcendental não será fundada como a ciência de fatos, mas como ciência de essências (como ciência eidética)” (*Ideen I*, p.28).

Apesar de que essa nova concepção de fenomenologia se mantém com vários nomes diferentes: *ciência da consciência pura*, *doutrina universal das essências*, *teoria das vivências em geral e de todos os dados*, *ciência eidética*, o que se pretende com esses nomes ainda é o que prometia a psicologia descritiva nas *Investigações Lógicas* de 1900: uma descrição pura da consciência. Porém, a partir das obras de 1906/7, o grande

divisor que separa definitivamente a fenomenologia como psicologia descritiva da fenomenologia como ciência da consciência pura, é a noção de imanente puro, ou – como aparece na *Ideia de Fenomenologia* – imanente *reell*. Na *Introdução à Lógica e à Teoria do Conhecimento*, Husserl faz coincidir o alcance da Fenomenologia, como ciência da consciência pura, com o alcance da investigação puramente imanente que põe entre parênteses toda transcendência. E ele assinala que

Fenomenologia, ou a ciência da consciência, é a filosofia verdadeiramente imanente, em contraste com as filosofias imanentes positivistas que falam da imanência e da necessidade de circunscrever a imanência, mas não entendem a imanência pura e a redução fenomenológica que a produz (ELE, p.216, tradução própria).

A fenomenologia trata dos dados puramente imanentes que são fenômenos individualmente particulares na percepção fenomenológica. Ela é o ver puro, é a investigação descritiva de todo *a priori*. É a investigação transcendental da fonte última da possibilidade de toda validade de fundação do princípio da categoria alógica, axiológica e prática, e das leis de essência.

Ora, a única forma de obter essa imanência pura é por meio da realização da *epoché* que, para Husserl, é o único ponto de partida da teoria do conhecimento capaz de evitar todo equívoco cometido pelo psicologismo. A realização da *epoché* já é uma forma de superação do psicologismo. Uma teoria do conhecimento que não começa seriamente com essa *epoché* peca contra o significado dos problemas genuinamente epistemológicos (ELE, p.184). Desde modo, o objetivo deste capítulo é mostrar a *epoché* como ponto de partida radical para a fenomenologia. E para isso devemos situar a *epoché* dentro do ceticismo. Podemos distinguir o ceticismo dogmático e crítico. A *epoché* é um ceticismo crítico distinta da dúvida metedíca cartesiana, e isso requer uma distinção mais detalhada, porque, nas cinco lições de 1907 o próprio Husserl declara (IP, p.30) que faz uso das considerações cartesianas, convenientemente modificadas.

1. CETICISMO E *EPOCHÉ*

Para superar o psicologismo em 1906/7, Husserl assinala (ELE, p.184, tradução própria), de maneira proibitiva, que “a teoria do conhecimento que não comece

seriamente com a *epoché* peca contra o significado dos problemas epistemológicos”; e, de modo imperativo, que (ELE, p.199, tradução própria) “a teoria do conhecimento deve praticar a *epoché* absoluta em relação a toda transcendência”. Assim sendo, a *epoché* é a verdadeira forma antipsicologista.

Husserl pretende remover em suas investigações fenomenológicas a interpretação naturalista que decorre da ingenuidade da ciência natural que, por sua vez, decorre da atitude natural. Só conseguimos remover essa interpretação, quando adotamos o ponto de vista de uma determinada forma de ceticismo. Na *Introdução à Lógica e à Teoria do Conhecimento*, citando Herbart, Husserl nos faz entrever (ELE, p.176, tradução própria) que “todo começo da filosofia é cético: todo iniciante capaz de filosofia é um cético, mas todo cético como tal é um iniciante”.

A ideia de um começo cético da filosofia foi sendo implantada no pensamento de Husserl a partir da primeira edição das *Investigações Lógicas*. Antes de fundamentar a *lógica pura* por meio de uma descrição eidético-psicológica da consciência, ele declara como céticas, contraditórias e absurdas todas as teorias psicologistas que fundamentam a lógica e a matemática de modo natural. No capítulo 7 dos *Prolegômenos à Lógica Pura*, Husserl fala (LU, p.110) do ceticismo epistemológico no sentido rigoroso, dentro das condições ideais da possibilidade de uma teoria em geral. Ele parte da convicção de que as teses do psicologismo são relativistas e conduzem ao absurdo de ir contra as condições evidentes da possibilidade de uma teoria em geral. Ele considera que céticas são todas as teorias filosóficas cujas teses afirmam expressamente ou implicam analiticamente, que as condições lógicas ou noéticas da possibilidade de uma teoria, em geral, são falsas. Condições noéticas são as condições ideais, subjetivas ou *a priori* de todo conhecimento e de toda teoria, na medida em que o conhecimento e a teoria podem justificar racionalmente. Condições lógicas são as condições objetivas que definem o conjunto de verdades, enquanto integrante de uma unidade teórica que se pretende verdadeira. Neste sentido, uma teoria não satisfaz às condições noéticas, quando apaga a distinção entre juízo evidente e afirmação arbitrária. E uma teoria não satisfaz às condições lógicas, quando é incapaz de dar um sentido consistente aos próprios elementos que a definem como teoria. A esse conceito rigoroso de ceticismo, que é por si um contrassenso, correspondem as formas antigas de ceticismo sofístico e o empirismo.

Husserl (ELE, p.112) distingue ceticismo epistemológico e do ceticismo metafísico que é aquela forma de ceticismo que limita o conhecimento à realidade

psíquica e nega a existência ou a cognoscibilidade das “coisas em si”. Esse ceticismo não tem nada a ver com o ceticismo epistemológico; sua tese está livre de todo contrassenso lógico ou noético; sua validade é só questão de argumentos e de provas. O cético metafísico sustenta duas teses: na primeira, eles negam o conhecimento objetivo, o conhecimento das coisas em si; sendo que na segunda tese afirmam que todo conhecimento é subjetivo, é um mero conhecimento dos fatos de consciência. Não é absurdo nem contraditório negar a possibilidade do conhecimento metafísico.

Vários autores influenciaram a compreensão e a utilização do ceticismo no pensamento filosófico de Husserl. Biemel dá o testemunho (2008, p.10) de que, na época em que se elaboram as lições de 1906/7, Husserl trava conhecimento com Dilthey que publicou em 1895, *Ideia para uma Psicologia Descritiva e Analítica* que é uma primeira reação contra a psicologia naturalista. A crítica de Dilthey à psicologia fisiológica e experimental centra-se na metodologia da ciência exata, na qual essa psicologia quer subordinar as aparências da vida psíquica ao nexos causal pelo significado de um número limitado de elementos univocamente determinados. O seu ceticismo concerne a qualquer tentativa de fundar a psicologia sobre o modelo da ciência natural e experimental. Em correspondência a Husserl, Dilthey expressa certo deleite na leitura das *Investigações Lógicas*, reivindica uma congruência extraordinária com sua própria concepção teórica de psicologia e o convida para ler as suas obras (MACDONALD, 1999, p.55).

Husserl também teve contato com as obras sobre ceticismo grego. Macdonald destaca (Ibidem, p.46) as publicações de *Der Skeptizismus in der Philosophie* de Raoul Richter de 1904 e *Geschicer Skeptizimus* de Albert Goedeckmeyer de 1905 que faziam parte da biblioteca pessoal de Husserl. Seus livros mostram intensivas marcas, principalmente no termo grego *epoché* na primeira obra.

Na *Introdução à Lógica e à Teoria do Conhecimento*, contrastando o ceticismo epistemológico com o ceticismo histórico, Husserl distingue (ELE, p.177) dois conjuntos de ceticismo: o ceticismo dogmático e o ceticismo crítico. O ceticismo inseparável da filosofia primeira é o ceticismo crítico, do qual vem a ideia do método da fenomenologia como *epoché*. Tratemos, logo, de distinguir esses dois tipos de ceticismo.

2. CETICISMO DOGMÁTICO

O Ceticismo dogmático é uma teoria do conhecimento que, com argumentos e provas, pode demonstrar a impossibilidade do conhecimento, quer do conhecimento em geral, quer da impossibilidade de algum tipo específico de conhecimento.. Esse tipo de ceticismo segue a reflexão de ceticismo epistemológico das *Investigações Lógicas*, por ambas se tratarem de teorias e serem consideradas um contrassenso. Husserl distingue duas formas de ceticismo dogmático: o ceticismo dos sofistas e o ceticismo dos modernos. Os sofistas foram os primeiros cétricos dogmáticos (ELE, p.178). Eles negavam a realidade objetiva em geral e a possibilidade do conhecimento objetivamente válido em geral. Eles baseavam suas negações sobre argumentos teóricos, pois confiavam nos cálculos aritméticos. Confiavam nas predicções racionalmente práticas das quais tiravam suas justificativas da percepção e da experiência. Suas teorias se contradiziam com suas convicções e já implicavam nestas de certo modo. Mas sobre o ceticismo dos sofistas, Husserl adverte:

[...] o que realmente estava escondido atrás dessas teorias não eram tanto a negação séria do conhecimento em geral, ou dúvida sobre a validade do conhecimento em geral, mas falta de clareza sobre o significado e possibilidade do conhecimento que concerne à sua validade objetiva e às suas realizações (ELE p.179, tradução própria).

O ceticismo dos modernos é uma teoria que não só contesta a possibilidade de algum conhecimento em geral e a ciência em geral, mas nega a possibilidade da justificação racional de qualquer tipo essencialmente específico de conhecimento e ciência. De qualquer forma, procura comprovar sua negação cientificamente (ELE, p.180). Contudo, Husserl adverte que o ceticismo dogmático dos filósofos modernos é um absurdo, um contrassenso enorme. Ele assinala que toda teoria cétrica abriga, dentre de si, absurdidade que, de algum modo, vem à tona. Essa absurdidade consiste em provar impossível o que essas teorias cétricas em si mesmo pressupõem. Os cétricos modernos cometem o absurdo de contestar a condição essencial da possibilidade de suas próprias teorias.

