

O neocartesianismo da fenomenologia husserliana: aproximações e contraposições à filosofia cartesiana na configuração do projeto fenomenológico transcendental.

*The neocartesianism of husserlian phenomenology:
approaches and oppositions to cartesian philosophy in
the configuration of the transcendental
phenomenological project.*

João Marcelo Silva da Rocha
Doutorando em Filosofia (UFES)
Professor de Filosofia (IFBA)
joaomarcelos@gmail.com

Resumo

Este artigo analisa a importância do pensamento cartesiano para a constituição do projeto Fenomenológico de Edmund Husserl, com o objetivo de explicitar em que sentido a Fenomenologia Transcendental pode ser compreendida *quase* como um *neocartesianismo* – como a caracteriza o próprio Husserl nas “Meditações Cartesianas” (1931). Para tanto, após apontamentos introdutórios, são apresentados elementos fundamentais do cartesianismo que são apropriados pelo fenomenólogo. Em seguida, as críticas husserlianas à filosofia cartesiana quanto à falta de radicalidade na execução do método, à inadequada formulação do problema epistemológico autêntico e ao decisivo equívoco cartesiano na interpretação da subjetividade egológica são discutidas e, a partir disso, delinea-se, através da resignificação especificamente fenomenológico-transcendental dos conceitos de “transcendência” e “imanência”, a maneira como Husserl se afasta da noção cartesiana de subjetividade. Por fim, em posse tanto das apropriações quanto das contraposições discutidas, evidencia-se em que sentido o neocartesianismo da Fenomenologia Transcendental se constitui, a rigor, como um *ultracartesianismo anticartesiano*.

Palavras-chave: Fenomenologia Transcendental. Edmund Husserl. René Descartes. Neocartesianismo.

Abstract

This article analyses the importance of Cartesian thinking for the constitution of Edmund Husserl's Phenomenological project to explain in which sense Transcendental Phenomenology can be understood almost as a neo-Cartesianism - as Husserl himself characterizes in "Cartesian Meditations" (1931). To do so, after introductory notes, fundamental elements of Cartesianism that are appropriated by the phenomenologist will be presented. Then, Husserlian criticisms of Cartesian philosophy regarding the lack of radicality in the implementation of the method, the inadequate formulation of the authentic epistemological problem and the decisive Cartesian misunderstanding in the interpretation of egological subjectivity are discussed and it is outlined, through the specifically phenomenological-transcendental resignification of the concepts of "transcendence" and "immanence", how Husserl distances himself from the Cartesian notion of subjectivity. Finally, in possession of both the appropriations and the contrasted presented, it will be shown in what sense the neo-Cartesianism of Transcendental Phenomenology constitutes, strictly speaking, as an anti-Cartesian ultra-Cartesianism.

Keywords: *Transcendental Phenomenology. Edmund Husserl. Rene Descartes. Neocartesianism.*

Introdução

Eu mesmo sirvo-me da palavra "transcendental", no sentido mais lato, pelo motivo original [...] que, por intermédio de Descartes, é doador de sentido para todas as filosofias modernas, motivo que em todas elas procuram, por assim dizer, vir a si mesmo [...]. Este é o motivo do questionar retrospectivo pelas fontes últimas de todas as formações cognoscitivas, de todo o estudo de si mesmo e da sua vida cognoscitiva por parte daquele que conhece [...]. (HUSSERL, 2012a, p. 79 [Hua VI, p. 100-101] – grifos do autor)¹

Apesar da incontornável e reconhecida influência de Kant na justificação do uso do termo "transcendental"², não devemos nos espantar com o fato de que Edmund Husserl afirme ter escolhido servir-se do termo "transcendental" não somente em virtude dos ditames kantianos, mas também e, fundamentalmente, devido ao modelo de reflexão autorreferente exercitada, por vez primeira, por René Descartes: é no pensamento do filósofo francês que Husserl encontra o motivo mais decisivo para a caracterização da Fenomenologia enquanto reflexão

¹Sempre constará, entre colchetes e após a referência da tradução brasileira utilizada, o volume da *Husserliana* relativo à obra em questão, seguido da paginação correspondente.

² Um dos testemunhos de Husserl nesse sentido pode ser vislumbrado em *Kant und die Idee der Transcendentalphilosophie*, texto anexo ao primeiro volume de *Erste Philosophie* (1923/1924) - cf. HUSSERL, 1956, p. 231 [Hua VII].

transcendental³. Um importante testemunho nesse sentido se encontra em “Método Fenomenológico e Filosofia Fenomenológica” [*Phänomenologische Methode und phänomenologische Philosophie*], fruto das chamadas *Conferências de Londres* [*Londoner Vorträge*], proferidas por Husserl em 1922. Nesse escrito, Husserl se pergunta o seguinte: olhando para a história da Filosofia, se fosse necessário apontar quais filósofos destacam-se, para ele, frente a todos os demais, então quais seriam? Ele responde afirmando que, sem pretender colocá-los em algum tipo de hierarquia, certamente indicaria dois pensadores:

Em primeiro lugar, por certo, o totalmente incomparável Platão, o criador da ideia de ciência rigorosa ou ciência filosófica, no qual eu, em geral, quero ver o verdadeiro fundador de nossa cultura filosófica. Como segundo nome, eu indicaria Descartes [...] ele possui um lugar histórico bastante destacado, *por suas Meditações terem dado ao pensamento filosófico uma direção de desenvolvimento firme até uma filosofia transcendental* (HUSSERL, 2000, p. 201 – grifos nossos)⁴.

A mesma ideia de que o modo transcendental de proceder filosoficamente encontra em Descartes sua manifestação fundacional também ser vista nas seguintes palavras de Husserl:

Na história da filosofia moderna, para falar apenas dela, *Descartes deve ser visto como um precursor da filosofia transcendental*. Foi ele que, através de sua *Meditationes*, fundou este período moderno, [e] lhe concedeu sua característica tendência de desenvolvimento em direção a uma filosofia transcendental. O *ego cogito*, entendido em seu sentido profundo, pode certamente ser considerado como a primeira forma de descoberta da

³ Isso também é apontado, por exemplo, por Nenon (2008, p. 436): “Para Husserl, então, há uma conexão entre a fenomenologia transcendental dele e a filosofia transcendental de Kant, mas ele traça as origens reais da filosofia transcendental como ele a entende, não como volta a Kant, mas sim a Descartes”.

⁴Tradução nossa do original: „an erster Stelle den allerdings ganz unvergleichlichen Platon, den Schöpfer der Idee strenger Wissenschaft oder philosophischer Wissenschaft, in dem ich überhaupt den eigentlichen Begründer unserer wissenschaftlichen Kultur sehen möchte. Als zweiten Namen würde ich Descartes nennen [...] eine ganz ausgezeichnete historische Stellung erhält er dadurch, daß seine *Meditationes* dem philosophischen Denken eine feste Entwicklungsrichtung gegen eine Transzendentalphilosophie erteilt haben“.

subjetividade transcendental (1956, p. 240-241 [*Hua* VII] – grifos nossos)⁵.

Outra prova documental disso situa-se logo no §1 da introdução das “Meditações Cartesianas” [*Cartesianische Meditationen*], no qual Husserl aponta a influência direta do pensamento cartesiano na configuração da Fenomenologia ao afirmar categoricamente que

o estudo dessas Meditações [obra de Descartes] 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 [...] (HUSSERL, 2013, p. 39 [*Hua* I, p. 43] – grifos nossos).

O “quase” supracitado é aspecto fundamental dessa passagem, pois indica a constante tensão e ambiguidade que caracterizam o relacionamento de Husserl com o pensamento de Descartes: se, por um lado, o estudo das “Meditações sobre Filosofia Primeira” [*Meditationes de Prima Philosophia* – doravante *Meditationes*] (1641) é expressamente admitido como decisivo para o nascimento da Fenomenologia Transcendental, por outro, “é certo também que em seus textos os elogios a Descartes são invariavelmente seguidos por restrições que parecem neutralizar muito a apologia inicial” (MOURA, 1998, p. 196). Em que sentido, portanto, a Fenomenologia Transcendental se constitui enquanto (quase) um neocartesianismo? No que se segue, a fim de esclarecer essa questão, busca-se analisar alguns dos elementos afins entre Husserl e Descartes (seção 1), algumas críticas husserlianas lançadas contra Descartes (seção 2) e de que maneira, através da ressignificação especificamente fenomenológico-transcendental dos conceitos de “transcendência” e “imanência”, a Fenomenologia husserliana busca, ao mesmo tempo, afastar-se e ir além do cartesianismo. (seção 3).

⁵Tradução nossa do original: „In der Geschichte der philosophischen Neuzeit, umn nur von ihr zu sprechen, muß schon Descartes als transzendentalphilosophischer Vorläufer gewürdigt werden. Er was es, der durch seine *Meditationes* diese Neuzeit begründet, ihr die sie auszeichnende Entwicklungstendenz auf eine Transzendentalphilosophie eingeprägt hat. Das *egocogito*, nach seinem tiefen Sinn verstanden, kann sicherlich als erste Form der Entdeckung der transzendentalen Subjektivität angesehen werden.“

1. A Fenomenologia Transcendental (quase) como neocartesianismo

Dentre os aspectos que perpassam a valorização do filósofo francês, o Husserl fundamentalmente reconhece e enaltece na reflexão cartesiana, pelo menos, o seu *diagnóstico* sobre o conhecimento em geral, as ambições ou metaselementares eleitas para a constituição de seu *projeto filosófico* e a *postura metodológica* que uma filosofia autêntica precisa ter.

1.1 *O diagnóstico e o projeto filosófico*

Imerso num contexto cultural caracterizado por marcantes transformações na visão de mundo do homem ocidental, René Descartes era partidário da leitura de que a metafísica medieval tinha fracassado na tarefa de prover os fundamentos do saber e por isso, de um modo geral, o conhecimento humano estava completamente em crise (cf. ROSENFELD, 1996, p. 107), avaliação que implicará na exigência de ampla e radical reforma das ciências a partir de uma nova filosofia rigorosamente fundamentada. A compressão husserliana acerca do *status* da filosofia e das ciências de sua época é bastante semelhante a avançada por Descartes - para alguns intérpretes, inclusive, é neste âmbito que se encontra a mais profunda afinidade entre eles⁶. Seguindo a posição cartesiana, Husserl sustenta a convicção de que as ciências padeciam de uma falta de clareza quanto aos seus fundamentos e, nesse contexto, o paralelo entre os diagnósticos dos dois filósofos é evidente:

Descartes, olhando o edifício científico do seu tempo, considerava-o 'mal-construído' [sic.] e sem fundamentos suficientemente seguros. Cerca de três séculos mais tarde, Husserl pretende chamar a atenção para uma crise científica e, *num novo empreendimento cartesiano*, procura analisar as suas causas e remediar o mal (FRAGATA, 1957, p. 5 – grifos do autor).

⁶ “Os contextos intelectuais que incitaram Descartes e Husserl a inaugurar seus empreendimentos de grande escala são surpreendentemente semelhantes em vários aspectos” (MACDONALD, 2000, p. 5). Cf. também MARTIN, 2008, p. 498.

Não à toa, no §2 das *Meditações Cartesianas*, após se pergunta se o pensamento de Descartes ainda possuiria vitalidade no séc. XX, Husserl afirma que:

Em todo caso, dá que pensar que as ciências positivas, que deveriam obter uma fundamentação racional absoluta através destas meditações [cartesianas], se tenham, porém, interessado tão pouco por elas [...]. Elas [as ciências positivas] se sentem muito entravadas em seu progresso por obscuridades em seus fundamentos. Mas quando tentam proceder à reformulação de seus fundamentos, a nenhuma delas ocorre retornar às meditações cartesianas (HUSSERL, 2013, pp. 41-42 [*Hua I*, pp. 45-46]).

