

MUNDO, CONHECIMENTO E TRANSCENDENTALIDADE: VÍNCULOS E DISTANCIAMENTOS ENTRE HUSSERL E DESCARTES A PARTIR DE UM MESMO PROJETO FILOSÓFICO

WORLD, KNOWLEDGE AND TRANSCENDENTALITY: LINKS AND DISTANCING BETWEEN HUSSERL AND DESCARTES FROM THE SAME PHILOSOPHICAL PROJECT

*José Fábio da Silva Albuquerque*¹

Resumo: O presente artigo trata o tema do projeto filosófico de Edmund Husserl. O desenvolvimento de uma Filosofia como ciência rigorosa é apresentado como uma retomada do projeto cartesiano de encontrar novos fundamentos filosóficos em consonância com as ciências empíricas dentro do paradigma galilaico. Para tanto, os conceitos de conhecimento, fundamentação, mundo e transcendentalidade são trabalhados como fio condutores que permitem identificar os pontos de aproximação e distanciamento entre os dois filósofos, esclarecendo, em linhas gerais, os aspectos que justificam o reconhecimento de que, mesmo ambos partindo de um projeto em comum, suas filosofias trilharam percursos distintos.

Palavras-chave: Husserl, Descartes, Conhecimento, Mundo, Transcendentalidade.

Abstract: This article deals with the theme of Edmund Husserl's philosophical project. The development of a Philosophy as a rigorous science is presented as a resumption of the Cartesian project of finding new philosophical foundations in consonance with the empirical sciences within the Galilean paradigm. For this, the concepts of knowledge, foundation, world and transcendentality are worked as conductive threads that allow to identify the points of approximation and distance between the two philosophers, clarifying, in general lines, the aspects that justify the recognition that, of a joint project, their philosophies crossed different paths.

Keywords: Husserl, Descartes, Knowledge, World, Transcendentality.

1. Husserl e Descartes, um projeto em comum

Edmund Husserl situa-se num período significativo da História da Filosofia, pois a segunda metade do século XIX e começo do XX caracteriza-se por um conjunto de redefinições na própria distribuição e conceituação das atividades de conhecimento ocidental,² em grande medida pelas consequências da derrocada de uma visão tradicional metafísica que foi se desdobrando desde os gregos e que tem no sistema absoluto de Hegel sua mais acabada configuração. Esse contexto histórico, por sua vez, foi crucial para que a questão do conhecimento – no que diz respeito a suas

¹ Professor Adjunto da Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia (UESB). E-mail: professorfabioa@gmail.com

² Sobre o contexto histórico no qual surge a Fenomenologia ver SCHNÄDELBACH (1991).

características, limites e funções – fosse colocada na primeira linha dos debates acadêmicos.³

Dentro dessa conjuntura, a questão do conhecimento perpassa o pensamento de Edmund Husserl de maneira incontornável. Seu projeto principal – o desenvolvimento de uma filosofia como ciência rigorosa – evidencia isso. Convicto, em parte por conta de sua formação matemática, da necessidade de um conhecimento que consiga fugir do relativismo e seu conseqüente ceticismo, Husserl apresenta em vários momentos a figura de Descartes como o seu principal predecessor filosófico, identificando principalmente no texto cartesiano *Meditações* a virada filosófica inicial que propiciou o desenvolvimento da Fenomenologia Transcendental.

Não é por acaso que, quando do convite do Instituto de Estudos Germanísticos e da Sociedade Francesa de Filosofia para apresentar um conjunto de palestras sobre Fenomenologia na Universidade de Paris-Sorbonne, Husserl tomou como fio condutor de suas palavras o pensamento daquele filósofo francês (que também nomeava o anfiteatro das atividades), a tal ponto que o conjunto daqueles materiais proferidos por Husserl acabou por receber o nome de *Meditações Cartesianas*. Dentro dessa obra, verifica-se sem dificuldades a vinculação que Husserl faz com Descartes no que diz respeito ao surgimento da Fenomenologia.

O estudo dessas meditações influenciou diretamente a transformação de uma Fenomenologia já em desenvolvimento numa forma nova de Filosofia Transcendental. Assim, quase se poderia denominar a Fenomenologia como um neocartesianismo, por mais que ela venha rejeitar quase no seu todo [...] o bem conhecido teor doutrinário da filosofia cartesiana. (HUSSERL, 2013b, p. 39)

Levando um posicionamento tão claro e importante como esse em consideração, pode-se entender como, influenciado pelo projeto cartesiano e o ultrapassando, Husserl desenvolve a Fenomenologia e uma perspectiva nova na relação entre *mundo e conhecimento* perpassada, ao mesmo tempo, por uma nova concepção de *transcendentalidade* – o que irá caracterizar, em um considerável nível, o próprio pensamento fenomenológico de Husserl.⁴

³Sobre essa questão do problema do conhecimento na segunda metade do século XIX e começo do XX e do surgimento da Fenomenologia como uma resposta propositiva à derrocada metafísica de abordagem filosófica, ver ALBUQUERQUE (2011).