Husserl considera Hume como o maior cétrico da filosofia moderna, que admite abertamente esse conflito. Isto porque o inglês objeta contra a racionalidade de todas as ciências de matéria de fato, metafísica e as ciências naturais. E, ao mesmo tempo,

declara que todo esse perigo de que não permite a si mesmo é praticamente guiado pelas confianças das ciências naturais. Ele realmente duvida de sua validade. Mas não pensa de nenhum modo abandonar as ciências modernas naturais e nem desfazê-las.

3. CETICISMO CRÍTICO

O ceticismo crítico se constitui como o ponto necessário de partida para a teoria do conhecimento e fixa suas fundações de modo duradouro (ELE, p.177). É, por isso, que ele é inseparável da ideia de uma crítica do conhecimento. Não é uma teoria, igual à do ceticismo dogmático, mas um método, por meio do qual passamos do conhecimento natural para o conhecimento filosófico, questionando o primeiro. Há dois tipos de ceticismo crítico: o ceticismo cartesiano e a *epoché*. Na *Introdução à Lógica e à Teoria do Conhecimento*, Husserl admite (ELE, p.185) que a dúvida universal cartesiana também faz parte do ceticismo histórico, por ter caráter de método. Contudo, ambas as formas de ceticismo crítico se distinguem do ceticismo dogmático.

Na verdade, na *Ideia de Fenomenologia*, Husserl admite (IP, p.32) que no seu método utiliza a consideração do ceticismo cartesiano convenientemente modificado. Por isso, pretendemos mostrar em que consiste essa modificação conveniente do ceticismo cartesiano, contrastando quatro pontos comuns entre Descartes e Husserl: evidência, abandono do preconceito, ponto arquimédico e abstenção do juízo.

3.1. Evidência

a) Descartes: percepção clareza e distinção

No *Discurso do Método*, Descartes considera três termos que definem um conhecimento absoluto, livre de todo erro e engano: evidência, clareza e distinção. Descartes faz uso deles de maneira negativa, indicando que algo deve ser rejeitado

como falso, quando a sua ideia não é evidente, clara e nem distinta. Neste sentido, ele assinala que nunca devemos:

...aceitar coisa alguma como verdadeira sem que a conhecesse evidentemente [evidemment] como tal; não devemos incluir em meus juízos nada além daquilo que se apresentasse tão clara [clairement] e distintamente [distindement] a meu espírito, que eu não tivesse nenhuma ocasião de pô-lo em dúvida (2009, p.33).

Segundo Gilson, Descartes entende por evidência aquilo cuja verdade aparece ao espírito de maneira imediata. A clareza de uma ideia é a impressão produzida pela percepção direta da própria ideia, quando é imediatamente presente ao entendimento. A distinção de uma ideia consiste em que ela contém todos os elementos que lhe pertencem e não contém nenhum que não lhe pertence: a ideia se encontra, então, inteiramente definida nela mesma e, por isso, distinta de todas as outras. O que opõe ao evidente é o que é falso e o que é provável. O contrário da clareza é a obscuridade. Uma ideia é obscura, quando se reduz à lembrança que temos de outrora ter percebido seu conteúdo. O contrário da distinção é a confusão. Uma ideia é confusa, quando a percepção clara de seu conteúdo se mistura a outras ideias obscuramente percebidas.

b) Husserl: dar-se adequado em si mesmo

Husserl distingue duas palavras alemãs “Evidenz” e “Einsicht” que podem ser usadas como sinônimos. A diferença que estabelece entre elas é o seguinte: “Evidenz” é um termo genérico que indica toda posição racional primária, também é chamado de evidência assertórica (quando eu vejo evidentemente este ou aquele objeto diante de mim); Einsicht é conhecido também como evidência apodítica (quando vejo, compreendo, *intelligo* que $2 + 1 = 1 + 2$) (Bacherlad. 1968, p.106). Quando falamos de evidência estamos falando do sentido de “Evidenz”.

Em 1900, nas *Investigações Lógicas*, mostrando uma forte tendência ao ponto de partida cartesiano, ele fala de evidência a partir de uma nova teoria da percepção, em que se distingue entre a percepção adequada ou autêntica, e a percepção não-adequada ou não-autêntica. Pela percepção autêntica, Husserl entende uma percepção que toma simplesmente seus objetos como eles são.

Quando uma intuição representativa procura o preenchimento definitivo [letzte Erfüllung] por meio desta percepção idealmente perfeita, produz-se a autêntica *adaequatio rei et intellectus*; o objetivo é dado ou está presente real e exatamente tal como o que é na intenção; já não fica implícita nenhuma intenção parcial que careça de preenchimento (LU, p.590, tradução própria).

O *intellectus* é a intenção mental (gedankliche Intention). E a *adaequatio* está realizada quando a objetividade significada é dada na intuição em sentido estrito e dada exatamente tal como é pensada e nomeada. Há duas perfeições da adequação do pensamento à coisa: em primeiro lugar, é perfeita a adequação à intuição, pois o pensamento não intenciona nada que a intuição impletiva não represente completamente como correspondente; em segundo lugar, a intuição produz o preenchimento definitivo da intenção.

A percepção não-adequada simplesmente não considera seu objeto como ele atualmente é, mas vai além dele interpretativamente. Essa percepção toma seus objetos não como eles são, mas como eles são interpretados. A percepção externa é essencialmente uma interpretação, e, portanto, nunca pode ser adequada. Por isso, não podemos estar certo que ela é na realidade o que parece ser. Os conteúdos são aprendidos na percepção interna como eles realmente são, como são experimentados. Neste caso, devemos desconsiderar a interpretação transcendente dos conteúdos imanentes e simplesmente tomá-los como eles são. Somente aquilo que é experimentado e que está na consciência pode ser adequadamente percebido, isto é, atos e conteúdos imanentes. Deste modo, somente há evidência interna, quando percebemos as experiências como elas atualmente são experimentadas. Seria irracional duvidar da existência das experiências enquanto as estamos experimentando.

A partir desta teoria da percepção, Husserl pode falar de dois sentidos de evidência.

Falamos de evidência em sentido laxo, sempre que uma intenção posta encontra sua confirmação por meio de uma percepção correspondente e plenamente adequada, embora que esta percepção seja uma síntese adequada de percepções particulares conectadas. Neste caso, falamos de graus e estágios de evidência, num bom sentido (LU, p.593, tradução própria).

Em sentido rigoroso, na crítica do conhecimento, a evidência se refere ao ato dessa síntese do preenchimento mais perfeito, que dá à intenção a absoluta plenitude de

conteúdo, a do objeto mesmo. Neste sentido, evidência é um ato objetivante; seu correlato objetivo se chama ser no sentido da verdade.

No curso sobre teoria do conhecimento geral de 1902/3, Husserl entende que evidência (*Evidenz*) não é *lumen naturale* da razão, pois ela não faz visível o que é invisível, mas ela é ver a si mesmo. Ela é ver no sentido mais adequado e estrito que realmente vê o que foi visto e o vê precisamente como é presumido no ver. Husserl considerou que isso somente é possível, quando o ver for realmente (reell) algo com o qual foi visto, e quando o ver for simplesmente da natureza de uma atenção simples que tem o que está simplesmente aí, no mesmo ato da consciência (HILL, 2008, p.xxv). No §30 da *Introdução à Lógica e à Teoria do Conhecimento*, Husserl trata (ELE, p.152) do problema da *Evidenz* através do prisma da correlação, equivalendo-o ao problema do dado. Evidência é uma palavra para a qualidade do dado. É uma palavra para o fato de que há uma diferença entre atos que não só pensam que algo é assim e assado, mas são plenamente seguros e conscientes da maneira de ver deste algo.

Deste modo, Husserl distingue dois usos do conceito de evidência como dado: o primeiro uso se refere à meditação cartesiana sobre a dúvida, à esfera de dados absolutos. Num primeiro estágio de reflexão fenomenologia, Husserl a chama de evidência da *cogitatio* (IP, p.33), ou evidência do ser da *cogitatio* (IP, p.60) que serve como ponto de partida para a teoria do conhecimento. Ela está na linha cartesiana de percepção clara e distinta (*clara et distincta perceptio*) (IP, p.49). Seu uso conceitual está relacionado aos dados fenomenológico-singulares, aos atos da consciência. Mas supor que seja o único dado absolutamente é um erro fatal. O segundo uso do conceito de evidência se estende além das simples *cogitationes*, quando fazemos uma nova redução gnosiológica, para distinguir entre a evidência do ser da *cogitatio* e a evidência de que existe a minha *cogitatio*. Quando fazemos juízos predicativos sobre as *cogitationes* reduzidas e enunciados na mais pura adequação aos dados da *cogitatio*, vamos certamente além das simples *cogitationes* (IP, p.51). Husserl trata da evidência do universal, não mais como ato do conhecimento, mas como conteúdo deste ato; objetividades e estados de coisas universais surgem-nos em autoapresentação e estão dados no mesmo sentido; estão autodados adequadamente no sentido mais rigoroso. Este estar dado é um ver e captar absolutamente imediato da própria objetividade intentada e tal como é.

