

## HUSSERL E ORTEGA: REFLEXÕES NO BICENTENÁRIO DO NASCIMENTO DE KANT

### *HUSSERL AND ORTEGA: REFLECTIONS AT THE BICENTENARY OF KANT'S BIRTH*

Carlos MORUJÃO<sup>1</sup>

Neste texto, irei abordar uma conferência de Husserl e um ensaio de Ortega y Gasset, escritos no mesmo ano, 1924, por ocasião das comemorações do bicentenário do nascimento de Kant. A conferência de Husserl, intitulada “Kant e filosofia transcendental”, será publicada apenas postumamente (com diversos acrescentos ao texto original), em 1956, no volume VII da *Husserliana*; o ensaio de Ortega intitula-se “Reflexões do centenário” e foi publicado, em duas entregas sucessivas, na *Revista de Occidente*. Em 1929, Ortega publicará uma brochura em que reúne o ensaio de 1924 e um outro que escreveu para esta ocasião e que intitulou “Filosofia pura: anexo ao meu folheto Kant”. Os dois ensaios de Ortega estão agora disponíveis no volume III das *Obras Completas*, a edição crítica publicada entre 2004 e 2009 pela editora Taurus de Madrid.

Afirma o filósofo espanhol que toda a filosofia de Kant se poderia designar por meio do subtítulo do *libretto* da ópera de Rossini *O Barbeiro de Sevilha*, que era, como se sabe, “A inútil precaução”. Uma precaução inútil é o kantismo para Ortega porque, sendo o culminar de uma filosofia da razão suspicaz – que se inicia com a dúvida cartesiana –, ao querer, por assim dizer, fugir da ontologia, dela foi ingenuamente o prisioneiro. Como veremos mais à frente, não é tanto o facto de Kant ter ficado prisioneiro da ontologia que incomoda Ortega, quanto o tipo de ontologia de que é prisioneiro o pensamento de Kant. Na linguagem de Husserl, dir-se-ia que, ao admitir, como um facto, as ciências mundanas e a sua validade, o kantismo admite também como facto o mundo que tais ciências têm por objecto. Esta posição de Husserl, contudo, tem de ser bem compreendida, pois Husserl distingue, por um lado, a auto-interpretação, por Kant, da sua própria filosofia, assim como toda conceptualidade de que faz uso nas suas análises, e, por outro lado, o teor efectivo dessas mesmas análises (Kern

<https://doi.org/10.36311/2318-0501.2020.v8n1.04.p29>

1974: 76). Se estas últimas foram efectivamente conduzidas num espírito transcendental, toda a conceptualidade kantiana, pelo contrário – nomeadamente a sua doutrina das faculdades –, está eivada de preconceitos psicologistas herdados da psicologia associacionista do século XVIII. Esta é uma ideia recorrente em Husserl, que voltamos a encontrar nos seus últimos textos sobre Kant, datados de 1936 e 1937, que podemos ler nos parágrafos finais da Segunda Parte do livro da *Crise* e na Terceira Parte, não publicada em vida<sup>2</sup>. Para Ortega, pelo contrário, estudar Kant é um pouco, como ele próprio diz, o equivalente a ir ao jardim zoológico para ver a girafa. Todavia, como veremos, esta visita é necessária; se ao exotismo da girafa corresponde a inadequação dos sistemas idealistas da modernidade para pensar o que Ortega chama os “dados radicais” do universo (aos quais chamará também “a minha vida”), uma tal inadequação só pode ser ultrapassada mediante o estudo directo dos textos que a documentam. Por isso Ortega, no ensaio de 1924, diz, numa passagem que tem de ser lida com algum cuidado:

Qualquer que seja o valor atribuído por nós a uma obra de cultura – um sistema científico, um corpo jurídico, um estilo artístico – temos de procurar por detrás um fenómeno biológico, o tipo de homem que o criou. E é muito difícil que nas diversas criações de um mesmo sujeito vivente não resplandeça a mais rigorosa unidade de estilo (Ortega 2005: 261)

Se excluirmos a referência ao fenómeno biológico, que é uma expressão um pouco infeliz – mas não de todo infrequente em Ortega, por estes anos –, se excluirmos também a sua ressonância claramente fichteana: com efeito, em 1797, na 1.<sup>a</sup> *Introdução à Doutrina da Ciência*, Fichte afirmava que o tipo de filosofia que se escolhe depende do tipo de homem que se é; creio que ainda assim reconheceremos uma não menor ressonância fenomenológica, pois, para a fenomenologia, nada do que é dito “valer” (no sentido muito próprio que o alemão confere à palavra *gelten* e à expressão *es gilt*) se pode explicar sem o recurso à actividade subjectiva, quer dizer, ao acto criador que lhe deu origem. Ou seja: é preciso voltar a ler Kant, mas não de qualquer maneira: em primeiro lugar, para perceber que tipo de atitude perante a vida se exprime por detrás da suspicácia de Kant; em segundo lugar, para perceber que – como diz Ortega – melhor do que a suspicácia é uma confiança vivaz e alerta. (Como julgo que irei mostrar, um outro nome para esta confiança é a intencionalidade.)

## 1. VERDADES OBJECTIVAS E VIDA SUBJECTIVA

Na conferência “Kant e a Filosofia Transcendental”, no final da Secção II, Husserl refere-se ao enigma que uma filosofia transcendental deve pôr a claro como consistindo no facto de se encontrarem “verdades em si” acerca do mundo, com toda a sua objectividade, quando tais verdades são o resultado de uma actividade subjectiva orientada por um interesse de conhecimento, mesmo que conduzida intersubjectivamente (Husserl 1956: 248). E mais adiante, na Secção VI, afirma que Kant foi o primeiro a ter a ideia de considerar as ciências, não apenas com um espírito objectivo, ou seja, na base dos seus resultados, mas também numa perspectiva transcendental, quer dizer, como realizações subjectivas do conhecimento. Trata-se de um problema semelhante ao que chamava nas 5 Lições de 1906 sobre *A Ideia de Fenomenologia*, “o enigma da transcendência” (Husserl 1950a: 34). E num manuscrito de 1913,

contemporâneo da publicação de *Ideias I*, formulava da seguinte forma o problema kantiano na Dedução Transcendental das Categorias: “de que modo um sujeito deve estar constituído nas suas funções psicológicas para que possa ter conhecimento de objectos?”