⁴Não há, obviamente, a pretensão de exaurir nem a complexidade da temática nem a riqueza de aspectos da influência cartesiana no pensamento de Husserl para o desenvolvimento do movimento fenomenológico. Não obstante, um recorte feito predominantemente a partir das passagens de *Meditações*

Nesse sentido, o primeiro ponto a destacar é o elemento que caracteriza o projeto filosófico de Descartes que abre espaço para se considerar a Fenomenologia como um neocartesianismo:

Tornemos para nós presente a ideia diretora. A sua meta [das *Meditações* de Descartes] é uma completa reforma da Filosofia numa ciência baseada na fundamentação absoluta. Isto envolve, para Descartes, uma correspondente reforma de todas as ciências. Porque, segundo ele, estas são apenas membros dependentes da Ciência Universal una – e isto é a Filosofia. Somente na sua unidade sistemática poderão elas tornar-se ciência autêntica. [...] Carecemos, por isso de uma reconstrução radical que dê satisfação à ideia de Filosofia, enquanto unidade universal das ciências na unidade de uma tal fundamentação absoluta. (HUSSERL, 2013b, p. 39-40)

Embora Husserl faça referência aqui especificamente a *Meditações*, tais perspectivas se encontram disseminadas no conjunto da obra filosófica de Descartes. Por exemplo, no *Discurso do Método* (2010, p. 78) – anterior às *Meditações* – encontra-se a seguinte passagem sobre a reformulação da Filosofia desde os seus fundamentos: “[...] tendo notado que os seus princípios [das ciências] deviam ser todos tomados à Filosofia, na qual não encontrava ainda quaisquer que fossem certos, pensei que seria mister, antes de tudo, procurar ali estabelece-los”. Já no texto *Regras para a direção do espírito* Descartes escreve:

Pois, dado que todas as ciências não são outra coisa que a sabedoria humana, que permanece sempre uma e sempre a mesma [...], não há necessidade de impor-se limite ao espírito: o conhecimento de uma verdade não nos impede, com efeito, de descobrir uma outra, mas ao contrário, ela a isso nos ajuda. (DESCARTES, 2010, p. 406)

E, logo em seguida, arremata:

É bem preciso, pois, convencer-se de que todas as ciências estão de tal modo inteira e conjuntamente ligadas que é mais fácil apreendê-las todas do que isolá-las. Se alguém quiser procurar seriamente a verdade, não deve escolher o estudo de uma ciência particular, pois elas se encontram todas unidas entre si e dependem umas das outras. (DESCARTES, 2010, p. 407)

Cartesianas aparece justificado pelo caráter ímpar com que Husserl faz uma análise retrospectiva da sua Fenomenologia com a postura radical cartesiana.

Deste modo, pode-se asseverar que a reformulação dos princípios da Filosofia através de um Razão Una com vistas a justificar radicalmente as ciências particulares apresenta-se como o principal projeto filosófico cartesiano.

Fica claro, portanto, o objetivo que mobiliza a reflexão husserliana a partir do pensamento cartesiano e que pode, através dessa vinculação de um projeto em comum, categorizar a Fenomenologia como um neocartesianismo: reformar a Filosofia transformando-a numa ciência baseada na fundamentação absoluta. Ou seja, transformar a Filosofia na ciência das ciências.⁵ Essa fundamentação, por sua vez, caracteriza-se por ser uma fundamentação absoluta *do conhecimento*, numa vinculação que apresenta dois aspectos entrelaçados. O primeiro é o processo no qual o próprio conhecimento seja fundamentado, é ele que necessita ser alçado ao status de absolutamente garantido. O segundo advém do primeiro e pode ser explicitado na seguinte pergunta: em que âmbito se pode garantir absolutamente o conhecimento? A única resposta rigorosa: no próprio horizonte do intelectualivo. Ou seja, o conhecimento não pode ser firmado em nenhum âmbito distinto de si mesmo – a exemplo da religiosidade ou da estética. Esse caráter duplo de fundamentação garantiria um ponto de apoio irremovível para a justificação tanto da Filosofia como das próprias ciências particulares, constituindo, assim, uma unidade universal da própria razão.

Há que se entender, no entanto, os motivos a partir dos quais Husserl considera que essa meta ainda é algo a ser alcançada. Porque Husserl retoma um propósito com mais de três séculos de distância e que, a princípio, poderia ser visto como cumprido na visão iluminista da Modernidade e trazido à concretização com a realização da era técnica das ciências particulares? Husserl escreve:

A decomposição da Filosofia atual, na sua atividade desorientada dá-nos que pensar. Se considerarmos a Filosofia ocidental do ponto de vista da unidade de uma ciência, então, por comparação com os tempos precedentes, o seu declínio é inegável desde o meado do século passado. Essa unidade perdeu-se, tanto na posição da meta como na problemática e no método. (HUSSERL, 2013b, p. 42)

Pode-se constatar aqui a identificação por parte de Husserl do esfacelamento da Filosofia na segunda metade do século XIX enquanto unidade de pensamento e que identificava no seu escopo um posicionamento de natureza global. A Filosofia, então, enquanto sobrevivente das mudanças no projeto ocidental de compreensão de mundo,

⁵ Sobre a Fenomenologia como ciência das ciências ver, conforme bibliografia, KISIEL (1970).