Os textos de Husserl de 1906/7 nos fazem compreender que, na atitude natural, não há evidência, como é requerida pela reflexão fenomenológica, pois nela fazemos

percepção não-adequada que simplesmente não considera seu objeto como ele atualmente é; nós não o tomamos como ele é, mas como ele é interpretado. Desta falta de evidência nascem a confusão e a perplexidade na teoria do conhecimento. Elas surgem na dificuldade de elucidar o significado e a possibilidade do conhecimento (ELE, p.182). Surgem quando na atitude natural não conseguimos entender como a percepção subjetiva pode realmente perceber um objeto real, quando não conseguimos compreender cognitivamente essa possibilidade à sua maneira, quando duvidamos do sentido em que se pode fazer disso. Todo conhecimento natural objetiva transcendentemente; põe objetos como existentes, pretende atingir cognoscitivamente estados de coisas que não estão nele dados verdadeiramente.

3.2. Abandono do preconceito

a) Descartes: abandono do duvidoso

Na mesma regra do *Discurso do Método* citada acima, Descartes fala do abandono do preconceito, quando trata de “evitar cuidadosamente a prevenção [prevention]” (2009, p.33). Prevenção é a persistência, em nosso pensamento, de juízos irrefletidos que fizemos sobre as coisas ao longo de nossa infância e que atualmente se impõem a nós como se os tivéssemos comprovados. Nas *Meditações*, Descartes se dá conta de que admitiu desde a infância muitas coisas falsas por verdadeira e de quão duvidoso era o que depois sobre elas construiu. “Era preciso, portanto, que, uma vez na vida, fossem postas abaixo todas as coisas, todas as opiniões em que até então confiara” (DESCARTES, 2004, p.21). O que Descartes propõe é suprimir as opiniões que até então aceitou. Ele o faz por meio da dúvida metódica: para rejeitar todas as opiniões antigas como falsas, basta que ele encontre, em cada uma, alguma razão de duvidar. A finalidade da dúvida é deixar-nos livres de todos os preconceitos.

Macdonald admite (1999, p.127) que, na teoria cartesiana das ideias, há certa intencionalidade, pois é possível distinguir em Descartes duas noções de ideia: a primeira é a ideia no sentido material, ou ideia-ato, designando um ato ou evento mental; a segunda é a ideia no sentido objetivo, ou ideia-objeto, designando algo para o

qual a mente é dirigida. A dúvida é vista como um ato de posicionar “como se algo fosse” ou “quase” falso. A ideia-objeto representa algo *como se fosse* real e positivo. Por consequência desta interpretação, a ideia-objeto tem essa realidade minimamente objetiva que pode ser para indicar alguma causa iminente. Cada tese é um posicionar ou um discursar de um *quase* caráter, ou *como se fosse* caráter (Ibdem, p.135). Uma ideia-objeto tem seu caráter *como se fosse* algo real e verdadeira, ou como se fosse irreal e falsa. Dirigir-se a uma ideia-objeto *como se fosse* irreal e falsa é duvidar daquele objeto, é encontrar aquela ideia duvidosa. Os estágios da dúvida metódica são iniciados pela questão cética dirigida a opiniões e crenças que o meditador acolheu como conhecimento autêntico: em primeiro lugar, se o meu conhecimento sensorial dos objetos externos me engana, então isto me leva a considerar todos esses conhecimentos *como se fossem* falsos e seu objeto irreal; em segundo lugar, se o sonho é uma realidade aparente que tem uma relação indeterminada com o mundo externo, então, isso me leva a considera qualquer relação conhecida com o mundo *como se fosse* falsa e suas conexões relacionais como irreais; em terceiro lugar, se o meu corpo e a relação com outros corpos podem me enganar, então isto me leva a considerar a noção de um mundo externo como uma hipótese, minhas ideias tratam das coisas mundanas *como se fossem* falsas (Ibdem, p.137).

b) Husserl: suspensão do transcendente

Nas *Investigações Lógicas*, já podemos encontrar a ideia de um abandono do preconceito como ausência de pressuposto. Aqui Husserl reconhece a necessidade de um princípio metodológico inteiramente novo com o qual a filosofia inicia, de maneira livre da tradição filosófica e do modelo científico-natural de explicar o mundo. Na introdução do segundo volume, ele fala do princípio da falta de suposto (Voraussetzungslosigkeit) nas investigações epistemológicas. Uma investigação deste tipo, que seriamente pretende ser científica, tem que satisfazer ao princípio da falta de pressuposto¹¹. “Esse princípio não pode, em nossa opinião, querer dizer outra coisa que

¹¹ Nesta passagem, com a intenção de fazer uma evolução cronológica do desenvolvimento do pensamento husserliano, a respeito do abandono do preconceito, Macdoldnad comete o equívoco de citar a segunda edição das *Investigações Lógicas* de 1913, como sendo a primeira de 1900. Numa

a rigorosa exclusão de todo enunciado que não pode ser realizado fenomenologicamente com inteira plenitude” (LU, p.19, tradução própria).

Nas lições de 1906/7, já tendo em vista a noção de *epoché*, Husserl fala (ELE, p.163, tradução própria) que “a filosofia tem que romper, em primeiro lugar, com todas as teorias naturais, para que sua tarefa se destaque em sua pureza”. Não é permitido à filosofia misturar-se com outras teorias naturais: psicológicas, física, biológica (ELE, p.171), pois, por tratarem do transcendente cuja percepção falta-nos clareza e distinção. Essas teorias são problemáticas. Toda ciência natural e todo o método científico natural deixam de valer, como uma posse disponível. E nenhum resultado científico naturalmente obtido está livre dessa problemática. Portanto, nós não podemos usá-lo como premissa para obter o que estamos procurando: a resposta à pergunta de como é possível o conhecimento. E o mesmo vale para a metafísica. Ela não pode embasar a teoria do conhecimento.

Em Husserl, a *epoché* como abandono dos preconceitos não significa negar o conhecimento e nem a possibilidade do mesmo – como faz o ceticismo dogmático –, nem declarar em todo o sentido como algo de duvidoso, mas significa pôr em questão. Na situação de absoluta confusão e perplexidade, a *epoché* renuncia toda teoria dogmática, mas não nega a existência do conhecimento e da ciência. A ciência está em questão, não no sentido do ceticismo dogmático, no qual se declara a ciência infundada e infundável (ELE, p.182). A *epoché* não a contesta, nem a respeito da sua seguridade prática, nem a respeito da sua racionalidade. Ela coloca tudo em questão, não no sentido de eliminar a ciência e a atitude natural, mas no sentido de remover a interpretação do naturalismo, para ver como os objetos da consciência estão constituídos (PHILIPSE, 2006, p.251). Ela impugna todo conhecimento e não supõe nada como previamente dado. Questionam-se certas realizações que são atribuídas ao conhecimento, mas fica ainda aberto se as dificuldades concernem a todos os tipos possíveis de conhecimento. Como o mistério não é resolvido; como a essência, a possibilidade e a objetividade do conhecimento não são elucidadas, segue-se que todo conhecimento determinado, preestabelecido é sujeito a uma grande questão. Essa é a posição tomada na crítica do conhecimento: tudo está em questão, nenhum conhecimento é admitido e nenhum conhecimento é negado.

comparação textual entre as duas edições, é notável os acréscimos postos em 1913 por Husserl que já amadureceu sua concepção de *epoché* (ver MACDOLNAD. 1999. pg. 152).

Na *Introdução à Lógica e à Teoria do conhecimento*, a suspensão do transcendente é a razão de pôr todo conhecimento e toda ciência em questão. É exatamente isto o que Husserl está propondo, ao suspender todo conhecimento: uma prática da *epoché* em relação a toda a transcendência (ELE, p.199). Porque o conhecimento das ciências objetivas, das ciências da natureza, das ciências do espírito e das ciências matemáticas é transcendente. E essa transcendência se torna algo questionável e problemático, porque existe dúvida como o conhecimento pode ir além de si mesmo, como pode ele atingir um ser que não se encontra no âmbito da consciência. Essa dúvida do conhecimento transcendente decorre da percepção não-adequada, em cujo conteúdo intencional não é o que é visto pela intuição. A percepção não-adequada simplesmente não considera seus objetos como atualmente são dados. Ela os toma como são interpretados. Por isso, não podemos admitir transcendência alguma em nossa reflexão epistemológica (ELE, p.208). Não nos é lícito usá-la, quando ainda ela nos for enigmática. Excluimo-la de forma rigorosa, de modo que, na teoria do conhecimento, não deve haver nenhum dado transcendente. Ao excluí-la, devemos alcançar a um imanente puro e sem mistura com a transcendência.

Contudo, ao falar de exclusão da transcendência na redução fenomenológica, precisamos ter claro duas questões: em que momento se realiza a *epoché* e o que Husserl entende por transcendência. Em primeiro lugar, desde a *Introdução à Lógica e à Teoria do Conhecimento*, Husserl considera (ELE, p.189, tradução própria): “A *epoché* não é seguramente em si mesma um método. Ela é na melhor da hipótese parte do método”. Ela é o ponto de partida do método em relação o pré-estabelecido. Precede a elucidação do conhecimento (ELE, p.190). Na *Ideia de Fenomenologia*, há três estágios de consideração fenomenológica. O primeiro estágio de consideração é a prática da *epoché*. Em segundo lugar, há dois pares de conceito transcendência-imanência nas cinco lições de 1907: o primeiro par é chamado de *reell* e significa o fato de o conhecimento encontrar, ou não, seu objeto inclusamente contido no ato cognitivo; o segundo par concerne ao fato de algo ser puramente dado, ou não, na intuição¹².