Prosseguindo na mesma reflexão, tal qual Descartes, Husserl amplia esse diagnóstico à própria Filosofia: “a decomposição da Filosofia atual, na sua atividade desorientada, dá-nos a pensar. [...] seu declínio é inegável desde o meado do século passado. Essa unidade perdeu-se, tanto na posição da *meta* como na problemática do *método*” (HUSSERL, 2013, p. 42 [*Hua I*, p. 46] – grifos nossos).

Outra semelhança no diagnóstico realizado por ambos se encontra na identificação de, por assim dizer, alguns “agentes patológicos” responsáveis por esse cenário de decadência do conhecimento: os pensadores céticos. Na defesa de que o conhecimento verdadeiro é possível (e necessário) de ser alcançado, Descartes recorre ao argumento cético mais valioso – colocar em *dúvida* a possibilidade do conhecimento⁷ – para combater o próprio ceticismo. Com isso, ele pretende destruir o edifício argumentativo cético, implodindo-o com suas próprias armas, caso seja capaz de alcançar pelo menos uma única verdade inatingível pela dúvida. Husserl reconhece a importância da filosofia cartesiana no enfrentamento ao ceticismo⁸ e, assim como Descartes, empenha-se nesse combate

⁷ Apesar de haver posturas céticas diversas, a dúvida quanto à possibilidade de conceber verdades incontestáveis e absolutas pode ser compreendida como a característica central e unificadora das distintas variações do ceticismo. Justamente por isso o ceticismo filosófico pode ser considerado, de um modo geral, como a “filosofia da dúvida por excelência” (VERDAN, 1998, p. 8). Para aprofundamentos sobre o ceticismo filosófico, cf. VERDAN, 1998.

⁸ Nesse sentido, diz o fenomenólogo: “A originalidade do cartesianismo [...] consiste no fato de retomar, e em um espírito completamente novo, a luta contra o ceticismo [...] na medida em que procura agarrá-lo, em um espírito verdadeiramente radical, em seus princípios fundamentais e definitivamente superá-lo a partir daí” (HUSSERL, 1956, p. 60 [*Hua VII*]). Tradução nossa do

contra essa postura que, em sua época, segundo ele, apresenta-se sob a forma do psicologismo e do historicismo⁹. Em “Prolegômenos à Lógica Pura” [*Prolegomenazur reinen Logik*] (1900), Husserl define as teorias céticas como

todas as teorias cujas teses ou afirmam expressamente, ou contêm em si analiticamente que as condições de possibilidade de uma teoria em geral são falsas. Obtém-se, assim, para o termo *cepticismo* (sic.), um conceito exacto (sic.) [...]. A ele correspondem, por exemplo, as formas antigas de cepticismo, com teses de espécie: não há verdade, não há conhecimento nem fundamentação de conhecimento, etc. (HUSSERL, 2005, p. 128 [*Hua* XVIII, p. 120] – grifos do autor).

Assim caracterizada, *grosso modo*, toda e qualquer teoria cética é essencialmente contraditória porque, apesar de ser uma teoria, ela sempre almeja negar as condições de possibilidade da própria teoria em geral, ou seja, ela acaba por incorrer no contrassenso, ou ainda na contradição performática, de pretender negar a si mesma. Consequentemente, posturas filosóficas que se enquadrem na definição supracitada devem ser rejeitadas, uma vez que “apresentar uma teoria e, no seu conteúdo (...), contradizer as proposições fundadoras do sentido e da reivindicação de justificação de toda teoria em geral – isto não é só falso, como também basicamente absurdo” (HUSSERL, 2005, p. 127 [*Hua* XVIII, p. 118])¹⁰.

Em resposta a esse diagnóstico, Husserl advoga que, no que se refere à *meta* ou às *ambições* genuínas, o conhecimento verdadeiramente filosófico “deve repousar sobre um fundamento de conhecimento imediato e apodítico que, na sua evidência, exclui qualquer dúvida imaginável” (2012a, p. 61 [*Hua* VI, p. 77]), ensinamento que o fenomenólogo também explicitamente reconhece ter apreendido de Descartes: “tornemos para nós presente a ideia diretora [das

original: „Das Neue der Cartesianischen besteht darin [...], daß sie den Kampf gegen den Skeptizismus [...] von neuem und in einem völlig neuen Geiste aufnimmt, daß sie ihn wirklich radikal bei seinen letzten prinzipiellen Wurzeln zu fassen und von daher endgültig zu überwinden sucht“.

⁹ “O adversário de Husserl não é mais o pirronismo do século dezesseis, mas sim as diferentes formas assumidas pelos relativismos de sua época, especialmente aquelas do psicologismo e do historicismo” (ROMANO, 2012, p. 428). Para acompanhar a crítica husserliana especificamente ao *historicismo*, cf. HUSSERL, 1987, p. 41-62 [*Hua*XXV].

¹⁰ Para maiores detalhes sobre a crítica husserliana ao ceticismo, cf. HUSSERL, 2005, pp. 127-164 [*Hua* XVIII, pp. 118-158]. Trata-se do capítulo de *Prolegômenos à Lógica Pura* intitulado de “O psicologismo como relativismo cético”.

Meditationes]. A sua meta é uma completa reforma da Filosofia numa ciência baseada na *fundamentação absoluta*” (HUSSERL, 2013, p. 39 [*Hua I*, p. 43] – grifos nossos). Há, portanto, *com* Descartes, uma afinidade profunda e decisiva caracterizada por um diagnósticopessimista e, ao mesmo tempo, por um prognóstico otimistacom relação às pretensões fundacionistas de seus projetos filosóficos:

Pessimismo sobre o estado atual da ciência, otimismo sobre as perspectivas ilimitadas para uma ciência reformada e sobre o papel da filosofia em trazer esse futuro mais brilhante. Mas esses ganhos apenas poderiam ser alcançados, para ambos os pensadores, por meio de um novo começo verdadeiramente radical na filosofia (MARTIN, 2008, p. 499).

Este novo começo encontra, em Descartes, expressão nas palavras que houvera dito em referência à busca arquimediana por um ponto de fundamento originário:

Arquimedes, para tirar o globo terrestre e transportá-lo para outra parte, não pedia nada mais exceto um ponto que fosse fixo e seguro. Assim, terei o direito de conceber altas esperanças, se for bastante feliz para encontrar somente uma coisa que seja certa e indubitável (DESCARTES, 1996, p. 266 [A.T, VII, p. 24])¹¹.

Somente, pois, aquilo que é absolutamente certo e indubitável é capaz de reclamar a legitimidade de ser a “pedra angular” do projeto filosófico de fundamentação plena do conhecimento; noutras palavras, “a evidência é a instância que fornecerá ao conhecimento sua fundamentação última” (OLIVEIRA, 1997, p. 25). A assimilação husserliana de tal desígnio é incontestável: “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, 2013, p. 45 [*Hua I*, p. 48]). Diante disso, fica claro, então, que a pretensão de fundamentação última constitui, no confronto travado por

¹¹ Para facilitar o cotejamento com a obra no idioma original, indicaremos, entre colchetes, a notação comum quando da utilização da edição de referência editada por Adam e Tannery, *Oeuvres de Descartes*: iniciais dos editores, seguidas do número do volume em algarismos romanos e página em algarismos indo-arábicos.

ambos contra o ceticismo, a ambição originária comum aos pensamentos de Husserl e Descartes.

Nas *Meditationes*, o exercício do pensar motivado por tais pretensões fundacionais desdobra-se em investigações acerca do valor objetivada verdade e conduz à apresentação do *princípio da clareza e distinção* como critério de fundamentação da verdade, exposto no começo da *Terceira Meditação*: “parece-me que já posso estabelecer como regra geral que todas as coisas que concebemos mui clara e mui distintamente são todas verdadeiras” (DESCARTES, 1996, p. 278 [A.T., VII, p. 35])¹². Na Fenomenologia Transcendental, por seu turno, o estabelecimento dessa ambição filosófica e a apropriação do princípio da clareza e distinção transparecem, por exemplo, em “A Ideia da Fenomenologia” [*Die Idee der Phänomenologie*] (1907). Na segunda das cinco lições que compõem essa obra, Husserl aponta que, diante das exigências impostas por ele à elaboração de uma teoria do conhecimento fenomenológica, fundamentada no questionamento integral da efetividade característico da *epoché*, alguém poderia objetar: como poderia uma teoria do conhecimento sequer começar se ela (enquanto forma de conhecimento) exige a suspensão de todo o conhecimento? Não haveria aqui, então, uma espécie de petição de princípios? A este questionamento, Husserl responde que pôr em questão não significa negar o conhecimento, mas quer dizer que está entalhada na Fenomenologia a exigência de começar por dar a si mesma um conhecimento que, por ser primeiro, mostre-se de maneira imediata (pois se fosse fundamentado ou inferido logicamente a partir de outros, exigiria conhecimentos previamente dados) e de modo indubitável (cf. HUSSERL, 2014, p. 56-57 [*Hua I*, p. 33]). O solo da teoria do conhecimento, portanto, deve ser a esfera daquilo que se apresenta de modo tal que não se possa pensar na possibilidade de que não seja ou de que possa ser de outra maneira, quer dizer, o campo dos dados absolutamente evidentes.

É diante dessas considerações que, consoante a assertiva de Júlio Fragata, pode-se atestar que “o fim e o impulso husserlianos encontram-se intimamente

¹² Essa regra também pode ser vislumbrada, por exemplo, no “Discurso do Método” [*Discours de la Méthode*] (1637), na qualidade de primeiro critério metodológico de aplicação da dúvida: “nunca aceitar coisa alguma como verdadeira sem que a conhecesse evidentemente como tal; ou seja, evitar cuidadosamente a precipitação e a prevenção, e não incluir em meus juízos nada além daquilo que se apresentasse tão clara e distintamente a meu espírito, que eu não tivesse nenhuma ocasião de pô-lo em dúvida” (1996, p. 78 [A. T., VI, p. 18]).

determinados por Descartes, cuja ânsia de rigor, manifestada nas *Meditationes*, vibrava em uníssono com os anelos de Husserl” (FRAGATA, 1959, p. 21-22).

1.2 A concepção metodológica

A postura metodológica arquitetada por Husserl a fim de dar conta das pretensões suprarreferidas também advém de Descartes e se deixa entrever no pensamento cartesiano através das palavras que dão início às *Meditationes*:

Há algum tempo eu me apercebi de que, desde meus primeiros anos, recebera muitas falsas opiniões como verdadeiras, e de que aquilo que depois fundei em princípios tal mal assegurados não pode ser senão mui *duvidoso e incerto*; de modo que me era necessário tentar seriamente, uma vez em minha vida, desfazer-me de todas as opiniões a que até então dera crédito, e começar tudo novamente *desde os fundamentos*, se quisesse estabelecer algo de *firme e constante* nas ciências (DESCARTES, 1996, p. 257 [A.T., VII, p. 17] – grifos nossos).

