

(15/09/2016) – Aula 2

Noções gerais do que seria a fenomenologia enquanto filosofia da consciência (parte I) (Husserl)

A fenomenologia transcendental de Husserl

Ronaldo Manzi

É conhecido como desde as *Investigações lógicas* (1900) Husserl pretende delimitar o campo da *intencionalidade* ao definir a fenomenologia enquanto “(...) a doutrina das vivências em geral, abrangendo também a doutrina de todos os dados, não só os genuínos, mas também os intencionais, que podem ser evidenciados nas vivências” (HUSSERL, 1996a, p. 207). Esta definição de Husserl excluía o que Brentano definia enquanto fenômenos físicos e psíquicos.

Lembremos como Brentano anuncia o conceito de intencionalidade em sua obra *Psicologia do ponto de vista empírico* (1874), buscando diferenciar os fenômenos psíquicos dos fenômenos físicos:

todo fenômeno mental é caracterizado pelo o que os escolásticos da Idade Média denominavam in-existência intencional (ou mental) de um objeto [“in” aqui significa “em”, ou seja, em existência intencional], e que podemos chamar, embora não totalmente sem ambiguidade, referência a um conteúdo, direção a um objeto (que não deve ser compreendido como significando uma coisa), ou objetividade imanente. Todo fenômeno mental inclui algo como objeto consigo, apesar de nem todos realizarem tal do mesmo modo. Na apresentação, algo é apresentado, no julgamento algo é afirmado ou negado, no amor, amado, no ódio, odiado, no desejo, desejado, e assim por diante (BRENTANO, 1994, p. 88).

Em Brentano, o conceito de intencionalidade tem como função sintetizar a relação dos atos psíquicos com o que é visado pela consciência. O que é visado, não é, como na teoria empirista tradicional, uma impressão, mas um objeto intencional imanente à consciência. O que está em jogo para Brentano é o que aparece à consciência: um fenômeno psíquico.

O interesse de Brentano, nessa obra, era exatamente descrever os atos de apresentação dos objetos à consciência. Na sua gramática, isto significa pensar o que são *as percepções interiores* – os fenômenos psíquicos, pois “o objeto de uma percepção interior é simplesmente um fenômeno mental, e o objeto da percepção exterior é simplesmente um fenômeno físico, um som, odor, ou algo parecido” (BRENTANO, 1994, p. 210).

Ou seja, os objetos próprios à psicologia, aos estudos dos atos mentais, não seriam os objetos à nossa frente, fora da consciência. Eles só poderiam ser conhecidos a

partir de inferências lógicas, enquanto os objetos internos seriam vivenciados e por isto mesmo poderiam ser descritos com precisão. O que se poderia apreender de modo mais preciso seria aquilo que nos é mais íntimo: os fenômenos psíquicos.

A partir desses fenômenos psíquicos, Brentano busca descrever a intencionalidade, pois *a toda consciência pertence uma relação*. Isto é, em toda relação, encontramos dois correlatos: o ato da consciência e aquilo ao qual o ato da consciência está dirigido. Entretanto, o que é real para Brentano é o ato intencional, o que é vivenciado. Seu exemplo é clássico:

uma pessoa que está sendo pensada é tão pouco real como uma pessoa que deixou de existir. A pessoa que está sendo pensada, portanto, não tem causa própria e não pode propriamente ter um efeito. Mas, quando o ato da consciência (o pensar a pessoa) é efetivado, a pessoa que está sendo pensada (o correlato não-real da pessoa) coexiste (BRENTANO, 1995, p. 24).

Ao reduzir sua análise unicamente à consciência, Brentano delimita o campo da psicologia, mas ao mesmo tempo segue uma tradição que faz os objetos serem imanentes à consciência. Consequentemente, a filosofia de Brentano leva imediatamente a uma forma de psicologismo – como se toda teoria do conhecimento devesse ser reduzida aos atos psíquicos.

Diferentemente de Brentano, Husserl acredita ser da mais alta importância mostrar o que seria uma filosofia transcendental verdadeira que ultrapassaria e apagaria toda forma de *psicologismo* ou *psicologia fenomenológica* e que, por si só, é, a seu ver, não-filosófica.

Husserl começa afirmando que não há fenômenos físicos e fenômenos psíquicos, mas apenas *fenômeno*, pois a consciência não diz nada sobre a realidade ou não de objetos. A fenomenologia seria uma investigação da essência do que aparece à consciência enquanto algo vivido e busca investigar a essência disso que aparece. Não se questiona, portanto, a existência, e sim o que é dado, exatamente como se presume que o dado é. Aqui surge uma das questões centrais da fenomenologia de Husserl: *trata-se da busca da essência dos fenômenos e não da sua existência*, tal como exigirá, por exemplo, a fenomenologia de Merleau-Ponty¹. No décimo parágrafo da quinta *Investigações...*, por exemplo, Husserl afirma:

à relação intencional – compreendida de modo puramente descritivo, enquanto peculiaridade de certas vivências – concebemo-la nós como determinação essencial dos ‘fenômenos psíquicos’ ou ‘atos’, de maneira que

¹ “E, se a fenomenologia não é, para Husserl, um método que rivalizaria com outros para a melhor decifração do mundo, pode-se imaginar sua surpresa se conhecesse o destino de sua disciplina nas mãos daqueles filósofos dos anos 50, que faziam fenomenologia de tudo, mais ou menos como aqueles dos anos 70 farão ‘semiologia’ de tudo. Ora, a verdadeira fenomenologia, enquanto ela opera a redução, não vai julgar sobre o ser do mundo, mas apenas sobre a subjetividade” (MOURA, 2001, p. 162).

vemos na definição de *Brentano*, segundo a qual eles seriam ‘esses fenômenos que contêm intencionalmente em si um objeto’, uma definição essencial, cuja ‘realidade’ (no sentido antigo da palavra) está naturalmente assegurada por meio de exemplos (HUSSERL, 2012b, p. 317).

Assim, não está em jogo se um objeto existe ou não de fato, mas puramente a essência do que é vivido pela consciência. Ao visar o Deus Júpiter, por exemplo, visa-se sua representação e nada além do que poderia existir fora da consciência.

Contudo, apesar de Husserl delimitar o campo da intencionalidade nas *Investigações...*, foi preciso desenvolver a *redução fenomenológica* para que tal campo fosse literalmente liberado de qualquer pressuposição da existência das coisas.

Os estudiosos de Husserl encontram rudimentos dessa redução já nas *Investigações lógicas* (1900) quando Husserl afirma a necessidade do “princípio de ausência de pressupostos”; também nas *Folhas de Seefeld* (1905); e, principalmente em *A ideia da fenomenologia* (1907) quando Husserl expõe de forma mais significativa o que anuncia enquanto seu método: “(...) não me importa aqui absolutamente nada a existência de todas estas transcendências, quer eu nela creia ou não; aqui, não é o lugar de sobre ela julgar; isso fica completamente fora de jogo” (HUSSERL, 1986, p. 65).