A ideia central das Lições publicadas no referido volume VII da Husserliana, intituladas *Filosofia Primeira*, a saber, a afirmação de que só o regresso à vida subjectiva permite reconhecer a apodicticidade das verdades objectivas, parece *prima facie* encerrar um círculo vicioso (Landgrebe 1963: 177): a uma primeira abordagem, a vida subjectiva é uma parte da totalidade dos acontecimentos mundanos, ou seja, aquela parte que é capaz de experimentar todos os outros; assim, a vida subjectiva estaria a arrogar-se o privilégio de ser o solo onde deve assentar o conhecimento apodíctico do mundo que ela já teve de admitir como previamente existente. Ora a filosofia transcendental, tal como Husserl a entende, não é senão a tentativa de superar este círculo. Kant também não caiu nele, mas – se interpreto bem o que Husserl diz – apenas à custa de uma incompreensão da natureza do programa transcendental. Com efeito, a *quaestio juris* kantiana supõe, quer a existência do mundo, quer a validade das ciências físico-matemáticas que o tomam por objecto. Kant não leva a cabo uma reflexão sistemática sobre a vida da consciência, desde os seus níveis mais elementares<sup>3</sup> – um procedimento que Husserl designa pela expressão “reflexão transcendental” (Husserl 1956: 259) –, embora lhe possamos atribuir o mérito de ter sido o primeiro a estabelecer uma teoria inteiramente racional da natureza – uma ontologia formal, no sentido kantiano deste termo –, tal como ela é dada, primeiro na intuição e, de seguida, nas ciências físico-matemáticas (Husserl 1956: 282).

Cada vez mais, à medida que o seu estudo de Kant se vai intensificando, Husserl procura mostrar de que forma Kant se aproximou de uma realização do programa transcendental. Todavia, todas as contribuições geniais do filósofo de Königsberg esbarraram, em sua opinião, com um preconceito gnosiológico inultrapassável: o de que se encontram frente a frente duas entidades opostas, a saber, a coisa-em-si, o objecto indeterminado de uma intuição empírica, e a representação humana dessa mesma coisa-em-si, ou seja, o objecto submetido à forma da representação. Por outras palavras, Kant analisa a problemática do conhecimento na base de uma referência deste à subjectividade humana, empírica e contingente (Marbach 1974: 255), a *nós homens*, como Kant repetidamente afirma. Vejamos como Husserl coloca esta questão:

Nós, homens, somos sujeitos que experimentam o mundo, que o conhecem, que o julgam, que trabalham nele; e, ao mesmo tempo, somos objectos no mundo e, enquanto tais, objectos da nossa própria experiência, dos nossos juízos de valor, da nossa acção. Sobretudo na qualidade de sujeitos científicos, entregues a interesses teóricos e, através deles, englobando todo o tipo de coisas, o mundo real e o mundo possível, construímos as ciências numa actividade individual e colectiva. (Husserl 1956: 243)

Ao sujeito desta actividade, individual e colectiva, podemos designá-lo pela expressão husserliana *Ich Mensch*; no fundo, trata-se de cada um de nós, desde que estejamos empenhados na realização de interesses de natureza cognitiva, que têm por horizonte esse mesmo mundo onde se desenrola a experiência natural: um mundo que Husserl chama mundo pré-dado (*Vorgegeben*). Simplesmente, os interesses teóricos próprios das ciências exigem que esse mundo seja elevado a uma verdade teórica objectiva, a uma “verdade em si”, que o conhecimento, constituído sinteticamente numa multiplicidade de actos intencionais (Husserl 1956: 248),

encara como “mundo transcendente”. Uma vez compreendido que o sentido do mundo se constitui numa multiplicidade de actos intencionais concordantes, não mais é possível defender que ele se encontra ligado ao sujeito que conhece por uma espécie de causalidade metafísica. O que Husserl contesta – refiro-me agora à parte final da Secção II do ensaio sobre Kant de 1924 – é que um mundo transcendente, desligado do lugar onde se gera o sentido, possa, por assim dizer, ser “introduzido na subjectividade” a partir de fora.

Esta suposta “introdução” é um facto enigmático para o próprio Kant. Por isso, Kant sente a necessidade de colocar a questão *quid juris?*, ou seja, a questão sobre o direito da subjectividade humana em se arrogar esta pretensão. Ora é justamente na análise desta legitimidade da questão kantiana que encontro a maior proximidade entre Husserl e Ortega. Mas aqui necessito de fazer um largo excurso para poder justificar esta minha afirmação. Começo com duas notas. Primeira nota: Ortega elabora uma teoria da consciência que, *grosso modo*, consiste em dividi-la em duas actividades de sinal oposto, a que chama uma actividade primária e uma actividade secundária. O problema é que Ortega não definiu estas duas actividades sempre da mesma maneira. Numa primeira fase, a que chamaria Neokantiana – correspondente aos anos 1905 a 1912 – a actividade primária é a actividade ingénua que se exprime nos saberes de senso comum, ao passo que a actividade secundária, ou reflexiva, é a actividade da ciência e da filosofia, que tem os seus expoentes em Galileu, Descartes, Newton e Kant. De 1912 em diante – e isto corresponde ao contacto de Ortega com a fenomenologia<sup>4</sup> – a actividade primária é a da consciência quando ela se volta para fora, quando é “consciência de...” aquilo que ela não é, ao passo que a actividade secundária é a da consciência voltada para si mesma. Claro que esta última actividade é ainda chamada “reflexão”, mas agora Ortega interpreta a reflexão como uma actividade que consiste em colocar em primeiro lugar o que, gnosiologicamente e antropologicamente, vem em segundo lugar. As filosofias de Descartes e Kant continuam a ser os exemplos de filosofias reflexivas, mas agora porque colocam a certeza que o Eu tem de si mesmo antes da certeza que ele tem do que está fora de si. (Claro que há grandes diferenças entre o Eu de Descartes e o de Kant, e Ortega não o ignora.)