Quer dizer, na medida em que o maior obstáculo à obtenção de verdades foi e é a *dúvida*, faz-se, então, necessário aplicá-la, esgotando-a em todas suas possibilidades e, uma vez desenhado o cenário da máxima incerteza, encontrar o “mínimo inicial”, uma primeira certeza que não abra espaço para dúvidas, por ser absolutamente clara e distinta¹³, a partir da qual todas as demais certezas possam ser fundamentadas, ou ainda, a partir da qual se poderá erigir solidamente todo o edifício do conhecimento humano. Dito de modo mais preciso:

¹³ Em “Princípios da Filosofia” [*Principia Philosophiae*] (1644), esses dois critérios são definidos por Descartes (em oposição, respectivamente, à “escuridão” e “imprecisão”) do seguinte modo: “chamo claro àquilo que é manifesto a um espírito atento: tal como dizemos ver claramente os objetos perante nós, os quais agem fortemente sobre os nossos olhos dispostos a fitá-los. E o conhecimento distinto é aquela apreensão de tal modo precisa e diferente de todas as outras que só compreende em si aquilo que aparece manifestamente àquele que a considera de modo adequado” (DESCARTES, 1997, p. 43 [A.T., VIII, p. 22] – grifos nossos). Clara é, pois, uma ideia que torna patente a presença do seu objeto e distinta é a ideia cuja apresentação do objeto é capaz de diferenciá-lo de qualquer outro objeto. Nesse sentido, como indica Souza, “*clareza e distinção* se complementam, a primeira permitindo a fácil apreensão do objeto e a segunda separando o que se conhece clara e facilmente dos demais objetos, [...] evitando sua confusão com outros objetos, delimitando assim tudo aquilo que se mostra ao entendimento puro e atento” (SOUZA, 2016, p. 20).

Ora, se bem que a utilidade de uma dúvida tão geral não se revele desde o início, ela é, todavia nisso muito grande, porque nos liberta de toda sorte de prejuízos e nos prepara um caminho muito fácil para acostumar nosso espírito a desligar-se dos sentidos, e, enfim, naquilo que torna impossível que possamos ter qualquer dúvida quanto ao que descobriremos, depois, ser verdadeiro (DESCARTES, 1996, p. 249 [A.T., VII, p. 12]).

Husserl denomina essa dúvida, caracterizada como metódica, universal e radical (cf. GUEROULT, 2016, p. 27), de “*epoché* cartesiana”, a qual é vista pelo fenomenólogo como:

Uma espécie de ‘epoché’ radicalmente cética, que põe em questão o universo de todas as convicções anteriores, interdita de antemão qualquer uso das mesmas num juízo, qualquer tomada de posição sobre a sua validade ou não validade. [...] esta ‘epoché cartesiana’ é, de fato, de um radicalismo até então inaudito (HUSSERL, 2012a, p. 61 [Hua VI, p. 77] – grifos do autor).

Por meio da execução dela, Descartes chega à famosa esfera do *ego cogito* como a primeira verdade inabalável – qualificada em termos husserlianos sob o título de “*evidência da cogitatio*” – e, ao mesmo tempo, apresenta sua caracterização fundamental: “Que é uma coisa que pensa? É uma coisa que duvida, que concebe, que afirma, que nega, que quer, que não quer, que imagina também e sente” (DESCARTES, 1996, p. 270 [A.T., VII, p. 28]). A seguir, assegura-se de que as *cogitationes* (vivências subjetivas, como a percepção, imaginação, lembrança etc.) são indubitáveis, porque, ainda que se duvide de tudo da maneira mais radical que for possível, é inteiramente impossível duvidar da própria dúvida, e isto vale para todos os atos cognitivos, para todas as *cogitationes*. Essa indubitabilidade é exemplificada por Descartes, pelo menos, através de duas *cogitationes*, a imaginação e o desejo, (cf. DESCARTES, 1996, p. 271; p. 280 [A.T., VII, p. 29; p. 37]) e é afirmada por Husserl acerca de outros tipos:

Sempre que percepciono, represento, julgo, seja qual for a certeza ou incerteza, a objetividade ou a inexistência do objeto destes atos, é *absolutamente claro e certo*, em relação à percepção, que percepciono isto e aquilo e, relativamente ao

juízo, que julgo isto e aquilo etc. (HUSSERL, 2014, p. 52 [Hua II, p. 30]).

A recepção husserliana do pensamento de Descartes, portanto, “entende-se na medida em que o segundo legou à filosofia dois pensamentos fundamentais: o do *mínimo inicial* e o do *método* para fundar uma ciência a priori universal” (FRAGA, 1957, p. 7 – grifos nossos).

Diante disso, além do projeto filosófico elementar por eles compartilhado, pode-se apontar mais alguns fatores que, inquestionavelmente, aproximam Husserl de Descartes: i) é a Descartes que Husserl explicitamente recorre para determinar quais são os dados que, inicialmente, devem se configurar como o solo absolutamente indubitável da Fenomenologia¹⁴; ii) é o princípio da clareza e distinção cartesiano que Husserl invoca enquanto legitimador da indubitabilidade não só das *cogitationes*, mas de tudo aquilo que for passível de dar-se dessa maneira: “(...) podemos agora dar com Descartes (*mutatis mutandis*) o passo seguinte: é-nos permitido tomar em consideração tudo o que nos for dado, tal como a *cogitatio* singular, pela *clara et distincta perceptivo*” (HUSSERL, 2014, p. 74 [Hua II, p. 49] – grifos do autor); iii) e é na execução da dúvida metódica cartesiana que Husserl reconhece a via de acesso fundamental à *subjetividade transcendental* em sua indubitabilidade, na medida em que, por meio de sua *epoché*, “Descartes *descobre o eu puro*, o eu da vida pura da consciência, das puras *cogitationes*” (HUSSERL, 2012a, p. 332 [Hua VI, p. 406] – grifos do autor).

Especificamente sobre a importância metodológica e a descoberta do *ego*, um valioso resumo do legado cartesiano se encontra no §17 de “A Crise das Ciências Europeias e a Fenomenologia Transcendental” [*Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die Transzendente Phänomenologie* – doravante *A Crise*] (1936), momento no qual o fenomenólogo se propõe não a repetir o dito do filósofo francês nas *Meditationes*, mas sim a recuperar o que reside no pensar cartesiano:

¹⁴“proporciona-nos um ponto de partida a *meditação cartesiana sobre a dúvida*: a existência da *cogitatio*, da vivência, é indubitável enquanto se experimenta e sobre ela simplesmente se reflete; [...] as *cogitationes* são os primeiros dados absolutos” (HUSSERL, 2014, p. 21 [Hua II, p. 4] – grifos do autor).

O motivo cartesiano original: penetrar através do inferno de uma *epoché* quase cética extrema até os portões do céu de uma filosofia absolutamente racional, e construir sistematicamente esta filosofia. Mas como é, então, que esta *epoché* deve realizar isso? [...] A resposta reza: [...] sou necessário como aquele que a leva a cabo. Encontro precisamente aí o solo apodítico buscado, que exclui absolutamente qualquer dúvida possível. Por mais longe que possa levar a dúvida, e se tentar eu mesmo pensar para mim que tudo é duvidoso ou que, na verdade, de todo não existe, é absolutamente evidente que eu, no entanto, existiria, como aquele que duvida, aquele que tudo nega. Uma dúvida universal suprime-se a si mesma. Assim, durante a *epoché* universal, está à minha disposição a evidência absolutamente apodítica ‘eu sou’” (HUSSERL, 2012a, p. 62 [*Hua* VI, p.79]).

1.3 *O conhecimento do transcendente como problema epistemológico autêntico*

Com a garantia da apodicidade da subjetividade e de suas vivências, Husserl também credita a Descartes a instituição do problema do conhecimento enquanto problema da transcendência, com base no seu célebre dualismo substancial. Segundo Descartes, há a coisa pensante (*res cogitans*), que é o próprio *ego cogito*, e a há a coisa extensa (*res extensa*), ontologicamente diferentes devido aos seus atributos essenciais: o pensamento (mais precisamente, as *cogitationes*) e a extensão, respectivamente (cf. DESCARTES, 1996, p. 326 [A.T, VII, p. 78]). Há, portanto, a consciência, assumida como certa *interioridade* fechada em si mesma, a cujas vivências cognitivas se tem acesso privilegiado (cf. HEIL, 2001, p. 32) e que são indubitáveis, por um lado, e, por outro, há o mundo, em sentido amplo, *exterior* a ela, no qual meu corpo se encontra, ao qual o acesso é incerto e que é carente de certeza. Nesse cenário, o problema cartesiano é delineado, em termos epistemológicos, a partir da inquirição pela objetividade do conhecimento e pode ser apresentado da seguinte maneira: se, “de acordo com a epistemologia cartesiana, a mente está em relação somente com suas ideias (*cogitata*) e não com as coisas externas” (SOFFER, 1991, p. 60), então como é possível ao *ego* conhecer algo que está do lado de fora, ou algo que ultrapassa os seus limites? Nas palavras de Husserl, “como pode o conhecimento ir além de si

mesmo, como pode ele atingir um ser que não se encontra no âmbito da consciência?” (2014, p. 22 [*Hua* II, p. 5]).

Na configuração desse problema, Descartes faz uso de um sentido específico do conceito de “transcendência”, pensando-a em contraposição à “imanência” a partir da delimitação de um “dentro” e um “fora”: à imanência corresponde a dimensão interior e indubitável do sujeito cognoscente e, por contraste, o transcendente é o que está fora e, conseqüentemente, é duvidoso, incerto. A compreensão de tais conceitos a partir desses significados espaciais (“dentro” e “fora”) é assim decisiva na configuração do problema do conhecimento em bases cartesianas, de uma maneira tal que “a imanência no sentido cartesiano determina de antemão o sentido da questão, que será sempre o de perguntar como se dá a [...] correspondência entre o interior e o exterior” (MOURA, 1989, p. 136). Delineado nesses termos, o problema central da epistemologia, portanto, será o de saber como o conhecimento do *transcendente* é possível, conforme Husserl aponta em *A Crise*: “o problema de Descartes, propriamente, [é] o da transcendência das validades egológicas [...], a questão de como as validades que, no entanto, são elas mesmas *cogitationes* na mente encapsulada, devem poder fundamentar um ser extramental” (2012a, p. 68-69 [*Hua* VI, p. 87]).

Conseqüentemente, à luz desse sentido inscrito nos ensinamentos cartesianos, pensar-se-á o sujeito como uma região ensimesmada e contraposta à totalidade dos objetos exteriores, uma vez que – correlacionando a imanência à essa noção de subjetividade e a transcendência a de mundo – “o imanente, dirá aqui o principiante, está em mim; o transcendente, fora de mim” (HUSSERL, 2014, p. 22 [*Hua* II, p. 5]). Em virtude disso, Husserl aponta que “se examinarmos mais de perto o que é tão enigmático e nos lança na perplexidade nas reflexões mais à mão sobre a possibilidade do conhecimento, vemos que é a sua *transcendência*” (2014, p. 58 [*Hua* II, p. 34] – grifos nossos). Eis o que se pode qualificar como o paradoxo da transcendência.

Essa formulação do problema do conhecimento a partir da análise husserliana da concepção de subjetividade forjada no pensamento cartesiano é aspecto decisivo de sua relação com Descartes, de tal maneira que, “dentro os muitos paralelismos afirmados entre o pai do *Cogito* e o fundador da

Fenomenologia, certamente o *problema do sujeito possui um papel fundamental*' (DE LIMA, 2009, p. 141 – grifos nossos).

Entretanto, diante das formulações aventadas nessa seção, poder-se-ia pertinentemente perguntar: disso se segue que a Fenomenologia husserliana seria uma simples reapresentação ou uma atualização do pensamento de Descartes? Noutras palavras, “será então a Fenomenologia um neocartesianismo no sentido próprio do termo? Quer dizer, é o conteúdo das teorias do cartesianismo que a fenomenologia vai fazer reviver?” (FRAGA, 1957, p. 7). Apesar de toda afinidade apresentada, certamente deve-se responder a essa possível interpelação declarando que *não*, pois a Fenomenologia, nas palavras de Husserl, vai justamente negar o conteúdo da filosofia cartesiana:

Assim, quase se poderia denominar a Fenomenologia como um neocartesianismo, por mais que ela tenha de rejeitar quase no seu todo – precisamente por causa do desenvolvimento radical dos motivos cartesianos – o bem conhecido teor doutrinário da filosofia cartesiana (HUSSERL, 2013, p. 39 [*Hua I*, p. 43]).