perde a identidade que, com todas as variações apresentadas no decorrer dos séculos, mantinha: uma reflexão que possuía como meta o conhecimento do que é (sem restrições), através de uma reflexão radical e exposta da forma mais sistemática possível.⁶ Também é sintomático como esse trecho se harmoniza com a ideia diretriz que motiva a última obra publicada por Husserl, *A Crise das Ciências Europeias e a Fenomenologia Transcendental*, na qual ele aponta o equívoco da invasão da visão matemática do mundo (que ele define como *galilaica*) na abordagem dos fenômenos mais amplos que compõem o mundo da vida, os chamados *plenias*. Essa invasão desemboca, por sua vez, num desvio histórico que decompõe aquilo que desde os gregos nos constitui enquanto significância coletiva: a *humanidade europeia* pautada num *télos* de razão.

A partir disso, também é coerente considerar que Husserl interpreta o aumento na diversidade e autonomia científicas – tanto em relação à Filosofia como na própria relação das ciências entre si – não como um avanço epistemológico a se comemorar, mas como um declínio a ser superado. Isso não quer dizer, no entanto, que Husserl fosse contra o avanço das ciências particulares por si; havia um posicionamento teórico por trás dessa visão, nominalmente, a de que esse avanço científico tinha se dado através de um encurtamento epistemológico no que diz respeito à fundamentação do conhecimento. Em outras palavras, as ciências particulares haviam excluído o âmbito do *a priori* buscado pela Filosofia em sua tentativa de trazer à tona um fundamento último para todo e qualquer posicionamento intelectual. Realizado esse corte qualitativo na própria ideia de fundamentação intelectual, as ciências avançavam factualmente nos mais diversos âmbitos da realidade empírica, mas esse avanço se dá à custa de uma possibilidade de fundamentação absoluta para todo e qualquer conhecimento possível. A consequência dessa conjuntura é que as ciências não reconhecem as próprias limitações epistemológicas por se pautarem em fundamentações relativas restritas a si mesmas.

Com essa desconfiança em relação à Filosofia do seu tempo, com a constatação da dispersão, a seu ver, negativa das ciências particulares como tipos de feudos independentes, Husserl mais uma vez se identifica com as mesmas problemáticas cartesianas e questiona (2013b, p. 43), pelo paralelismo do diagnóstico, se não estaria o

⁶No que diz respeito a essa ruptura no modo com que o ser humano posiciona-se em relação ao mundo intelectivamente a partir das diferenças entre Filosofia e Ciência, ver, conforme bibliografia, GADAMER (1981).

seu século também necessitado do espírito e do projeto que constituiu as *Meditações* de Descartes. Respondendo afirmativamente a isso, Husserl estabelece a meta a ser buscada em seu labor filosófico: “A ideia condutora das nossas meditações será, tal como para Descartes, a de uma ciência a fundamentar numa radical autenticidade e, derradeiramente, a de uma Ciência Universal.” (HUSSERL, 2013b, p. 45). Esse alinhamento que pode ser classificado como um neocartesianismo não significa, no entanto, que Husserl tenta restabelecer a filosofia de Descartes no século XX. O que ele pretende resgatar é a postura filosófica apresentada por Descartes e empreender o projeto cartesiano de redirecionar a Filosofia enquanto horizonte intelectual indispensável para justificar epistemologicamente o fazer científico – enquanto atividade que visa apresentar conhecimentos fundamentados. Mas se o projeto aceito tem o mesmo propósito que o de Descartes, nem por isso ficará restrito a uma repetição da doutrina cartesiana – como já expresso em citação de *Meditações Cartesianas* utilizada mais acima.

2. A matematização cartesiana do mundo, diferenças do caminho

Um ponto bastante ilustrativo dessa separação entre as doutrinas cartesianas e os encaminhamentos husserlianos para implementação de um projeto em comum é a identificação feita por Husserl (2013b, p. 45) do equívoco que Descartes praticou ao assumir uma ciência particular (no caso, a Geometria) como modelo para toda ciência possível e, especificamente, para as ciências da natureza. Como se pode encontrar no texto cartesiano:

E se refletirmos mais atentamente a esse respeito, reparamos enfim que somente as coisas nas quais estudamos a ordem e a medida se referem à matemática, não importando se esta medida seja procurada nos números, nas figuras, nos astros, nos sons ou em qualquer outro objeto. Observa-se assim que deve haver alguma ciência geral que explique tudo o que se pode procurar no tocante à ordem e à medida, sem aplicação a uma matéria em particular, e que esta ciência é chamada não por um nome estrangeiro, mas por um já antigo e recebido pelo uso, a matemática universal [...]. (DESCARTES, 2010, p. 418-419)

Isso implica em consequências para o desdobramento da própria doutrina cartesiana, algo que pode ser identificado na concepção de *res extensa* como sendo aquilo que compõe a base de toda a multiplicidade do mundo. O que caracteriza a

extensão, senão o aspecto básico de poder ser abarcada rigorosamente pelos métodos da medição e do cálculo? Husserl analisa criticamente essa matematização cartesiana do mundo e reconhece que a mesma determinou o encaminhamento intelectual do Ocidente pelos séculos seguintes – mais uma vez numa aproximação bastante clara com o enfoque argumentativo posto em *Crise*.⁷ Deste modo, por essa chave de leitura, a ontologia cartesiana desemboca na sua concepção explícita de extensão como uma consequência de ter assumido um ramo de ciência particular como o modelo para a ciência universal.