Agora, a segunda nota de que falei acima. Ortega tem, desde 1912, uma teoria da percepção, que desenvolverá, sobretudo, em 1914, nas *Meditaciones del Quijote*. Eu diria que se trata de uma teoria da percepção culturalmente enformada, quer dizer, interessa a Ortega analisar a percepção na medida em que nela se reflectem as crenças e as atitudes básicas do sujeito que percebe. Ortega é conhecido por ser o autor da afirmação “eu sou eu e a minha circunstância” (e, por vezes, apenas por ter dito isto). Mas se assim é, ou seja, se a circunstância é não só metade do meu verdadeiro Eu, mas também inseparável dele – diria em linguagem fenomenológica: como o noema é inseparável da noese – qualquer acto perceptivo envolve a totalidade do sujeito que percebe e não apenas as suas características “animais”, como a acuidade visual ou auditiva, entre muitas outras. Na Conferência de 1924, Husserl reconhece igualmente que uma filosofia transcendental conduzida até ao fim deve ter em conta o sujeito na sua totalidade – nomeadamente a dimensão ética e axiológica da vida –, não se limitando, devido a “preconceitos cientificistas” (*naturwissenschaftlichen Vorurteile*) que tomam como modelo as ciências da natureza, a uma análise dos juízos teóricos (Husserl, 1956: 282).

Ora, como diz Ortega, para Kant esta actividade primária da consciência não parece natural, pelo que tem de analisar a actividade secundária, ou seja, aquela em que a consciência se volta para si mesma para assegurar a validade das suas pretensões em se apoderar, pelo conhecimento, do mundo objectivo. Claro que esta actividade secundária existe e Ortega e Husserl designam-na pelo mesmo verbo: *encorvarse*, em espanhol; *sich zurückbiegen*, em alemão (Husserl 1956: 262); aliás ela é a condição para poder existir também filosofia, só que a relação entre as duas actividades não pode ser da ordem do que Kant pensou. Se o facto de a consciência se voltar para si, para se assegurar dos seus procedimentos (eventualmente reconhecendo-lhe os limites), for, como Kant pensava, a condição para que aquele voltar-se para fora resulte, de facto, em conhecimento, ou se a consciência secundária é a garantia da executividade da consciência primária, o conhecimento não poderá já ser caracterizado pela presença do objecto na consciência – que Ortega, em certos contextos, chama também intuição –, mas antes pela construção do objecto pela consciência. Onde penso que Ortega e Husserl se aproximam é no juízo que fazem sobre este procedimento kantiano: Kant falha na análise da actividade primária da consciência. Mas as razões que um e outro adiantam para esta falha de Kant não são as mesmas. Na actividade secundária, Husserl, para continuar a falar como Ortega, estabelece uma distinção importante entre a reflexão natural e a reflexão transcendental, adquirindo agora o transcendental um sentido inteiramente novo, ignorado por Kant. Não se trata, agora, de determinar as condições de possibilidade da experiência, mas sim de proceder a uma análise das operações constitutivas da experiência, em todas as suas dimensões. Esta distinção que acabo de fazer pode parecer demasiado subtil, mas tentarei mostrar um pouco mais adiante que está aqui em causa uma questão fundamental.

## 2. A EXPERIÊNCIA TRANSCENDENTAL

Proceder a uma análise da experiência transcendental vai ser a tarefa que a secção c) da Terceira Parte de “Kant e a Filosofia Transcendental” se propõe levar a cabo (Husserl 1956: 259). A argumentação de Husserl parece-me a mim ser composta por três elementos diferentes: 1) um primeiro elemento em que se pretende mostrar que o círculo vicioso referido anteriormente não existe, na medida em que, se o mundo pode ser aniquilado, tal aniquilação não afecta o Eu que o experimenta; 2) um segundo elemento em que se mostra que o Eu que experimenta e o mundo que constitui o objecto da experiência não são duas partes de um mesmo todo e que, se se fala de uma separação entre os dois, tal separação não tem o significado que é atribuído a este termo na base da experiência natural-mundana; este era já o contra-senso que Husserl denunciava no psicologismo, para o qual a psicologia – ciência do sujeito natural-mundano, ou seja, se uma parte do mundo onde se mantinha válida a causalidade que rege todos os fenómenos mundanos – forneceria com evidência apodíctica os princípios de validade de todo o conhecimento; 3) um terceiro elemento em que se mostra que a experiência que este Eu pode fazer de si próprio, a que podemos continuar a chamar reflexão, é distinta, não só da experiência interna no sentido que a tradição filosófica reservava a esta palavra, mas também da relação entre a subjectividade constitutiva e as objectividades constituídas. Aproveitarei também para criticar um pouco a posição de Ortega sobre a reflexão, porque me parece que

transporta o modelo deste tipo de relação para a experiência reflexiva. Se ele fosse transportável resultariam daí algumas aporias inultrapassáveis.

Começarei por referir brevemente o modo como Husserl justifica a legitimidade de uma reflexão transcendental, ou seja, de uma experiência de si em que o Eu que reflecte não é o *Ich Mensch*, como Husserl diz. A maior dificuldade consiste talvez no facto de que não estamos na presença de dois Eus realmente distintos, mas de um único Eu que faz uma experiência de si em dois registos diferentes; ou, como Husserl diz, em duas atitudes (*Einstellungen*) diferentes. Esta experiência de si a que chama transcendental, está garantida pela possibilidade da *Weltvernichtung*, pela aniquilação do mundo. Este é o tema do célebre § 49 de *Ideias I*. A esfera de ser que daqui resulta, ou que aqui “sobra”, que não pode ser envolvida no processo de aniquilação, vai ser chamada por Husserl, em 1913, um “resíduo” (Husserl 1950b: 114). Esta experiência da *Weltvernichtung* pode ser mal interpretada – por exemplo, no sentido de um idealismo metafísico – e talvez Husserl não tenha tomado as devidas precauções para que não o fosse. Creio, no entanto, que qualquer interpretação de Husserl no sentido de um idealismo metafísico é totalmente errada. Husserl quer apenas mostrar que o sujeito não é um objecto no mundo, mas sim um sujeito para o qual o mundo aparece: ou seja, a fenomenologia não é uma ciência da consciência separada do mundo, nem isolada das outras consciências.

