

O MÉTODO TRANSCENDENTAL FENOMENOLÓGICO E OS ELEMENTOS POSSIBILITADORES DA EXPERIÊNCIA PURA DO MUNDO DA VIDA

THE PHENOMENOLOGICAL TRANSCENDENTAL METHOD AND THE POSSIBILITATIVE ELEMENTS OF PURE EXPERIENCE IN THE LIFEWORLD

Luan Miguel Araujo¹

Resumo: O objetivo deste artigo é tratar do método transcendental fenomenológico de Husserl e sua relação com a abertura do campo infinito da experiência transcendental. Tal tema surge, pois, a fenomenologia é uma ciência dos fenômenos transcendentalmente purificados, isto é, que são revelados pela *epoché* fenomenológica e tem como ambiente a consciência pura. Contudo, nas *Meditações Cartesianas* não é explicitado totalmente o que é este campo pré-teórico que a *epoché* franqueia o acesso. Esse esclarecimento é feito no escrito *A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental*. O autor esclarece que o campo pré-teórico de toda facticidade é o mundo da vida. Assim, a experiência que se dá nesse campo pré-teórico é a experiência transcendental, cujo acesso se dá pela execução da *epoché* e da redução transcendental.

Palavras-chave: Mundo da vida. Fenomenologia. Experiência transcendental.

Abstract: The aim of this paper is to deal with Husserl's phenomenological transcendental method and its relation to the opening of the infinite field of transcendental experience. Such a theme arises due to phenomenology being a science of transcendently purified phenomena, i.e., those that are revealed by phenomenological epoché, having pure consciousness as their environment. However, in the book *Cartesian Meditations*, such a pre-theoretical field opened by the epoché is not fully explained. This clarification is offered at the book *The crisis of European sciences and transcendental phenomenology*. In it, the author clarifies that the pre-theoretical field of all facticity is the Lifeworld. Thereby, the experience that gives itself in this pre-theoretical field is the transcendental experience itself, whose access gives itself by the execution of the epoché and of the transcendental reduction.

Keywords: Lifeworld. Phenomenology. Transcendental experience.

1. Introdução

O presente artigo² tem como objetivo geral expor a relação entre o método transcendental fenomenológico e a experiência transcendental do mundo da vida. Procederemos, então, com os objetivos específicos. Primeiramente, gostaríamos de

¹ Mestre em Filosofia pela Universidade de Brasília – UnB. E-mail: lma-93@outlook.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3593-0841>

² Trata-se de uma adaptação para artigo, com poucas modificações, de uma seção do terceiro capítulo da minha dissertação de mestrado intitulada *Por uma elucidação da experiência transcendental em Edmund Husserl*. Foi desenvolvida sob a orientação do Prof. Dr. Marcos Aurélio Fernandes e a defesa foi aprovada em novembro de 2020 no Departamento de Filosofia da Universidade de Brasília. Esta pesquisa contou com financiamento da CAPES.

mostrar em que medida Husserl retoma a ideia de uma filosofia transcendental, sobretudo a partir das filosofias de René Descartes e de Immanuel Kant. Em seguida, trataremos do que consideramos avanços no pensamento de ambos filósofos, cujo destaque ficará para a *epoché fenomenológica* e a *redução transcendental*. Por fim, iremos expor o horizonte do que Husserl chama de “experiência transcendental” do mundo da vida.

Cabe aqui o esclarecimento de que a pesquisa originária deste artigo tem como o tema principal compreender o sentido de uma experiência transcendental. Isto porque parece ser uma contradição conceber uma experiência transcendental. Vejamos que, na tradição filosófica, a experiência é o conhecimento que procede da apreensão imediata de algo dado. A imediatez atesta a presença do experimentado, portanto, ela possui uma evidência privilegiada. Desde Roger Bacon, na Idade Média, e ao longo da filosofia moderna, se distingui a experiência entre “experiência externa” e “experiência interna”. Da experiência externa fazem parte as percepções sensíveis. Da experiência interna, as vivências enquanto estados anímicos (realidades psíquicas). Tanto a experiência externa, do físico, quanto a experiência interna, do psíquico, fornecem dados fáticos, singulares, contingentes e derivados (*a posteriori*). Se considerarmos experiência apenas esses dois tipos, então toda experiência é fonte de conhecimento *a posteriori*. Não haveria uma experiência do *a priori*, isto é, daquilo que é prévio ou que é compreendido previamente (o âmbito do necessário e universal).

Em Immanuel Kant, transcendental, em oposição a transcendente, não é algo que se situa mais além do cognoscível (e que, neste sentido, ultrapassa o âmbito da experiência possível)³, mas sim, algo que, no regresso reflexivo à consciência (sujeito) se descobre como princípios constitutivos e como condição de possibilidade dos objetos da experiência. Através do método regressivo, Kant procura esclarecer como é possível em geral o conhecimento objetivo. A objetividade dos objetos é constituída a partir de condições *a priori*. Transcendental é, pois, em Kant, o que está referido às condições de possibilidade da experiência dos objetos e dos objetos da experiência.