Husserl exclui a perspectiva cartesiana ou qualquer ramo específico de ciência concreta para direcionar previamente suas reflexões sobre uma fundamentação última para a objetividade do conhecimento, denunciando que, para manter-se fiel ao projeto posto e aos princípios filosóficos que o motivam, apenas a partir de uma indignação radical do conhecimento se pode alicerçar a Filosofia em novas bases: “Nada disso nos deve condicionar. Como filósofos incipientes, não temos ainda nenhum ideal de ciência em vigor; e apenas o poderemos ter porquanto para nós próprios de novo o criemos.” (HUSSERL, 2013b, p. 46).

Isso não quer dizer que Husserl negue qualquer papel para as ciências factuais dentro do seu projeto de fundamentação de uma Ciência Universal. Elas apresentar-se-ão como âmbitos dentro dos quais a característica intelectual de Ciência se deixará apreender como horizonte justificador, mesmo que tal característica continue ininterruptamente sendo apenas um ideal para toda e qualquer ciência factual particular.

Reside já no sentido de todas as nossas considerações que ciência, enquanto fato de cultura, e ciência, em sentido verdadeiro e autêntico, não são uma e a mesma coisa, ou que aquela, através da sua fatualidade, transporta consigo uma pretensão que não se certifica, como pretensão já preenchida, precisamente na simples fatualidade. *Reside* precisamente nesta pretensão a Ciência enquanto ideia – enquanto ideia de Ciência autêntica. [...] aprofundando progressivamente a intenção do esforço científico, desdobrar-se-ão diante de nós os momentos constitutivos da ideia-final geral de Ciência autêntica [...]. (HUSSERL, 2013b, p. 47)

Isso leva à compreensão de que, embora toda ciência factual leve consigo o ideal de Ciência, nunca o cumpre completamente. É interessante notar que, mesmo Husserl se colocando o objetivo claro de estabelecer uma ciência absoluta por considerar as

⁷Sobre o tema da matematização na fase madura do pensamento de Husserl, ver, conforme bibliografia, KOCKELMANS (1970).

ciências particulares como âmbitos relativos de fundamentação intelectual, ele necessita fazer uma análise constitutiva das mesmas para, através delas e não a despeito delas, identificar o critério que norteará suas reflexões filosóficas. Desta feita, aquilo que se encontra nas ciências particulares sempre como uma pretensão permanente, mas nunca realizável a nível pleno, é o ponto a ser buscado.

O que as ciências buscam enquanto meta? O que a investigação de todo e qualquer cientista pretende apresentar como resultado final? Responder-se-á a essas questões sem grandes esforços e com um consenso bastante amplo restringindo-se a uma única palavra: conhecimento. O agir científico, portanto, visa o conhecimento. E o que caracteriza o conhecimento dentro do agir científico para que o mesmo seja identificado e aceito enquanto tal? A resposta: uma consequência intelectual que fundamente os conteúdos apresentados. Ou seja, uma clareza de juízo que permita a qualquer um, em qualquer momento, repetir o processo que fundamenta a explicação do conteúdo envolvido.

[...] o cientista não quer julgar simplesmente, mas antes fundamentar os seus juízos. Dito com mais precisão, ele não quer deixar valer, perante si próprio e os outros, qualquer *conhecimento científico* que não tenha fundamentado perfeitamente e que, por isso, não possa ser justificado completamente e em qualquer momento pelo livre retorno ao ato iterável de fundamentação. Isto pode, *de fato*, permanecer uma simples pretensão; em todo caso, está aí uma meta ideal. (HUSSERL, 2013b, p. 48-49)

No âmbito da ciência, a meta de fundamentação é alçada ao nível da perfeição, no qual qualquer sujeito racional, independentemente de suas particularidades, possa percorrer o “ato iterável de fundamentação” para reconhecer seu respectivo conteúdo intelectual como garantido pela razão. É essa ideia o que move então todo proceder científico e que deve ser tomado como fio condutor para o desenvolvimento de uma Filosofia enquanto Ciência Universal. Ademais, como esta cumpri a função de justificar todo o fazer científico factual possível, notoriamente ela não pode ficar restrita aos níveis de fundamentação factual, mas deve está ancorada num nível de fundamentação absoluta. Para Husserl (2013b, p. 51), tal nível de fundamentação seria um mostrar o objeto de modo tal que o vivenciemos enquanto uma identificação absoluta entre o conteúdo vivido e o conteúdo ele próprio – o que ele categoriza como *evidência*.