Husserl propõe que entre uma fenomenologia psicológica e uma fenomenologia transcendental, ocorre uma *mudança de atitude*. Mudança esta que modifica o sentido dos fenômenos e intelecções de essência da fenomenologia. Como se daria essa mudança? Qual seria exatamente o território da fenomenologia?

O filósofo apresenta *uma outra forma* de ver nossa relação com o mundo, conosco mesmo e com os outros. Uma atitude que nos levaria a realizar uma suspensão de nossas certezas. Afinal, por que crer no que cremos? Por que aceitar o mundo tal como está? Não seria possível colocá-lo em dúvida e pensar de outra forma? Uma atitude filosófica seria uma atitude segundo a qual não se aceitaria como óbvio e evidente o que se toma como óbvio e evidente. No fundo, uma *constante decisão*. E talvez não haja mesmo nada mais filosófico do que questionar o óbvio².

A redução fenomenológica tem como primeira pretensão isolar a consciência, deixando de fora inclusive seus hábitos de pensar, bem como todas as formas de conhecimento que lhe asseguravam qualquer tipo de verdade. Esta seria a forma encontrada por Husserl para tornar completamente “desobstruída” a consciência de qualquer vínculo com a tradição filosófica e científica e com o senso comum de um

² São as palavras do próprio Husserl: “ele [o filósofo] deve também saber já que são precisamente os problemas mais difíceis que se escondem sob o título do ‘óbvio’, e isto é tanto assim que, paradoxalmente, mas não sem um sentido profundo, se poderia designar a Filosofia como a ciência das trivialidades” (HUSSERL, 2006, p. 291).

modo geral. Toda essa tradição estaria presa a uma atitude/orientação natural. Para se alcançar outra atitude/orientação o fenomenólogo precisaria suspender essas crenças tradicionais e só dessa forma ele seria capaz de alcançar os problemas filosóficos verdadeiramente autênticos. Ou seja, o território próprio da fenomenologia só seria descoberto pelo o que ele denomina *redução fenomenológica*. Só com tal redução o eu, o que denomina a vida da consciência, obtém a questão transcendental fundamental: a possibilidade do conhecimento transcendental. É com essa redução que se alcançaria uma mudança de sentido do eu.

Sem dúvida, este projeto tem suas raízes na modernidade. Poderíamos reconhecê-lo desde Descartes quando busca a fundamentação absoluta das ciências³. Nesse sentido, compreende-se porque Lyotard afirma, em sua obra *A fenomenologia* (1954), que a fenomenologia “(...) é uma filosofia do século XX sonhando restituir neste século sua missão científica fundando com novos custos as condições de sua ciência” (LYOTARD, 1999, p. 4).

Mesmo com essa raiz na tradição, Husserl entusiasma seus contemporâneos porque a fenomenologia lhes parece trazer algo para além do que a tradição teria nos legado, em especial a tradição do idealismo alemão. Não se trata exatamente de resolver o paradoxo de como uma consciência pode conhecer o mundo sendo que esta, ao mesmo tempo, não tem acesso às coisas em-si. É nesse sentido que observo a desconfiança de Theodor Adorno em 1940 ao comentar a obra husserliana:

parece-me que a filosofia de Husserl foi precisamente uma tentativa para destruir o idealismo pelo interior, uma tentativa para fazer uma brecha com a ajuda da consciência na muralha da análise transcendental e para, ao mesmo

³ Mas como diz Heidegger, isso não passa de uma impressão: “não é por acaso que, com o advento da intensificação da tendência expressa de elevar a filosofia de uma ciência absoluta em *Descartes*, passa a atuar ao mesmo tempo particularmente uma dubiedade característica da filosofia. *Descartes* teve a tendência fundamental de fazer da filosofia um conhecimento absoluto. Justamente em sua obra vemos algo notável. Aqui a filosofia começa com a *dúvida* e se dá como se tudo fosse colocado em questão. Mas apenas se dá como. O ser-aí, o eu (o ego) não é de modo algum colocado em questão. Esta aparência e esta dubiedade da postura crítica atravessam toda a filosofia moderna até o presente bem próximo. Na melhor das hipóteses, esta postura aponta para uma atitude crítico-científica, mas não para uma atitude filosófico-crítica. É sempre apenas o saber, a consciência das coisas, dos objetos ou ulteriormente dos sujeitos, que são colocados em questão. Ou ainda menos, este saber e esta consciência não são realmente colocados em questão, mas permanecem somente a caminho de uma tal colocação, sem que esta seja efetivamente levada a cabo. Um tal procedimento, além disto, não tem por intuito senão tornar mais incisiva a certeza previamente assumida. *O próprio ser-aí, contudo, nunca é colocado em questão*. Por princípio, uma postura fundamentalmente cartesiana na filosofia não pode colocar o ser-aí do homem em questão. Se ela o fizesse, ela se auto-aniquilaria imediatamente em seu sentido mais próprio. Ela, e com ela todo o filosofar da modernidade, não coloca nada em jogo. Ao contrário, a postura fundamental cartesiana já sabe ou acredita *a priori* que tudo pode ser provado e fundamentado de modo absolutamente rigoroso e puro. Para provar isto, ela é crítica de uma maneira desprovida de todo caráter imperativo e de todo risco. Ela é tão crítica que está de antemão certa da suposição de que nada lhe acontecerá” (HEIDEGGER, 2003b, p. 25).

tempo, tentar levar para mais longe possível uma tal análise (ADORNO, 2011, p. 273).

Ou seja, Husserl teria tentado ultrapassar o idealismo *por dentro* ao centrar sua análise exclusivamente na estrutura do pensamento e da consciência⁴. Mas ele teria também proposto algo para além, ao radicalizar as nossas suspensões de juízos sobre o mundo (inclusive qualquer tipo de lógica dada)⁵ enquanto não soubermos como a subjetividade tem acesso ao mundo.

Apesar de esta virada husserliana estar presente em praticamente toda sua experiência intelectual, acredito que a seção dois da sua obra *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia transcendental* (1913) denominada *Considerações fenomenológicas fundamentais* deixa-a mais evidente.

Nesta seção, o que Husserl descreve sobre a redução fenomenológica é *uma mudança de atitude/orientação* – uma mudança da atitude natural para uma atitude fenomenológica. Note-se a necessidade que Husserl encontra em nos desfazermos de todo solo seguro que a atitude natural proporciona, pois, como afirma Husserl, *o que é próprio da atitude natural é o dogmatismo e a naturalização do pensamento*. Retirar-nos de um solo seguro nos leva a questionar as naturalizações e certezas da atitude natural⁶.