Neste sentido, no primeiro estágio de reflexão fenomenologia, Husserl restringe o dado absoluto à esfera da imanência no sentido *reell*, que nos fornece as *cogitationes* no sentido cartesiano. O dado absolutamente evidente e inquestionável que nos proporciona um ponto de partida é a imanência no sentido *reell* (IP, p.5), porque nada

¹² Ver na introdução a distinção dos dois pares de conceito transcendência-imanência, p. 21.

mais exibe nada mais intenta para lá de si mesma, porque aqui o que é intentado está também autodado de modo completo e inteiramente adequado. E é essa restrição do dado absoluto que define o método da redução fenomenológica (BOEHM, 1968, p.147). Neste estágio da *epoché*, a transcendência no primeiro sentido, no sentido *reell*, se contrapõe a essa ideia de imanência *reell*. Essa transcendência é um conceito amplo, pois implica uma grande parte dos objetos de conhecimento. Husserl considera (IP, p.35) que o que é transcendente “não está ingrediente contido (Nicht-reell-enthaltensein) no ato cognitivo”: os objetos reais, ideais e intencionais. É transcendente no sentido *reell* tudo o que não é imanente ao ato cognitivo. Só há transcendência no sentido *reell*, quando seu objeto não está genuinamente (reell) contido no ato cognitivo, como um componente da consciência (WILLARD, 2006, p.158). No caso da análise puramente psicológica descritiva de um complexo de sons articulados, é transcendente no sentido *reell*: vibrações sonoras, órgão do ouvido, o sentido ideal que faz do complexo de sons um nome, a pessoa que pode ser chamada por esse nome e as teorias físicas sobre os sons.

Num primeiro estágio de reflexão fenomenológica, Husserl se propõe a excluir essa transcendência no sentido *reell*; é a essa transcendência que ele refere quando fala de uma prática da *epoché* em relação a toda transcendência. Contudo, o segundo estágio de reflexão fenomenológica não trata de uma *epoché*, mas sim de uma abstração eidética. Aqui, se levantarmos a partir da imanência no sentido *reell* sentenças universais, surge uma nova objetividade como dado absoluto, a objetividade da essência. Embora que transcenda obviamente a região da nossa consciência, o imanente no sentido *reell*, essa nova objetividade forma, não menos óbvio, também esse dado em si universal e essencial, que apresenta tudo para a consciência *reell* imanente num dado em si absoluto (BOEHM, 1968, p.148). Husserl descobre (IP, p.9) que a imanência no sentido *reell* é apenas um caso especial do mais amplo conceito de imanência em geral. A intuição da essência sobre a base da imanência no sentido *reell* já é um critério que realiza sua evidência de uma transcendência pura. O universal é absolutamente dado, mas não é inclusamente (reell) imanente. O conhecimento do universal é algo singular, mas o próprio universal, que aí está dado na evidência, não é algo de singular, mas sim, um universal, portanto, transcendente em sentido verdadeiro. Neste segundo estágio da reflexão fenomenológica, Husserl descobre um segundo sentido de transcendência, um sentido puro e indubitável.

Em resumo, os universais e as essências são abstraídos a partir das imanências *reelle*, mas não estão contidos *reell* no ato cognitivo. Esses universais formam uma nova classe de imanência que são igualmente inquestionáveis e que no segundo estágio da reflexão fenomenológica não são excluídos. Recuperam-se, num patamar superior, os objetos ideais que foram suspensos pela *epoché*. Eles são purificados da interpretação naturalista, que é decorrente da atitude natural. Husserl fala (IP, p.56) que “tornar-se perplexo perante esta transcendência nada mais é do que preconceito”. Só é excluído o transcendente em geral como uma existência a admitir, isto é, de tudo o que não é dado evidente no sentido genuíno, dado absoluto do ver puro.

3.3. O ponto arquimédico

a) Descartes: *cogito ergo sum*

Na *Segunda Meditação*, após colocar tudo em dúvida, Descartes busca um ponto arquimédico, pelo qual ele possa alçar toda a sua filosofia (2004, p.43). Esse ponto é a certeza do cogito que é explicitada – porém não fundamentada – pela via da dúvida total, isto é, quando Descartes encontra razões de rejeitar como falsos os objetos reais que são percebidos, no espaço e no tempo e que estão fora do sujeito cognitivo, e razões de também de rejeitar os objetos ideais como as verdades matemáticas e geométricas. Nas suas meditações, ele pretende mostrar que a mente (*mens*), ao supor que não existem todas as coisas de cuja existência possa duvidar, percebe que é impossível que ela mesma não exista. Assim argumenta Descartes (2009, p.58): “... logo depois atentei que, enquanto queria pensar assim que tudo era falso, era necessariamente preciso que eu, que o pensava, fosse alguma coisa”. Nas *Meditações*, ele assinala (2004, p.45) que, mesmo que haja um enganador sumamente poderoso, não há dúvida de que eu sou, se me engana: que me engana o quanto possa, nunca poderá fazer, porém, que eu nada seja, enquanto eu pensar que sou algo. A primeira certeza é o enunciado necessariamente verdadeiro: eu sou, existo (*ego sum, ego existo*). A partir disso, surge a segunda certeza: a coisa pensante (*res cogitans*). A favor dessa certeza, Descartes argumenta no Discurso do método:

Examinando atentamente o que eu era e vendo que podia fingir que não tinha nenhum corpo e que não havia nenhum mundo, nem lugar algum onde eu existisse, mas que nem por isso podia fingir que não existia; e que, pelo contrário, pelo próprio fato de eu pensar em duvidar da verdade das outras coisas, decorria muito evidentemente e muito certamente que eu existia; ao passo que, se apenas eu parasse de pensar, ainda que tudo o mais que imaginara fosse verdadeiro, não teria razão alguma de acreditar que eu existisse (DESCARTES, 2009, p.60).

A compreensão de que o desaparecimento da evidência do pensamento implica fatalmente o desaparecimento da evidência da existência do eu, leva Descartes a perceber claro e distintamente que há uma identidade essencial entre o ser do sujeito e sua qualidade de pensar. Essa identidade nos mostra que o pensamento é a coisa que existe no sujeito, não como receptáculo, mas de tal forma que ambos, existir e pensar, dependem mutuamente entre si, mas não dependem de qualquer objeto, ou existência fora do sujeito. Deste modo, Descartes escreve (2004, p.49): encontrei “há o pensamento [cogitatio est], e somente ele não pode ser separado de mim”. E o que pertencem ao ser pensante é duvidar, entender, afirmar, negar, querer e não querer, imaginar e também sentir.

O que é evidente, claro e distinto é a existência do sujeito e de sua identidade como pensante. A apreensibilidade da existência do sujeito como pensamento, não é garantida pela dúvida. Se essa a garantisse, então, aquela apreensibilidade não seria direta e lhe faltaria partes ou teria partes misturadas com elementos que não lhe pertencem. A certeza da existência do sujeito pensante é diretamente percebida, de tal maneira que nenhum de suas partes falte ou esteja misturada com outras que não lhe pertencem. Pelo contrário, a dúvida sucumbe diante da força da evidência dessa apreensibilidade: diante dessa, aquela não pode persistir, sem ser insana e insensata. Sua função é apenas de destacar o que é garantido por si mesmo, mostrando que essa certeza não precisa de mediação para sustentar sua existência ou sua identidade. A identidade de ser pensante não se dá mediante provas ou silogismos, mas por essa apreensibilidade de caráter imediato, de tal forma que o pensamento (cogitatio) esteja contido no sujeito como algo que lhe seja componente e sem o qual não faz sentido algum falar da existência do eu.

b) Husserl: imanência no sentido *reell*

Na *Introdução à Lógica e à Teoria do Conhecimento*, Husserl considera o ponto arquimédico de Descartes como ponto absolutamente seguro de partida para o primeiro estágio de reflexão fenomenológica. Como, neste primeiro estágio, opiniões, o conhecimento científico natural, a interpretação naturalista da existência das coisas, enfim, todo conhecimento transcendente no sentido amplo é excluído e suspenso, segue-se que, o que resta é o Eu-fenomenológico. Husserl assinala (ELE, p.208): “a suspensão está ligada a todo o Eu de relação natural, ao meu nascimento, aos meus parentes, aos meus arredores físicos, ao mundo inteiro com o tempo e espaço objetivo”.

Na *Ideia de Fenomenologia*, Husserl entende esse Eu-fenomenológico como as *cogitationes*. Ele usa o termo latino de Descartes, *cogitatio* para se referir geralmente não a um ato de pensamento, mas a alguma experiência vivida que é conscientemente experimentada. Ele afirma (IP, p.4) que

“Proporciona-nos um o ponto de partida a *meditação cartesiana sobre a dúvida*: a existência da *cogitatio*, da vivência, é indubitável enquanto se experimenta e sobre ela simplesmente se reflete; o apreender e o ter intuitivos e diretos da *cogitatio* são já um conhecer; as *cogitationes* são os primeiros dados absolutos”.

Na suspensão do transcendente, o ceticismo crítico da *epoché* considera que não há nada de seguro e que tudo é duvidoso. Logo se torna evidência que nem tudo pode ser duvidoso. Husserl observa (IP, p.30) essa evidência a partir desta compreensão: “ao julgar que tudo é duvidoso, é indubitável que eu assim julgo e, por conseguinte, seria absurdo querer manter uma dúvida universal”. A partir deste caso de conhecimento indubitável, Husserl averigua todas as *cogitationes* e percebe que isso se passa em todas elas. Assim ele assinala: sempre que percebo, represento, julgo, raciocino, seja qual for a certeza ou incerteza, a objetividade ou a inexistência de objeto destes atos, é absolutamente claro e certo, em relação à percepção, que percebo isto e aquilo e, relativamente ao juízo, que julgo isto e aquilo, etc. As *cogitationes* estão absolutamente dadas em formas singulares, pois, ao refletir sobre as *cogitationes*, elas estão absolutamente dadas. Portanto, todas as configurações intelectuais são dadas, contanto que se reflita sobre eles, as receba e ponha tal como puramente as vejo.