Claro que ambas as experiências – a que a consciência faz de si após a *Weltvernichtung* e a que faz antes de proceder a esta última, na atitude que Husserl designa por “natural” – podem ser designadas pelo mesmo termo de “reflexão”, o qual, por isso mesmo, tem aqui um carácter ambíguo. Mais do que isso, como estas experiências sou sempre eu que as faço e faço-as na primeira pessoa, estou envolvido nelas enquanto experiências minhas, a passagem permanente de uma para a outra é sempre possível. A situação tem alguma semelhança com a que Descartes descreve no início da 2.<sup>a</sup> Meditação, ao fazer o balanço dos resultados da 1.<sup>a</sup> e ao confessar que uma tendência natural do seu espírito o leva a acreditar naquilo que a dúvida o obrigara a pôr em causa. (A semelhança é apenas quanto a esta tendência e termina aqui; o Eu husserliano não é o Cogito de Descartes e não há também “génio maligno” na fenomenologia).

Do ponto de vista do *Ich Mensch* não faz qualquer espécie de sentido falar do mundo ou de mundos possíveis como produtos intencionais da consciência, nem de uma ciência transcendental da própria consciência (Husserl 1956: 258). Em resumo, deste ponto de vista não é necessária uma ciência transcendental dos factos, nem mesmo para explicar o recurso das ciências da atitude natural a ciências eidéticas como a matemática, reduzida, aliás, por aquelas, a instrumentos dos métodos positivos que utilizam.

Não se pode, no entanto, dizer que a filosofia de Kant seja uma filosofia cujo ponto de partida é o *Ich Mensch* e Husserl reconhece-lhe um significado transcendental, mau grado a distinção metafísica, fenomenologicamente insustentável, entre as duas realidades antagónicas que são o sujeito e a coisa-em-si. De facto, se todas as objectividades, seja qual for o seu tipo – sejam da natureza, sejam do espírito, sejam da história –, se constituem intencionalmente, não há lugar, por detrás delas, para qualquer em-si (Husserl 1956: 236). Ortega refere-se também à necessidade de uma nova filosofia que venha superar aquele antagonismo, mostrando a unidade indissolúvel entre sujeito e objecto. Ora tal filosofia – uma “nova filosofia” como lhe chama, que

venha superar os idealismos da modernidade –, ainda segundo Ortega, surgiu já na viragem do século XIX para o século XX. Como de todas as obras que Ortega normalmente cita e conhece só as *Investigações Lógicas* de Husserl, publicadas em 1900-1901, parecem corresponder àquela data, julgo que não será exagerado pensar que são elas que, para o filósofo espanhol, representam essa nova filosofia.

### 3. A EXPERIÊNCIA DO MUNDO NA ATITUDE NATURAL

Uma análise da experiência natural do mundo revela o seu carácter de experiência concordante. A multiplicidade dos sentidos visados transforma-se na unidade de um sentido único. Certamente que, ao visar uma casa, não o farei com a mesma atenção, nem obterei o mesmo grau de evidência, consoante me dirija para a sua parte da frente ou para as traseiras, para o rés-do-chão ou para o telhado. A perspectiva que posso obter dela também variará, conforme a olhe a partir da rua, ou a partir de um 5.º andar do prédio que se situa em frente. Mesmo no caso de um conflito imanente – quando o que parecia ser de um certo modo afinal parece ser diferente, ou o que parecia certo é agora afectado pelo índice de “provável” ou de “impossível” – se mostra este carácter sintético da consciência (Husserl 1956: 252-253).

A fenomenologia chama, ao Eu que realiza este tipo de experiências, empenhado no apuramento da verdade daquilo que experimenta, o Eu transcendental. Mas as experiências deste tipo, que constituem o mundo e as objectividades que nele aparecem, têm de poder ser mostradas. Os primeiros esboços de filosofia transcendental, com Descartes e Kant, não o fizeram. Descartes preferiu um procedimento argumentativo a um procedimento intuitivo: do cogito retrocedeu até Deus, como Deus verídico e deste progrediu para o mundo, mostrando que aquele Deus verídico não me poderia enganar relativamente à sua existência. Kant preferiu um procedimento regressivo e, assim, aceitando como questão de facto que existe uma ciência do mundo, interrogou apenas as suas condições de possibilidade.

Mostrar tais experiências transcendentais supõe que o Eu que as realiza pode também ser visto. Ora, na atitude natural, irreflectida, vemos, em primeiro lugar, as coisas, mas não o acto de as ver. Por outras palavras, vemos a unidade das coisas – a que mais acima chamámos a sua verdade –, mas não os actos subjectivos nas quais elas se constituem como unidades (Husserl 1956: 260). Como Ortega diz, quando percepciono uma pedra, ao mesmo tempo que a pedra percepcionada está, também, ocorrendo a minha percepção; simplesmente, não estou percepcionando a minha percepção, que naquele momento não existe para mim (Ortega 2007: 451). Parece, então, que a atitude transcendental consistiria em ver em primeiro lugar o próprio acto de ver e só secundariamente as coisas vistas. Todavia, a distinção entre as duas atitudes não passa por aqui. A atitude natural também pode visar o acto de ver e é este o sentido do transcendental na acepção kantiana do termo, ou seja, um procedimento reflexivo que vai das coisas conhecidas à condição de possibilidade desse conhecimento. É neste terreno que se move a sua suspicácia, como diz Ortega, pois sem uma análise das condições de possibilidade não é possível, para Kant, garantir que conhecemos verdadeiramente.