⁴ Mas sem deixar de ser um idealismo: “a fenomenologia transcendental não é uma teoria simplesmente destinada a resolver o problema histórico do idealismo, ela é uma ciência fundada em si e absolutamente autônoma, ela é mesmo a única ciência absolutamente autônoma. (...) Ora, isto implica que o idealismo fenomenológico transcendental não é uma tese filosófica particular e uma teoria entre outras: a fenomenologia transcendental enquanto ciência concreta, mesmo se não se faz nenhuma menção ao idealismo, é nela mesma um *idealismo universal* constituído em ciência. A fenomenologia transcendental, pelo sentido que lhe é próprio, o faz aparecer como ciência transcendental em cada um de seus domínios constitutivos em particular” (HUSSERL, 1993a, pp. 197-198).

⁵ Nesse momento Husserl acredita ir mais longe que Kant, porque a seu ver “(...) existe uma possibilidade de pôr entre ‘parênteses’ a lógica formal e, junto com ela, todas as disciplinas da *mathesis* formal (álgebra, teoria dos números, teoria dos múltiplos etc.)” (HUSSERL, 2006, p. 135); “a fenomenologia é, então, com efeito, uma disciplina *puramente descritiva*, que investiga todo o campo da consciência transcendental pura *na intuição pura*. As proposições lógicas, de que ela poderia oportunamente lançar mão, seriam portanto somente *axiomas* lógicos, como o princípio de contradição, cuja validade geral e absoluta ela poderia, no entanto, tornar exemplarmente evidente em seus dados próprios. Podemos, pois, incluir a lógica formal e toda a *mathesis* em geral na *εποχή* que procede expressamente à exclusão de circuito e, a este respeito, podemos estar seguros da legitimidade daquela *norma* que pretendemos seguir enquanto fenomenólogo: não fazer uso de nada, *a não ser daquilo que possamos tornar eideticamente evidente para nós na própria consciência*, em pura imanência. *Com isso chegamos ao mesmo tempo ao conhecimento explícito de que uma fenomenologia descritiva é, por princípio, independente de todas essas disciplinas*” (HUSSERL, 2006, p. 136).

⁶ Uma forma de descrever a atitude natural é assim: “(...) os processos teleológicos de operações da razão são escondidos, não conhecidos na efetuação natural e não são eles mesmos reconhecidos” (HUSSERL, 1970, p. 115); “as submeter [as atividades vividas] ao olhar da experiência e à elaboração teórica, elevar ao nível da inteligibilidade, da expressão teórica essa vida que, na vida atual é não percebida e parte não inteligível – eis, com efeito, a problemática nova em relação a todos os problemas quaisquer que eles sejam que se põem na atitude natural dirigida sobre a objetividade” (HUSSERL, 1970, pp. 117-118).

Husserl afirma que a atitude natural se naturaliza numa *crença* no mundo⁷. E mais ainda, afirma que a atitude natural é uma limitação fundamental, cuja amplitude seria imensa no horizonte do mundo. Quer dizer, os sujeitos, por não colocarem em questão o mundo, simplesmente aceitariam que o mundo existe e isto determina seu horizonte de pensamento. Husserl descreve assim tal crença: as coisas corporais estão presentes no sentido literal, quer se conceda, ou não, uma atenção particular a elas, quer se ocupe, ou não, em considerá-las, pensando, sentindo, ou as querendo.

É este mundo presente que descobrimos como existente e que acolhemos como existente. Aliás, o que é naturalizado não é só a existência do mundo, mas também o que lhe envolve: o mundo de valores, o mundo do que é o bem, o mundo prático, etc. – este mundo que nos entorna, que nos é dado como natural e que aceitamos como válido e inquestionável. Diz Husserl: o mundo está aí, como algo irrecusável, presente e apontável.

Essa certeza e “solo seguro” da atitude natural escondem dois problemas maiores para Husserl. Primeiro, a posição da atitude natural consiste na crença da presença desse mundo independente de nossa percepção. O mundo, afinal, estaria garantido e as coisas que nele habitam seriam *coisas em si*: conteúdos positivos distintos dos fenômenos. Em segundo lugar, o eu se apreenderia como parte do mundo – o eu, como as coisas, faria parte de um todo existente e a consciência seria apenas mais uma região do mundo limitada por outras regiões.

Nestas duas suposições, a atitude natural tem como certo a apreensão das coisas em-si enquanto existentes independente de uma perspectiva diante do mundo (de um sujeito que percebe o mundo ou que tenha um ponto de vista sobre ele). Não há, nesse caminho, apenas um suposto prejuízo sobre uma tese prévia do mundo, há, também, como prejuízo, a pressuposição de que os conteúdos dos objetos são distintos das suas manifestações e que a consciência é uma região exterior às outras regiões dos objetos. Esta seria, segundo Husserl, a interpretação particular da atitude natural.

A redução fenomenológica teria como primeira tarefa suspender essa tese geral da atitude natural sobre o mundo e dos prejuízos a ela associados. É por isto que ele afirma que, no lugar de permanecer nesta atitude, irá realizar uma alteração radical. E aqui está posto que Husserl denomina uma mudança de atitude. Mas como isto se dá?

⁷ Heidegger dirá algo muito próximo com a ideia do falatório tornar natural formas de pensar: “esse fechamento se renova e cresce porque o falatório, na suposição de ter atingido o entendimento daquilo sobre o que discorre, impede, com fundamento nessa pretensão, toda nova interrogação e toda discussão, reprimindo-as e retardando-as de um modo peculiar” (HEIDEGGER, 2012b, p. 477).

Husserl resume seu método nessa passagem memorável:

colocamos fora de ação a tese geral inerente à essência da orientação natural, colocamos entre parênteses tudo o que é por ela abrangido no aspecto ôntico: isto é, todo este mundo natural que está constantemente ‘para nós aí’, ‘a nosso dispor’, e que continuará sempre aí como ‘efetividade’ para a consciência, mesmo quando nos aprouver colocá-la entre parênteses. Se assim procedo, como é de minha plena liberdade, então não nego este ‘mundo’, como se eu fosse sofista, não duvido de sua existência, como se fosse cético, mas efetuo a εποχή ‘fenomenológica’, que me impede totalmente de fazer qualquer juízo sobre existência espaço-temporal. Tiro, pois, de circulação todas as ciências que se referem a esse mundo natural, por mais firmemente estabelecidas que sejam para mim, por mais que as admire, por mínimas que sejam as objeções que pense lhes fazer: eu não faço absolutamente uso algum de suas validades. Não me aproprio de uma única proposição sequer delas, mesmo que de inteira evidência, nenhuma é aceita por mim, nenhuma me fornece um alicerce (HUSSERL, 2006, p. 81).