Quando falamos que as *cogitationes* estão absolutamente dadas, estamos falando que o conhecimento sobre as *cogitationes* possui uma imanência que o qualifica para

servir de ponto de partida da teoria do conhecimento. Dito de outra forma, as *cogitations* são dados absolutos, porque elas – e alias só elas – estão dadas na imanência da consciência (BOEHM, 1968, p.147). Graças a esta imanência está livre da qualidade enigmática que é a fonte de todas as perplexidades céticas.

Neste ponto, precisamos distinguir dois conceitos de imanência: a imanência *reell* e imanência no sentido dado em si mesmo que, na evidência, se constitui. O primeiro conceito é usado no primeiro estágio da reflexão fenomenológica e é obtido como resíduo da *epoché*. O segundo conceito é usado no segundo estágio dessa reflexão, é obtido como dado universal abstraído a partir da imanência no sentido *reell*. Na consciência, o imaneente *reell* é inquestionável, porque ele é absolutamente dado na evidencia; não mostra mais nada, não pensa nada além do que si mesmo. E o que é pensado está dado a si mesmo, está pleno e inteiramente adequado. O ato cognitivo, a *cogitatio*, tem momentos *reelle* que são constituídos genuinamente (*reell*); porém, a coisa, à qual esse ato intenciona e supostamente se dirige, ou da qual ele se lembra etc., é encontrada na *cogitatio* em si mesma, como vivência, não como pedaço, nem como algo que realmente nela existe.

3.4. Abstenção de juízo

a) Descartes: evitar a precipitação

No *Discurso do Método*, na primeira regra para se livrarem das opiniões antigas, Descartes assinala (2009, p.33) a necessidade de evitar cuidadosamente a precipitação (*précipitation*). Precipitação é a falha que consiste em fazer um juízo antes que o entendimento tenha atingido uma evidência completa.

Na *Quarta Meditação*, Descartes trata do erro que ocorre no juízo, ao discernir o verdadeiro do falso. O erro é um defeito que decorre do fato de que a faculdade de julgar o verdadeiro não é infinita (DESCARTES, 2004, p.113). Para ser mais preciso, o erro depende do concurso simultâneo (*simul concurrentibus dependere*) da faculdade de conhecer (intelecto) e da faculdade de escolher (vontade); há erro, quando a vontade não é contida dentro dos limites do intelecto e se estende para as coisas que não entendemos,

para as coisas que não nos são dado de forma imediata e nem estão dentro do sujeito (Ibdem, p.121). Tendo em vista a necessidade de explicar o erro de tal forma que garanta a liberdade humana diante das evidências e livre Deus da responsabilidade dos pecados dos homens, Descartes afirma que, na deliberação da vontade, há uma indiferença que se estende entre o que é indubitável claro e distinto e o que o intelecto nada sabe o que não lhe é claro. Só o conhecimento de que se trata apenas de conjectura e não de razões certas e indubitáveis é suficiente para levar nosso assentimento para algo obscuro e desconhecido. A imperfeição está nas pessoas humanas, quando, por não fazerem bom uso da liberdade, julgam sobre as coisas que não entendem retamente. Deste modo, Descartes conclui (Ibdem, p.123) que para agir retamente e não se enganar, é preciso abster-se de julgar, quando não se percebe o verdadeiro com suficiente clareza e distinção; nesta circunstância, julgar, afirmando ou negando, é correr o risco de errar. Para evitar o erro, ele aconselha abster-se de julgar toda vez que a verdade de algo não esteja clara.

Entretanto, para Descartes continuar sua investigação, é preciso tomar todo o cuidado no momento de fazer juízo dentro dos limites de conhecimento. Assim ele assinala (Ibdem, p.129): “se toda vez que julgar, eu contiver minha vontade dentro dos limites do conhecimento, de modo que ela só se estenda às coisas que o intelecto mostre clara e distintamente, é de todo impossível que eu venha a errar, porque toda percepção clara e distinta é sem dúvida algo real e positivo”.

b) Husserl: distinção entre ato de julgar e objeto do juízo

Nos textos husserlianos de 1906/7, a *epoché* não é só um abandono do preconceito naturalista e psicologista, não só é uma exclusão dos resultados das ciências naturais, não é só impugnar as transcendências no sentido *reelle*, mas é, também, abstenção, durante a reflexão fenomenológica, de julgar de modo natural. A abstenção de julgar durante a investigação epistemológica é a condição para que, logo após encontrarmos um conhecimento absolutamente seguro como ponto de partida, não voltemos à atitude natural, naturalizando a consciência e as ideias. Pois o conhecimento epistemológico, o conhecimento indubitável e inquestionável que estamos procurando, quando abandonamos todo o preconceito e excluimos toda transcendência, é um

conhecimento (ELE, p.192). Fazer juízo sobre esse conhecimento é julgá-lo no sentido transcendente *reell*, é cair em proposições transcendentais, é recolocar a transcendência no lugar de onde a tiramos.

Quando Husserl descreve a realização da redução fenomenológica, na *Introdução à Lógica e à Teoria do Conhecimento*, além de abandonar toda posição transcendente da atitude natural para chegar a um Eu-fenômeno, acrescenta (ELE, p.208) algo diferente que é a orientação de não formar nenhuma opinião sobre a atual existência das coisas. Nenhuma crença, nenhuma postura de juízo que mostra tais coisas como atuais pode ser realizada. Nós falamos de sua suspensão cujo ponto principal não é se o juízo é seriamente anulado, ou realmente suspenso no sentido ordinário, mas somente se ele é desativado dentro de toda esfera da investigação epistemológica e não se faz uso dele depois de declarar a questionabilidade da transcendência (ELE, p.209).

Na *Ideia de Fenomenologia*, quando Husserl investiga a validade objetiva dos fenômenos absolutos, ele se depara com a dificuldade de iniciar a fenomenologia como uma ciência da essência da consciência, justamente porque ele supõe que deve julgar (*urteilen*) de um modo objetivamente válido, conhecer cientificamente os fenômenos. Este tipo de julgar implica em preestabelecido de uma objetividade em si existente e, portanto, em transcendência (IP, p.47). A insistência em fazer juízos transcendentais leva-nos ao problema do círculo vicioso da epistemologia naturalista. E, por conseguinte, impossibilita a fenomenologia como teoria do conhecimento, pois a *epoché* exige a exclusão da transcendência antes da fundamentação de sua possibilidade e, ao passo que, essa fundamentação exige posições transcendentais.

É preciso distinguir entre o ato de julgar e o estado de afirmação em si mesmo, isto é, o objeto sobre o qual o sujeito julga. O estado de afirmação é o juízo no sentido do que é julgado ou posto. O sujeito nem sempre é consciente desta distinção. Por isso, sua atenção pode voltar do estado de afirmação posto no juízo como atual para o estado de afirmação como pressuposto pelo juízo. Contudo, na atitude fenomenológica, todos os nossos juízos sobre a transcendência podem ser compreendidos somente como objetos de nossa investigação e não como juízos usados como premissas. O que pertence à esfera dos fenômenos no sentido da fenomenologia é toda percepção atual, todo juízo atual, justamente como ele é; mas nada do que é percebido, julgado, posto nele no sentido transcendente, pertence a essa esfera (ELE, p.209). Deste modo, é preciso conservar a reflexão fenomenológica na sua pureza, abstendo do juízo no sentido aquilo que é julgado.

Ao abstermos de juízos transcendentais na investigação da *cogitatio*, alcançamos a uma esfera da imanência purificada do conteúdo psicológico, distinguindo entre mente e consciência, percepção interna e percepção fenomenológica, objetividade psicológica e objetividade fenomenológica. Talvez, seja essa a grande novidade que não havia na psicologia descritiva das *Investigações Lógicas*. Sem a abstenção do juízo, todo material imanente, (percepção, memória, juízo, etc.) que temos em nossa mão pertence à psicologia, porque é vista e investigada como experiência de alguma mente individual, de algum indivíduo empírico. A abstenção do juízo, neste sentido, implica necessariamente em uma correção da meditação cartesiana sobre a evidência, pois, por tratar da evidência da *cogitatio* como minha *cogitatio*, da evidência da experiência como minha experiência, a *cogitatio* cartesiana necessita da redução fenomenológica. Na *Ideia de Fenomenologia*, Husserl fala da distinção (IP, p.5) entre imanência *reell* e a imanência real. A primeira é a objetividade fenomenológica e é um dado absoluto e inquestionável. Na segunda se encaixa a *cogitatio* na forma em que Descartes a pensa. Ela é ainda objetividade psicológica e não é um dado absoluto, pois o eu que vive, este objeto, o homem no tempo mundano, esta coisa entre as coisas não é nenhum dado absoluto. Husserl explica a abordagem psicologista da *cogitatio* cartesiana:

Se eu, como homem que pensa na atitude natural, dirijo o olhar para a percepção, que justamente estou a viver, apercebo-a logo e quase inevitavelmente (é um fato) em relação ao meu eu; ela está aí como vivência desta pessoa vivente, como estado seu, como acto seu: o conteúdo sensitivo está aí como o que contendidamente se dá a essa pessoa, como o sentido e sabido por ela; e a vivência insere-se, juntamente com a pessoa, no tempo objectivo. A percepção, em geral a *cogitatio*, assim apercebida é o *facto psicológico* (IP, p.43).

4. CONSIDERAÇÕES FINAIS SOBRE A DISTINÇÃO ENTRE DÚVIDA METÓDICA E *EPOCHÉ*

Queremos fazer duas distinções finais entre dúvida metódica e *epoché*: a primeira concerne à finalidade à quais ambas pretendem alcançar; a segunda trata dos aspectos da dúvida cartesiana que a *epoché* radicaliza.