Desse modo, se, por um lado, é apenas um “quase” que separa a Fenomenologia Transcendental de Descartes, por outro, isso que poderia parecer pouco à primeira vista, na verdade, mostra-se como um abismo intransponível, uma vez que, para Husserl, permanecer fiel ao essencial do pensamento cartesiano significa, antes de tudo, afastar-se das lições do mestre francês. Vejamos, pois, o porquê disso.

2. Aspectos fundamentais da crítica husserliana a Descartes

A despeito de toda a importância acima mencionada, especialmente no que se refere à formulação do problema de fundamentação do conhecimento enquanto explicitação da relação entre a subjetividade e aquilo que está para além dela “e da possível justificação deste transcender” (HUSSERL, 2012a, p. 331 [*Hua VI*, p. 405]), o pensamento cartesiano, aos olhos de Husserl, carece de radicalidade, formula inadequadamente o problema fundamental do conhecimento e é

fundamentalmente contraditório; tudo isso por ter interpretado equivocadamente o sentido da subjetividade egológica. Passemos às razões que sustentam tais críticas.

2.1 *A epoché cartesiana e seus preconceitos*

Contra Descartes, a acusação husserliana mais genérica diz respeito à falta de radicalidade inscrita na sua *epoché*. Segundo Husserl, Descartes não foi suficientemente radical porque, “não obstante o radicalismo da ausência de pressupostos que exige, Descartes busca de antemão uma meta para a qual a ruptura até o ‘ego’ deve se mostrar como o meio” (HUSSERL, 2012a, p. 64 [*Hua* VI, p. 81]). Isso significa que, apesar de postular que irá “destruir em geral todas as [...] antigas opiniões” (DESCARTES, 1996, pp. 257-258) para realizar seu labor de busca dos fundamentos do pensar e da ciência em geral, Descartes não consegue cumprir essa demanda pois, sub-repticiamente, preconceitos infundados ainda operavam em sua reflexão. Dito de modo mais preciso, “ele não era realmente fiel ao princípio de ausência de pressupostos que nominalmente professava” (MOURA, 1998, p. 198). Além dos marcantes prejuízos escolásticos apenas mencionados por Husserl (cf. 2013, p. 61 [*Hua* I, p. 63]), aqueles que, de fato, são abordados pelo fenomenólogo, tanto nas *Meditações Cartesianas* quanto em *A Crise*, estão relacionados à incorporação da herança do ideal matematizante advindo da então nova Ciência da Natureza:

[...] Nascido de um deslumbramento com a Ciência matemática da Natureza [...], segundo o qual, sob o título *ego cogito*, se trataria de um axioma apodítico que, em união com outros axiomas a exhibir e, eventualmente, com hipóteses fundamentadas indutivamente, tivesse de dar o fundamento para uma ciência do mundo que explicasse dedutivamente, [...], uma ciência *ordine geométrico* (HUSSERL, 2013, p. 61-62 [*Hua* I, p. 63]).

Furtivamente, portanto, era a legitimação de um modo específico de conceber a totalidade e de fazer ciência que estava em jogo no pensamento

cartesiano, maneira cujo patrono é *Galileu*¹⁵ e que (a partir das teses de que a natureza, por um lado, é idealidade matemática no seu “verdadeiro ser em si” e, por outro, é um mundo de corpos *realmente* encerrado em si), consiste, em linhas gerais, na concepção do mundo através de uma oposição entre duas regiões. Há, por um lado, a natureza material a ser conhecida e há, por outro, o espírito, mente, ou alma, resultado da abstração do componente natural do conhecer – ambos, porém, certamente ainda *mundanos*, não obstante estarem situados em esferas distintas da realidade. Nas palavras do fenomenólogo:

A concepção da ideia moderna da “natureza”, como um mundo de corpos encapsulados, real ou teoricamente encerrado em si, traz consigo de imediato uma transformação completa da ideia do mundo em geral. Ele cinde-se, por assim dizer, em dois mundos: natureza e mundo mental, dos quais este último, dado o modo de referência à natureza, *não resulta certamente numa mundaneidade autônoma* (HUSSERL, 2012a, p. 48 [*Hua VI*, p. 61] – grifos do autor).

É nesse cenário, no qual se encontra manifestamente contextualizada e justificada a ideia cartesiana de uma matemática universal, que estão os ingredientes básicos e os motivos para a preparação do seu famoso *dualismo*. Conforme adverte Carlos Alberto R. de Moura,

Secretamente, era a ciência matemática da natureza a responsável pela aclimação daquele cenário filosófico e daquele conjunto de oposições que Descartes viria apenas a oficializar. O cartesianismo era antes de tudo o cartório filosófico onde se legitimava os títulos de crédito da nova ciência da natureza (MOURA, 1998, p. 198).

Cientes disso, acompanhemos Descartes no famoso desenvolvimento da dúvida hiperbólica, a fim de, em seguida, ressaltar, com Husserl, o caráter problemático do pensamento cartesiano a partir de si mesmo.

¹⁵ A respeito da leitura husserliana detalhada do pensamento de Galileu Galilei e de sua importância às Ciências e à Filosofia moderna, cf. HUSSERL, 2012a, “§ 9. A matematização galilaica da natureza”, p. 16-47 [*Hua VI*, p. 20-60].

Uma vez estabelecido o *erro* ou *engano* como critério fundamental para a inibição de juízos acerca de determinados objetos em suas reflexões, Descartes aponta, inicialmente, que os *sentidos* já o engaram mais de uma vez - a visão que vê o que não está lá, a audição que ouve o que não foi dito etc. – e com isso, o primeiro grau da dúvida atinge os objetos sensíveis. Posteriormente, ele assevera que também já foi enganado pela indeterminação entre os estados de sono e vigília e, com isso, chega ao segundo grau da dúvida, atingindo todo o conhecimento sensível (cf. DESCARTES, 1996, p. 258-260 [A.T., VII, p. 18-19]). Contudo, essa dúvida, por mais ampla que já esteja, ainda encontra limites nos chamados *objetos simples* (extensão e tempo em si, a quantidade e o número) “pois, quer eu esteja acordado, quer esteja dormindo, dois mais três formarão sempre o número cinco, [...] e não parece que verdades tão patentes possam ser suspeitas de alguma falsidade ou incerteza” (DESCARTES, 1996, p. 260 [A.T., VII, p. 20]). Nesse momento, Descartes lança mão da hipótese do Deus enganador/gênio maligno¹⁶e, assim, faz “terra arrasada” em todas as verdades, porque qualquer coisa que seja tomada como verdadeira, desde uma percepção sensível até um objeto matemático, pode ser fruto do constante trabalho embusteiro do gênio maligno. Chegando neste momento de universalização da dúvida, o filósofo francês instaura o início da crítica radical do conhecimento objetivo¹⁷ através da condução do pensamento fundacional à subjetividade, visto que, ainda que haja, como hipoteticamente postulado, um gênio maligno que sempre me coloca ilusoriamente em erro, é a *mim* que ele coloca. Com efeito, o mais alto grau da dúvida impõe a existência do *ego*. Descartes chega, pois, à primeira verdade clara e distinta: “*eu sou, eu existo [ego sum, ego existo]*” (1996, p. 269 [A.T. VII, p. 25]). Assim, como resultado da aplicação da dúvida hiperbólica, ele descobre o *ego cogito*, “ou, o que para Descartes significa o mesmo: eu, o eu-

¹⁶ Apesar de serem conceitos com configurações distintas (o Deus enganador enquanto ente exterior *mim* que me enganaria e o Gênio Maligno enquanto um artifício psicológico), são utilizados aqui como sinônimos pois, no que diz respeito ao procedimento metodológico, conforme afirma Descartes, “*a função do Deus enganador e do Gênio Maligno é a mesma*” (DESCARTES, 1996, p. 262 – grifos nossos), qual seja, a *universalização da dúvida*.

¹⁷ Consoante análise husserliana, “podemos dizer que, pela primeira vez, é posto de maneira ‘crítico-gnosiológica’ em causa o grau mínimo de todo o conhecimento objetivo, o solo do conhecimento de as ciências até então, de todas as ciências ‘do’ mundo; é posta em causa, a saber, a experiência em sentido usual, a experiência ‘sensível’ – e, correlativamente, o próprio mundo [...]. Reside aqui, de fato, [...] *o início histórico de uma ‘crítica do conhecimento’*” (HUSSERL, 2012a, p. 61 [Hua VI, pp. 77-78] – grifos nossos).

efetuador da *epoché*, sou o único absolutamente indubitável, que exclui principalmente qualquer possibilidade de dúvida” (HUSSERL, 2012a, p. 63 [Hua VI, p 80]).

Analisada, porém, à luz dos prejuízos subjacentes e operantes, essa clássica meditação cartesiana, aparentemente unívoca em seu caminho, revela-se para Husserl numa ambiguidade oculta acerca do alcance da sua *epoché*. Diante do *ego*, ao se perguntar pela essência dessa subjetividade, Descartes encontrava-se, na verdade, numa bifurcação interpretativa fundamental, pois havia duas possibilidades de apreendê-lo em seu significado. Motivado, porém, pela concepção supracitada da totalidade e do ideal de ciência,

só uma era de início óbvia para *Descartes*. Assim, o sentido das suas exposições é faticamente (como seus) unívoco; infelizmente, porém, esta univocidade advém do fato de que ele não leva efetivamente a cabo o radicalismo original de seus pensamentos” (HUSSERL, 2012a, p. 63 [Hua VI, p. 80]).

O equívoco cartesiano capital foi, pois, não ter levado às últimas consequências as exigências impostas ao seu próprio método: “a *epoché* cartesiana não tirou todas as conclusões que poderia ter tirado a partir do princípio da dúvida” (DE LIMA, 2009, p. 142).

2.2 *O (des)caminho cartesiano na compreensão da subjetividade*

Mas para onde sua meditação o conduziu e para onde ela poderia (ou mesmo deveria) ter o conduzido caso semantivesse firme à radicalidade reclamada? Quer dizer, que subjetividade é esta que foi acessada pelo filósofo francês e que compreensão do *ego* foi simultaneamente por ele encoberta?

A leitura husserliana que apresenta a resposta a tais questionamentos é, esta sim, unívoca: Descartes concebe a subjetividade como um resíduo *mundano*, pertencente a uma das esferas da totalidade do mundo, ainda que não a compreenda enquanto entidade de natureza material. Isso implica dizer que Descartes falsifica o *ego puro* com feições natural-psicologistas a ele

essencialmente estranhas, haja vista que, como sublinha John Caputo, a transcendentalidade consiste exatamente em não pertencer a nenhum mundo, “nem ao *mundus* sensível, nem ao *mundus* inteligível” (CAPUTO, 1979, p. 206). Essa subjetividade cartesiana, inautêntica da perspectiva fenomenológica, é apontada por Husserl em diversos momentos. Em *A Crise*, por exemplo, ele afirma:

Admirado com *este* ego pela primeira vez descoberto na *epoché*, Descartes pergunta-se, com efeito, a si mesmo, *que espécie de eu* é este, se é porventura o eu do homem, do homem sensivelmente intuível, o eu da vida vulgar. Ora, ele exclui o corpo somático [...] e assim se determina o ego como *mens sive animus sive intellectus* (HUSSERL, 2012a, p. 63 [*Hua* VI, p. 80] – grifos do autor).