Não significa, é claro, que o mundo deixa de existir. Suspende-se a necessidade de tomá-la enquanto existente. Mais do que suspender sua existência, *suspende-se também o que dele se pensava*⁸ para assim estar diante de um sujeito que quer compreender como é possível à consciência ter acesso a algo que não é ela. Enfim, *trata-se de suspender o que era considerado o mais familiar*⁹.

Desta redução, resulta a possibilidade de interrogar o sentido do ser do mundo que nos é dado, de buscar compreender em qual sentido o mundo é real – de compreender, afinal, a sua essência. Ao invés de tomar enquanto dogma o que seria a tese do mundo, Husserl propõe que a dimensão mundo seja *constituída* pela subjetividade. Ou seja, a redução abre a possibilidade de o sujeito perceber que o que ele pressupunha como dado, sua tese sobre o mundo, era, na verdade, algo constituído por uma consciência transcendental – uma consciência que constitui em si a transcendência do que está diante dela mesma.

⁸ “Encaminhando-se, assim, na direção crítica, a reflexão do ‘filósofo que começa’ exerce uma ‘εποχή que, em virtude da *universalidade* da crítica, ‘põe fora de validade’, ‘exclui’, ‘desconecta’, ‘põe entre parênteses’ a própria *crença* que sustenta todo conhecimento, científico ou pré-científico do mundo. Pela ‘εποχή fenomenológica’, ‘na derrubada cartesiana’, que é universal, o mundo cai, em consequência de se pôr fora de ação a crença no mundo” (CASTILHO, 2015, pp. 205-206).

⁹ Nesse sentido, Husserl não se encaixa nessa descrição de filósofo para Freud: “não sou a favor da fabricação de visões do mundo. Isso deve ser deixado para os filósofos, que confessadamente acham inexequível a jornada da existência sem um guia de viagem como esse, que informa sobre tudo. Aceitemos humildemente o desprezo com que eles nos olham, do alto de sua sublime carência. Mas, como também não podemos negar nosso orgulho narcísico, acharemos consolo na reflexão de que todos esses ‘guias de existência’ envelhecem rapidamente, de que é justamente nosso trabalho miúdo, estreito e míope que torna necessárias novas edições deles, e de que inclusive os mais modernos desses guias são tentativas de achar substituto para o velho catecismo, tão cômodo e tão completo. Sabemos que até agora a ciência pôde lançar muito pouca luz sobre os enigmas do mundo; o barulho dos filósofos nada mudará isso, apenas a paciente continuação do trabalho que tudo subordina à exigência de certeza pode gradualmente produzir mudança. Ao cantar na escuridão, o andarilho nega seu medo, mas nem por isso enxerga mais claro” (FREUD, 2014, p. 26).

Questiona-se Husserl: “o que pode, pois, restar, se o mundo inteiro é posto fora de circuito, incluindo nós mesmos com todo nosso cogitare?” (HUSSERL, 2006, p. 83)¹⁰.

Husserl é mais radical que Descartes: não basta colocar em dúvida o mundo. Seria preciso sustentar uma neutralidade em relação à dúvida. Husserl segue aqui uma das premissas centrais da filosofia: só começamos a filosofar no ato de já estarmos filosofando. Nada impulsiona a isto – trata-se de um ato espontâneo. Vemo-nos cercados de questões porque nos colocamos num “território de questões” por algum motivo. A dúvida não é exatamente um método para Husserl e sim *uma posição*. Uma posição em que não nos colocamos efetivamente, mas em que nos encontramos. Daí Husserl falar sobre a liberdade:

essa modificação de valor cabe a nossa inteira liberdade e se opõe a todas as tomadas de posição do pensamento que possam estar em coordenação com a tese ou sejam inconciliáveis com ela na unidade do ‘simultâneo’, assim como a todas tomadas de posição em geral no sentido próprio da palavra (HUSSERL, 2006, p. 80)¹¹.

Quando Husserl afirma que o eu é algo vivido, que eu sinto isto, ou desejo aquilo, não se trata de uma saída da dúvida, mas, literalmente, uma atitude: o sujeito se percebe enquanto quem sente e deseja algo. Isto não faz do eu uma certeza, faz dele algo que está em uma outra região: de um ser individual. Se o eu se sente, ele não pode ser, necessariamente, da mesma região daquilo que ele sente.

Husserl realiza aqui uma transição. Quando se realiza o ato de redução, não se entraria diretamente em uma subjetividade transcendental. É preciso que o sujeito se aperceba, primeiramente, enquanto uma consciência pura ou transcendental¹². Essa apercepção seria como um resíduo fenomenológico: se tudo é colocado em dúvida, a consciência apareceria enquanto um resíduo. Para chegar a esse resíduo nas *Ideias...I*, Husserl descreve uma análise da essência da consciência.

Essa análise consiste em mostrar que a consciência seria sempre consciência de algo, seja qual for o modo de consciência, e não afetaria a redução, pois continuaríamos

¹⁰ “Toda problemática possível que deve ser colocada a partir desse *ego*, não encontra, então, inteiramente nesse *ego* ele mesmo, em suas realidades e suas possibilidades de consciência, em suas efetuações e em suas estruturas essenciais que lhe pertencem?” (HUSSERL, 1996b, p. 310).

¹¹ Fausto Castilho complementa: “ele [Husserl] costuma compará-la [a mudança de atitude] a uma ‘conversão’ de ordem religiosa ‘e pessoal’. Respondendo aos filósofos dos anos 1930, que o censuravam por criar ‘um novo interesse *teórico*’, afirma, com uma ênfase rara na sua maneira de dizer, que essa *atitude* é, como ‘mudança existencial’, a mais significativa de todas as que são concedidas à ‘humanidade como tal’” (CASTILHO, 2015, p. 143). Uma conversão porque, na mudança de atitude, nos leva à redução e, diz Castilho, a uma *libertação* do olhar que nos permite ter acesso ao *a priori* da correlação (cf. CASTILHO, 2015, pp. 157-158).

¹² “A *fenomenologia inteira* não é nada mais do que a *tomada de consciência por si-mesma da subjetividade transcendental (...)*” (HUSSERL, 1996b, p. 363).

não pressupondo que o mundo exista ou não. O que realizamos é uma descrição do que é vivido. Esta passagem de Husserl é clara:

deve-se observar que *não se está falando aqui de uma referência entre um evento psicológico qualquer – chamado vivido – e uma outra existência real – chamada objeto*, ou de um *vínculo psicológico* entre um e outro que se daria na *efetividade objetiva*. Está-se falando, ao contrário, de vividos por essência puros ou de *essências puras* e daquilo que está *incluído ‘a priori’*, em *necessidade incondicionada*, nessas essências (HUSSERL, 2006, p. 89).

Uma necessidade que terá o nome de *correlato da consciência*.