Dessa forma, dentro dos parâmetros de uma filosofia transcendental, aparentemente é impossível pensar dois tipos de experiência: uma experiência objetiva e empírica (que formaria unidades sintéticas de conhecimento) e uma experiência

³ Mais além é o transcendente. O filósofo diz “Ser não é, evidentemente, um predicado real” (KANT, 2010, p. 516). Ser é, para Kant, posição absoluta. A existência do existente não é uma propriedade da coisa. Ela se dá na percepção de tal modo que ela não pertence nem ao perceber (sujeito) nem ao percebido (objeto). O caráter de ser percebido do percebido é que abre a experiência para a existência do existente, para o ser, enquanto posição absoluta.

transcendental (uma experiência do *a priori*), demonstrando assim que a experiência apenas poderia se referir ao empírico e nunca ao transcendental.

A nossa pesquisa analisou uma hipótese que pode dissolver esse impasse. A experiência transcendental não configura nenhuma contradição desde que se considere os esclarecimentos que Husserl faz a filosofia transcendental, que ele considera genuína. Para compreendermos melhor o que está em jogo aqui, Husserl não é necessariamente o continuador de alguma filosofia. Ele tem amplas críticas à filosofia cartesiana, ao legado kantiano e também a toda espécie de empirismo formulado pelas críticas a Descartes. Assim, a fenomenologia transcendental constitui uma filosofia transcendental particular, que retoma elementos de todos esses movimentos, mas gera um novo sentido para o filosofar.

Desta forma, a experiência transcendental é um novo tipo de experiência liberada pela *epoché fenomenológica*, pois um dos efeitos da suspensão do juízo é neutralizar qualquer influência do mundo natural na esfera transcendentalmente reduzida de ser. Isto é, a *epoché fenomenológica* reconduz ao *ego cogito* em sua apoditicidade e evidência, à sua vida pré-científica e pré-teórica. Desta maneira, todos os ingredientes desse domínio são os mesmos da esfera objetiva de ser, todavia, são “transformados” em meramente possíveis. Assim, a experiência natural de ser converte-se em uma experiência de “como se” com seus modos correlatos. Por exemplo, a percepção de uma xícara de café, dentro da *epoché fenomenológica*, não é mais “a percepção dessa xícara de café”, mas a percepção de “como se fosse esta xícara de café”. Ela torna-se um “aparecer”, um “apresentar-se” de algo, no modo de uma pura fantasia.

Constitui-se aqui o modo do aparecer dos fenômenos da fenomenologia, que possuem esse caráter de não serem “reais”. São *cogitata* de um *cogito*, no modo da filosofia de Descartes. Assim, a experiência transcendental constitui nas *Meditações Cartesianas* a experiência do domínio *a priori* de toda correlação intencional.

Entretanto, na *Crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental*, o domínio de ser pré-teórico chama-se *mundo da vida*. Desde a Modernidade, entende-se que é possível matematizar e formalizar objetivamente todos os fenômenos reais que ocorrem na natureza, incluindo a realidade psicológica humana. Portanto, pressupõe-se aí que há um mundo pré-dado objetivamente. Neste ínterim, formula-se o método da ciência da natureza, que considera toda manifestação de ente como um fenômeno real, que pode ser normatizado em relações de causalidade. Devido ao êxito desse modelo de

investigação no campo da positividade, considerou-se que havia um rigor necessário para fundamentar qualquer tipo ciência positiva ou metafísica.

Assim sendo, o método objetivista considera apenas as realidades dadas como objetivas, portanto são evidências que fazem referência direta ao ser das coisas. Isto é, a experiência objetiva parecer ser uma experiência direta com as coisas como elas são. Por estar situada em uma esfera apenas objetiva, que se refere a uma exatidão do que é experienciado, as experiências no domínio subjetivo são desprezadas ou até mesmo redutíveis a fatos concretos. Husserl considera que isso é o encobrimento do mundo da vida, o nosso quotidiano esquecido pelo método objetivista.

O propósito de Husserl na *Crise* é propor uma nova reflexão para a humanidade, que não desconsidere a subjetividade como a fundação da ciência objetiva e cuja experiência é realizada no único mundo acessível para o ser humano, isto é, o mundo da vida. Dessa forma, o mundo da vida tem o caráter de ser prévio a toda objetividade instituída pelas ciências modernas. Seu acesso é franqueado pela *epoché fenomenológica*, que neutraliza todas as posições de ser que estão pressupostas. Portanto, o procedimento de suspensão libera a esfera transcendental, a “purificada” de qualquer “realidade” objetiva. Daí decorre que a experiência transcendental é uma experiência daquilo que é *a priori* de toda objetividade, cujo solo é o mundo da vida.

Partindo dessa exposição, nos próximos tópicos iremos analisar em que sentido o método transcendental fenomenológico se diferencia do método transcendental de Descartes e de Kant. Pois, desta maneira, compreenderemos como Husserl descobriu esse domínio não explorado por filosofias anteriores a ele. Por via dessa explicação, faremos considerações aos elementos no método fenomenológico que possibilitam a experiência pura, isto é, transcendental, do mundo da vida. Nossa elucidação se encaminhará para esclarecer como a *epoché* e a redução transcendental viabilizam a plenitude de uma experiência pura do mundo da vida.

