



Considerações sobre o “eu” na Fenomenologia de Investigações Lógicas

Remarks on the “ego” in the Phenomenology of Logical Investigations

Flávio Vieira Curvello

0000-0001-9072-4472

flaviocurvello@ufba.br

UFBA – Universidade Federal da Bahia

RESUMO

O presente artigo visa considerar as teses de Husserl acerca do “eu” na primeira edição das *Logische Untersuchungen*. Se nos desdobramentos transcendentais de seu pensamento, a ideia de um “eu puro” assume relevância decisiva, nas origens da Fenomenologia deparamo-nos com sua expressa rejeição. Em um exame concreto dos únicos dados que poderiam ser fenomenologicamente reconhecidos como um “eu”, Husserl introduz as noções de um “eu empírico”, por um lado, e de um “eu como unidade fenomenológica de vivências”, por outro. O interesse aqui é entender a argumentação do pensador para rejeição do primeiro conceito e para a clarificação dos dois últimos, bem como de sua inter-relação e hierarquia. Com isso, pretende-se compreender melhor a posição sistemática do “eu” nas origens da Fenomenologia e oferecer subsídios para a sua compreensão nas fases mais tardias.

Palavras-chave: eu; autoconsciência; egologia.

ABSTRACT

This article examines Husserl's theses on the "ego" in the first edition of the Logische Untersuchungen. While the concept of a "pure ego" becomes significant in the later transcendental developments of his thought, the origins of phenomenology reveal a clear rejection of such an ego. In a more detailed analysis of the only data that can be phenomenologically recognized as an "ego," Husserl differentiates between the "empirical ego" and the "ego as a phenomenological unity of lived experiences." This paper aims to clarify Husserl's arguments for rejecting the first concept and elucidating the latter two, as well as exploring their interrelation and hierarchy. In doing so, I seek to enhance our understanding of the theoretical position of the "ego" in the origins of phenomenology and its implications in subsequent phases of the method.

Keywords: ego; self-consciousness; egology.

Recebido: 25/09/2024

Received: 25/09/2024

Aprovado: 17/12/2024

Approved: 17/12/2024

Publicado: 21/12/2024

Published: 21/12/2024



Introdução

O tema do “eu” é tradicionalmente visto como um dos mais importantes para a Fenomenologia de Edmund Husserl, sobretudo em seus desdobramentos transcendentais. Isso pode ser atestado de diferentes maneiras nas obras que pertencem a essa fase de seu pensamento. Em *Ideen I* (1913), e.g., tradicionalmente vista como a mais fundamental delas, encontramos a famosa defesa de um “eu puro” (*reines Ich*) em meio aos detalhados exames feitos por Husserl dos chamados processos de “constituição” (*Konstitution*). Nestes exames, o pensador reivindica que toda objetualidade (*Gegenständlichkeit*), todo horizonte (*Horizont*) e, no limite, o próprio mundo, enquanto *omnitude realitatis*, constituem-se a partir da imanência de uma consciência transcendentemente reduzida, sede última de sentido e origem de todo ser, na qual reside aquele “eu” (Husserl, 1976, p. 123). Por igual, nas *Cartesianische Meditationen* (1931), obra também decisiva da fase transcendental, encontramos o entendimento de que a própria tarefa fundamental da Fenomenologia se define em função da ideia de um “eu puro”. Ela consiste no desenvolvimento de uma “egologia” ou uma ciência descritiva do chamado “esquema geral” (*allgemeines Schema*) “ego-cogito-cogitatum”, que vige em todo fenômeno como sua estrutura básica (Husserl, 1973, p. 69, 87, 121-124). Encontramos aí análises ricas sobre o ego como um polo idêntico das vivências, como substrato de “habitualidades” (*Habitualitäten*) e como “mônada” (*Monade*), além da sustentação de que desdobramentos não egológicos da Fenomenologia, concernentes à dita “intersubjetividade monadológica”, só são metodicamente acessíveis a partir do piso egológico (Husserl, 1973, p. 100-103). Exemplos ulteriores e também relevantes poderiam ser encontrados em investigações sobre o papel do eu nas ditas “sínteses ativas” ou na diversidade de acepções da ideia tardia de um “eu originário” (*Ur-ich*) (Lohmar, 2012). Nossa lista, contudo, não precisa se estender além. Essas poucas e pontuais indicações já nos bastam para ilustrar e arrazoar a afirmação da relevância do eu para a Fenomenologia Transcendental.