A redução permite, portanto, que a constituição transcendental do mundo seja percebida em uma *subjetividade transcendental* independente do mundo¹³. Se na atitude natural a consciência era uma região do mundo, com a redução fenomenológica, ela se mostrará independente e os objetos serão vistos como dependentes dessa consciência. Ela não será mais uma região limitada por outras. Ao contrário, ela é um *absoluto* ou uma *região originária*. Só com a redução se encontra uma diferença transcendental entre a consciência e o mundo (e não uma diferença de regiões com o mesmo estatuto).

Com esta nova região originária, Husserl encontra o verdadeiro território da fenomenologia¹⁴. Ou seja, os objetos não pertencem a uma região exterior à consciência – eles dependem da consciência. Não há mais uma coisa em-si, mas apenas objetos *para* a consciência. Se na atitude natural as coisas pertenciam a uma região estranha à consciência, com a redução, elas são necessariamente correlatas dela.

Husserl destaca a ideia de que toda consciência é *consciência de algo* – a consciência está sempre voltada a algo (que não está necessariamente na nossa frente). Por exemplo, posso lembrar de um ente querido que já faleceu. O sentido desse ente está presente em minha consciência no momento em que a intenciono, em que tenho consciência dele. Posso também ter consciência do Deus Júpiter imaginariamente, mas sem que este Deus seja algo que possa estar à minha frente.

Entretanto, diante de todos os modos de a consciência visar algo, há um modo que é mais fundamental que os outros. Um modo concreto que torna possível aos outros

¹³ “Todo ser objetivo, toda verdade, tem seu fundamento de ser e seu fundamento de conhecimento, na subjetividade transcendental e se trata de verdade que concerne a subjetividade transcendental ela mesma, ela tem, portanto, seu fundamento justamente nessa subjetividade ela mesma. Para desenvolver com mais precisão, digamos: se essa subjetividade efetua a tomada de consciência de si de uma maneira sistemática e universal – portanto, enquanto fenomenologia transcendental – então (...) ela encontra como constituídos neles mesmos todo ser ‘objetivo’ e toda verdade ‘objetiva’, toda verdade que se revela como ‘mundana’” (HUSSERL, 1996b, p. 364).

¹⁴ “A ciência universal da subjetividade transcendental (na qual todas as ciências concebíveis conformam ao real e ao possível são as formas transcendentais que se desenham conforme à essência e que se desenham como diante de ser realizadas numa livre atividade) confere assim ao *ideal de fundação do conhecimento, num caminho absolutamente desprovido de pressuposição* e de prejuízo, um sentido legítimo e que é o único sentido concebível” (HUSSERL, 1996b, p. 362).

modos de consciência se manifestarem. Trata-se de um tema que fará fortuna na *Fenomenologia da Percepção* (1945) de Merleau-Ponty. Husserl nega que podemos apreender um objeto a partir de uma intuição simples, como se fosse possível alcançar a essência de algo por uma intuição de uma subjetividade sem um ponto de vista sobre o mundo. Husserl insiste no que é mais concreto à consciência: a percepção de perfis, pois é impossível que qualquer objeto seja dado sem o intermédio das faces em que ele apresenta.

No parágrafo 44 das *Ideias...*, por exemplo, lemos: “uma coisa, por princípio, só pode ser dada ‘por um de seus lados’, e isso não significa apenas de maneira incompleta, imperfeita, num sentido qualquer, mas significa justamente o que é prescrito pela exibição por perfil” (HUSSERL, 2006, pp. 103-104). Ver algo é ver o perfil de algo – jamais posso vê-lo enquanto um todo. Tudo que se apresenta à consciência, enquanto dado na percepção, é dado por essência, em um perfil que se refere ao sujeito que percebe o mundo. O objeto não é uma coisa em-si, e sim algo dado à percepção sob múltiplas e variadas faces e nada além dessas manifestações¹⁵.

Deste ponto de vista, se a física, por exemplo, exige para si que exista uma coisa em-si, que é transcendente à experiência ou exterior à experiência sensível, ela partiria do mesmo prejuízo da atitude natural. Ao considerar que algo seja de outra ordem do que o mundo sensível, a física pressupõe uma ruptura com o que vemos. Esta ruptura faria uma representação exterior ao objeto, mas isso não se sustentará se pensarmos que o sujeito que objetiva o mundo é o mesmo que sustenta as determinações sensíveis. O físico parte da experiência – mesmo o pensamento físico é elaborado a partir da coisa percebida: são elas mesmas que anunciam as propriedades causais que o físico investiga. Mesmo que suas construções apareçam num grau superior em relação à descrição da percepção, é partindo da natureza sensível que eles realizam sua obra. Tomando o mundo tal como ele aparece, as coisas da percepção não são tomadas de modo dogmático ou mesmo de modo matemático, afinal os dados da experiência excluem todo tipo de especulação que transcende a consciência.

¹⁵ Consequentemente o objeto é idêntico a ele mesmo: “e se está em questão aqui de um ‘só’ e ‘mesmo’ objeto, do só e mesmo objeto de percepção a qual podem retornar novas percepções ou lembranças, desse só e mesmo julgamento, desse só e mesma verdade atingida numa evidência reiterada, não pode estar em questão o ‘mesmo’ que graças ao ato subjetivo de identificação, na qual diferentes atos subjetivos, diferentes momentos da vida alcança uma síntese, por consequência, graças a uma consciência de unidade na qual se constitui subjetivamente, de qualquer maneira que seja, esse elemento ‘idêntico’” (HUSSERL, 1970, p. 58).

Para Husserl, se aceitássemos a teoria de que existe um em-si transcendente, teríamos que aceitar, igualmente, que existe um ponto de vista fora de qualquer ponto de vista – um ponto de vista absoluto e, necessariamente, não humano (mesmo Deus teria um ponto de vista! – veria de certa situação...). A coisa que vemos não pode ser algo para além do que vemos: uma multiplicidade de perfis – se algo é, ele é, necessariamente, perceptível. Seria um contrassenso lógico aceitar uma possibilidade exterior ao mundo da experiência humana, ou rejeitar por princípio o que não pode ser dado.

O que surge desta recusa do em-si é o famoso *a priori* da correlação entre a consciência e o mundo¹⁶. Ou seja, o que, de fato, define a intencionalidade: toda consciência é consciência de algo; todas as coisas são objeto para uma consciência. Isto significa, fundamentalmente, que todo objeto só existe em relação à consciência, não havendo nada para além da unidade sintética das perspectivas que o *eu* realiza. Afinal, uma coisa é aquilo que se mostra em seu *comos*, em suas múltiplas possibilidades de perfis – são estes “comos” que são sintetizados por um eu: uma multiplicidade de perfis que temos consciência de ser uma e mesma coisa.

Mas Husserl teria eliminado arbitrariamente o objeto em-si em benefício de um objeto para-nós? De onde Husserl parte em *Ideias...*?