Mas mesmo esta análise não dissipará as razões da suspicácia. A filosofia de Kant não se limita a distinguir o objecto indeterminado (mas determinável), a forma da determinação e o objecto já determinado. É que se os dois primeiros – como Kant supõe – fossem completamente separados e apenas acidentalmente ligados, se a síntese do diverso da intuição não corresponder, de algum modo, ao que é o objecto em si mesmo, ou, por outras palavras, se a síntese de experiências concordantes de um mesmo objecto não pudesse ser *de jure* a mesma para todos os sujeitos; se as aparições de um mesmo objecto estivessem reguladas de uma certa maneira e o objecto em si mesmo eventualmente fosse de outra; se assim fosse, o enigma da transcendência não poderia nunca ser resolvido e o cepticismo seria a única solução razoável para o problema do conhecimento<sup>5</sup>.

Aqui, porém, no que diz respeito ao pensamento de Ortega, começam várias dificuldades. No seguimento do texto mencionado há pouco, Ortega prossegue imaginando uma objecção. Quando desviamos a atenção da pedra percebida para o acto de perceber a pedra, a pedra – diria quem faz a objecção – permanece lá, pois, no caso contrário teríamos uma percepção da percepção. Esta objecção, responde Ortega, repousa num equívoco de carácter meramente gramatical. Quando, no acto de “perceber uma pedra”, a minha atenção se dirige à percepção, “pedra” tem apenas um carácter adjectivo, especifica o acto perceptivo, mas não mais. Pode argumentar-se que, na percepção, esta e a coisa percebida são realidades inseparáveis; todavia, diz Ortega, elas são distintas fenomenologicamente. Quando atento numa percepção, o importante não é o que está a ser percebido, mas sim o que distingue a própria percepção, por exemplo, da recordação ou da fantasia. (Ou seja, o que Husserl tinha chamado “caracteres noemáticos”, em *Ideias I*, uma obra que Ortega leu atentamente.)

Ora bem: encontramos agora a primeira dificuldade. Por muito atenta que tenha sido a leitura orteguiana de *Ideias I*, há uma coisa em que Ortega não repara. A teoria da redução fenomenológica, que Husserl introduz na Segunda Parte da referida obra, intitulada “Meditação Fenomenológica Fundamental”, não permite ler a doutrina da intencionalidade de 1913 simplesmente na continuidade da que fora exposta na 5.<sup>a</sup> Investigação Lógica. Às distinções entre consciência primária e consciência secundária, que até agora fizemos, têm de ser acrescentadas algumas complicações. Vejamos então:

1. Husserl e Ortega estariam de acordo em defender que há uma consciência primária, dirigida para fora, e uma consciência secundária, reflexiva, dirigida para dentro.
2. Esta consciência reflexiva, porém, comporta duas modalidades (e aqui já me parece que os nossos dois autores divergem): a) uma modalidade a que podemos chamar psicológica, graças à qual um sujeito toma consciência dos seus actos e das objectividades neles visadas; b) uma segunda modalidade em que, uma vez que a vivência se transformou em objecto, o sujeito pode proceder a uma análise metódica dos seus actos intencionais e das correlações que neles se verificam.

Dir-se-á que esta segunda modalidade é inútil e que a primeira garante já o que a segunda supostamente obtém. Husserl, todavia, pensa que não. Para o explicar terei de fazer um outro largo excuro, semelhante em extensão ao que atrás fiz para Ortega. Convém ter presente que a

possibilidade da reflexão está estreitamente ligada à estrutura temporal da consciência. A forma mais fácil de introduzir esta questão é talvez fazer notar que quando reflecto sobre alguma coisa torno presente – presentifico, na linguagem de Husserl – algo que pertence ao passado. Posso, por exemplo reflectir sobre algo que fiz ontem. Mas, como fui eu que o fiz, ao reflectir sobre o que fiz reflecto também, embora indirectamente, sobre mim, que fiz isso. A reflexão que executo agora torna presente um acto executivo passado, o que significa que, de certa forma, está atrasada em relação a ele; posso eventualmente arrepender-me do que fiz, mas não o posso desfazer depois de o ter feito. Ora, é neste ponto que se situa Ortega, ao dizer que a reflexão perde a espontaneidade da vida da consciência, aquele momento em que ela era “consciência de...”, mas não ainda consciência de si. Só que a consciência de si – será esta a tese de Ortega –, ao tornar-se executiva por meio de um acto reflexivo, esquece que a executividade primária lhe não pertence. Todos os idealismos assentam neste esquecimento. Quando o reconhecemos, diz Ortega citando a *Divina Comédia* de Dante (o último verso de “O Inferno”): *e quindi uscimmo a rivedere le stelle*; reconhecemos o engano, saímos do inferno em que a consciência de si nos aprisionou e entramos de novo em contacto com a própria vida<sup>6</sup>.

A consciência reflexiva, para Ortega, perde sempre a executividade da consciência primária; mais ainda, a consciência reflexiva, que é agora a executiva – uma vez que a primária perdeu esse seu carácter – pode ser, por sua vez, objecto de uma nova consciência reflexiva, reflexiva em segundo grau, poderíamos dizer, sendo esta nova consciência reflexiva a consciência executiva actual. Husserl não parece temer que nos encontremos aqui perante um *regressus in infinitum*. As razões, porém, são diferentes das de Kant, que também não temia um tal *regressus* no seu procedimento regressivo em direcção às condições de possibilidade do conhecimento. E se assim acontecia com Kant era porque a consciência que levava a cabo o processo regressivo deveria aplicar a si mesma os procedimentos construtivos dos objectos da experiência, que descobriu no termo desse processo. A razão conhece o mundo dos fenómenos e conhece-se a si mesma como fenómeno. Julgo que toda a Doutrina dos Paralogismos, na *Dialéctica transcendental* da *Crítica da Razão Pura* deve ser entendida nesta perspectiva.