Partindo daí, pode ser bastante surpreendente para muitos estudiosos, no entanto, que a posição de Husserl acerca do eu tenha sido radicalmente diferente na obra inaugural de sua Fenomenologia, as *Logische Untersuchungen* (1900-1901). Especificamente na Quinta Investigação, dedicada ao estabelecimento da noção de “consciência”, o pensador examina diferentes sentidos psicológicos e filosóficos a ela atribuídos na época, detendo-se mais atentamente em três: (i) consciência como unidade do fluxo de vivências; (ii) como percepção interna; e (iii) como intencionalidade (Husserl, 1984, p. 356).¹ Como se vê pelos temas, trata-se de uma passagem decisiva das investigações, na qual muitas das teses nucleares da Fenomenologia são trabalhadas. E

¹ Essas nomenclaturas simplificadas para cada um dos conceitos são devidas a Zahavi (2008, p. 139-140).

é precisamente aí, na redação da primeira edição da obra, que Husserl rejeita explicitamente qualquer noção de “eu puro” como fenomenologicamente consistente, professando, por consequência, uma Fenomenologia resolutamente *não egológica*. A principal fonte para essa discussão é o § 8 da Quinta Investigação. Nele, Husserl faz uma avaliação crítica das ideias do neokantiano Paul Natorp em sua obra *Einleitung in die Psychologie nach kritischer Methode* (1888), as quais ele acredita próximas de outros herdeiros do kantismo e mesmo de pensadores empiristas de seu tempo. Neste contexto, Husserl afirma:

Devo agora confessar que não consigo encontrar, pura e simplesmente, esse eu primitivo, enquanto centro de referência necessário. A única coisa que estou em condições de notar e, por conseguinte, de perceber, é o eu empírico e a sua relação empírica com aquelas suas próprias vivências ou com aqueles objetos externos que se tornam, num instante dado, objetos de especial ‘consideração atenta’, se bem que, tanto ‘fora’ como ‘dentro’, muita coisa sobeje a que falta esta relação com o eu (Husserl, 1984, p. 374; 2007a, p. 395).²

A rejeição, como se vê, é categórica. Em obras da fase transcendental, contudo, Husserl volta a essa passagem acima e busca deixar claro que não subscreve mais tal posição. Em *Ideen I*, *e.g.*, ele diz, em nota de rodapé ao § 57: “Nas *Investigações Lógicas* defendi uma posição cética na questão do eu puro, que não pude manter no progresso de meus estudos. A crítica que enderecei à fecunda *Introdução à Psicologia* de Natorp [...] não é, portanto, consistente quanto ao ponto principal” (Husserl, 1976, p. 124; 2006, p. 133). Correspondentemente, na segunda edição das *Logische Untersuchungen*, concebida justamente para adequar esta obra ao pensamento transcendental do autor, ele mantém a crítica acima recuperada no texto principal, mas alerta em nota de rodapé para a sua mudança de posição: “[...] aprendi a encontrá-lo [o eu puro], ou aprendi, na captação pura do dado, a não me deixar transtornar por temores diante dos abastardamentos da metafísica do eu” (Husserl, 1984, p. 374; 2007a, p. 395 — acréscimo meu). De modo geral, entende-se que esta dita “metafísica do eu” consiste precisamente nas filosofias que vieram na esteira de Kant, como o idealismo alemão, sobretudo, mas também o neokantismo (Lohmar, 2012, p. 280-281. *Cf.* Cramer, 2011, p. 11). O que temos, de todo modo, é que a Fenomenologia, em suas origens, sustentou uma tese forte a respeito do eu que destoa severamente dos seus próprios interesses posteriores, bem como, por extensão, de sua imagem mais difundida na história da Filosofia e do modo como tendemos a recebê-la hoje.

É por essa tensão que se interessa o presente ensaio. Ele tem em vista fazer um exame sistemático das posições de Husserl sobre o eu nas *Logische Untersuchungen*, de modo a compreendê-las em seu teor próprio, seus motivos, interesses e consequências. Este exame deverá nos oferecer

² Todas as reproduções de passagens do texto de Husserl serão referidas primeiro ao volume da *Husserliana* citado e depois à tradução nacional utilizada.

subsídios para avaliar criticamente e de modo mais robusto os primeiros passos da viragem transcendental conduzida pelo pensador, bem como o sentido de suas reivindicações novas, vendo-as sob outro quadrante. Para tentar dar conta deste objetivo, o ensaio será dividido em quatro seções. Em uma primeira, será abordada a supracitada crítica à concepção de eu puro em Natorp, para que possamos entender as razões alegadas por Husserl para sustentar a sua rejeição. Em uma segunda parte, será considerada a noção de um “eu empírico”, anunciada pelo pensador no excerto acima como o único eu que ele efetivamente conseguia ver, em suas vivências e relações objetuais. Em uma terceira parte, será discutida a noção de um “eu fenomenológico”, que se encontra na base do empírico e se deixa entender propriamente como a unidade do fluxo de vivências. Em uma quarta e última parte, será feita uma discussão das relações entre esses conceitos e em que medida elas nos instruem para a compreensão das posições transcendentais que as seguem.