2. O método transcendental fenomenológico

No método transcendental de Husserl, o procedimento da *epoché*, assim como a redução transcendental, são fundamentais para alargar o sentido da experiência e que, dessa maneira, possa possibilitar também a experiência transcendental. Devido às elucidações vigorosas da *Krisis*, o mundo da vida nos dá um esclarecimento ulterior sobre o que é a vida pré-científica. Ele é o *horizonte em que se realiza a experiência*

transcendental. Devido à necessidade de um retorno ao cotidiano esquecido, ao domínio pré-teórico, *substruído* pelo objetivismo e que fornece o solo *a priori* de evidências originalmente intuitivas, *experienciamos* dessa maneira o *a priori universal, em uma experiência pura que se joga no mundo da vida*. Portanto, sua pureza está em relação a esta vida pré-científica, que diferente do mundo objetivo pré-dado, ele é intuído antes de toda facticidade e dos juízos da ciência positiva.

O mundo da vida é desvelado quando se executa a *epoché fenomenológica*, que abre essa dimensão pressuposta à atitude natural⁴ ingênua. Temos, assim, um campo de evidência originária (HUSSERL, 2012, p. 189). A *epoché* redutora só alcança o seu sentido quando abre este campo (HUSSERL, 2012, p. 197). Quando se funda na subjetividade apodítica a possibilidade do conhecimento, lograr-se-ia em expressar que o sujeito prescreve regras válidas *a priori* de *toda facticidade* para conhecer objetos. A *epoché fenomenológica* consuma necessariamente a recondução à certeza daquilo que o sujeito intui, isto é, ela permite uma experiência intuitiva do mundo da vida, pois assim, a *epoché* tem o efeito de proceder corretamente com certeza do ego cogito e suas *cogitationes*, ou seja, *a redução transcendental*.

Efetivamente, qualquer redução parece ser possibilitada pela *epoché*. Em diferença às *MC*, em *Ideen I* Husserl expõe que a *epoché fenomenológica* antecede as reduções fenomenológicas, embora não explicita quais são elas⁵. Aparentemente a primeira redução a ser apresentada é a intuição eidética. O fenomenólogo afirma que

⁴ A atitude natural [*natürliche Einstellung*] é a vida natural, irrefletida e não filosófica que, pressupõe em geral, que o mundo encerra em si a crença de ser objetiva. Mas a abstenção [*Enthaltung*] à qual Husserl se refere na *epoché fenomenológica* é um “pôr fora de validade” que não significa o desaparecimento do (ser do) mundo do campo de experiência, pois o exercício da abstenção daquilo que é intuído não separa o ego de suas vivências. E tudo aquilo que é visado numa consciência de validade (correspondente juízo, a teoria, o valor e etc.) permanece completa e plena como simples fenômenos. Husserl expressa no *Ideen I*: “Pelo ver, tocar, ouvir etc., nos diferentes modos da percepção sensível, as coisas corpóreas se encontram simplesmente aí para mim, numa distribuição espacial qualquer, elas estão, no sentido literal ou figurado, “à disposição”, quer eu esteja, quer não, particularmente atento a elas e delas me ocupe, observando, pensando, sentindo, querendo.” (HUSSERL, 2016, p. 73). Outra vez na *Krisis*, Husserl faz uma apresentação muito mais completa da *epoché*. Ela tem a ver, certamente, com o deter da atitude natural, com o abster-se do interesse positivo-objetivo pelos objetos, o suspender da tese da validade do mundo como apoditicamente certo, o não colocar o mundo como “pré-dado”, mas apenas como “fenômeno” - aparecimento para a consciência- (HUSSERL, 2012, p. 110). Assim, a *epoché* libera o olhar para a redução fenomenológico-psicológica e para a redução transcendental.

⁵ Isto é, não estamos negando que não há redução fenomenológica e a “redução eidética”. Ao contrário, é notório que é a primeira vez, dentro do giro transcendental, que Husserl elabora a ideia de tais reduções. Contudo, Husserl se serve de conceitos gerais, como “reduções fenomenológicas” (conf. HUSSERL, 2016, p. 29) e algumas vezes “reduções transcendentais” (conf. HUSSERL, 2016, p. 28). Queremos indicar que nas *MC*, Husserl parece ser mais claro. O primeiro procedimento a ser feito é a *epoché fenomenológica* (HUSSERL, 2013, p. 58), que permite o acesso a indubitabilidade do ego antecedente à doação (HUSSERL, 2013, p. 59) e da intuição eidética (“redução eidética”) como a forma fundamental de todos os métodos transcendentais particulares (HUSSERL, 2013, p. 111).

consciência pura é manifesta de maneira autônoma quando se suspende a validade da atitude natural e a tese de existência ligada a todo o mundo natural, assim é possível explicitar os resultados de uma *análise eidética* das relações entre consciência e mundo (SACRINI, 2018, p. 142).