Ora, ao querer envolver também Husserl na sua crítica ao idealismo kantiano, Ortega comete um erro, em meu entender. Para Husserl existe uma outra forma de reflexão para além daquela que perde a executividade da consciência primária. Em 1924 Ortega podia não a conhecer. Mas, a partir de 1928, data da publicação, por Martin Heidegger, das *Lições sobre o Tempo*, de Husserl, o desconhecimento só se pode explicar por distração. Precisamos, por isso, de regressar à questão da temporalidade. Retomo o meu exemplo de há pouco: reflecto agora sobre o que fiz ontem. E pergunto: o ontem em que algo foi feito e o agora em que reflecto sobre o que fiz pertencem ou não ao mesmo fluxo temporal? A resposta é sim! Trata-se de dois momentos diferentes de um mesmo tempo, cada um deles preenchido com conteúdos de teor diferente: no primeiro, estava atento ao que fazia, agora atento em mim, aquele que fez. Na linguagem de Ortega, é o *encorbarse* de que falei mais atrás. Mas Husserl defende ainda que, para além deste atentar em mim, que acontece em algumas ocasiões, há uma segunda forma de reflexão, uma espécie de atentar permanente – como se dissesse: faça aquilo que fizer sei sempre, ou poderei sempre saber, que sou eu que o faço –, embora esta reflexão não seja, normalmente, explícita, pelo que lhe poderíamos chamar um acto pré-reflexivo.

É claro que se pode perguntar para que serve esta segunda forma de reflexão e se ela não será uma espécie de construção arbitrária do filósofo, sem nenhuma base fenomenológica própria. Falarei em breve da sua base fenomenológica, ou seja, no tipo de experiência que a pode comprovar. Mas a dúvida é legítima e Ortega (sem nunca proceder a uma distinção explícita entre estas duas formas de reflexão) irá levantá-la com todo o vigor, sobretudo em textos posteriores ao ensaio sobre Kant. A fenomenologia das *Investigações Lógicas* parecia conduzir finalmente a filosofia para longe do idealismo da Idade Moderna, que Ortega caracteriza em termos muito próximos daquilo que, a partir dos finais do século XX, alguns autores chamam “internalismo”, ou seja, a ideia de que o nosso acesso à realidade é mediado e está condicionado por representações internas. Ora, para o anti-representacionismo de Husserl, a relação entre a consciência e o mundo não é meramente externa ou acidental. Ortega, que subscreve igualmente esta tese, dirá: as coisas não são conteúdos da consciência e o que verdadeiramente existe é a minha relação com as coisas, o acontecimento absoluto que é o Eu e a sua circunstância, ambos tão indissociáveis como aquelas duas divindades que os romanos chamavam os Dióscuros ou os *dii consentes*, os deuses que nascem e morrem juntos.

Ora, com a sua teoria da reflexão e com a afirmação de que a redução fenomenológica só é possível graças à reflexão, não estará Husserl a recair no representacionismo que tanto combateu? Em “Kant e a filosofia transcendental”, é deste modo que Husserl explica o seu transcendentalismo: “[...] em nenhum outro lado o mundo e qualquer mundo possível podem ter a sua ‘existência’ senão ‘nos’ sujeitos que conhecem, ‘no’ facto da sua vida de consciência, facto evidente para eles mesmos, e nas suas ‘funções’ que obedecem a leis eidéticas” (Husserl 1956: 277) Não será, então, a fenomenologia, apenas mais uma variante de idealismo, talvez um pouco mais sofisticada do que a variante kantiana (ou neokantiana), mas enfermando dos mesmos preconceitos?

A experiência que referi mais atrás da *Weltvernichtung* parecia já conduzir a fenomenologia na direcção de uma variedade de internalismo que os primeiros textos de Husserl, todavia, contrariavam. Que valor atribuir à frase com que Ortega exprime o espírito da nova filosofia: “as coisas acontecem-me a mim e eu aconteço a elas”, se esta frase se aplica de facto à fenomenologia que nasce em 1900? Em rigor, o acontecimento que esta frase exprime prescinde da presença da consciência, que apenas surge *post factum*, quando o acontecimento é recordado. No entanto, não é isto que Husserl pensa, como também não pensa ter alguma vez abandonado o seu anti-representacionismo. (O que se pode sempre contestar, como é evidente.)

Mas vejamos o que acontece em algumas situações, como a audição de um som (um exemplo muito ao gosto de Husserl), ou uma sensação dolorosa, talvez o exemplo a que Ortega recorre com mais frequência. A audição é acompanhada da consciência da audição, tal como uma dor de dentes é acompanhada da consciência da dor. A um som não ouvido, tal como a uma dor que não dói, não corresponde nenhuma experiência. Ora, a este ouvir do som, ou este doer da dor, Husserl afirma que se pode também chamar reflexão. Seria mais natural, contudo, pensar-se que estamos, uma vez mais, na presença da consciência primária, a consciência que, como disse mais atrás, está dirigida “para fora” e não dirigida para si própria.

Husserl, todavia, defende que não, numa argumentação complicada de que irei apenas referir os traços gerais. Se ouço uma melodia, cada fase da melodia corresponde a uma fase do

tempo objectivo; a esta sucessão de fases corresponde uma sucessão de actos, tantos quantos os que correspondem à audição total da melodia. (Prescindindo, por se tratar de assunto irrelevante, de eventuais interrupções na audição, ou de momentos de desatenção). Uma vez a melodia terminada posso recordá-la na totalidade e, ao mesmo tempo, recordar a totalidade dos actos intencionais que acompanharam a sua execução. Eu estava lá a ouvir, simplesmente não reparava em mim. Isto não é senão reafirmar que a consciência executiva e a consciência reflexiva não se identificam, pelo que regressamos, aparentemente, ao nosso ponto anterior. Husserl, no entanto, diz que há aqui mais qualquer coisa. Husserl chama também aos actos *vivências*; ora uma vivência não se identifica totalmente com a coisa vivida, não está apenas orientada para o seu pólo noemático, pois se assim fosse ninguém poderia atentar reflexivamente numa vivência passada. Esta distância entre a vivência e a coisa vivida possibilita que a consciência executiva tome uma consciência pré-reflexiva de si mesma. A consciência reflexiva, ou consciência secundária, na linguagem de Ortega, funda-se nesta consciência pré-reflexiva, que uma análise fenomenológica das vivências põe a descoberto.