4.1. Distinção da finalidade da dúvida metódica e da *epoché*

Quanto à finalidade, podemos observar que objetivo metodológico do ceticismo cartesiano se contrasta com o da *epoché*. A dúvida metódica quer nos ajudar a descobrir um solo absolutamente seguro da ciência, radicalmente fora de qualquer dúvida. E a partir desta descoberta, pretende reconstruir todas as ciências sobre uma fundação absolutamente inabalável, aquilo que é capaz de resistir a toda tentativa cética. O ceticismo cartesiano não é uma postura crítica que o problema de Husserl exige (ELE, p.185). A meta da *epoché* é algo diferente. Husserl não está pensando em fundar sobre as ideias conquistadas uma matemática universal, uma ciência absolutamente rigorosa do universo. A meta da *epoché* não é dar às ciências naturalmente desenvolvidas um novo teorema fundamental, nem dar métodos essencialmente novos para obter termos maiores, ou para ser capaz de construir ciências mais rigorosas. A *epoché* não ressalta e nem reduz a existência da ciência. Nela, só uma coisa mudou: as ciências existentes se tornaram completamente compreensíveis. Nós entendemos o que as torna ciências, o sentido último de suas realizações, o sentido último da objetividade que eles sabem e determinam. A partir do ponto de vista da *epoché*, toda ciência é igualmente válida.

Exemplificando essa diferença, Husserl mostra o contraste entre a aplicação do ceticismo cartesiano nas matemáticas e aplicação da *epoché* nas mesmas. Enquanto a intenção de Descartes é deduzir e explicar por leis e por fundamento explanatório, a *epoché* pretende apenas mostrar o caminho da matemática, das ciências naturais e até mesmo da psicologia; simplesmente pretende compreender o que está implícito no significado de conhecimento e na sua objetividade (ELE, p.187). O ceticismo cartesiano é uma tendência ao aperfeiçoamento lógico e metodológico das ciências e a uma vasta expansão delas. Contudo, a *epoché* é uma tendência à clarificação pela crítica do conhecimento, uma tendência à clarificação da essência do conhecimento em geral; é uma tendência à iluminação pela crítica do conhecimento, a um entendimento do significado do conhecimento e da sua pretensão a coerência. A tarefa da crítica do conhecimento persiste em conhecer tanto as ciências completas e absolutamente rigorosas como as menos perfeitas, na consciência de legitimidade e de evidência.

4.2. Radicalização de Husserl em relação a Descartes

Podemos observar que no desenvolvimento do pensamento de Husserl, há uma gradual radicalização da dúvida cartesiana, pela *epoché*. Philipse indica (PHILIPSE, 2006, p.281) seis pontos cartesianos em que Husserl radicaliza por meio da *epoché*.

A primeira radicalização de Descartes concerne à substância pensante. Nas *Investigações Lógicas*, Husserl objeta à segunda Meditação cartesiana, negando o pressuposto em que se identifica dúvida metódica com substância pensante. Ao invés disso, ele propõe que essa dúvida seja puramente a soma das *cogitationes* presentes. Ele restringe a esfera da indubitabilidade aos fenômenos mentais presentes no sujeito e advoga uma psicologia sem a alma.

A segunda radicalização de Descartes diz respeito à pretensão de provar a existência do mundo em si. Husserl estende a *epoché* a todos os conceitos que não podem ser abstraídos a partir da esfera dos fenômenos mentais, como o tradicional conceito de *coisa em si*. Isso desfaz o projeto cartesiano de provar a existência do mundo em si, pois Descartes supõe a possibilidade de um mundo em si mesmo no sentido tradicional. E Husserl ainda transforma a epistemologia em uma análise descritiva da constituição.

A terceira radicalização de Descartes se opõe à abordagem da consciência em que se pressupõem as coisas extensas (como corpo e mundo) em torno das quais se costuma descrevê-las. Essa radicalização acontece em 1903, quando Husserl percebe o equívoco da interpretação que considera a existência dos fenômenos mentais presentes como um aspecto mental dos seres humanos empíricos no mundo, pois essa é uma interpretação transcendente da consciência, por pressupor a existência do corpo e do mundo. A consciência como um *residuum* da *epoché* não pode ser interpretado como parte do mundo natural, como pretende a perspectiva cartesiana.

A quarta radicalização da dúvida cartesiana é uma ampliação da esfera do indubitabilidade. Nas *Investigações Lógicas*, Husserl tinha observado que se o objeto fenomenológico da percepção é tomado precisamente como ele nos aparece, então ele é um dado indubitável como a experiência consciente presente em si mesmo. Em 1907, Husserl percebe o equívoco de restringir o domínio do conhecimento indubitável à consciência no sentido de que é realmente (reell) imanente no fluxo da experiência. Agora, ele vê que o domínio real da indubitabilidade é esta maravilhosa correlação da

experiência epistêmica e seus objetos intencionais como tais. Na visão de Husserl, Descartes subestimava a importância da intencionalidade.

A quinta radicalização de Descartes é o fato de que Husserl não permanece na redução fenomenológica e nas *cogitationes* devidamente reduzidas, mas desde 1900 vai gradualmente desenvolvendo uma redução eidética, declarando que todos os domínios dos fatos tenham suas estruturas essenciais ou eidéticas, que essas estruturas eidéticas possam ser intuídas, e que todas as ciências factuais devam ser baseadas sobre ciências eidéticas ou ontologias regionais. A redução fenomenológica descobre estes domínios factuais, mas não o domínio das essências, como faz a redução eidética. Deste modo, a quinta radicalidade consiste no fato de que Husserl vê a redução eidética como uma extensão da esfera cartesiana do dado indubitável. Isto é, Husserl concebe seu idealismo platônico com uma extensão de seu cartesianismo.

A sexta radicalização da dúvida metódica cartesiana concerne à distinção entre consciência empírica e consciência transcendental, que já está presente nas lições de 1906/7 de forma embrionária e que está explicitamente trabalhada em 1913 em *Ideias I*. A consciência transcendental existe como um absoluto ontologicamente independente e que constitui o mundo, enquanto a consciência psicológica é constituída pela consciência transcendental como uma parte dependente da natureza humana. Essa distinção produz um paradoxo que está ausente da filosofia de Descartes

CONCLUSÃO

Logo após a publicação da primeira edição das *Investigações Lógicas*, Husserl retoma o seu estudo fenomenológico, percebendo que alguns conceitos adquiridos eram insatisfatórios, pois, ao contrastá-los com as novas descobertas, ficava evidente sua ambiguidade e sua obscuridade. Entre estes conceitos, está a definição de fenomenologia como psicologia descritiva. Ao assumir essa psicologia, a fenomenologia iniciava sua investigação a partir da vivência psicológica, com um conceito equivocado de imanência, que contem em si muitos elementos transcendentais à consciência, tais como os pressupostos naturalistas: a natureza como existência em si mesma e o conhecimento da mesma por meio de sua experiência. Os textos de 1906/7 nos mostram que toda teoria do conhecimento, incluindo a psicologia descritiva, que não começa seriamente com a *epoché*, cai em dois problemas insolúveis: a impossibilidade da naturalização das leis lógico-matemáticas e o círculo vicioso da epistemologia naturalista.

Com a *epoché*, Husserl não só inicia um caminho para solucionar esses dois problemas, mas também um caminho em direção à concepção da consciência transcendental, em contraste à concepção da consciência psicológica. Isso o leva a radicalizar a compreensão dos fundamentos do psicologismo no sentido de considerar toda posição natural, sucessível ao erro psicologista. A esfera da motivação do psicologismo se amplia; passa das teorias empiristas, que, como as *Investigações Lógicas* nos mostram, serviram de fundamento teórico para a psicologia, para uma atitude natural. A absolutização desta atitude nos leva a sustentar, em última consequência, que a consciência é dependente do mundo, e é constituída nele. A *epoché* inverte essa interpretação natural, mostrando uma consciência absolutamente existente em que se constitui o mundo inteiro, incluído a consciência psicológica. A partir disso, podemos perceber a constituição de três temas particulares do psicologismo: o psicologismo transcendental que consiste basicamente na confusão entre a subjetividade psicológica e a transcendental, por causa da ausência da *epoché* que fornece uma imanência *reell*, livre de interpretação naturalista; o psicologismo epistemológico que consiste na confusão entre psicologia e epistemologia que realiza a redução fenomenológica; o psicologismo lógico que consiste na negação dos objetos ideias, como consequência da naturalização da consciência.

A *epoché* nada mais é do que ceticismo, mas se diferencia do ceticismo dos sofistas e dos empiristas, os quais Husserl considera como contrassenso e absurdo. É ceticismo crítico, mas não está na mesma linha da dúvida metódica cartesiana. Ao partir do pressuposto de que Husserl faz uso das considerações cartesianas convenientemente modificadas, procurando indicar os pontos de contato e de distanciamento desses dois métodos, analisamos quatro pontos em comum entre dúvida metódica e *epoché*. a saber: evidência, abandono do preconceito, ponto arquimédico e suspensão do juízo. Os pontos de contato entre Descartes e Husserl são: a evidência como verdade que aparece imediatamente à consciência; o preconceito como pressuposto pelo qual interpretamos o mundo; ponto arquimédico como certeza absoluta, diante da qual qualquer dúvida sensata não pode persistir; suspensão do juízo como um modo de evitar o erro. São pontos de distanciamento: enquanto Descartes concebe a evidência como impressão de uma ideia no entendimento, Husserl a entende como adequação entre o que é dado e o que é intencionado; ao passo que Descartes considera como duvidoso toda opinião que, desde a infância, tinha aceitado, Husserl simplesmente suspende todo dado transcendente à consciência, pois esse dado, que é intencionado, não está realmente (*reell*) contido no ato cognitivo; o ponto arquimédico, para Descartes, é a existência do sujeito cognitivo e sua identidade como pensante, já para Husserl, é a imanência no sentido *reell*, a *cogitationes*, que inclui todo tipo de experiência intencional em que há um direcionamento da consciência a um objeto; Descartes se abstém do juízo sobre algo, antes de chegar à evidência completa sobre a mesma, para evitar um erro, e Husserl evita julgar de modo natural, para intuir as essências.