Husserl parte da descrição da essência da percepção. Primeiro, não existe uma intuição simples sem alguma percepção. Portanto, não há um caminho do conhecimento que não nos leve ao acesso às coisas senão através dos modos que eles nos são dados: em perfis. Assim, a fenomenologia é levada à tese de que o objeto não é um em-si, que não há nenhum objeto sem ser em perspectiva, na evidência da multiplicidade do como. Consequentemente o objeto não é transcendente, separado, do fenômeno e não é mais separado da consciência (não está no exterior). O objeto está no fenômeno e a subjetividade não tem mais exterior a si, não é mais uma região mundana separada de outras regiões – modo de afirmar que a subjetividade abarca tudo.

Na verdade, esta correlação da consciência com o mundo se sustenta numa lógica que Husserl apresenta desde seus primeiros escritos em 1900.

¹⁶ Para se ter uma ideia da importância deste tema em Husserl: “o irromper inicial deste *a priori* universal da correlação do objeto da experiência e das maneiras de dação (cerca do ano de 1898, durante a elaboração das minhas *Investigações lógicas*) perturbou-me tão profundamente que o trabalho inteiro da minha vida foi desde então dominado por esta tarefa de uma elaboração sistemática deste *a priori* da correlação” (HUSSERL, 2012a, p. 136).

No terceiro livro das *Investigações lógicas*, Husserl escreve a doutrina do todo e das partes. É através desta doutrina que Husserl apresenta o que é afinal de contas fazer uma análise a priori e necessária da fenomenologia.

Neste livro, Husserl destaca que há uma dupla concepção de como se pode pensar o todo e as partes. Podemos pensar as partes como formadas independentes ou dependentes uma das outras. Pensadas independentemente, a parte é tomada de forma usual: como um pedaço e pode, por isto, ser objeto de representação que se dirige exclusivamente para ela. Assim, posso imaginar as outras partes como inexistentes e ter somente esta parte como objeto de análise, pois trata-se de partes de um todo que, por sua própria natureza, podem ser representadas independentemente.

Mas esta não é a única concepção da relação entre partes/todo. Podemos dizer que, ao modificar uma parte, se modifica o todo, porque suas partes são *dependentes* entre si. Portanto, temos, de um lado, partes separáveis (independentes entre si); e, por outro, partes inseparáveis (dependentes entre si). No primeiro caso, a existência de uma parte não é condicionada pela existência das outras, pois não se funda uma dependência em relação às outras partes – um todo em que, na sua essência, as partes não exigem dependência. No segundo, estas partes não podem existir se ao mesmo tempo não existirem outras partes para formarem uma unidade com ela: as partes se exigem mutuamente. Essa exigência não é de um *a priori* analítico, mas de um *a priori* sintético, que se refere à natureza do conteúdo dos materiais.

Husserl caracteriza essa relação entre o todo e as partes como *fundação* (*Fundierung*): se A só existe se for completado pelo conteúdo B, então A é fundado em B. Esta unidade não necessita de nada exterior a este todo. Já no outro caso, num todo formado por partes independentes entre si, a unidade deste todo só pode ser produzida por algo exterior a ele. No caso da fundação há uma ligação não mediatizada, mais íntima e necessária entre as partes, fazendo que haja uma necessidade material de ligação que se expressa pela noção de fundação.

É esta doutrina que está em operação no *a priori* da correlação. Na atitude natural, a consciência é parte do mundo limitada pela região das coisas. Uma parte não depende da outra. Nesta concepção, as partes são exteriores umas às outras. Em Descartes, por exemplo, o que garante a unidade destas partes é algo exterior: Deus. É exatamente isto que Husserl busca inverter com a redução fenomenológica pensando um outro todo em que as partes são dependentes entre si e não se fundamentam em algo exterior a elas, mas umas às outras.

Com esta inversão, o todo não é mais o mundo (região consciência e região das coisas), mas a *subjetividade transcendental* – um todo que não tem nada exterior a si, englobando a consciência e o mundo dado à consciência, numa dependência recíproca que se exprime naquele *a priori* da correlação.

Mas com esta correlação, parece que Husserl anula o problema que partiu: há realmente uma crítica ao conhecimento já que o todo é a subjetividade transcendental? O problema entre a consciência e o objeto parece simplesmente desaparecer. É isto que observa De Waelhens em *Sobre a ideia da fenomenologia*. Ora, com a redução, diz De Waelhens, não há mais o problema do conhecimento. Só haveria este problema se levássemos a sério Descartes – é como se Husserl tivesse eliminado o problema.

Mas não é disso que se trata com a redução. No parágrafo 41 das *Meditações cartesianas*, por exemplo, Husserl indica para onde caminha a fenomenologia: para o caminho de resolução de problema da possibilidade do conhecimento objetivo. O que Husserl faz é mudar o sentido do problema e não dissolvê-lo. Ao reformular a questão da crítica do conhecimento, a seu ver, ele a radicaliza.

Na quinta lição de *Ideia da fenomenologia*, Husserl mostra como aquela questão é reformulada: a fenomenologia não segue mais a tópica cartesiana, mas de Hume. Ou seja, trata-se de investigar como uma multiplicidade de fenômenos pode ser apresentada para uma consciência. Na quarta parte do *Tratado sobre a natureza humana*, Hume se pergunta o que é um objeto idêntico a si mesmo. Como podemos saber que este objeto será idêntico daqui a pouco? Para Hume, nossas percepções são eventos contínuos que se desdobram no tempo (multiplicidade de eventos), mas temos consciência de um mesmo objeto idêntico a si mesmo.

Husserl segue este raciocínio: como uma multiplicidade de fenômenos pode ser a apresentação para a consciência de um e mesmo objeto? – compreender isto é compreender como a subjetividade tem acesso à transcendência. É por isto que Husserl elogia Hume e diz que Descartes mascara o problema. Como o que vejo agora é a mesma coisa quando a vejo posteriormente? Trata-se de uma questão de unidade sintética. Ao formular assim, a pergunta pelo conhecimento se torna enigmática, mas agora num novo sentido.