Sacrini afirma que a *estrutura eidética* da consciência não carece de nenhum mundo em particular para ser o que é. Dessa maneira, a suspensão da validade existencial do mundo empírico em nada afeta a consciência, “mas supõe o seu ser autônomo absoluto” (SACRINI, 2018, p. 142). Assim, no §33 do *Ideen I*, o autor explicita que a *epoché* revela essa consciência pura, enquanto *resíduo fenomenológico*, porque esta suspensão de validade franqueia o acesso a toda região fenomenológica (HUSSERL, 2016, p. 84).

3. O desenvolvimento do método transcendental em Husserl: A *epoché fenomenológica* e a redução transcendental

Husserl não entende a *epoché fenomenológica* como uma dúvida, mas a tentativa de duvidar de algo⁶. Sobre isso, Smith atesta que, para Husserl, a *epoché* é um expediente metódico para escolher certos pontos que podem ser trazidos à luz em *essência e evidência* (SMITH, 2003, p. 20). Parece que em Descartes, a dúvida pode ser superada e garante um “retorno” ingênuo a vida natural e objetiva. Contudo, na *epoché* não há uma “reversão”, como assevera Husserl na *Krisis*⁷, pois isto seria simplesmente admitir somente a existência da atitude natural e, portanto, esvaziaria o sentido de um filosofar que busca o único sentido verdadeiro (SMITH, 2003, p. 25).

Apesar disso, a força que a *epoché fenomenológica* influencia no pensar meditativo e fenomenológico parece não reivindicar a apoditicidade que se abre pela *epoché*. Inclusive, por essa rigidez metodológica, esboça-se um possível problema da existência de um *ego cogito* apoditicamente certo. Aliás, nada mais parece ser

⁶ O *duvidar radical ou a dúvida metódica* – em vez de *suspender* o juízo sobre o mundo – ofusca a riqueza das duas primeiras meditações, na visão de Husserl. Para Smith (2003, p. 21), o fenomenólogo compreende que certamente o poder da dúvida metódica não alcança a radicalidade fundamental e esperada para uma nova filosofia, como queria Descartes. Pois, a dúvida tem um pressuposto em si. A dúvida é uma certa “posição” em relação à existência de algo, sendo outras posições a certeza (o limite positivo), a descrença (o limite negativo), como provável, etc. “pôr entre parênteses” – a *epoché* – é uma questão de colocar todas essas posições fora de jogo, não é uma questão de se apegar universalmente a uma delas – a saber, dúvida ou incerteza (SMITH, 2003, p. 21).

⁷ “Mas podemos-nos abster, sem mais, de toda a validade, ou seja, podemos, para todos os efeitos, não levá-la a cabo.” HUSSERL, 2012, p. 191

apoditicamente certo, inclusive na esfera da consciência pura: “Certamente que, com isso, não está ainda decidido o problema da apoditicidade e, com ele, o problema do primeiro fundamento e do terreno para uma Filosofia.” (HUSSERL, 2013, p. 365). Na nossa investigação inclusive foi mencionada a dificuldade que Husserl teve ao esbarrar com a memória, pois ela não dá testemunho apodítico, embora tenha que ser recorrida para atestar a gama de fenômenos descritos na ‘Quarta Meditação’. Assim, num lapso kantiano, Smith demonstra que Husserl aborda uma questão “crítica” do conhecimento fenomenológico: quais são os limites do engano na esfera do eu transcendental? Até onde se estende os componentes indubitáveis? (SMITH, 2003, p. 25)

As respostas para essas perguntas e a dissolução da aparente não apoditicidade está em compreender *o sentido da redução transcendental*. ‘Redução’ deriva da palavra latina *reductio*. O prefixo *re-* indica a noção de *voltar*, enquanto *-ductio* é uma variação do vocábulo *ducto*, que pode significar *condução*. O conceito fenomenológico de *redução* é *uma condução de volta* às fontes originárias, isto é, que conduz à empiria originária (HUSSERL, 2012, p. 201).

Assim, a redução transcendental é a recondução para o *eu transcendental* que está fora do curso do mundo, será um mero espectador que, no intento de uma filosofia rigorosa, descreve as suas vivências intencionais das quais seu *a priori* tornar-se-á o tema da Ciência Universal. Significa, em outras palavras, alcançar a evidência apodítica do *ego cogito* pela redução à visada intencional (ou *cogito*) e ao puro objeto intencional. Concomitante, as *cogitata* têm o privilégio de também estarem em apoditicidade junto ao ego. Fixar este eu transcendental como centro fundador dessa apoditicidade para o fluxo do mundo é *evocar a revolução copernicana epistemológica*.

Desta forma, redução transcendental e *epoché* parecem estar intimamente *vinculadas*. Na nossa investigação, é possível vislumbrar que ambas reduções, são uma só. Vejamos que nas *MC*, Husserl afirma que o *ego puro* precede o ser natural do mundo. Assim, a *epoché* transcendental na medida em que reconduz ao terreno de ser transcendental, chama-se “redução transcendental-fenomenológica” (HUSSERL, 2013, p. 59)⁸.