Tais descobrimento e determinação também apontados no anexo VIII da mesma obra:

Descartes descobriu o ego, o eu realizador das suas *cogitationes* [...], mas logo o confundiu com a mente ou a alma, com a *mens* (*sive animus*) como produto da abstração, a saber, como a pessoa humana, feita abstração de tudo o que, no seu ser real no mundo, é para ela mundo exterior (HUSSERL, 2012a, p. 339 [*Hua* VI, p. 451] – grifos do autor).

Analogamente, Husserl assevera nas *Meditações Cartesianas*, acrescentando o caráter dedutivo como aspecto de configuração do “eu” e que colabora com o encobrimento da subjetividade transcendental, que “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 inferência segundo o princípio causal” (HUSSERL, 2013, p. 62 [*Hua* I, p. 63] – grifos do autor). Segundo o fenomenólogo, pois, Descartes não foi radical o suficiente, pois ele “não esgotou analiticamente até o fim o conteúdo de sentido de sua descoberta” (2012a, p. 333 [*Hua* VI, p. 407]).

A leitura husserliana do erro cartesiano é, portanto, composta fundamentalmente por dois elementos: i) a axiomatização do *ego* como primeiro princípio de uma cadeia de “raciocínios de causalidade”; ii) a determinação do *ego* como uma coisa ou substância pensante, substrato *real* do pensamento. Acerca do

primeiro ponto, ao ver no *ego cogito* a primeira verdade na ordem do saber, este passaria a funcionar como uma espécie de axioma a partir do qual se poderia derivar *ordine geometrico* um conhecimento do mundo. Todavia, toda a pretensão de proceder silogisticamente de Descartes é criticada por Husserl, uma vez que “as «ideias claras e distintas» não são em Husserl, como em Descartes, a «pedra inaugural» sobre que se constrói um edifício científico de estrutura matemática [...], mas a «*clara et distincta perceptio*» recebe apenas significação metódica” (FRAGA, 1957, p. 10)¹⁸. Sobre o segundo elemento, ao confundir o *ego* com a alma, o descobridor do *ego* encara como uma substância, ou ainda, como “*um pedacinho do mundo*” (HUSSERL, 2013, p. 62 [*Hua* I, p. 63] – grifos do autor). Assim, “o que temos é somente um *cogito* mundano ou psicológico” (DE LIMA, 2009, p. 143) que, mesmo sendo somente pensante, ainda assim é coisa - uma coisapensante – e que, como tal, também deveria ter sucumbido à suspensão do juízo junto com a substância extensa, posto que, apesar de não ser extenso, é empírico-psicológico, e todo dado psíquico é *contingente e transcendente*. Portanto, é incapaz de satisfazer as pretensões fenomenológicas de fundamentação radical e rigorosa do saber através da intuição de dados absolutos, como defende Husserl no primeiro volume de “Ideias para uma Fenomenologia Pura e para uma Filosofia Fenomenológica” [*Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*] (1913):

É preciso se convencer de que à vivência empírica se contrapõe a vivência *absoluta*, como *pressuposição de sentido* [...], algo indubitavelmente atestável em sua absolutez [sic.] [...]. É preciso se convencer de que o *psíquico em geral*, [...] as propriedades, vivências ou estados psíquicos são unidade *empíricas* e, portanto, como realidades de qualquer espécie ou nível, são meras unidades de ‘constituição intencional’ [...] e, por isso, meramente ‘relativas’. Estipular que existem no sentido absoluto é, portanto, um contrassenso (HUSSERL, 2006, p. 128 [*Hua* III/1, pp. 107-108]).

Outrossim, apesar de não encontrarmos referência explícita a Descartes ao tratar do *antropologismo* no *corpus* husserliano, é pertinente ainda, a partir do

¹⁸ No mesmo sentido, Carlos Alberto R. de Moura afirma que “Descartes é criticado por estabelecer uma continuidade entre o discurso filosófico e do discurso científico na concepção de uma filosofia que deve proceder *more geométrico*” (1989, p. 26).

supracitado, pensar no enquadramento de concepção cartesiana de subjetividade nessa espécie de contrassenso, visto que Husserl o acusa justamente de postular a fundamentação do conhecimento restringindo-se, porém, a psique *humana*. Em virtude disso, ao almejar justamente o contrário de toda e qualquer doutrina relativista, Descartes também parece incorrer numa forma de *relativismo psicologista*¹⁹ - doutrina radicalmente antagônica à postura de fundamentação absoluta do saber pretendida pelo cartesianismo, o que certamente representa uma crítica incisiva e não-trivial ao filósofo francês.

Ainda considerando a passagem acima citada, falar de “constituição intencional” remete a outra discordância intimamente relacionada com os dois pontos supramencionados acerca do erro cartesiano. Por considerar o *ego* apenas uma substância pensante cujo papel precípua era o de fundamento axiomático da cadeia dedutiva do conhecimento científico, Descartes não só incorreu em erro quanto aos estatutos ontológico e epistemológico da subjetividade, mas também se equivocou com relação à sua estrutura formal básica, porquanto, segundo Husserl,

Não [é] o *ego cogito*, mas, sim uma ciência do *ego*, uma *Egologia* pura, [que] deverá ser o fundamento mais basilar da Filosofia no sentido cartesiano da Ciência Universal [...]. Para tornar tudo isso compreensível, é desde logo preciso liberar o campo infinito, negligenciado por Descartes, da autoexperiência transcendental do *ego* (HUSSERL, 2013, p. 10 [*Hua I*, p. 12] – grifos do autor).

Assim, se Descartes não houvesse se dado por satisfeito com o *ego* enquanto premissa primordial do todo das ciências e tivesse levado a cabo o exame da esfera egológica, teria percebido que o título *ego cogito* é incompleto e precisa necessariamente ser ampliado, haja vista que “todo e qualquer *cogito* tem em si, enquanto visado, o seu *cogitatum*” (HUSSERL, 2013, p. 11 [*Hua I*, p. 13] – grifos do autor). Diante disso, Husserl sublinha que as *Meditationes* deixaram inteiramente por desenvolver uma característica essencial da consciência, a saber, a intencionalidade²⁰, “propriedade fundamental dos modos de consciência [...] que

¹⁹ Sobre a concepção husserliana de antropologismo como forma de relativismo, cf. HUSSERL, 2005, p. 132-137 [*Hua XVIII*, p. 124-129].

²⁰ Por isso, alguns intérpretes do pensamento husserliano destacam que “um dos muitos aspectos que *separam* Husserl do pai do *Cogito* é o conceito de intencionalidade que está na base da

é, em cada caso, o ter consciência de qualquer coisa” (HUSSERL, 2013, p. 11 [Hua I, p. 13]). É por isso que, ressalta o fenomenólogo,

prosseguir na reflexão sobre si mesmo, enquanto filósofo meditante [...], significa não se contentar com o vago *ego cogito*, mas percorrer o constante fluxo do ser e da vida cogitante, ter em conta tudo aquilo que há para ver, penetrá-lo explicitando [...]. Enquanto esquema de explicitação e da descrição, guia-nos, portanto, um título tríplice: *ego cogito cogitatum* (HUSSERL, 2013, p. 12 [Hua I, p. 14] – grifos do autor).

Portanto, além dos dois erros acima apresentados, Descartes também errou por mais três motivos imbricados um no outro: iii) negligenciou a intencionalidade; iv) conseqüentemente, não alcançou a estrutura triádica originária do *ego*; v) e, em virtude do primeiro erro supracitado (a axiomatização do *ego* como primeiro princípio de uma cadeia de “raciocínios de causalidade”), defendeu uma ciência em termos matemático-dedutivos, quando deveria ter concebido a Filosofia Primeira enquanto uma ciência *descritiva* das vivências da subjetividade pura e dos objetos por elas visados²¹ (isto é, o perceber e o percebido, o imaginar e o imaginado, o lembrar e o lembrado, etc.). Ou seja,

Em vez de tentar realizar uma descrição sistemática do ego puro em seu trabalho de constituição intencional, ele se comprometeu com a tarefa de construir uma ciência objetiva concebida no modelo das outras ciências e fundamentada em uma evidência natural ingênua [...]. Em resumo, Descartes sucumbiu a um “preconceito objetivista”, e, exatamente por essa razão, ele parou no limiar da questão transcendental (ROMANO, 2012, p. 426).

Essa mesma constatação é metaforicamente apontada por Carlos Alberto R. de Moura quando afirma que:

compreensão de consciência pela fenomenologia” (DE LIMA, 2009, p. 145). Sobre a crítica à ausência de tratamento da intencionalidade em Descartes, cf. HUSSERL, 2012a, “§20. A ‘intencionalidade’ em Descartes”, p. 66-67 [Hua XVIII, p. 84-85]; p. 342-343 [Hua XVIII, p. 418-419].

²¹Acerca disso, diz Husserl: “[...] o mundo e todos esses objetos (experenciados, percebidos, recordados, pensados, judicadamente acreditados), enquanto fenômenos da experiência – mas também puramente enquanto tais, puramente enquanto *cogitata* das respectivas *cogitationes* – devem ser um tema capital da *descrição fenomenológica*” (2013, p. 12-13 [Hua I, p. 14-15] – grifos nossos).

Descartes a tinha [a subjetividade pura] em suas mãos, mas a deixa escapar. Ele não entrevê a novidade radical do *ego* autêntico, todavia vislumbrado na 2ª *Meditação* e, como Colombo, acreditou ter aportado num velho país quando tinha diante de si um continente inteiramente novo (MOURA, 1998, p. 197)²².

Não só acreditou, como fincou seus pés no velho continente e, assim sendo, “não transpôs a porta de entrada que conduz à autêntica Filosofia Transcendental” (HUSSERL, 2013, p. 62 [*Hua* I, p. 64]). Como consequência disso, estabelecendo seu pensamento a meio caminho da Filosofia Transcendental (a rigor, da Fenomenologia Transcendental) por confundir o *ego* com a alma humana, aquela que seria a grande descoberta de Descartes converte-se no seu mais grave equívoco, cuja explicação é apresentada por Husserl recorrendo à distinção entre dois dos sentidos de “*imanência*”:

As *Meditações* atuaram em *Descartes* e continuam historicamente até hoje a atuar sob a forma nociva de uma substituição do ego pelo próprio eu mental, da imanência egológica pela imanência psicológica, da autopercepção egológica pela evidência do ‘interior’ psíquico ou ‘autopercepção’ (HUSSERL, 2012a, p. 65 [*Hua* VI, p 83]).

Tais palavras elucidam o caminho através do qual podemos, segundo Husserl, delimitar a subjetividade conquistada pelo francês, reconhecê-la em sua insuficiência e vislumbrar o domínio da subjetividade transcendental, para o qual Descartes e aqueles que o seguiram foram cegos. Trata-se precisamente da distinção dos sentidos de “*imanência*” e “*transcendência*”. É por meio desta diferenciação entre a imanência da subjetividade *transcendental* e a imanência *psicológica* que poderemos, com o fenomenólogo e além de Descartes, rumar às profundezas da autêntica Filosofia Transcendental, tendo em vista que “a partir de Husserl, somos obrigados a distinguir duas determinações diferentes do ‘subjetivo’, apenas homônimas entre si” (MOURA, 1998, p. 202)

²² Essa formulação encontra sua inspiração na seguinte passagem do primeiro volume da obra *Filosofia Primeira* [*Erste Philosophie* I]: “Foi Descartes, assim como Colombo, que descobriu o novo continente, mas não sabia nada sobre ele e apenas acreditou ter descoberto uma nova rota marítima para a antiga Índia”. (HUSSERL, 1956, p. 63-64 – *Hua* VII). Tradução nossa do original: „Es ging Descartes wie Columbus, der den neuen Kontinent entdeckte, aber davon nichts wusste und bloß einen neuen Seeweg nach dem alten Indien entdeckt zu haben meinte“.