Ortega – como julgo que acontece – não distinguirá explicitamente a primeira e a segunda modalidades de reflexão de que Husserl fala, ou, pelo menos, não a julgará relevante na hora de emitir um juízo sobre a fenomenologia. Todavia, não podemos dizer que a ignora completamente. Ortega nunca chegou a dar forma sistemática às suas ideias e isto apesar de insistir em que a filosofia é, por essência, sistema e de, mais do que uma vez, ter acusado a fenomenologia de não possuir forma sistemática<sup>7</sup>. Por isso, não nos espantará que, por um lado, acuse a reflexão de perder a executividade da consciência primária, mas que, por outro, a vida necessita de se reflectir a si mesma. Aliás, num texto sem grande importância (uma conversa com um jornalista francês), Ortega diz uma frase importante e que parece contrariar as críticas que dirige às filosofias que, seja em Kant seja em Husserl, acusa de terem como ponto de partida a “consciência secundária”: a vida sabe de si – diz Ortega ao seu interlocutor –, é transparente para si mesma, e acrescenta: isto (ou seja, este saber da vida, a referência da vida a si mesma no próprio momento em que vive) é o que os alemães chamam reflexão (San Martín 2012: 157).

**RESUMO:** Em 1924, ano do bicentenário do nascimento de Kant, Edmund Husserl e Ortega y Gasset avaliam o significado e a importância da filosofia transcendental. Husserl fá-lo numa conferência intitulada “Kant e filosofia transcendental”, publicada apenas postumamente (com diversos acrescentos ao texto original) no volume VII da *Husserliana*; Ortega em dois artigos, intitulados “Reflexões do centenário” e “Filosofia pura: anexo ao meu folheto ‘Kant’”, agora disponíveis no volume III das *Obras Completas*. Se, no caso do primeiro autor, se pode falar de uma aproximação ao pensamento kantiano, já no caso do segundo se pode falar de um afastamento, sob a acusação de que a filosofia de Kant não é senão uma variante sofisticada do idealismo da modernidade. Neste sentido, visitar o pensamento de Kant, para Ortega, significa o mesmo – como ele próprio ironicamente o diz – que ir ao jardim zoológico para ver a girafa. A questão, porém, é muito mais complexa. Tanto na aproximação husserliana como no afastamento orteguiano encontramos um mesmo problema, que ambos tentam resolver com o auxílio do pensamento do filósofo de Königsberg. Sinteticamente, podemos identificar tal problema como sendo o da subjectividade, problema que poderíamos também chamar “o enigma da intencionalidade”, ou o da relação do Eu com a sua circunstância. Ora, a partir daqui os dois autores parecem divergir. Pois se ambos concordam no diagnóstico das “falhas” de Kant, que encontram na sua incapacidade em constituir uma doutrina das faculdades liberta da psicologia empirista e associacionista, já, no que diz respeito à ultrapassagem desta falha, os caminhos que propõem não são coincidentes: 1) Husserl, por um lado, defende a necessidade da redução fenomenológica e, na base desta, de uma reflexão completa sobre os actos da consciência e as objectividades que, como seus correlatos, neles são constituídas; 2) Ortega, por outro, distancia-se do procedimento reflexivo (que encontra já em Kant, para mais tarde o detectar também em Husserl), considerando-o como uma perda da executividade dos actos intencionais que estabelecem a relação entre o Eu e a sua circunstância. Assim, se Husserl considera incompleta a reflexão kantiana sobre os actos, pois Kant adopta um procedimento regressivo que parte do facto do conhecimento mundano para as suas condições de possibilidade subjectivas, igualmente mundanas; Ortega pretende invalidar a legitimidade de qualquer procedimento reflexivo, pois tal procedimento transforma a consciência primária (a “consciência de...”) em objecto de uma consciência secundária que

nunca restituirá a espontaneidade da primeira. Por detrás destas duas interpretações da filosofia de Kant e da divergência que, na base delas, existe entre Husserl e Ortega, encontramos duas questões que não perderam a sua actualidade: “quem sou eu?” e “que é o mundo para mim?”

**PALAVRAS-CHAVE:** Husserl, Ortega, Kant, filosofia transcendental, reflexão.

**ABSTRACT:** In the bicentenary of Kant's birth, in 1924, Edmund Husserl and Ortega y Gasset evaluate the meaning and importance of transcendental philosophy. Husserl did it in a conference entitled “Kant and transcendental philosophy”, published only posthumously (with several additions to the original text) in volume VII of the *Husserliana*; Ortega in two articles, entitled “Reflections of the centenary” and “Pure philosophy: an addition to my booklet ‘Kant’”, now available in volume III of the *Complete Works*. If, in the case of the first author, one can speak of an approximation to Kantian thought, in the case of the second one must speak of a distancing, on the charge that Kant's philosophy is but a sophisticated variant of the idealism of modernity. Revisiting Kant's thought, for Ortega, means the same - as he himself ironically says - as going to the zoo to see the giraffe. The issue, however, is much more complex. Both in the Husserlian approach and in the Orteguian distancing we find the same problem, which both philosophers try to solve with the help of the Königsberg philosopher's thought. Synthetically, we can identify such a problem as the problem of subjectivity, a problem that we could also call “the enigma of intentionality”, or the problem of the relation of the Ego with its circumstance. Now, from this point onwards the two authors seem to diverge. For if both agree on the diagnosis of Kant's “failures”, which they find in his inability to constitute a doctrine of the faculties freed from empiricist and associationist psychology, with regard to overcoming of this failure, the paths they propose are not coincident: 1) Husserl, on the one hand, defends the need for phenomenological reduction and, on the basis of this, for a complete reflection on the acts of consciousness and the objectivities that, as their correlates, are constituted in them; 2) Ortega, on the other hand, distances himself from the reflexive procedure (which he finds already in Kant, only to detect it later in Husserl as well), considering it a loss of the executivity of the intentional acts that establish the relationship between the Ego and its circumstance. Thus, if Husserl considers Kant's reflection to be incomplete, since Kant adopts a regressive procedure that starts from mundane knowledge to grasp its subjective conditions of possibility, equally of a mundane kind; Ortega aims to invalidate the legitimacy of any reflexive procedure, as this procedure transforms the primary consciousness (the “consciousness of ...”) into the object of a secondary consciousness that will never be able to restore the spontaneity of the first. Behind these different interpretations of Kant and the divergence, they entail, between Husserl's and Ortega's philosophy, we find two questions that have not lost their relevance: “who am I?” and “what is the world for me?”