⁸ O que de fato nos interessa mostrar aqui não é uma inviabilidade do acesso à subjetividade transcendental, portanto, ao terreno de pre-dação do mundo objetivo. Mas que a *epoché* é imprescindível para o filosofar fenomenológico. Ela condiciona um retorno para dentro de si, condição para o filosofar. Como afirma Husserl, uma vez na vida deve procurar dentro de si a sabedoria, e que esta é assunto totalmente pessoal do filósofo (HUSSERL, 2013, p. 40). Então, necessariamente a filosofia fenomenológica começa como esse saber a partir do interno, como ensinava Sócrates a Fedro. Na opinião de Smith, Husserl asseverava que a descoberta cartesiana do ego cogito deveria ter sido mais explorada pelo filósofo francês, pois examinar a

Na *Krisis*, Husserl faz longas explicações e revela muito mais detalhes da riqueza da *epoché* e da redução transcendental. Como salienta Smith, Husserl é mais enfático nesse escrito, por dizer que não há realismo mais forte do que a posição que se encontra depois da *epoché*, se por realismo nada mais se quer dizer que estou certo de ser humano que vive nesse mundo (SMITH, 2003, p. 22). De acordo com o autor, Husserl sustenta que há a necessidade de superarmos a atitude da vida natural do mundo e para podermos estudar o que é o mundo como solo de validade prévio é necessária uma alteração total de orientação por uma *epoché* universal de espécie completamente única (HUSSERL, 2012, p. 121).

Portanto, há um desnudamento de novos obstáculos, pois Husserl enxerga nela uma alteração [*Umstellung*], transformação [*Umwandlung*], reversão ou inversão [*Umkehrung*] necessária para refletir os problemas transcendentais desta “parentização” (MORAN, 2012, p. 240). Assim, a *epoché* suspende todos os compromissos epistêmicos em um só golpe, interrompendo [*unterbrechen*] todos os interesses naturais, entretanto, preservando o fluxo de consciência e o mundo como mundo do ego (MORAN, 2012, p. 241). Assim, revela a correlação universal do mundo e da consciência de mundo. Visa-se aqui a vida da consciência da subjetividade transcendental (que Husserl denomina de “realizadora da validade do mundo”)⁹, e suas aquisições sobre o mundo. Desta forma, *epoché* possibilita a redução transcendental (HUSSERL, 2012, p. 124).

4. A ontologia do mundo da vida: entre o universal *a priori* objetivo e o *a priori* universal do mundo da vida

Dado esclarecimento anterior, a *epoché* na *Krisis* é determinante para “dar vida” ao ego e desobstruir o acesso as nossas vidas elas mesmas sem o viés interessado do cientista¹⁰. Ao efetuar a *epoché* nada desaparece, como na suspensão de juízo própria do ceticismo. Tudo continua a ser aquilo que é, em relação ao anterior a *epoché*, como fatos

consciência pura do ponto de vista transcendental é o campo da ciência rigorosa que responderá pelos anseios de conhecimento que nos foi legado por Sócrates e Platão (SMITH, 2003, p. 20).

⁹ HUSSERL, 2012, p. 124

¹⁰ Na ‘Segunda Parte’ da *Krisis*, Husserl mostrou que as ciências na modernidade se desenvolveram numa perspectiva de um método cuja universalidade do ser se realizava como eventos apenas físicos e “traduzidos” como caracteres matemáticos. Essa substrução impedia qualquer investigação ao subjetivo e em consequência ao domínio pré-teórico. A fenomenologia, como afirma Sacrini, retornaria a um sentido não restrito de ser (SACRINI, 2018, p. 338). Assim, o método fenomenológico explicitaria a experiência da vida pré-teórica, da vida desinteressada, livre de vínculos com a objetividade e pôr em prática um método que seja uma ontologia formal dessa vida, como um estudo sistemático da totalidade daquilo que é (SACRINI, 2018, p. 338).

na unidade do mundo da vida pré-dado. Mas como dito anteriormente, Husserl apresenta particularidades nessa apresentação da *epoché*, a ponto de o filósofo alegar que ela funciona como uma transformação pessoal completa, ao de se comprar com uma conversão religiosa (HUSSERL, 2012, p. 112).

Uma possível justificação para isso se dá por considerar que Husserl, em relação às nossas vidas particulares, afirma que temos interesses ligados àquilo que fazemos: como professores, como civis, pais de família, etc. O novo interesse teórico do mundo da vida em seu modo de ser próprio exige que esses interesses particulares também sejam suspensos. Por exemplo, um pedagogo ao cunhar determinado formato a um punhado de madeira e disso o denomina como peças para se ensinar cálculo matemático, ele se direcionou ao mundo com um olhar interessado, sob a perspectiva de uma ciência do ensino e da aprendizagem. Husserl sugere que essa atitude profissional, embora enraizada no mundo pré-científico, não configura uma tematização do mundo da vida. Ele está ali ainda apenas como pressuposto, como base para aquela atitude profissional.