1. A rejeição do eu puro

Comecemos, então, com o exame do § 8 da Quinta Investigação, no qual tem lugar a interlocução de Husserl com Natorp acima referida. Tal como Husserl a reconstrói, a doutrina de Natorp defenderia a existência de um “eu puro” (*reines Ich*), de “pura apercepção” (*reine Apperzeption*), que ofereceria o “ponto unitário de relação” (*einheitlicher Beziehungspunkt*) ou o “centro subjetivo de relação” (*subjektives Beziehungszentrum*) para todos os “conteúdos consciência” (*Bewusstseinsinhalte*) que nos podem ser dados. Todo e qualquer conteúdo de consciência, assim, o é por estar perante um eu, para quem e de quem ele é conteúdo de consciência. Um tal eu fundante também é chamado por Natorp, em seu léxico filosófico próprio, de “consciencialidade” (*Bewußtheit*) (Husserl, 1984, p. 372).

Três teses fundamentais para essa doutrina devem ser destacadas aqui. De acordo com Natorp: (i) o eu puro é inteiramente inapreensível, impassível a qualquer objetivação — *i.e.*, não pode ser convertido em objeto de qualquer tipo — já que a sua função é justamente a de ser pura condição de possibilidade de objetos; (ii) um objeto só o é na medida em que é objeto para este eu puro — que tem nele, portanto, o seu sujeito —, que o viabiliza e lhe dá concreção; (iii) a correlação entre ambos, eu puro e objeto, é um “fato fundamental da Psicologia” (*Grundtatsache der Psychologie*). Essas teses nos mostram que há, para Natorp, uma diferença categorial básica e incontornável expressa na relação entre eu puro e objeto: o eu puro é uma condição de possibilidade insondável da experiência, que a assegura em todas as suas características, mas nunca pode propriamente aparecer nela, tal como o fazem seus conteúdos. E sobre este piso deve se erguer a ciência psicológica.

O desconforto de Husserl com essas reivindicações está centrado na tensão que existe entre as teses (i) e (iii). A rigor, como é possível refletir ou asserir qualquer coisa sobre um eu que nunca aparece, nunca se mostra como o que é e desliza perante qualquer esforço nosso de convertê-lo em tema ou objeto de pensamento? Como refletir ou asserir algo sobre o que é objetivamente inapreensível? Como justificadamente sustentar que tal eu desempenhe este ou aquele papel em algum “fato fundamental” para o erguimento de uma ciência? Tais perguntas permanecem sem resposta para Husserl. Em seu entendimento, tudo aquilo sobre o que posso refletir tem de ter se tornado objeto de atos cognitivos empenhados nessa reflexão. Mesmo que se trate de algo que originalmente não era dado de modo objetual, como, *e.g.*, um ato de consciência, quando eu o torno tema de uma reflexão, eu opero nele uma “objetificação” (*Vergegenständlichung*).³ E é por esse meio que posso refletir sobre ele (Husserl, 1984, p. 14). Por igual, toda certificação de algo como um “fato” no sentido acima advogado — *i.e.*, de uma constatação de um estado-de-coisas verdadeiro — tem de ocorrer com base em alguma intuição, em algum ver imediato deste mesmo “fato”. É preciso, aí, que não apenas as minhas referências signitivas ou meramente simbólicas ao presumido fato sejam postas em cena, mas também um certo apreender ou constatar diretos da própria vigência deste fato enquanto tal — enquanto algo que alicerça, ampara e ilustra aquelas referências signitivas, preenchendo-as e mostrando que elas são o caso. É preciso, portanto, um ver (Husserl, 1984, p. 43-45, 558). Ora, nada disso é possível se o eu puro é elusivo perante toda objetificação e não pode ser visto ou intuído de nenhum modo.

A postulação de um tal eu, portanto, inspira o ceticismo de Husserl e sua afirmação de que não consegue encontrá-lo. Passível de ser descrito e constatado fenomenologicamente, como vimos na citação recuperada em nossa introdução, seria apenas certo “eu empírico e a sua relação empírica com aquelas suas próprias vivências” (Husserl, 1984, p. 373; 2007a, p. 395. *Cf.* Zahavi, 2022, p. 270). Se um eu deve poder ser aferido, ele tem de poder aparecer de algum modo.