3. Para além de Descartes: os sentidos de “transcendência” e “imanência” e a natureza transcendental da subjetividade²³

Mas, então, como alcançar esta subjetividade que, aos olhos de Husserl, Descartes foi incapaz de captar em seu sentido autenticamente transcendental? Para que possamos nos aproximar de entendimento acerca dessa questão, é imperioso voltarmos ao coração mesmo da Fenomenologia em sua feição transcendental, a saber, a distinção entre o transcendente e o imanente, correlatos contrários²⁴, a fim de explicitar os sentidos especificamente fenomenológico-transcendentais de tais conceitos e, assim, demonstrar em que medida a Fenomenologia de Husserl não se configura como mera repetição ou atualização do cartesianismo.

Como explicita tanto em *A ideia da Fenomenologia* (cf. 2014, pp. 58-59 [Hua II, p. 35-36]), quanto em *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, para Husserl, “falar de imanência e transcendência envolve vários significados” (1973, p. 170). Mais precisamente, ele aponta que podemos circunscrever três diferentes sentidos para esses dois conceitos.

3.1 Sentido natural de “transcendência” e “imanência”

Em seu primeiro sentido, mais ingênuo e que corresponde à acepção cartesiana, a “imanência” é entendida como o que está contido *dentro* e que compõe os atos da consciência *mundana* – ainda que destituída de sua extensão; isto é, são os fenômenos mentais reais que se desenvolvem no tempo objetivo da natureza. Por isso, o “imanente” caracteriza-se enquanto imanência real [*reale Immanenz*] e é, pois, “tomado como o que está na mente como uma coisa é dita estar contida em alguma outra coisa” (BROUGH, 2008, p. 180). Por outro lado, a

²³ Esta seção objetiva esboçar de que maneira, através da resignificação especificamente fenomenológico-transcendental dos conceitos de “transcendência” e “imanência”, Husserl se afasta da noção cartesiana de subjetividade. Uma abordagem mais detida e aprofundada dessa problemática e de suas consequências para o projeto fenomenológico husserliano – que é um dos objetos de estudos atualmente em andamento nas pesquisas de doutorado do autor – extrapolaria o escopo e os limites desse artigo e, por isso, será apresentada em outra ocasião.

²⁴ Como aponta CAPUTO: “essa distinção é a estrutura conceitual *mais fundamental* para Husserl, o conjunto *mais elementar* de categorias em seu pensamento” (1979, p. 206 - grifos nossos).

transcendência *real* é tudo o que está *fora* dessa consciência. Com efeito, nesta primeira acepção, transcendências são mundanas, realidades empíricas, do que resulta “uma concepção de transcendência *ingênua*, como ‘mundo exterior’” (PERES, 2014, p. 237). É nesse sentido que uma passagem de *A Ideia* anteriormente já apresentada ganha novamente relevância: “o imanente, dirá aqui o principiante, está em mim; o transcendente, fora de mim” (HUSSERL, 2014, p. 22 [*Hua* II, p. 5]).

Conseqüentemente, como se observa na filosofia cartesiana, a *consciência* aqui é concebida como uma coisa mundana, tal qual a *res cogitans*, ou ainda como um recipiente ou uma caixa²⁵. Essa concepção da subjetividade “faz a questão do conhecimento ser a de uma passagem da imanência real à transcendência real, na medida em que ela toma como óbvio – o que é inevitável a partir da sua apreensão da subjetividade – que a consciência tem um *exterior*” (MOURA, 1989, p. 135). O percurso de Descartes o conduziu até esse ponto e Husserl advoga a incompletude dessa tarefa, apontando que ainda há etapas a trilhar na investigação da natureza da subjetividade e de sua relação com os objetos do conhecimento.

3.2 Primeiro sentido fenomenológico de “transcendência” e “imanência”

Diante disso, para avançar, o primeiro passo a ser dado é claro: “antes de mais, já a *cogitatio* cartesiana necessita da redução fenomenológica” (HUSSERL, 2014, p. 24 [*Hua* II, p. 7]). Dito com outras palavras:

Necessitamos aqui da redução para que não se confunda a evidência da *cogitatio* com a evidência de que existe a *minha cogitatio*, com a evidência do *sum cogitans* e coisas similares. Há que se precaver da fundamental confusão do *fenômeno puro* no sentido fenomenológico com o *fenômeno psicológico* (HUSSERL, 2014, p. 68 [*Hua* II, p. 43])²⁶.

²⁵ BROUGH, 2008, p. 180: “Aqui, a abordagem psicológica, mesmo que de psicologia descritiva, leva à concepção da consciência como uma caixa, [pois] eventos mentais, experiências e seus conteúdos, são tomados como estando realmente contido na mente”.

²⁶ Sobre o sentido de “fenômeno puro”, é importante assinalar, conforme Morujão (1957, p. 17), que “puro significa *não mundano*; consciência pura é a consciência não mundana onde se dá o fenômeno puro”.

O processo de redução se volta, então, para o próprio sujeito e seus fenômenos mentais. Esta etapa constitui uma *radicalização* da suspensão de tudo aquilo que é, de algum modo, mundano, e é possível na medida em que, conforme Husserl sublinha no terceiro volume das *Ideias*, a

suspensão da *epoché* pode ter duas direções: a algo transcendente (ou seja, tudo o que não é ele mesmo processo-vivido ou correlato de processo-vivido)[...]; mas também a reflexão pode dirigir-se em direção a si mesmo e *ao Ego subjacente aos vividos, e neste sentido, encontrar-se o psíquico sujeito psíquico*: é claro que aqui também a redução é realizada (1980, p. 65 [HuaV, p. 76] – grifos nossos).

Assim, se a realidade externa havia sido suspensa, agora, também a realidade psicológica é colocada fora de circuito: “o eu como pessoa, como coisa do mundo, e a vivência *como vivência desta pessoa* (...), tudo isso são *transcendências* e, enquanto tais, gnoseologicamente zero” (HUSSERL, 2014, p. 68 [Hua II, p. 44] – grifos nossos). Depurada de toda sua carga transcendente, a *cogitatio*, ou simplesmente a consciência enquanto *ato consciente*, já não carrega mais em si conjuntamente nenhum traço de *realidade subjetiva mundana* que, antes, a maculava.

Por isso, em comparação com o sentido meramente psicológico demonstrado anteriormente, a imanência agora “já não significa conjuntamente a imanência *real*, a imanência na consciência do homem e no fenômeno psíquico real” (HUSSERL, 2014, p. 25 [Hua II, p. 7]), mas sim “designa o fluxo constituído pelas vivências purificadas de sua apercepção psicológica” (PERES, 2014, p. 238). Por outro lado, o que ultrapassa, o que “se encontra *fora* do ato cognitivo e, portanto, *não* se encontra contido na própria vivência cognoscitiva” (TOURINHO, 2012, p. 32), é imputado como *transcendente* e está excluído da esfera da investigação. Este é o sentido *amplo* que Husserl confere à “transcendência”:

Em um sentido completamente geral, o objeto do conhecimento ele mesmo não está presente no ato de conhecimento (e não está presente de jeito nenhum na consciência da qual ele é objeto). [...] E isso permanece mesmo no caso da intuição fenomenológica.

Mesmo que seja fenomenologicamente intuído, [o transcendente] não está, no sentido próprio, dentro do ato (1973, p. 170)²⁷.

Definição análoga, feita por Husserl justamente em termos de contraposições entre “imanência” e “transcendência” nesta segunda acepção, encontra-se em *A Ideia*:

Transcendência [...] quer dizer que o objeto do conhecimento não está como ingrediente contido [*Nicht-reell-enthaltensein*] no ato cognitivo, de modo que por “dado no verdadeiro sentido” ou “dado imanentemente” se entende o estar inclusamente contido [*das reelle Enthaltensein*]. O ato de conhecimento, a *cogitatio*, tem momentos ingredientes, que, como ingredientes, a constituem: mas a coisa que ela intenta e que supostamente percepçiona, de que se recorda, etc., encontra-se na própria *cogitatio* enquanto vivência, mas não inclusamente como fragmento, como algo que realmente nela existe (2014, p. 58 [*Hua II*, p. 35]).

Com essa nova delimitação dos conceitos de “imanência” e “transcendência”, que destitui a consciência de todos os caracteres psicológico-reais, só se pode falar em termos espaciais de “dentro e fora” se o conceito de consciência for entendido no sentido de *ato* ou *vivência intencional*²⁸, pois, seguindo esta acepção, a vivência ainda se caracteriza por aquilo que compõe a consciência (o imanente ingrediente ou incluso [*reelle Immanenz*]²⁹) anteposto àquilo que nela não está contido (a transcendência não-ingrediente). Noutros termos, a consciência enquanto ato continua tendo um *fora de si*, mas que já não implica necessariamente numa espécie de exterioridade mundana. Transcendente,

²⁷Tradução nossa do original: „Einmal in dem ganz allgemeinen Sinn, dass das Erkenntnisobjekt in dem Erkenntnisakt (und überhaupt in dem Bewusstsein, dessen Objekt es ist) nicht selbst gegenwärtig ist (...). Und das gilt selbst im Fall der phänomenologischen Schauung; auch das phänomenologisch Geschaute ist nicht im eigentlichen Sinn in Akte“.

²⁸ Na 5ª Investigação Lógica, Husserl apresenta três conceitos de consciência: “1. Consciência como consistência fenomenológica real [*Reell*] conjunta do eu empírico, enquanto entrelaçamento das vivências psíquicas na unidade da corrente de vivências. 2. Consciência como o interno dar-se conta das vivências psíquicas próprias. 3. Consciência como designação global para todo e qualquer tipo de ‘atos psíquicos’ ou ‘vivências intencionais’” (HUSSERL, 2012b, p. 295). Para aprofundamentos acerca do terceiro conceito de consciência (que é o conceito aqui em questão), cf. HUSSERL, 2012b, pp. 313-365.

²⁹ Seguindo a tradução portuguesa de Artur Morão (HUSSERL, 2014) de *A ideia*, utiliza-se aqui “ingrediente” ou “incluso” como sinônimos para verter o termo alemão “*reell*”

portanto, não é mais algo que esteja láfora, mas somente algo que não integra o ato intencional, como, por exemplo, os objetos enquanto *correlatos* intencionais.

Desse modo, em síntese, consoante seu segundo sentido (primeira acepção propriamente fenomenológica), a imanência é concebida como “ingrediente” ou “inclusa” e diz respeito exclusivamente aos componentes do ato, do vivido consciente puro, sem qualquer referência a nenhuma espécie de efetividade real. Por contraposição, “transcendente” é o que está fora da *cogitatio* enquanto tal.

3.3 *Sentido fenomenológico-transcendental autêntico de “transcendência” e “imanência”*

Por fim, os sentidos fenomenológico-transcendentais autênticos de “transcendência” e “imanência” revelam-se fundamentalmente epistemológicos: “imanência” é o *dar-se absoluto* de algo, a autopresentação completa e perfeita que exclui qualquer tipo de dúvida a respeito da doação da própria coisa.