Para Sacrini, Husserl indica claramente que a recusa da orientação moderna não significa o abandono da orientação teórica em geral e um conseqüente primado da vivência pré-científica para a descrição do mundo da vida (SACRINI, 2018, p. 344). Infere-se então que na maioria das vezes as situações vividas pré-teoricamente pressupõem o mundo da vida como horizonte inesgotável de inúmeros domínios particulares, circunscritos conforme os interesses vigentes (SACRINI, 2018, p. 344). Daí decorre a comparação a conversão religiosa: após suspendermos nossos interesses, vieses, posições acerca do ser, nos abre diante aos olhos uma vida reformada, cujo olhar se direciona da mesma forma ao concreto, ele é apenas uma possibilidade diante a multiplicidade infinita de conteúdos possíveis.

Trata-se agora de fazer valer os proveitos dessa “vida convertida”. Isso demanda a necessidade de pensar como são possíveis os objetos *a priori*, isto é, uma ontologia do mundo da vida¹¹, em sua estrutural geral (HUSSERL, 2012, p. 113). Nessa empreitada, Husserl propõe uma distinção de dois conceitos, que são importantes para nossa

¹¹ É interessante apontar que Husserl pensa a ontologia como o sentido já mencionado anteriormente. Afirma Sacrini que a doutrina pura da essência do mundo da vida, isto é, uma ontologia, significa o mesmo que Husserl utilizava desde o início da década de 1910: explicitação de princípios constituintes *a priori* que delimitam em termos de possibilidades ideais os fenômenos de um determinado domínio. Nesse caso, fixa-se rigorosamente relações *a priori* entre os componentes do domínio do mundo da vida e antecipam-se as principais características dos eventos empíricos que exemplificam as possibilidades ideais que configuram certo tipo de ser (SACRINI, 2018, p. 345).

investigação: do *universal a priori* e do *a priori universal do mundo da vida*. Segundo Husserl, a ciência objetivista moderna se funda numa noção de um *a priori* ingênuo, cuja evidência dispensa uma fundamentação anterior, sempre pressupondo obviedades que jamais são formuláveis cientificamente de modo universal, ou seja, elas não são reconduzidas a algum tipo de universidade científica essencial (HUSSERL, 2012, p. 115).

O autor chama a atenção para que na cientificidade moderna essas “estruturas evidentes” (no sentido de serem tomadas como “obviedades”) *a priori* são consideradas válidas por serem assentadas no mundo pré-cientificamente dado como espaço-temporal (HUSSERL, 2012, p. 114), dado a ele uma exatidão que pertence ao sentido do *a priori* geométrico¹². Então essa é a direção de um *a priori* da “escola objetivista tradicional” (HUSSERL, 2012, p. 114) que não esclareceu o fundamento da validade. Tal fundamentação de validade tem que referir-se ao mundo da vida, embora ainda que oculto.

O mundo da vida se distingue do mundo pré-dado objetivamente por portar um *a priori* anterior e fundamental, que define a validade ou não do *a priori* objetivo na sua tarefa, teorizar, ou dar resultados. Assim, diferenciam-se: o *a priori* universal do mundo da vida, cuja característica é *ser puro* e configurar o sentido produzido pelo *a priori* objetivo. O *a priori* universal puro do mundo da vida é descoberto já na *epoché*, dada a elucidação anterior.

É importante aqui salientar um debate levantado por Pentzopoulou-Valalas. Segundo a autora, Husserl emprega na sua obra seis tipos de *a priori*, mas para compreender em que sentido eles se referem, é preciso entender que no âmbito da fenomenologia, a ontologia formal e a lógica pura estão situadas no domínio do *a priori* desde o início. Isso é justificado porque a ontologia formal é uma doutrina *a priori* do objeto e o “formal apofântico” [*formal apophansis*] é a ciência *a priori* das categorias de significação (PENTZOPOULOU-VALALAS, 1981, p.115). A autora prossegue afirmando que uma das tarefas dos *Prolegômenos* era trazer corretamente à consciência o objeto ideal em oposição ao fato empírico. Desta forma, ela concorda que todos os movimentos do pensamento husserliano, ao menos nas quatro primeiras investigações, conduzem ao um *a priori* formal e um *a priori* da idealidade abstrata

¹² Então todo corpo é pensado como um corpo no sentido da física. Sendo assim, a psicologia, enquanto se propõe a ser a ciência da subjetividade, começa a gradualmente comprar esse pressuposto. Dando assim a origem ao behaviorismo, a ciência do comportando sob o nome de psicologia.

(PENTZOPOULOU-VALALAS, 1981, p.115). Assim, o formal *a priori* é o lógico *a priori* e objetivo *a priori* (PENTZOPOULOU-VALALAS, 1981, p.115). Em decorrência disso, pode-se afirmar que, em diferença a Kant, os dados da experiência podem ser *a priori*, pois, trata-se de um âmbito pré-empírico:

Este *a priori* é essencialmente designado por independência em relação a toda singularidade empírica. O formal *a priori* então determina o conteúdo da ciência em geral. Pois, se para Kant, a ciência se baseia nos dados a posteriori, os dados da experiência; para Husserl, esses mesmos dados são *a priori*, uma vez que se constituem na intencionalidade da consciência. (PENTZOPOULOU-VALALAS, 1981, p.115).