**KEYWORDS:** Husserl, Ortega, Kant, transcendental philosophy, reflection.

## REFERÊNCIAS / REFERENCES

Fisette, Denis, “Phénoménologie et / ou idéalisme. Réflexions critiques sur l'attribution d'une forme ou d'une autre d'idéalisme à la phénoménologie”, in Maesschalck, Marc / Brisart, Robert (Eds.), *Idéalisme et Phénoménologie*, Hildesheim-Zürich-New York: Georg Olms, 2007, pp. 25-55.

Husserl, Edmund, *Die Idee der Phänomenologie*, *Husserliana* II, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1950a.

\_\_\_\_\_, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, *Husserliana* III, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1950b.

\_\_\_\_\_, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, *Husserliana* VI, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1954.

\_\_\_\_\_, *Erste Philosophie*, *Husserliana* VII, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1956.

Kern, Iso, *Husserl und Kant*, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1974.

Landgrebe, Ludwig, „Husserls Abschied vom Cartesianismus“, agora em Id., *Der Weg der Phänomenologie*. Das Problem einer ursprünglichen Erfahrung, Gütersloh: Mohn, 1963, pp. 163-206.

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

Ortega y Gasset, José, “Kant. Reflexiones de Centenario”, *Obras Completas* III, Madrid: Taurus, 2005.

\_\_\_\_\_, *Sistema de Psicología*, *Obras Completas* VII, Madrid: Taurus, 2007, pp. 427-534.

San Martín, Javier, *La Fenomenología de Ortega y Gasset*, Madrid: Biblioteca Nueva / Fundación José Ortega y Gasset – Gregorio Marañón, 2012.

## NOTAS / NOTES

1 Carlos Morujão é Professor Catedrático da Faculdade de Ciências Humanas da Universidade Católica Portuguesa e Director do Centro de Estudos de Filosofia, da mesma Universidade. A sua investigação incide sobre a fenomenologia de Edmund Husserl, a filosofia de Kant e de Fichte, a Filosofia da Consciência e a Filosofia Social e Política. Entre as obras publicadas destacam-se *Crise e Responsabilidade. Husserl, Heidegger e a Fenomenologia* (2013) e *Caminhos da Fenomenologia* (2015). Prepara actualmente uma obra (em colaboração) sobre o pensamento de Ortega y Gasset.

Carlos Morujão is Full Professor at the Faculty of Human Sciences of the Portuguese Catholic University and Director of the Center for Philosophy Studies, at the same University. His research focuses on the phenomenology of Edmund Husserl, the philosophy of Kant and Fichte, the Philosophy of Mind and Social and Political Philosophy. *Crisis and Responsibility. Husserl, Heidegger and Phenomenology* (2013) and *Paths of Phenomenology* (2015) are among his published works. He is currently preparing a work (in collaboration) on the Spanish philosopher José Ortega y Gasset.

2 Cf. nomeadamente (Husserl 1954: 86-94 e 119-123).

3 Esta crítica que dirige a Kant, pelo facto de começar «por cima» e não «por baixo» a sua análise transcendental, alargá-la-á Husserl também às filosofias neokantianas (Fisette, 2007: 35-38), as quais, como é sabido, serão também um dos alvos de Ortega.

4 Para uma análise detalhada dos primeiros contactos de Ortega com a fenomenologia, veja-se San Martín (2012: 71-111).

5 Sobre este ponto, veja-se a clara opinião de Kant no final da «Análítica dos Princípios», na 1.ª edição da *Crítica da Razão Pura* (Kant, KrV A 251-252): «[...] decorre naturalmente do conceito de um fenómeno em geral, que lhe deva corresponder algo, que em si não seja fenómeno, pois este não pode ser nada por si mesmo e independentemente do nosso modo de representação; portanto, se não deve produzir-se um círculo perpétuo, a palavra fenómeno indica uma referência a algo, cuja representação imediata é, sem dúvida, sensível, mas que, em si próprio, mesmo sem essa constituição da nossa sensibilidade (sobre a qual se funda a forma da nossa intuição), deve ser qualquer coisa, isto é, um objecto independente da sensibilidade».

6 Este último ponto é importante e convém que nos detenhamos um pouco nele. Ortega não está a falar da «vida em geral», seja o que os gregos chamavam *Zoé*, o seu lado puramente animal, seja o que chamavam *Bíos*, a sua característica especificamente humana. Eu diria que esta vida é a «vida biográfica» (um conceito que Ortega só desenvolverá posteriormente à publicação do seu ensaio sobre Kant), a vida de cada um de nós, o que cada um chama «a minha vida». Este é, para Ortega, o dado radical do universo. Não hesitaria em chamar-lhe «Eu transcendental», no sentido husserliano e não kantiano do termo. Claro que a reacção mais imediata de quem lê é começar a pensar no que Husserl diz sobre o Eu em *Ideias I* e reconheço que partir desta obra para a abordagem destas questões não é o mais adequado. Mas leia-se o que Husserl diz sobre o Eu na Segunda Parte de *Filosofia Primeira* (disponível no volume VIII da Husserliana) e nos Manuscritos do Grupo C, especialmente o C 10 e o C 16.)

7 Cf. nomeadamente Ortega (2009: 150), onde se refere à geração (a sua) que frequentava a Universidade de Marburgo, no final da primeira década do século XX: «[...] a sorte tinha-nos presenteado com um fabuloso instrumento: a fenomenologia. Aquele grupo de jovens não tinha sido nunca, em rigor, neokantiano. Tão pouco se entregou plenamente à fenomenologia. A nossa vontade de sistema no-lo impedia. A fenomenologia, pela sua própria consistência, é incapaz de chegar a uma forma ou figura sistemática. O seu inestimável valor está na “fina estrutura” de tecidos carnosos que pode oferecer à arquitectura de um sistema. Por isso, a fenomenologia não foi para nós uma filosofia, mas sim uma boa sorte.»

---

Recebido / Received: 22 de abril de 2020 / 22 April 2020

Aceito / Accepted: 30 de abril de 2020 / 30 April 2020.