3. A fundamentação intelectual enquanto evidência

Essa fundamentação, que se chama evidência, é a chave que possibilitará, se alcançada, a realização do projeto cartesiano e husserliano de uma pretensa Filosofia enquanto Ciência Universal que garanta a justificação para os conhecimentos factuais das ciências particulares. Mas como encontrar esse nível de perfeição na fundamentação do conhecimento? Sobre isso, Husserl escreve:

No presente nível inicial da meditação filosófica, temos a infinidade ilimitada das *experiências* pré-científicas, das evidências: elas são mais ou menos perfeitas. Imperfeição significa, aí, em regra, incompletude, unilateralidade, relativa obscuridade [...]. A perfectibilidade consoma-se, então, como progressão sintética de experiências concordantes, nas quais esses elementos covisados chegam à experiência preenchedora efetiva. A correspondente ideia de perfeição seria a da *evidência adequada*, coisa em que frequentemente permanece em aberto se ela, por questões de princípio, não reside no infinito. (HUSSERL, 2013b, p. 52-53)

Husserl nos apresenta aqui uma série de aspectos importantes para o denominado olhar fenomenológico. Em primeiro lugar, que já nos encontramos factualmente em experiências de conteúdos de significâncias e que, nestas experiências, já vivenciamos o caráter de evidência dos conteúdos. No entanto, nesse nível citado, a evidência não se consoma por completo, pois o conteúdo vivido, mesmo que se mostre como evidente, manifesta horizontes covisados passíveis de serem preenchidos pela consciência em um momento seguinte. É o que Husserl chamou na citação de vivência de incompletude, obscuridade etc. Ou seja, a própria consciência tem clareza de que, embora o já alcançado acerca de um conteúdo seja seu conteúdo verdadeiro e, por conseguinte, lhe perpassa a vivência de evidência, mesmo assim permanece um “descompasso” entre o conteúdo atual e o conteúdo possível do objeto. Esse descompasso, por sua vez, é pretensamente diminuído com a sequência progressiva de experiências do objeto e a própria evidência se mostra passível de enriquecer-se nessa progressão.

O ponto crucial para o tema aqui tratado é o seguinte: pode-se alcançar no nível empírico a perfeição através de uma progressão sintética de um conteúdo qualquer? Embora Husserl tenha deixado em aberto essa questão na sequência imediata do texto das *Meditações*, um tratamento minimamente consistente de duas relevantes obras anteriores – *Investigações Lógicas* e *Ideias* – não deixa margem para qualquer dúvida

de que a resposta, pelos critérios husserlianos, só possa ser negativa. Ou seja, nenhuma perfeição de fundamentação pode ser concretizada na empiria, pois, além desta irremediavelmente está aquém da universalidade, qualquer conteúdo apresentado nela, por mais rico que circunstancialmente fosse, sempre estaria na possibilidade de uma nova vivência que o enriquecesse ainda mais.

Assim, se não podemos alcançar essa perfeição por uma progressão sintética de significado, quer então dizer que o projeto de uma Filosofia enquanto Ciência Universal constituída por uma fundamentação absoluta do conhecimento apresenta-se nesse momento como natimorto? A resposta aparentemente seria positiva (como de fato tornou-se a visão predominante na Contemporaneidade), caso Husserl não voltasse sua atenção para outro nível de evidência: o apodítico.

Se bem que essa ideia dirija constantemente o intento do cientista, uma outra perfeição da evidência tem, contudo, para ele [...] uma dignidade mais elevada, a saber, a da *apoditicidade*. [...] Ela é uma indubitabilidade absoluta num sentido inteiramente determinado e peculiar – a indubitabilidade absoluta que o cientista pede a todos os princípios e cujo valor mais alto se patenteia no seu esforço de, relativamente aos fundamentos já evidentes em e por si mesmos, fundamentá-los uma vez mais, a um nível mais elevado, pelo regresso a princípios, conferindo, por essa via, a esses fundamentos a dignidade suprema da apoditicidade. (HUSSERL, 2013b, p. 53)

Deste modo, Husserl identifica a evidência apodítica como ideal de fundamentação em nível equivalente ao ideal de Ciência absoluta. Nela, a perfeição não se dá por um pretense acúmulo sintético como seria o caso das experiências empíricas e parciais sempre a serem renovadas. Nela há a peculiaridade de ser qualitativamente distinta, pois apresenta uma perfeição não apenas no que diz respeito à fundamentação do conteúdo nela contido, mas acerca do próprio status epistêmico da evidência, mostrando-a como primeira em si mesma, dispensando qualquer outro nível de regressão em sua justificação e, conseqüentemente, manifestando a impossibilidade de seu não ser (HUSSERL, 2013b, p. 53).

Não se trata mais e simplesmente acerca dos conteúdos enquanto coisas e estados de coisas na vivência de evidência, mas do próprio status da evidência enquanto vivência. Além do mais, embora essa apresentação do objetivo ideal que deva vigorar na ideia formal de uma Ciência Universal seja um avanço de clareza notável na formulação de possibilidade de uma Filosofia enquanto ciência rigorosa, isso diz respeito apenas ao aspecto formal do projeto, sem haver, até o momento, conteúdo

algum que esteja a ele vinculado – o que joga um papel importante na relação entre o seu pensamento e o cartesiano.

A questão é estabelecer se, para além da concepção formal de uma evidência apodítica assim posta, também é viável a confirmação de sua vivência no fenômeno da consciência.