Embora a autora coloque a sua investigação para entender os sentidos do *a priori* em Husserl, todos eles têm coextensão ao método transcendental fenomenológico, ou seja, ao menos três conceitos fundamentais do método fazem referência ao *a priori*: essência, subjetividade transcendental e mundo da vida. Segundo Mohanty, eles são também os três estágios do pensamento de Husserl, portanto, a investigação sobre o *a priori* na fenomenologia é coextensivo aos três conceitos (MOHANTY, 1981, p.1)

5. A experiência transcendental é a experiência pura do mundo da vida

Como mencionamos anteriormente, a tarefa de Husserl na ‘Terceira Parte’ da *Krisis* é delimitar os horizontes da experiência pré-teórica e sua relação com o mundo da vida. Isso seria o empreendimento para entender e solucionar a crise das ciências europeias. A origem da crise, em síntese, encontra-se no fundamento científico. A ciência objetiva menospreza o estudo da experiência subjetividade humana, enquanto seus ingredientes na esfera pré-científica.

Assim, institui-se a dualidade da experiência, enquanto interna (realidades psíquicas) e externa (percepções sensíveis), que é reduzida às meras correlações de causalidade. A garantia do conhecimento a partir do estabelecimento dessas correlações causais assentavam-se nos resultados bem-sucedidos da física e da geometria. Como afirma Sacrini, expandiu-se o domínio da cientificidade objetiva para o mundo da vida, simplesmente abordando-o pelos recursos científicos em vigor (SACRINI, 2018, p. 339).

Assim, Husserl mostrou que essa noção moderna de conhecimento objetivo encobre a *experiência intuitiva*, que se destaca pela sua efetiva experienciabilidade,

enquanto o objetivismo moderno jamais experiencia algo objetivo (HUSSERL, 2012, p. 105). Isto é, a objetividade é mera aparência de ser, portanto, não é uma experiência junto à coisa mesma. Por consequência, podemos dizer que as ciências modernas detêm um escopo limitado de conhecimento explorável, e o mais desfavorável é o mundo ser experienciado de forma não original. Dado isso, o mundo da vida se sobressai pela sua evidência universal *a priori*.

Aqui nos parece interessante mostrar que há, portanto, a admissibilidade de que a experiência transcendental tem como seu horizonte o mundo da vida. A nossa interpretação de indícios encontrados entre as *MC* e *Krisis* revela isso. No primeiro escrito, a experiência transcendental funda uma nova espécie de cientificidade em um novo domínio e a delimita como uma esfera de ser sob uma experiência subjetiva (HUSSERL, 2013, p. 65). Husserl volta a afirmar isso na *Krisis* (HUSSERL, 2012, p. 125), ao dizer que questões naturais acerca do mundo têm o seu solo no mundo pré-dado em experiências subjetivas, isto é, no mundo da vida. Isso decorre do olhar que a *epoché* liberta, consistindo em mudar de atitude, transformando a experiência objetivista em uma experiência transcendental (HUSSERL, 2012, p. 125).

Assim, podemos entender que a *experiência transcendental é uma experiência intuitiva* na esfera originária do conhecimento. Contudo, há aqui uma pequena dificuldade que precisa ser salientada. A esfera originária é *prévia* a toda objetividade, portanto, *como é possível uma experiência a priori?* A elucidação foi abordada anteriormente: a experiência é uma evidência privilegiada, assim ela é o estar-dado [*Gegebenheit*] evidente em referência direta à originalidade. Desta maneira, só pode ser *pura em relação à atitude natural*, portanto, *a priori*. A aprioricidade tem o caráter de ser universal no mundo da vida e, conseqüentemente, não entra em conflito com a possibilidade da efetiva experienciabilidade.

Assim, Paisana nos explica que para Husserl, a intuição é entendida não como uma experiência de uma singularidade prévia, mas como plenitude [*Erfüllung*] que fundamenta a validade objetiva do conhecimento (PAISANA, 1992, p. 67). Portanto, intuir [a essência] é ter consciência de um objeto para o qual o olhar se dirige de *modo imediato* (HUSSERL, 2016, p. 37)¹³. Desta maneira, na fenomenologia transcendental um conhecimento válido tem de ter sua fundação de modo *imediato* e sua validade ser *a priori* (PAISANA, 1992, p. 67).

¹³ Por outro lado, a consciência daquilo que pode ser representado em outros atos, tem o potencial de serem pensados de maneira vaga ou distinta como objeto no sentido da lógica formal (HUSSERL, 2016, p. 37).