Com a *epoché*, Husserl inaugura uma nova concepção de teoria do conhecimento. Nas obras de 1906/7, ele mesmo designa essa nova concepção por dois termos diferentes: filosofia primeira e crítica da razão, ou crítica do conhecimento. Tanto um como outro é uma reação à ciência natural, uma oposição à atitude natural e, portanto, uma forma antipsicologista. Na *Introdução à Lógica e à Teoria do Conhecimento*, esses dois termos coincidem no seu uso, pois Husserl chega a falar (ELE, p.163, tradução própria) que “... filosofia primeira é o mesmo que crítica da razão...”. Contudo, na *Ideia de Fenomenologia*, ele situa a filosofia primeira dentro do conjunto total da crítica do conhecimento (IP, p.24). Neste período, Husserl não apresenta uma distinção clara entre esses dois termos. Entretanto, com a finalidade de sistematizar o assunto, vamos apresentar separadamente essas suas concepções de teoria do conhecimento, como se uma complementasse a outra em sua tarefa e significado.

1. TEORIA DO CONHECIMENTO COMO FILOSOFIA PRIMEIRA

A concepção de teoria do conhecimento como filosofia primeira aparece explicitamente na *Introdução à Lógica e à Teoria do Conhecimento*. Husserl dedica o quinto capítulo para falar sobre a mesma. Na *Ideia de Fenomenologia*, apenas encontramos uma vez a expressão filosofia pura, sendo usada no mesmo sentido de filosofia primeira, cuja tarefa é anteceder todo trabalho intelectual realizado nas ciências naturais e no senso comum. A ideia de uma filosofia primeira que precede às ciências naturais, ou a atitude natural, implica, de um lado, na radical neutralização do conhecimento transcendente na investigação gnosiológica, de outro lado, numa autofundação.

A neutralização do conhecimento transcendente tem implicações no objeto de estudo de filosofia primeira. Essa filosofia trata do Ser enquanto tal, na esfera da imanência à consciência, enquanto o conhecimento da atitude natural trata de uma parte do ser, na esfera da transcendência. Para Husserl, a filosofia primeira nos lembra o que Aristóteles quer referir-se na sua *Metafísica*: a ciência dos princípios últimos de todas as coisas que incluem o estudo da substância e da causa. Todas as outras ciências apoderam-se de algum domínio parcial do Ser para si e trabalham com ele para seu próprio bem, mas a filosofia primeira investiga o que universalmente se refere ao Ser como tal.

Uma epistemologia verdadeira não pode fazer parte da ciência natural, pois essa última supõe que seja possível a experiência dos objetos naturais e que esses existem por si mesmos. Ela tem que ser filosofia primeira de tal modo que ela não pressupõe nenhum conhecimento natural. Isto quer dizer que ela não pode supor a validade do conhecimento alegado sobre o mundo externo, porque ela tem que investigar o sentido legítimo de tal explicação do conhecimento. Somente não pressupondo nenhum conhecimento, é possível escapar do círculo vicioso da epistemologia naturalista, edificada sobre a base de uma psicologia.

A filosofia primeira é autofundada no sentido cartesiano. Ela não precisa de outra disciplina que lhe forneça pressuposto ou lhe sirva de modelo teórico. Descartes inclui no título das *Meditações* o termo *filosofia primeira* para se referir a uma ciência autojustificada do conhecimento, em outras palavras, epistemologia. Já Husserl frequentemente usa esse termo para se referir à autofundação da ciência pressuposta em

todas as outras ciências, a saber: a fenomenologia. Após estabelecer a *epoché* como condição epistemológica para o início da teoria do conhecimento, Husserl percebe que a teoria do conhecimento não significa outra coisa que autoentendimento sobre a parte do conhecimento (ELE, p.189). Só pelo conhecer, somos capazes de lançar luzes sobre o conhecimento e resolver o problema concernente ao mesmo. Isso é porque, ao considerar o conhecimento problemático, surge um conhecimento absolutamente indubitável: a elucidação do conhecimento se refere a si mesmo e essa referência é manifestadamente algo pertencente à essência do conhecimento como tal.

Husserl fala (ELE, p.161, tradução própria) que “... uma das tarefas do filósofo é construir a si mesmo subjetivamente, ou conscientemente...” Como a filosofia tem que se distinguir das ciências naturais e construir a si mesma antes de todas as outras ciências, ela tem que seguir seu rumo de modo completamente *não-natural*, como se ela não tomasse nada como preestabelecido. Só depois de romper com todas as teorias naturais, a tarefa filosófica se destaca em sua pureza. Torna-se claro que a filosofia, ou melhor, filosofia primeira, no sentido genuíno, está relacionada a todas as áreas do conhecimento e a todas as teorias e ciências naturais. Ela é a ciência dos princípios, ou seja, a ciência da elucidação final, de justificação última e doação de sentido.

2. TEORIA DO CONHECIMENTO COMO CRÍTICA DA RAZÃO

Há uma forte tendência de interpretar a concepção de teoria do conhecimento como crítica da razão, através do prisma do pensamento de Kant. Hill nos lembra que, na carta de 1905 para Gomperz, Husserl admite que o método fenomenologia é o verdadeiro método da crítica do conhecimento. Ele diz ainda que “a meta de sua vida é resolver o problema da crítica do conhecimento” (1905, apud HILL, 2008 p.xiii, tradução nossa). Numa anotação de sua agenda em 25 de setembro de 1906, num momento de crise pessoal, Husserl escreve:

Em primeiro lugar, menciono a tarefa geral que tenho de resolver para mim mesmo, se é que pretendo chamar-se filósofo. Refiro-me a uma crítica da Razão. Uma crítica da razão lógica, da razão prática e da razão valorativa em geral. Sem clarificar, em traços gerais, o sentido, a essência, os métodos, os pontos de vista capitais de uma crítica da razão, sem dela ter pensado, esboçado, estabelecido e demonstrado um projecto geral, não

posso verdadeira e sinceramente viver. (1906, apud BIEMEL, 2008, p.10).

Nesta anotação, o que chama atenção é a expressão kantiana: *Kritik der Vernunft*, (crítica da razão). Essa expressão está relacionada com aquilo que Husserl chama de tarefa geral que tem de resolver para si mesmo. As cinco lições de 1907 eram uma introdução a um ciclo de discussão caracterizado pelo Título: *Hauptstücke aus der Phänomenologie und Kritik der Vernunft* (partes essenciais da fenomenologia e da crítica da razão). Biemel diz que a expressão crítica da razão é ressonância do título da principal obra kantiana não, pois Husserl nesta época ocupou-se detidamente de Kant. Desta ocupação veio-lhe a ideia da fenomenologia como a filosofia transcendental, como idealismo transcendental, e ideia da redução fenomenológica. Janssen, na introdução a *Die Idee der Phänomenologie* da editora Meiner, considera que tal menção a Kant assinala uma volta à ideia central de razão na tradição da filosofia europeia, com a finalidade de construir uma filosofia própria que se mantém firme diante da consciência crítica científica (1986, p.x).

Paul Ricoeur vê na *Crítica da Razão Pura* de Kant uma fenomenologia implícita. Deste modo, para ele, “Husserl continua alguma coisa que no kantismo estava impedido e permanecia no estado embrionário” (2009, p.253). Se isso for verdade, podemos ver que o projeto da crítica da razão de Husserl segue o do kantismo. Kant apresenta dois projetos da Crítica: limitar os fenômenos, distinguindo o que é genuinamente imanente; e elucidar a estrutura interna da consciência, mostrando a essência do conhecimento.

Na *Introdução à Lógica e à Teoria do conhecimento* e nas *Ideias de Fenomenologia*, Husserl fala de uma crítica do conhecimento, tendo em vista o pensamento de Kant. Aqui ele mesmo explica que “a expressão crítica do conhecimento ou da teoria do conhecimento deriva do kantianismo” (ELE, p.132, tradução própria). Mas faz uma ressalva quanto à coincidência dos termos. O que difere o uso do termo crítica é o fato de que, enquanto Kant faz uma crítica somente do conhecimento *a priori* e sintético, Husserl pretende incluir na sua crítica o conhecimento *a posteriori* e o conhecimento analítico, isto é, o juízo sintético *a posteriori* ou empírico e juízo analítico *a priori*: Kant não vê, neste último juízo, nenhum problema. Para Husserl, a formulação kantiana do problema básico da teoria do conhecimento parece incorreto.

A partir desta reformulação do problema básico da teoria do conhecimento, Husserl transforma o projeto kantiano de limitar os fenômenos em um projeto que trace

um limite preciso entre a imanência e a transcendência. O fenômeno que Husserl pretende limitar é o do conhecimento absoluto que não pode ser questionado. Limitar a esfera do conhecimento absoluto, do imanente puro, é purificar o fenômeno de toda transcendência, pondo, por meio da *epoché*, em suspensão o conhecimento realizado pela atitude natural. Para ter uma esfera do imanente puro, é preciso que nenhuma ciência seja reconhecida como existente, pois não se entende como seu conhecimento é possível. Segundo o próprio Husserl, essa perplexidade em relação ao conhecimento transcendente é fruto de um curso histórico de Kant que ele ministrou entre 1905/6 como o título “Kant e a filosofia pós-kantiana” (ELE, p.183). Deste modo, o ceticismo crítico da *epoché* é algo inseparável da ideia de crítica do conhecimento, na medida em que essa crítica deve reconhecer como enigmático todo o conhecimento transcendente. Portanto, dentro de uma esfera limitada, o conhecimento absoluto se torna atingível e a crítica da razão se torna praticável.