De acordo com o que foi dito, formula-se, como uma pergunta da Filosofia incipiente só agora determinada, se haverá para nós evidências patenteáveis que, como deveremos presentemente dizer, por um lado tragam consigo apoditicamente a visão intelectual de que precedem todas as evidências concebíveis enquanto *em si primeiras* e, por outro, também se possa ver que são elas próprias apodíticas [...]. (HUSSERL, 2013b, p. 54)

Percebe-se, em momentos textuais como esse, o paralelismo do trajeto husserliano com o que Descartes já havia trilhado em suas *Meditações*, quando esse necessitou encontrar pelo menos um conteúdo que se enquadrasse no seu critério de clareza e distinção para superar a dúvida metódica. Diferenças significativas já se apresentam, no entanto, entre os dois pensadores, visto que, no caso husserliano, não se trata necessariamente da confirmação de um conteúdo que, acerca de sua existência, *realiter* mostrasse os aspectos de clareza de distinção, mas de uma vivência de consciência na qual essa identificasse os aspectos de apoditicidade.

4. O Transcendental como único âmbito de evidência apodítica

Para ultrapassar a dificuldade de encontrar uma evidência apodítica, Husserl aponta num primeiro momento para um conteúdo que é, a princípio, o mais consensual e básico possível, a realidade do mundo, aquilo em relação ao qual nada concretamente pode ser anterior e que, espontaneamente, ninguém colocaria sua existência seriamente em questão, “A pergunta sobre as evidências em si primeiras parece poder resolver-se sem dificuldade. Não se oferecerá a existência de um *mundo*, sem mais, como uma tal evidência?” (HUSSERL, 2013b, p. 54). A existência do mundo, portanto, parece ser a chave fundamental para o caminho de reconstrução de todas as outras verdades possíveis, tanto no nível materialista empírico, quanto também no horizonte de vivências, pois, toda e qualquer determinidade particular de objeto encontra-se vinculada a uma vivência de entorno. Não obstante, Husserl demonstra como a própria

noção de mundo e de sua existência não sobrevivem à possibilidade de se pensar o seu não ser.

Mas, por mais que esta evidência seja em si anterior a todas as evidências da vida voltada para o mundo e de todas as ciências [...], depressa ficamos na dúvida sobre se ela poderá reivindicar, nesta sua função, um caráter apodítico. E, quando prosseguimos com esta dúvida, torna-se visível que essa evidência também não poderá reivindicar a prerrogativa de ser a evidência absolutamente primeira. No que diz respeito ao primeiro ponto, a experiência sensível universal, em cuja evidência o mundo nos é constantemente dado de antemão, não deve ser tomada, sem mais, como uma evidência apodítica em que fosse absolutamente excluída a possibilidade de que se tornasse duvidoso que o mundo fosse efetivamente, ou seja, a possibilidade do seu não ser. Não é apenas cada coisa singular experienciada que pode sofrer uma desvalorização, enquanto aparência dos sentidos, mas também o todo da experiência conectada, unitariamente visível de um modo sinóptico, pode mostrar-se como uma aparência, como um *sonho coerente*. (HUSSERL, 2013b, p. 54-55)

Do mesmo modo que Descartes, Husserl também exclui a experiência sensível como âmbito de validade na fundamentação do conhecimento. Isso acarreta que todo o conhecimento da experiência sensível, mesmo a nível global, não se mantém através dos critérios de apoditicidade. Nesse ponto, contudo, pode se objetar que apenas as coisas particulares (e mesmo o conjunto de todas as coisas particulares reunidas) caem sob essa análise, mas que o mundo ainda se manteria absolutamente necessário e, portanto, a experiência de sua existência manteria a validade de sua evidência primeira. Quanto a isso, Husserl chama a atenção de que a evidência da experiência *mundo* – enquanto algo que se mantivesse prévio às experiências do particular – não apresenta uma validação e alcance absolutos e que, portanto, não pode ser tomada como fundamentação radical já que ela não pode “reivindicar a prerrogativa de ser a evidência absolutamente primeira”.

Enquanto filósofos que meditam radicalmente, não temos, agora, nem uma ciência que seja válida para nós, nem um mundo que exista para nós. Em vez de ser pura e simplesmente, ou seja, em vez de valer para nós de modo natural na crença de ser da experiência, o mundo é, para nós, apenas uma simples pretensão de ser. [...] Numa palavra, não apenas a Natureza corpórea, mas também o inteiro mundo circundante concreto da vida será doravante, para mim, em vez de algo que é, apenas fenômeno de ser. (HUSSERL, 2013b, p. 56)

Husserl apresenta dois horizontes possíveis de experienciar *mundo*. O primeiro é o espontâneo e ingênuo, no qual mundo se dá como existência independente. O segundo é o horizonte filosófico radical, no qual a validação daquela experiência ingênua da existência do mundo não se mantém. Ou seja, duas vivências intencionais específicas de mundo, duas significações de mundo. Algo relevante é que a experiência de mundo não se anula com a exclusão dos conhecimentos empíricos acerca das coisas particulares que o compõem ou dele próprio como unidade de experiência conectada, ao passo que também não se pode garantir sua existência como sendo uma evidência primeira em si. Nesse sentido, há uma modificação no significado de *mundo*, na qual esse passa de uma *crença de ser* na vivência espontânea e ingênua e passa a simples *pretensão de ser* na reflexão crítica. Isso não significa, no entanto, que qualquer posicionamento sobre a condição final de *mundo* tenha sido estabelecido.