Este sentido estrito ocorre quando a consciência é uma visada que, em relação àquilo que ela vê, possui, toca e agarra o conteúdo ele mesmo, como quando uma visada, que é direcionada a um *cogitatio*, que é agora vitalmente presente, tem na visada ela mesma, por assim dizer (HUSSERL, 1973, p. 170)³⁰.

É este terceiro sentido de “imanência” que, conforme aponta Husserl, constitui o conceito pleno de *evidência apodítica*, cujas raízes remontam a Descartes: apoditicamente evidente é o intuir completamente indubitável, o ver inteiramente claro, que capta algo de modo absolutamente imediato, precisa e rigorosamente tal como ele é, sem ir além, nem aquém do dado (cf. HUSSERL, 2014, p. 59 [*Hua* II, p. 35]). De modo contrário, o “transcendente” é, nesta acepção, “aquilo que é significado sem tal auto-presentação” (1973, p. 170); ou

³⁰Tradução nossa do original: „Dieser strengste Sinn ist der, dass das Bewusstsein Schauen ist, das, was es schaut, num selbst fasst, selbst berührt; wie wenn ein Schauen auf eine *cogitatio*, die jetzt lebendige Gegenwart ist, gerichtet ist und sie im Schauen gleichsam in sich hat“. Por preservar a referência, a direcionalidade, da *cogitatio* reduzida e indicar, assim, quais são os outros dados possíveis de serem fenomenologicamente investigados, esta acepção genuína de imanência também é denominada por Husserl de “imanência em sentido *intencional*” (cf. HUSSERL, 2014, p. 81 [*Hua* II, p. 55]) e pode também receber a alcunha de “imanência *pura*” (cf. PERES, 2014, p. 238).

seja, é tudo aquilo que ultrapassa o dado, que não se autopresenta à intuição de maneira absoluta. É, portanto, do ponto de vista epistêmico, “todo o conhecimento não evidente, que intenta ou põe o objeto, mas não o intui ele mesmo. Nele, vamos além do que diretamente se pode ver e captar” (HUSSERL, 2014, p. 59 [Hua II, p. 35]); nele extrapolamos a esfera do absolutamente dado. Segundo Husserl, em termos fenomenológico-transcendentais:

Essa é a forma de oposição entre imanência e transcendência. No lado da imanência está apenas o que é visto [...], ao passo que, no lado da transcendência, estaria todo o resto, principalmente tudo não-presente, embora como um objeto da consciência (HUSSERL, 1973, p. 170)³¹.

Tal forma de oposição entre “imanência” e “transcendência” é a mais genuína porque a transcendência não-ingrediente, segundo sentido acima apresentado do conceito, será abarcada por esta acepção autêntica de imanência, em virtude das seguintes razões: diferentemente da distinção antes realizada, quando a imanência ingrediente foi alcançada a partir da exclusão do imanente real como transcendente não-ingrediente, nesta etapa não se trata de excluir o sentido de “ingrediente” da esfera da imanência fenomenológica autêntica – uma vez que, inegavelmente, as *cogitationes* puras autopresentam-se de maneira absoluta –, mas sim de caracterizá-lo como um caso específico deste sentido fenomenologicamente fundamental. Isso significa que todas as vivências intencionais puras podem manifestar-se em sua imanência, mas que nem tudo aquilo que pode ser absolutamente dado, indubitavelmente evidente, é necessariamente uma *cogitatio* pura³², visto que “sempre que houver evidência pura, puro intuir e apreender de uma objetividade, diretamente e em si mesma, temos então os mesmos direitos, a mesma inquestionabilidade” (HUSSERL, 2014, p. 26 [Hua II, p. 8]) que está inscrita na imanência ingrediente. Havendo, então, intuição clara e distinta de *objetos*, estes também poderão compor o campo da

³¹Tradução nossa do original: „Das ist der eine Gegensatz von Immanenz und Transzendenz. Auf seiten der Immanenz steht nur das Geschaute (...), auf seiten der Transzendenz stünde dann alles übrige, so vor allem alles Nichtgegenwärtige, obschon als Objekt Bewusste“.

³² Neste sentido, Husserl (1950, p. 56; 2014, p. 83) é inequívoco: “a *cogitatio* reduzida não vale para nós como absoluto dar-se em si mesmo por ser uma singularidade, mas porque se revela precisamente como *autopresentação absoluta* ao puro olhar, após a redução fenomenológica”.

autêntica imanência fenomenológica. Tal é, com efeito, o sentido geral da redução transcendental no que concerne ao par conceitual “imanência/transcendência”.

Por conseguinte, a redução fenomenológica não significa a limitação da pesquisa à esfera da imanência ingrediente, à esfera do incluído como ingrediente no isto absoluto da *cogitatio*; não significa de modo algum o confinamento à esfera da *cogitatio*, mas a restrição à esfera do *dar-se em si puro*, à esfera daquilo de que não só se fala e que não só se intenta; também não à esfera do que se percebe, mas à esfera do que está dado exatamente no sentido em que é visado, e autodado no sentido mais estrito, de tal modo que nada do intentado deixa de estar dado. Numa palavra, restrição à esfera da pura evidência (HUSSERL, 2014, p. 88 [*Hua* II, p. 60-61]).

À luz dessa determinação última do que constitui a esfera da imanência em sentido fenomenológico-transcendental estrito, a subjetividade não pode mais ser concebida nos moldes cartesianos. Uma vez que o significado fenomenológico-transcendental genuíno de *imanência* passa a abranger não só as *cogitationes*, mas também aquilo que não está contido no ato, desde que também esteja absolutamente dado à intuição, “imanência” e “transcendência” deixam de possuir uma acepção *espacial*, pois não se trata mais do que está dentro ou fora de algo, mas sim daquilo que, por necessidade de essência, pode ou não pode se dar absolutamente. Ou seja,

Imanência não se refere a ou implica estar em um recipiente; ela não significa estar ‘dentro’. Não é um termo ‘locacional’. Ela refere-se a um *modo de ser* determinado: a saber, a autodoção de algo ele mesmo ao ver puro. A irmã gêmea da imanência, a transcendência, passa por uma transformação semelhante (BROUGH, 2008, p. 187).

Husserl é explícito nesse sentido quando aponta que os dados imanentes (no sentido fenomenologicamente autêntico) não estão simplesmente *na* consciência como coisas podem estar numa caixa (cf. HUSSERL, 2014, p. 72, [*Hua* II, p. 47]). Assim, a subjetividade adquire uma tessitura distinta, através da qual finalmente se manifesta em sua transcendentalidade: ela também não pode mais ser concebida *espacialmente*, como um recipiente no qual coisas poderiam estar

dentro ou fora. A rigor, a subjetividade transcendental possui uma espécie de anterioridade ontológica a qualquer delimitação a partir da qual se poderia dizer “interior” ou “exterior”, porque é “nela mesma” (*data máxima vênia* à inadequada, mas impossível de ser evitada, metáfora espacial) que estas referências espacialmente delimitadoras se *constituem*. Mais precisamente, é o seu caráter *constituidor* de sentido que a define enquanto transcendental³³:

Todo sentido que se possa conceber, todo ser concebível, chama-se ele *imane*nte ou *transcendente*, cai no domínio da subjetividade *transcendental*, enquanto constituinte de sentido e ser. *Um seu exterior é um contrassenso*, ela é a universal, a absoluta concreção. [...] Ela é o universo do sentido possível, *um exterior será precisamente algo sem sentido* (HUSSERL, 2013, p. 31-32 [*Hua I*, p. 32-33] – grifos nossos).

Isso significa dizer que não há mais que se considerar coisas que poderiam estar “lá fora” e enviariam “para dentro” da consciência algo como suas cópias ou representantes. “A objetividade não é [mais] uma coisa, que está dentro do conhecimento como num saco [...], no qual umas vezes está metido isto e, outras, aquilo” (HUSSERL, 2014, p. 104 [*Hua VI*, p. 74-75]). Em termos fenomenológicos-transcendentais, a objetividade não é mais meramente dada, não subsiste simplesmente por si como uma exterioridade (ainda que não empírica), mas *é transcendentalmente constituída*:

Quão diverso se revela agora o ver as coisas! [...] efetivamente não tem sentido algum falar de coisas que simplesmente existem e apenas precisam ver vistas; mas que esse “meramente existir” são certas vivências de estrutura específica e mutável; [...] existem a percepção, a fantasia, a recordação, a predição, etc., e que as coisas não estão nelas como num invólucro ou recipiente, mas se *constituem* nelas as coisas (HUSSERL, 2014, p. 30 [*Hua II*, p. 12]).

³³ Conforme apontam Walter Biemel (*in*: HUSSERL, 2014, p. 12]) e John Caputo (1979, p. 211) é justamente a centralidade da questão da constituição de objeto pela consciência que caracteriza a especificidade transcendental da Fenomenologia

Considerações finais

Acreditou-se, nos moldes cartesianos, que a subjetividade poderia ser adequadamente delimitada com o olhar voltado para o sujeito provido de “faculdades”, para o “fenômeno psíquico”, para as “vivências mentais” que habitam a imanência, compreendida enquanto interioridade, do homem natural. Tal subjetividade, por conseguinte, identificar-se-ia às “partes reais” (não necessariamente materiais) da consciência, às “faculdades” da alma, que seriam “subjetivas” apenas por se situarem “em mim” – isto é, imanentes – em contraste com a realidade objetiva, transcendente por estar situada “fora de mim”. Com efeito,

ao interpretar a independência da subjetividade em relação ao mundo como uma ‘separação real’ entre duas substâncias, Descartes nos condenava a conviver perenemente com uma exterioridade completa entre o domínio do ‘representante’ e o domínio do “representado” (MOURA, 1998, p. 215)

Esse é o paradigma onto-epistemológico inaugurado por Descartes e que – segundo Husserl, equivocadamente – permanece alimentando de uma maneira ou de outra grandes debates no pensamento filosófico posterior, incapaz de situar-se fora da oposição entre a “interioridade *imanente*” e a “exterioridade *transcendente*”³⁴.

Esta ingenuidade, que é quase impossível de erradicar, faz com que durante séculos quase ninguém se tenha chocado com o caráter ‘óbvio’ da possibilidade de inferências a partir do ego da sua vida cogitativa para um ‘exterior’, e ninguém tenha se perguntado propriamente se, com respeito a esfera egológica de

³⁴ Interessante notar que Husserl já chamava a atenção a respeito deste ponto desde as *Investigações Lógicas*, no contexto de crítica à pressuposição de uma *separação real* entre objeto imanentes à consciência (representações, imagens, ideias) e objetos transcendentos (exteriores à consciência) presente nas teorias clássicas da representação: “É um erro grave quando se faz, em geral, uma distinção real entre os objetos ‘simplesmente imanentes’, de um lado, e, do outro, os objetos ‘transcendentes’, ‘efetivos’, que eventualmente lhes correspondem [...]. *Estes erros, que se arrastam ao longo dos séculos [...], têm o seu ponto de apoio nos equívocos do discurso acerca da imanência e de outras coisas da mesma espécie*” (HUSSERL, 2012b, p. 364 [Hua XIX/1, pp. 438-439] – grifos nossos).

ser, poderia de todo ter sentido algum ‘exterior’ (HUSSERL, 2012a, p. 65 [*Hua* VI, p. 82]).

Como visto, através da resignificação do par conceitual “imanência-transcendência”, este não é o caso do pensamento husserliano. Nele, contra Descartes (ou seja, *anticartesianamente*), mas *a partir* da apropriação de seus ensinamentos, é elaborado um outro sentido de subjetividade, de modo que, no âmbito da Fenomenologia Transcendental, dizer

‘eu sou, *ego cogito*’ [...] já não significa mais: ‘eu, este homem sou’. Eu já não sou [...] aquele homem que, na limitação abstrativa à consistência pura da experiência *interna* de si, da experiência puramente psicológica, encontra já de antemão [...] a própria alma, para si mesma captada em separado (HUSSERL, 2013, p. 63 [*Hua* I, p. 65]).