A crítica da razão é elucidação da essência do conhecimento. Ela envolve a subjetividade e a correlação entre significado, objeto e conhecimento. Nas *Ideias de Fenomenologia*, Husserl apresenta duas tarefas da crítica do conhecimento. A primeira tarefa tem sentido negativo, denunciando os absurdos em que, quase inevitavelmente, cai a reflexão natural sobre a relação entre conhecimento, sentido do conhecimento e objeto do conhecimento, e refutando as teorias abertas ou ocultamente céticas sobre a essência do conhecimento. Na segunda tarefa, a crítica tem sentido positivo, na medida em que se propõe a resolver os problemas concernentes à correlação entre conhecimento, sentido do conhecimento e objeto do conhecimento. Ela quer elucidar, clarificar, ilustrar a essência do conhecimento e a pretensão de validade que pertence à sua essência. Essa tarefa não é outra coisa do que trazer à tona a essência do conhecimento e dá-la a si mesmo diretamente. Hill considera (2008, p.xv, tradução própria) que é “por meio da crítica do conhecimento que encontramos solução definitiva ao problema fundamental da teórica do conhecimento, a saber: como um ser objetivo pode ser consciente e ser conhecido subjetivamente”.

REFERÊNCIA BIBLIOGRÁFICA

BACHELARD, S. **A Study of Husserl's Formal and Transcendental Logic**, Evanston: Northwestern University Press. 1968. 177p.

BOEHM, R. **Vom Gesichtspunkt der Phänomenologie: Husserl-studien**. Hague: Martinus Nijhoff. 1968. 271p.

CAVALLIN, J. **Content and Object: Husserl, Twardowski and Psychologism**. Boston: Kluwer Academic Publisher. 2010. 258p.

CUNNINGHAM, S. **Language and the phenomenological reductions of Edmund Husserl**. Hague: Martinus Nijhoff. 1976. 102p.

DE DOER, T. **The Development of Husserl's Thought**. Trad. Theodore Plantinga. Boston: Martinus Nijhoff. 1978. 543p.

DEPRAZ, N. **Comprender Husserl**. Trad. Fábio dos Santos. 2. ed. Petrópolis: Vozes. 2008. 127p.

DESCARTES, R. **Discurso do Método**. Trad. Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão. 4. ed. São Paulo: WNF Martins Fontes, 2009; 123p.

_____, **Discours de La méthode & essais**. Paris: Léopold Cerf. 1902. 729p.

_____, **Meditações sobre a filosofia primeira**. Trad. Fausto Catilho – Ed. Bilingue em latim e português. Campinas: Unicamp. 2004. 232p. (Coleção Multilíngues de Filosofia UNICAMP – Série A – Cartesiana I).

DRUMMOND, J. J. **Historical Dictionary of Husserl's Philosophy**. Toronto: Scarecrow. 2008. 259p.

GILSON, E. Introdução, análise e notas. In DESCARTES, R. **Discurso do Método**. Trad. Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão. 4. ed. São Paulo: WNF Martins Fontes, 2009; 123p.

GOTO, T. A. **Introdução à psicologia fenomenologia: a nova psicologia de Edmund Husserl**. São Paulo: Paulus. 2008. 254p.

HARDY, L. Translator's introductions. In: HUSSERL, E. **The idea of phenomenology**. Trad. Lee Hardy. Boston. Kluwer Academic Publishers. 1999. p.1-13.

HILL, C. O. Frege's attack on Husserl and Cantor. **Husserl or Frege? Meaning, Objectivity, and Mathematics**. Chicago: Open Court. 2003. 95-107p.

_____, Translator's introduction. In: HUSSERL, E. **Introduction to logic and theory of knowledge: Lectures 1906/7**. Dordrecht: Springer. 2008. p.xi-xxix.

HUSSERL, E. **A Ideia da Fenomenologia**. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edição 70. 2008. 133p.

_____, **Die Idee der Phänomenologie**. Hamburg: Meiner. 1986. 88 p.

_____, **Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie**. Halles: Max Niemeyer. 1913. 323p.

_____, **Ideia para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica**. Trad. Márcio Suzuki. 2. ed. Aparecida: Ideia & Letras. 2006. 383p.

_____, **Investigaciones Lógicas, 1**. Trad. Manuel G. Mortente y José Gaos. 4. ed. Madrid: Alianza editorial. 2011. 382 p.

_____, **Investigaciones Lógicas, 2**. Trad. Manuel G. Mortente y José Gaos. 3. ed. Madrid: Alianza editorial. 2009. 395 p.

_____, **Introduction to logic and theory of knowledge: Lectures 1906/7**. Trad. Claire Ortiz Hill. Dordrecht: Springer. 2008. 479p.

_____, **La filosofía, ciencia rigurosa**. Trad. Miguel García-Baró. Madrid: Encuentro. 2009. 86p.

_____, **Logische Untersuchungen: erster Theil**. Leipzig: Verlag von Veit & Comp. 1900. 257p.

_____, **Logische Untersuchungen: zweiter Theil**. Halle: Max Niemeyer. 1901. 718p.

_____, **Meditaciones cartesianas**. Trad. José Goas y Miguel Gracia-Baró. México: Fondo de Cultura Económica. 1996. 236.

_____, **The idea of phenomenology**. Trad. Lee Hardy. Boston. Kluwer Academic Publishers. 1999. 72p.

_____, **The Philosophy as Rigorous Science**. Trad. Quentin Lauer. **Phenomenology and Crisis of Philosophy**. New York: Harper & Row. 1965. 71-147p.

JANSSEN, P. Einleitung. In: HUSSERL, E. **Die Idee der Phänomenologie**. Hamburg: Meiner. 1986. p. ix-xli.

LYOTARD, J. F. **A Fenomenologia**. Trad. Armindo Rodrigues. Lisboa: Edições 70. 2008. 150p.

MACDONALD, P. **Descartes and Husserl: the philosophical project of radical beginnings**. New York: State University of New York. 1999. 282p.

MOHANTY, J. H. The development of Husserl's Thought. In: SMITH, B.; SMITH, D. W. (Org.) **The Cambridge Companion to Husserl**. New York: Cambridge University. 2006. 45-77p.

MORAN, D.; COHEN, J. **The Husserl Dictionary**. New York. Continuum. 2012. 376p.

MOURA, C. A. R. Husserl: significação e fenômeno. **Doispontos**, Curitiba, São Carlos, vol. 3, n. 1, p.37-61, abril, 2006.

PATOCKA, J. **Introducción a La Fenomenología**. Trad. Juan A. Sánchez. Barcelona: Herder. 2005. 277p.

PHILIPSE, H. Transcendental idealism. In: SMITH, B.; SMITH, D. W. (Org.) **The Cambridge Companion to Husserl**. New York: Cambridge University. 2006. 239-322p.

PORTA, M. A. G. **A filosofia a partir de seus problemas**. 3. ed. São Paulo: Loyola. 2007. 181p.

_____, **Edmund Husserl, psicologismo, psicologia e fenomenologia**, São Paulo: Loyola. 2013. 164p.

_____, **Estudos neokantianos**. São Paulo: Loyola. 2011. 322p.

_____, Algumas Consideraciones em torno a la distinción de tipos de psicologismo en Husserl. **Cognitio**, São Paulo, v. 11, n. 2, p. 279-302, jul/dez. 2010.

_____, “Zurück zu Kant” (Adolf Trendelenburg, la superación del idealismo y los orígenes de la filosofía contemporánea). **Doispontos**. Curitiba, São Carlos, vol. 2, n. 2, p.35-59, outubro, 2005.

_____, “Psicologismo transcendental y psicología fenomenológica”. **Natureza Humana**, 12(1): 197-228p. jan.-jun. 2010.

_____, O desenvolvimento da crítica husserliana ao psicologismo após as Investigações Lógicas. **Phainomenon**, XX-XXI, 77-128. 2012.

RICOEUR, P. Kant e Husserl. In:_____. **Na escola da fenomenologia**. Trad. Ephraim Ferreira Alves. Petrópolis. Vozes. 2009. 253-291p.

_____, Estudo sobre as Meditações de Husserl. In:_____. **Na escola da fenomenologia**. Trad. Ephraim Ferreira Alves. Petrópolis. Vozes. 2009. p. 175-213.

SALANSKIS, J. M. **Husserl**. Trad. Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo: Estação Liberdade. 2006. 125p.

SANTOS, J. H. **Do empirismo à fenomenologia: a crítica do psicologismo nas Investigações lógicas de Husserl**. São Paulo: Loyola. 2010. 333p.

SCHÉRER, R. **La Fenomenología de las “Investigaciones Lógicas” de Husserl**. Trad. Jesús Diaz. Madrid: Gredos. 1969. 351p.

SMITH, B.; SMITH, D. W. Introduction. In: _____ (Org.) **The Cambridge Companion to Husserl**. New York: Cambridge University. 2006. 1-44p.

SOKOLOWSKI, R. **Introdução à Fenomenologia**. Trad. Alfredo de Oliveira Moraes. São Paulo: Loyola. 2004. 247p.

WILLARD, D. Knowledge. In: SMITH, B.; SMITH, D. W. (Org.) **The Cambridge Companion to Husserl**. New York: Cambridge University. 2006. 138-167p.

ZAHAVI, D. **Husserl's Phenomenology**. California: Stanford University Press. 2003. 182p.

ZILLES, U. Fenomenologia e teoria do conhecimento em Husserl. **Revista da Abordagem Gestáltica** – XIII(2): 216-221, jul-dez, 2007.