Este novo sentido é completamente anti-cartesiano. Pensando a imanência e a transcendência enquanto interior e exterior, não há como se pensar algo que sai de si para apanhar algo exterior. Husserl passa a pensar que esta formulação é um contrassenso e leva a um caminho insolúvel. Se nos libertarmos deste vício cartesiano,

poderíamos verificar que a redução fenomenológica não será uma limitação à esfera da imanência real da consciência, não será uma limitação da cogitatio, mas daquilo que é dado em pessoa à consciência. Trata-se, portanto, de uma esfera mais ampla do que aquela apresentada anteriormente. Por exemplo: na percepção, percebo alguns lados de um objeto; os lados não vistos são transcendentais e os vistos, imanentes. Com esta nova formulação, Husserl dá início ao que será a imanência transcendental (algo que inclui em si seus objetos – uma objetividade sem exterior a ela):

desde então, se a subjetividade fenomenológica não tem mais um exterior a si, ela não é mais um ego cartesiano, não é uma parcela do mundo, não é mais uma região, já que o domínio dos vividos transcendentais é em si mesmo fechado e sem limites ‘que pudessem separá-lo de outras regiões’. E será no interior dessa subjetividade alargada, que compreende em si seus objetos, que o fenomenólogo investigará a correlação da consciência à transcendência, dando como certo que a formulação radical do problema do conhecimento se encontra menos nas *Meditações* de Descartes e mais no *Tratado* de Hume: explicitar, não a passagem de uma ‘imanência fictícia’ a uma ‘transcendência fictícia’, mas sim investigar como uma multiplicidade de fenômenos pode ser a apresentação de um objeto *idêntico* no fluxo da experiência (MOURA, 2001, pp. 169-170).

Poderíamos, aliás, mostrar como o cartesianismo, na verdade, simplesmente legitima o que a ciência física propunha. Husserl desenvolve no nono parágrafo de *A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental* (1935-1936) uma reconstituição histórica desta constituição do cartesianismo no interior das ciências, apontando Galileu como o principal responsável por isto.

Husserl diz que temos, por um lado, teríamos um mundo da vida, intuitivo, dado para nós em nossa vida cotidiana. Por outro, uma natureza idealizada pela ciência. O mundo vivido é aquele pré-dado, extra científico – aquele que Galileu tem diante de si (objetos dados intuitivamente à experiência) antes da redução matemática da natureza. A primeira característica deste mundo é que ele é essencialmente aproximativo (nunca exato como a matemática); os corpos jamais são corpos geométricos ideais; suas formas e conteúdos são sempre aproximativos; as coisas são mais ou menos retas, mais ou menos circulares, sem jamais serem exatas, sem haver qualquer possibilidade de medida absoluta de uma qualidade. Assim, o mundo vivido é um mundo do mais ou menos, do relativo e jamais da exatidão. Consequentemente, este mundo é subjetivo-relativo, sendo a validade universal, a objetividade, excluída. Como se vê, trata-se de uma característica do mundo vivido e não do sujeito: o cheiro de algo é apenas o índice de uma qualidade primária que é do objeto. “As qualidades sensíveis são tomadas como indicadores psicológicos de eventos determináveis objetivamente, que passam a valer como uma esfera aquém da relatividade subjetiva”, como afirma Marcus Sacrini Ferraz.

Já o mundo geométrico tem outras características. Trata-se de um mundo ideal, não intuitivo e que, por isto, tem validade para todos, sendo excluída qualquer relação subjetivo-relativa. Eis porque há uma importância histórica para Husserl da geometria: ela é o modelo de objetivação – um mundo de formas ideias e não sensíveis que se constrói a partir de outras formas ideais (melhor exemplo da passagem do subjetivo-relativo às verdades irrelativas). Encontramos aqui uma absoluta identidade a si de suas propriedades e uma univocidade que torna possível formas intersubjetivamente determináveis.

Neste mundo, não estamos diante de uma mera *aplicação* da matemática à natureza, como no pensamento grego, mas a *transformação* da própria natureza numa realidade de ordem matemática: “a transformação da natureza em uma ‘multiplicidade matemática’ era antes de tudo a chance de ser um ‘objetivista’ feliz, ultrapassando e otimizando a primeira ‘objetivação’ que já se fizera no interior do mundo-da-vida, por meio da ‘arte da mensuração’” (MOURA, 2001, p. 339). Com isto, Galileu supera o mundo subjetivo-relativo do mundo vivido, constituindo e estipulando uma natureza de ordem matemática. As qualidades reais da natureza não é mais seu cheiro, sua textura, sua cor, etc., mas o número, a grandeza, a figura e o movimento. É no contato com estas qualidades reais que nossas sensações tomam forma. O cheiro, por exemplo, não é mais uma qualidade da coisa, mas algo que só existe em nós, em nosso contato com as qualidades reais do objeto. Ou seja, o que não é confiável é o subjetivo-relativo, porque a natureza, em-si, é perfeitamente determinável. E como diz novamente Marcus Sacrine Ferraz:

assim, o mundo é formado por caracteres não desvelados totalmente pelos sentidos, que, limitados à profusão de cores, sabores e cheiros, não conseguem distinguir, com *precisão*, os elementos essenciais da natureza. Como se vê, Galileu adere a um *mecanicismo atomista*, que delimita bem claramente as qualidades reais do mundo e os efeitos na experiência sensível (SACRINE, 2004, p. 363).

Por outro lado, o mundo subjetivo-relativo é migrado para a interioridade do sujeito psicológico. Ou seja, o mundo geométrico é de ordem matemática, e os fenômenos são ilhados no interior do sujeito. Se antes o subjetivo-relativo era constitutivo do mundo, agora ele é do sujeito, e o objeto científico passa a ser o em-si. Esta distinção não era conhecida para os antigos: subjetivo-relativo como interior, da ordem do psíquico. Segundo Husserl, esta é a histórica da *falsificação* da subjetividade: “uma vez a natureza identificada ao matemático, ao ‘irrelativo’, era inevitável que o reino do ‘subjetivo-relativo’ fosse ilhado em uma outra ‘região de ser’, por princípio

distinta da natureza, a região do sujeito psicológico moderno. É a partir de agora que o subjetivo, o variável, o ‘perspectivo’, será reportado a um interior do sujeito, a uma ‘psique’” (MOURA, 2001, p. 340). Ou seja, tudo aquilo que não pode ser matematizável, o sensível, pertence agora à região de ser da interioridade do sujeito, do mundo subjetivo-relativo. Temos, portanto, o mundo da natureza e o mundo da esfera psíquica.

Mas é em Descartes que o mundo geométrico ganha direito de cidadania:

secretamente, era a ciência matemática da natureza a responsável pela aclimação daquele cenário filosófico e daquele conjunto de oposições que Descartes viria apenas a oficializar. O cartesianismo era antes de tudo o cartório filosófico no qual se legitimava os títulos de crédito da nova ciência da natureza. Era o ‘objetivismo’, era a prisão de Descartes aos ‘prejuízos galileanos’ que o levava a decodificar o mundo por meio de uma oposição entre duas regiões de seres e, assim, a normalizar a representação (MOURA, 2001, pp. 210-211).