Dessa maneira, como oportunamente destaca Merleau-Ponty, “o que descobrimos ao ultrapassar o prejuízo do mundo objetivo não é um mundo interior tenebroso” (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 91). Trata-se de uma esfera de ser até então inaudita, essencialmente distinta da subjetividade mundana, e cuja transcendentalidade é explicitada por Husserl nas *Meditações* precisamente através de sua umbilical correlação com a “transcendência” no primeiro sentido fenomenológico anteriormente exposto:

Do mesmo modo que o eu reduzido não é um qualquer pedaço do mundo, também, inversamente, o mundo e qualquer objeto mundano não são um pedaço do meu eu, algo que se possa encontrar realmente [*reell*] na minha vida de consciência como uma parte real [*reeller Teil*] sua [...]. Esta transcendência pertence ao sentido próprio de tudo o que é mundano, se bem que este sentido, que determina no seu todo o que é mundano, com a sua validade de ser, só o adquira ele e só o possa adquirir [...] a partir dos meus atos de fundamentação. Se esta *transcendência*, que consiste num estar irrealmente [*irreellen*] contido pertence ao sentido do próprio mundo, então se chama ao próprio eu que a transporta em si como sentido válido, e que está necessariamente pressuposto por este sentido, *transcendental* no sentido fenomenológico. (HUSSERL, 2013, pp. 63-64 [*Hua* I, p. 65]).

Essa subjetividade transcendental descoberta através da superação da subjetividade cartesiana exige, pois, “*uma nova ideia de fundamentação do conhecimento*, a saber, enquanto fundamentação transcendental” (2013, p. 65 [Hua I, p. 66]), tarefa lançada por Husserl sob o título de “problemas fenomenológico-transcendentais”, cujas questões apontam caminhos para reflexões que merecem ser discutidas em outra ocasião. Para os interesses imediatos do presente estudo, porém, considerando a análise dos elementos de aproximação, contraposição e superação, o (quase) neocartesianismo husserliano encontra seu fundamento. Apesar de não ter transposto os portões de entrada à Fenomenologia Transcendental, Descartes mostrou ao fenomenólogo o caminho até eles, bem como um modo seguro e rigoroso de *ultrapassá-los*. É nesse sentido que:

O *anticartesianismo* da Fenomenologia Transcendental será, na verdade, um *ultracartesianismo*; e Husserl não enganara ninguém ao apresentar-se como um bom filho do século XVII: o “conteúdo doutrinal” do cartesianismo foi abandonado por fidelidade aos princípios de Descartes (MOURA, 1998, p. 218 – grifos nossos).

Portanto, se de alguma maneira for necessário definir a Fenomenologia Transcendental a partir de sua relação com Descartes, pode-se estabelecer que ela é quase um *neocartesianismo* no sentido de que, crítica impiedosa dos equívocos observados em Descartes e completamente comprometida com a resolução deles, mostra-se marcadamente *anticartesiana*, mas justamente por buscar conduzir os preceitos cartesianos fundamentais (sua meta e seu método e a descoberta do *ego*) a toda sua radicalidade, isto é, por ser, na verdade, um *ultracartesianismo*. Afinal, como nos lembra o próprio Husserl através das palavras de Goethe: “com coisa nenhuma se é mais rigoroso do que com os erros já emendados” (GOETHE *apud* HUSSERL, 2005, p. 17 [Hua XVIII, p. 7]).

Referências

BROUGH, J. B. Consciousness is not a Bag: Immanence, Transcendence, and Constitution in The Idea of Phenomenology. *Husserl Studies*, v. 24, n. 3, pp.177-191, 2008.

Disponível em: <<https://link.springer.com/article/10.1007/s10743-008-9045-3>>. Acesso em: 24 nov. 2020.

CAPUTO, J. D. Transcendence and the Transcendental in Husserl's Phenomenology. *Philosophy Today*, v. 23, n. 3, pp. 205-216, 1979. Disponível em: <http://www.pdcnet.org/pdc/bvdb.nsf/purchase?openform&fp=philtoday&id=philtoday_1979_0023_0003_0205_0216>. Acesso em: 14 nov. 2020.

DESCARTES, R. *Descartes – vida e obra*. Trad. J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. São Paulo: Nova Cultural, 1996 (Coleção Os pensadores).

_____. *Oeuvres des Descartes*. Charles Adam & Paul Tannery (ed.). 12 v. Paris: CNRS/Vrin, 1897-1910.

_____. *Princípios da Filosofia*. Trad. de João Gama. Lisboa, Portugal: edições 70, 1997.

DE LIMA, E. R. Husserl e a herança cartesiana: do Ego psicológico à subjetividade transcendental. *V Seminário de Pós-Graduação em Filosofia da UFSCar*. São Carlos: Universidade Federal de São Carlos, 2009.

FRAGA, G. *Fenomenologia e Cartesianismo*. Lisboa: Edições Revista Filosofia, 1957.

FRAGATA, J. S. J. *A Fenomenologia de Husserl como fundamento da Filosofia*. Braga: Livraria Cruz, 1959.

_____. Husserl e a fundamentação das ciências. *XXIII Congresso Luso-Espanhol*, Portugal: Coimbra, 1957 (separata do tomo VII).

GUEROULT, M. *Descartes segundo a ordem das razões*. São Paulo, SP: Discurso editorial, 2016.

HEIL, J. *Filosofia da mente: uma introdução contemporânea*. Tradução de Rui Pacheco, Lisboa: Instituto Piaget, 2001.

HUSSERL, E. *A Crise das Ciências Europeias e a Fenomenologia Transcendental*. Uma introdução à Filosofia Fenomenológica. Trad. Diogo Falcão Ferrer. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012a.

_____. *A Ideia da Fenomenologia*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2014.

_____. *Aufsätze und Vorträge (1911-1921)*. Hrsg. Thomas Nenon und Hans Rainer Sepp. Dordrecht: Martinus Nijhoff, 1987 (*Husserliana* Bd. XXV).

_____. *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. Hrsg. Stephan Strasser. The Hague: Martinus Nijhoff, 1973 (*Husserliana* Bd. I).

_____. *Die Idee der Phänomenologie: Fünf Vorlesungen*. Hrsg. Walter Biemel. The Hague: Nijhoff, 1950 (*Husserliana* Bd. II).

_____. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die Transzendente Phänomenologie*. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie. The Hague: Martinus Nijhoff, 1954 (*Husserliana* Bd. VI).

_____. *Erste Philosophie*. Erster Teil (1923/1924). The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1956 (*Husserliana* VII).

_____. *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy*. Third Book: Phenomenology and the Foundation of the Sciences. Trans. by Pohl, W.E., Klein, T.E. The Hague: Martinus Nijhoff, 1980 (Husserliana: Collected Works, v. 1).

_____. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Drittes Buch: Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften. Hrsg. Marly Biemel. The Hague: Nijhoff, 1971 (Husserliana Bd. V)

_____. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie 1. Halbband: Text der 1–3. Auflage. Hrsg. K. Schuhmann. The Hague: Martinus Nijhoff, 1976 (Husserliana Bd. III/1).

_____. *Ideias para uma Fenomenologia Pura e para uma Filosofia Fenomenológica*: Introdução geral à Fenomenologia Pura. Trad. Márcio Suzuki. 2. ed. Aparecida, SP: Ideias & Letras, 2006 (Coleção Subjetividade Contemporânea).

_____. *Investigações Lógicas*. Primeiro volume: Introdução Geral à Fenomenologia Pura. Trad. Diogo Falcão Ferrer. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2005.

_____. *Investigações Lógicas*. Segundo volume, parte I: Investigações para a Fenomenologia e Teoria do Conhecimento. Trad. Pedro M. S. Alves. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012b.

_____. *Logische Untersuchungen*. Erster Band: Prolegomena zur reinen Logik. Text der 1. und der 2. Auflage. Hrsg. E. Holenstein. The Hague: Martinus Nijhoff, 1975 (Husserliana Bd. XVIII).

_____. *Meditações Cartesianas e Conferências de Paris*. Trad. Pedro M. S. Alves. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013.

_____. *Phänomenologische Methode und phänomenologische Philosophie <Londoner Vorträge 1922>*. Hrsg. v. Berndt Goossens. *Husserl Studies*, v. 16, Netherlands: Kluwer Academic Publishers, 2000.

_____. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*. Texte aus dem Nachlass Erster Teil: 1905–1920. Hrsg. Iso Kern. The Hague: Martinus Nijhoff, 1973 (Husserliana Bd. XIII).

MACDONALD, P. S. *Descartes and Husserl*. The Philosophical Project of Radical Beginnings. New York: State University of New York Press, 2000.

MARTIN, W. M. *Descartes and the Phenomenological Tradition. A Companion to Descartes*. Blackwell Publishing, 2008 (Blackwell companions to philosophy - n. 38).

MERLEAU-PONTY, M. *Fenomenologia da Percepção*. Trad. Carlos Alberto Ribeiro de Moura. 2. ed., São Paulo: Martins Fontes, 1999.

MORUJÃO, A. F. *O “fenômeno puro”*: ponto de partida da fenomenologia de Husserl. Lisboa: Centro de Estudos Fenomenológicos, 1957.

MOURA, C. A. R. de. *Cartesianismo e Fenomenologia: Exame de Paternidade*. *Analytica*, Rio de Janeiro, v. 3, n. 1, 1998. Disponível em: <<https://revistas.ufrj.br/index.php/analytica/article/view/427>>. Acesso em: 20 nov. 2020.

_____. *Crítica da Razão na fenomenologia*. São Paulo: Nova Stella, 1989.

NENON, T. J. Some differences between Kant's and Husserl's conceptions of transcendental philosophy. *Continental Philosophy Review*, v. 41, n. 4, pp. 427-439, 2008; Disponível em: <<http://link.springer.com/article/10.1007%2Fs11007-008-9089-2>>. Acesso em: 23 nov. 2020.

OLIVEIRA, M. A. de. *Sobre a fundamentação*. 2. ed., Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997.

PERES, S. P. O problema da transcendência do objeto da percepção e do objeto da física nas investigações lógicas de Husserl. *Philosophos*, v.19, n. 1, p. 219-246, jan/jun. 2014. Disponível em: <<https://www.revistas.ufg.br/philosophos/article/view/30410>>. Acesso em: 28 out. 2020.

ROMANO, C. Must phenomenology remain Cartesian? Trans. by John Rogrove. *Continental Philosophy Review*, set., v. 45, 3, pp 425–445, 2012. Disponível em: <<https://link.springer.com/article/10.1007/s11007-012-9229-6>>. Acesso em 04 nov. 2020;

ROSENFELD, D. *Descartes e as peripécias da razão*. São Paulo: Iluminuras, 1996.

SOFFER, G. *Husserl and the question relativism*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1991 (Phaenomenologica 122).

SOUZA, M. P. *Considerações sobre a noção de verdade em Descartes*. 107 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2016.

TOURINHO, C. D. C. Versões da "Transcendência na Imanência" na Fenomenologia de Edmund Husserl. *Philosophos*, v.17, n. 2, pp. 107-130, 2012.

VERDAN, A. *O ceticismo filosófico*. Trad. de Jaimir Conte. Florianópolis: Ed. da UFSC, 1998.

RECEBIDO: 23/07/2020
Aprovado: 25/05/2021

RECEIVED: 23/07/2020
Approved: 25/05/2021