O fenômeno *mundo* não desaparece – pois isso acarretaria no contra-senso fenomenológico de uma consciência tendo suas experiências num vazio de correlação –, apenas que, para a consciência que reflete de maneira honesta e crítica, aquela crença inicial de uma existência do mundo como evidente não pode ser mais assumida como possuindo validade filosófica.

Mas, seja lá qual for o desenlace da pretensão à realidade por parte deste fenômeno [mundo], e seja como for que eu me decida criticamente pelo ser ou pela aparência, ele, enquanto meu fenômeno, não é porém, nada [...]. De certo modo, o mundo experienciado nesta vida que reflete permanece, com isso, aí para mim, como mundo experienciado, tal como antes, precisamente com o seu teor respectivo. Ele continua a aparecer tal como aparecia antes, apenas que eu, como alguém que reflete filosoficamente, não mantenho mais em execução, em validade, a crença natural de ser que é característica da experiência, se bem que essa crença esteja, porém, ainda aí e seja conjuntamente captada pelo olhar da atenção. (HUSSERL, 2013b, p. 56-57)

Essa nova postura que suspende o status ingênuo da experiência da existência do mundo e de todos os seus conteúdos possíveis é a chamada *epoché* fenomenológica, que reconhece a impossibilidade atual de uma definição sobre o ser daquela experiência.⁸ A partir disso, o sujeito crítico necessita abster-se de qualquer posicionamento não justificado pelo próprio fenômeno e apenas pode tratá-lo no que ele mesmo apresenta. No caso específico aqui tratado, o mundo enquanto pretensão de ser à consciência. Isso

⁸ Sobre o tratamento entre a *epoché* fenomenológica de Husserl e a dúvida hiperbólica de Descartes ver LOWIT (1957).

acarreta numa circunscrição do âmbito dos fenômenos, que desembocará no descobrimento de um novo horizonte de significância: o das vivências puras.

Este universal pôr fora de validade [...] todas as tomadas de posição perante o mundo objetivo pré-dado e, assim, desde logo, as tomadas de posição de ser (as tomadas de posição a respeito do ser, da aparência, do ser de modo possível, suposto, do ser provável e semelhantes) – ou, como também se costuma dizer, esta *epoché fenomenológica* ou este *pôr entre parênteses* o mundo objetivo – não nos põe perante um nada. Ao contrário, [...] aquilo de que eu, aquele que medita, por isso mesmo me apropriado é da minha vida pura com todas as suas vivências e todas as suas coisas visadas, enquanto puramente visadas, o universo dos *fenômenos* no sentido da Fenomenologia. (HUSSERL, 2013b, p. 58)

Com a suspensão da crença na existência do mundo, a relação tradicional entre consciência e realidade se dissolve. Não podemos mais tratar os dois como coisas que existem independentes e que em determinado momento entram em contato entre si. Nesse modelo metafísico, enquanto instâncias do ser, ambos apresentam o mesmo patamar ontológico – ambos *são* – e, portanto, nunca se conseguiu esclarecer a partir de qual polo a relação deveria ser determinada. Por sua vez, a partir da análise crítica na qual *mundo* passa ao status de fenômeno de ser, pretensão de ser, Husserl possibilitou uma nova abordagem para a relação do conhecimento e para sua fundamentação. Acontece uma virada da validade para a subjetividade, na qual *mundo*, significando ainda o conjunto do *ser real*, mostra-se como algo secundário.

Se [...] me abstenho de toda e qualquer consumação de uma qualquer crença de ser, que toma diretamente o *mundo* enquanto existente – se dirijo exclusivamente o meu olhar para esta própria vida, enquanto consciência *do* mundo, então apropriado-me de mim próprio enquanto *ego* puro, com a corrente pura das suas *cogitationes*. Assim, o ser do *ego* puro e das suas *cogitationes* precede, de fato, o ser natural do mundo [...] como um ser em si anterior. O terreno de ser natural é, na sua validade de ser, secundário, ele pressupõe constantemente o terreno de ser transcendental. (HUSSERL, 2013b, p. 59)

Essa virada, na qual a vivência pura passa a primeiro plano, não se constitui, por sua vez, numa defesa de uma origem causal, pois essa estaria vinculada a uma lei empírica do mundo já posto em suspenso. Ela não significa uma retrospectão de um encadeamento causal através de regressões produtivas que, ao chegar ao elo primeiro, chegaria à origem das relações de existência. Isso seria o Idealismo na sua vertente

metafísica, ou seja, de que a consciência produz causalmente a existência do mundo. A lei (legalidade) da qual Husserl se vale não é a da causalidade, mas da intencionalidade; ela é um trazer à tona o fio originário de fundamentação do conhecimento enquanto apoditicidade. Isso, por sua vez, implica em dois aspectos extremamente importantes para o entendimento do distanciamento que Husserl empreendeu da doutrina cartesiana, mesmo partindo de um projeto semelhante. Um é que Husserl não se encontra na necessidade teórica cartesiana de justificar causalmente a existência da própria consciência enquanto produto de outra existência independente – no caso cartesiano, Deus. Outro aspecto está em que a subjetividade fenomenológica não se entende no mesmo sentido empregado por Descartes, enquanto cogitações que são sempre minhas, presentes em minha alma, mas o horizonte da subjetividade transcendental, que configura a condição de possibilidade para todo e qualquer sujeito particular.