Apesar das censuras a Descartes, é o espírito filosófico dele que leva Husserl à redução fenomenológica. É Descartes que nos diz que uma verdadeira filosofia deve suspender todos os juízos, tentando assim isolar a consciência, deixando de fora inclusive seus hábitos de pensar assim como todas as formas de conhecimento que lhe assegurava qualquer tipo de verdade. Esta seria a forma que Husserl teria encontrado de tornar completamente “desobstruída” a consciência de qualquer vínculo com a tradição filosófica, científica e com o senso comum de um modo geral. Toda essa tradição estaria presa a uma atitude/orientação natural. Para se alcançar outra atitude/orientação seria preciso ao fenomenólogo suspender essas crenças e só dessa forma ele teria a capacidade de alcançar os problemas filosóficos verdadeiramente autênticos. Só com aquela redução ao eu, o que é denominado a vida da consciência, que se alcança as questões transcendentais, tal como a possibilidade do conhecimento transcendental. É com essa redução que se alcança uma mudança de sentido do eu – uma significação transcendental.

Segundo Husserl, a fenomenologia seria um modo de colocar entre parênteses toda e qualquer forma de naturalização do pensamento. Seria também uma forma de perceber como a ausência de uma certeza coloca o fluxo vivido enquanto uma realidade. Um fluxo puro de vivências – o que Husserl denomina uma consciência transcendental pura (cf. HUSSERL, 2006, § 56).

Mas, principalmente, uma fenomenologia transcendental teria um tema em especial. No parágrafo 84 de *Ideais...*, denominado *A intencionalidade como tema capital da fenomenologia*, não restam dúvidas. Husserl diz, literalmente, que o tema

central da fenomenologia se orienta objetivamente à intencionalidade: “a intencionalidade é aquilo que caracteriza a *consciência* no sentido forte, e que justifica ao mesmo tempo designar todo o fluxo de vivido como fluxo de consciência e como unidade de uma *única* consciência” (HUSSERL, 2006, p. 190).

Com essa redução, Husserl faz da fenomenologia o que poderia denominar uma *filosofia da consciência*. Como se fizesse do *solilóquio* a fundamentação do pensar. Afinal, mesmo que Husserl tenha buscado delimitar o que seria a intersubjetividade, o seu fundamento parte de uma consciência *isolada* que se depara com outras. Basta lembrar como já em suas *Investigações...*, Husserl descreve a importância da expressão na vida psíquica mesmo na ausência de relações de comunicação. Na vida solitária da consciência, não há nada, senão uma voz, pois

em certo sentido, *fala-se* também, na verdade, no discurso solitário, e é seguramente possível apreendermo-nos como falantes e, eventualmente, mesmo como falando com nós mesmos. Como, por exemplo, quando alguém diz a si próprio: ‘comportaste-te mal, não podes continuar a agir assim!’ Mas, em tais casos, não se fala no sentido próprio, comunicativo, não nos comunicamos nada, apenas nos representamos enquanto falantes e comunicantes. No discurso monológico, as palavras não podem servir, portanto, na função de índices para a existência de atos psíquicos, porque esta indicação seria aqui totalmente inútil. Pois os atos em questão são por nós vividos no mesmo instante (HUSSERL, 2012b, p. 31).

É esse fundamento, *a solidão da consciência*¹⁷, que torna possível para Husserl reduzir a constituição transcendental do mundo a uma subjetividade *transcendental* independente de qualquer coisa – uma existência de uma possibilidade absoluta, enquanto um princípio.

Bibliografia

ADORNO, Theodor. *Contribution à une métacritique de la théorie de la connaissance*.

Trad. Christophe David e Alexandra Richter. Paris: Payot & Verlag, 2011.

BRENTANO, Franz. *Descriptive Psychology*. Trad. Benito Müller. New York: Routledge, 1995.

_____. *Psychologie du point de vue empirique*. Trad. Maurice de Gandillac. Paris: Aubier, 1994.

¹⁷ “Nessa qualidade de *nível fundamental* toma nascimento uma *marcável disciplina transcendental*, que é uma disciplina *primeira em-si*, efetivamente *transcendental e solipsista*, com as verdades essenciais, com as teorias que valem exclusivamente para mim, para meu *ego*, então, que podem pretender valer certas ‘uma vez para todo’, mas sem referência ao outro sujeito, real ou possível. Consequentemente, surge também a *questão concernente a uma lógica subjetiva* da qual o *a priori* pode valer unicamente de uma maneira *solipsista*” (HUSSERL, 1996b, p. 359).

- CASTILHO, Fausto. *Husserl e a via redutiva da pergunta-recorrente que parte da Lebenswelt*. Campinas: Editora da Unicamp, 2015.
- FREUD, Sigmund. *Inibição, sintoma e angústia, O futuro de uma ilusão e outros textos (1926-1929)*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2014.
- HEIDEGGER, Martin. *Os conceitos fundamentais da Metafísica – Mundo; Finitude; Solidão*. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003b.
- _____. *Ser e Tempo*. Trad. Fausto Castilho (edição bilíngue). Campinas: Editora da Unicamp, 2012b.
- HUSSERL, Edmund. *A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental – uma introdução à filosofia fenomenológica*. Trad. Diogo Falcão Ferrer. Rio de Janeiro: gen ; Forense Universitária, 2012a.
- _____. *A ideia da fenomenologia*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1986.
- _____. *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures (livre troisième) – La phénoménologie et les fondements des sciences*. Trad. Arion Kelkel. Paris: PUF, 1993a.
- _____. *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica – Introdução geral à fenomenologia pura*. Trad. Márcio Suzuki. Aparecida: Ideias & Letras, 2006.
- _____. *Investigações Lógicas – Prolegômenos à lógica pura*. Trad. Diogo Ferrer. Rio de Janeiro: Forense, 2014b.
- _____. *Investigações Lógicas: segundo volume, parte I*. Trad. Pedro Alves, Carlos Morujão. Rio de Janeiro: Forense, 2012b.
- _____. *Investigações Lógicas – Sexta Investigação – Elementos de uma Elucidação Fenomenológica do Conhecimento*. Trad. Željko Loparić; Andréa Maria Altino de Campos Loparić. São Paulo: Nova Cultural, 1996a.
- _____. *Logique formelle et logique transcendantale – Essai d’une critique de la raison logique*. Trad. Suzanne Bachelard. Paris: PUF, 1996b.
- _____. *Philosophie Première – Première Partie: Histoire critique des idées*. Trad. Arion L. Kelkel. Paris: PUF, 1970.
- LYOTARD, Jean-François. *La phénoménologie*. Paris: PUF, 1999.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *Phénoménologie de la Perception*. Paris: Gallimard, 1967.

MOURA, Carlos Alberto Ribeiro. *Crítica da Razão Fenomenológica*. São Paulo: Nova Stella/USP, 1989.

_____. *Racionalidade e crise – estudos de história da filosofia moderna e contemporânea*. São Paulo: Discurso Editorial e Editora da UFPR, 2001.

SACRINI, Marcus Ayres Ferraz. Lições do mundo-da-vida: o último Husserl e a crítica ao objetivismo. In: *Scientia&studia*. São Paulo, v. 2, n. 3, 2004, pp. 355-372.