Podemos assim dizer que o a priori e experiência não são conceitos opostos. Ao inverso: o a priori e a experiência estão em uma relação intrínseca, de modo que é possível uma experiência intuitiva a priori, devido ao a priori estar livre de todo fático, de todo o empírico (HUSSERL, 1962, p. 33). Aqui acompanho Paisana, que afirma que o a priori não se opõe a experiência, dado que o a priori não significa independente da experiência:

O a priori não se opõe à experiência como a universalidade à singularidade. Não há oposição entre a priori e experiência, se tomarmos como ponto de partida absoluto apenas os objectos como são visados e dados. Correlativamente a priori não significa independente da experiência; ao inverso, poderemos então falar de um a priori material, isto é, dado. (PAISANA, 1992, p. 67)

Evoca-se aqui também a notável investigação feita por Pentzopoulou-Valalas. A autora também aponta que não há oposição entre experiência e *a priori*. Segundo a filósofa, o *a priori* da experiência vivida não é o *a priori* kantiano, que é posto como independente e anterior à experiência empírica (PENTZOPOULOU-VALALAS, 1981, p. 118). Desta forma, o *a priori* husserliano é o *a priori* da experiência no sentido fenomenológico do termo: *ele posiciona-se na conjunção da experiência, entendida como evidência, e da inteligibilidade* que implica a constituição do objeto como sentido constituído (PENTZOPOULOU-VALALAS, 1981, p. 118).

Dada essas informações, podemos inferir que *a experiência transcendental é uma experiência genuína*, sob o aspecto de estar junto as coisas mesmas. Assim, a fenomenologia é mais fiel à empiria do que todo o empirismo (HUSSERL, 2012, p. 186). Diferente do cientista que examina e teoriza sobre a natureza, pressupondo-a como um emaranhado de idealidades que possibilitam a sua própria pesquisa, a fenomenologia preocupa-se em apreender a essência do fenômeno em sua pureza. Tais fenômenos da fenomenologia são “anônimos”, no tocante a sua auto-datidade [*Selbstgegebenheit*].

O importante em tudo isso é captar a experiência da dação do mundo da vida (HUSSERL, 2012, p. 178). Não se trata de uma experiência abstrativa (§ 66). O método fenomenológico é um constante pôr em jogo uma “visão de essência” na esfera de ser natural, como uma experiência do originalmente dado. É um campo de intuição muito rico este da experiência originária do mundo da vida (HUSSERL, 2012, p. 181). Sendo assim, o empirismo não honrou o seu nome (HUSSERL, 2012, p. 201).

6. Conclusão

Nosso artigo procurou mostrar que a fenomenologia de Husserl possui dimensões aparentemente complexas, que podem levar ao equívoco. Assim, elucidamos que o método transcendental de Husserl retoma, de forma crítica, a filosofia de Descartes, de Kant e a tradição empirista. Mas o sentido do filosofar fenomenológico é totalmente diverso, neutralizando inclusive o pressuposto de que se trata de mais uma corrente filosófica que discorda ou concorda da tradição. Husserl propõe uma reflexão inédita sobre a história da filosofia moderna, mostrando que seu método transcendental nos reconduz a nossa vida mesma, ao mundo da vida.

Porém, ao nos depararmos com os ingredientes da vida pré-teórica, um novo sentido para a experiência é aberto. Ao reino infinito de ser da consciência pura nos é concedida a experiência transcendental. Mostramos então que a *epoché* fenomenológica é o primeiro passo para que seja liberada essa esfera nova de ser, todavia, a redução transcendental constitui o outro elemento necessário para que o horizonte da experiência transcendental seja exposto.

Dessa forma, o artigo apenas quis evidenciar que a dimensão do método transcendental de Husserl é muito mais que um simples retorno. Ele configura um novo tipo de frontar-se com a nossa vida mesma, que não havia sido tematizado de forma completa. O retorno ao mundo da vida é o elemento fundamental da fenomenologia transcendental e do filosofar fenomenológico.

Referências

- HUSSERL, E. *A Crise das Ciências Europeias e a Fenomenologia Transcendental*. Rio de Janeiro: Forense, 2012
- _____. *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica*. Trad. Márcio Suzuki. Aparecida: Ideias & Letras, 2016
- _____. *Meditações Cartesianas e Conferências de Paris*. Rio de Janeiro: Forense, 2013
- MOHANTY, J.N. *Understanding Husserl's Transcendental Phenomenology: An Introductory Essay in A priori And World European Contributions To Husserlian Phenomenology*. Martinus Nijhoff Publishers: The Hague, 1981.
- MORAN, D. *Husserl's Crisis of the European Sciences and Transcendental Phenomenology*. New York: Cambridge University Press, 2012
- PAISANA, J. *Fenomenologia e Hermenêutica. A Relação Entre as Filosofias de Husserl e Heidegger*. Lisboa: Editorial Presença, 1992
- SACRINI, M. *A cientificidade na fenomenologia de Husserl*. São Paulo: Edições Loyola, 2018.

SMITH, A.D. *Husserl and the Cartesian Meditations*. London: Routledge, 2003
PENTZOPOULOU-VALALAS, T. *Reflections On The Foundation Of The Relation
Between The A Priori And The Eidos In The Phenomenology Of Husserl in Apriori And
World European Contributions To Husserlian Phenomenology*. Martinus Nijhoff
Publishers: The Hague, 1981

Recebido em: 17/11/2020

Aprovado em: 19/05/2021