[...] não pode de modo nenhum admitir-se como algo óbvio que nós, no nosso *ego* puro e apodítico, *tenhamos salvado um pedacinho do mundo*, como se fosse a única coisa inquestionável para o eu que filosofa e como se se tratasse agora, através de cadeias dedutivas bem conduzidas a partir dos princípios inatos ao *ego*, de inferir o restante do mundo.

Infelizmente, é isso que se passa em Descartes com a viragem, singela mas fatal, que faz do *ego* uma *substantia cogitans*, um *mens sive animus* humano separado, e um ponto de partida para inferências segundo o princípio causal, numa palavra, a viragem pela qual ele se tornou o pai do contrassenso (que não podemos ainda tornar visível) do Realismo Transcendental. (HUSSERL, 2013b, p. 62)

Se o eu não é um produto do mundo, também não quer dizer que o mundo seja um produto do eu. O que se apresenta é uma correlação transcendental entre *ego* e *mundo* que ultrapassa qualquer explicação causal a partir de substâncias;⁹ essa relação é o próprio problema filosófico fundamental.

Esta transcendência pertence ao sentido próprio de tudo o que é mundano [...]; os problemas filosóficos provenientes desta correlação chamam-se, correspondentemente, problemas fenomenológico-transcendentais. (HUSSERL, 2013b, p. 64)

⁹ A distinção entre a noção de subjetividade cartesiana enquanto *res cogitans* e a posta pela Fenomenologia enquanto *ego transcendental* apresenta um interesse teórico diferenciado, pois permanece como ponto chave para a compreensão da própria noção de subjetividade no decorrer da Fenomenologia. Heidegger (2006) deixa explícito no §45 que o modo de tratamento cartesiano obstrui a possibilidade de acesso ao ser genuíno e originário das cogitações; ao passo que Sartre (2013, p. 28) afirma que conceber consciência como substância foi o erro ontológico do racionalismo cartesiano.

Assim, a partir das observações anteriores, apresentou-se – se não de forma exaustiva, mas dentro do âmbito bibliográfico e do raio temático definidos – conexões relevantes entre os conceitos de *mundo, conhecimento e transcendentalidade* na Fenomenologia de Edmund Husserl enquanto aspectos constitutivos da sua proposta em desenvolver uma Filosofia como ciência rigorosa e que, mesmo compartilhando um projeto filosófico em comum com o cartesiano, trilhou um caminho próprio, caracterizando o surgimento do movimento fenomenológico no começo do século XX.

Referências

- ALBUQUERQUE, J. F. S. As críticas heideggerianas ao status filosófico da consciência em Husserl diante da problemática do conhecimento do século XIX. In: *Síntese*, v. 38, n. 120, jan/abr., 2011, p. 91-115.
- DESCARTES, R. *Descartes. Obras Escolhidas*. Organização de J. Guinsburg, Roberto Romano e Newton Cunha. Tradução de Newton Cunha e Gita Guinsburg. São Paulo: Perspectiva, 2010.
- GADAMER, H. G. *La Razón en la Época de la Ciencia*. Traducción de Ernesto Garzón Valdés. Barcelona: Alfa, 1981.
- HEIDEGGER, M. *Einführung in die Phänomenologische Forschung*. (Gesamtausgabe v. 17). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2006.
- HUSSERL, E. *A Crise das ciências europeias e a Fenomenologia Transcendental. E Introdução à Filosofia Fenomenológica*. Tradução de Diogo Falcão Ferrer. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.
- _____. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro primero. Introducción general a la fenomenología pura*. México: UNAM; Fondo de Cultura Económica, 2013.
- _____. *Meditações Cartesianas e Conferências de Paris*. Tradução de Pedro Alves. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013b.
- KISIEL, T. Phenomenology as the Science of Science. In: *Phenomenology and the Natural Sciences – Essays and Translations*. Evanston: Northwestern University Press, 1970
- KOCKELMANS, J. The Mathematization of Nature in Husserl's Last Publication - Krisis. In: *Phenomenology and the Natural Sciences – Essays and Translations*. Evanston: Northwestern University Press, 1970.
- LOWIT, Alexandre. L' "époque" de Husserl et le doute de Descartes. *Revue de Métaphysique et de Morale*, n° 4, out/dez 1957, p. 399-415.
- SARTRE, J.P. *O SER E O NADA. Ensaio de Ontologia Fenomenológica*. Petrópolis: Editora Vozes, 2013.
- SCHNÄDELBACH, H. *Filosofía en Alemania: 1833-1933*. Madrid: Catedra, 1991.