2. O eu empírico

É necessário, assim, clarificar o que Husserl quer dizer com este “eu empírico”. *Prima facie*, seu apelo deve ser entendido apenas como um esforço por mostrar que encontramos apenas a experiência concreta quando buscamos por qualquer coisa como um eu. Em um olhar mais detido à argumentação do pensador, contudo, notamos que a expressão assume frequentemente um sentido mais específico. Quando fala em um eu empírico, Husserl emprega comumente expressões

³ A rigor, poderíamos colocar aqui qualquer momento imanente do fluxo de vivências como exemplo. *Cf. infra*, item 3(i).

como “sujeito fenomenal” (*phänomenales Subjekt*), “pessoa empírica” (*empirische Person*), “eu pessoa” (*Person Ich*), “personalidade empírica” (*empirische Persönlichkeit*) (Husserl, 1984, p. 360, 761). Ele o articula com discussões sobre o sentido popular, não fenomenológico de “vivência”, como quando dizemos, em expressão inteiramente ordinária e acrítica, que já “vivenciamos” este ou aquele episódio histórico (Husserl, 1984, p. 361-362). O eu empírico, assim, está diretamente vinculado às noções de um eu psicológico-individual, de uma pessoa, com uma personalidade e um histórico próprio de desenvolvimento e singularização psicológica. Trata-se daquele eu que todos somos em um sentido absolutamente ordinário, imediato e espontâneo, no qual estamos instalados em nossas experiências quotidianas em seu teor factual, contingente.

Três teses fundamentais caracterizam este eu de modo mais próximo. (i) A primeira delas é a de que ele é “constituído” e “transcendente” e de que o seu modo de doação deve ser comparado ao de uma coisa física, que se “adumbra” (*schattet sich ab*) ou “apresenta” (*stellt sich dar*) por perfis. Husserl é explícito em sua reivindicação: “O eu é percebido tal como qualquer coisa externa” (Husserl, 1984, p. 375; 2007a, p. 397) — ou, em uma formulação mais enfática da segunda edição da obra: “[...] o eu empírico é uma transcendência com a mesma dignidade que a coisa física” (Husserl, 1984, p. 368; 2007a, p. 389). Essa tese se contrapõe a toda expectativa de que o eu empírico deva perfazer alguma instância originária, profunda e estruturante, constituinte de nossas experiências — *i.e.*, responsável por desempenhar atos de consciência e operar os processos constitutivos dos objetos a eles possíveis, permitindo seu aparecimento ou dar-se enquanto fenômeno. Em vez disso, o eu empírico é, ele mesmo, um *resultante* destes processos constitutivos, que nos é dado como qualquer objeto mundano (Zahavi, 2002).

Acompanhemos a analogia com a coisa física e seu modo de doação para entendermos o que Husserl sustenta aqui. Toda coisa física, no sentido dos objetos extensos e sensíveis, obedece à chamada estrutura do “adumbramento” (*Abschattung*). Isso quer dizer que ela é algo que se mostra apenas por intuições parciais, que nos dão como presentes e imediatamente acessíveis apenas alguns perfis, lados ou nuances do objeto, mas nunca a sua totalidade. Para além destes perfis efetivamente intuídos, há um conjunto de outros perfis ausentes, não vistos, não intuídos, mas que ainda assim pertencem ao objeto e ao modo como nos relacionamos com ele em sua unidade. Esta constatação se preserva em qualquer variação perspectivística que possamos ter do objeto: se, em um primeiro momento, ele se mostra a partir dos perfis *a* e *b*, mas oculta o perfil *c*, em um segundo momento, sob outra perspectiva, ele pode se mostrar a partir do perfil *c*, mas ocultando os perfis *a* e *b*. Seja como for, o dar-se do objeto consiste sempre em uma mescla peculiar de presença e ausência, intuído e não intuído, dado e não dado, que nunca pode ser desfeita por meio de variações perspectivísticas. A unidade objetual sempre se dá de modo defasado, incompleto e lacunar.

Quando a visamos, sempre nos pomos em relação com algo maior, mais amplo do que o estritamente dado (Husserl, 1984, p. 589-592. Cf. Sokolowski, 2004, p. 25 ff).

O modo de doação do eu empírico quando o consideramos em pensamento e sobre ele refletimos é fundamentalmente este. O que temos perante nós nessas atividades é um aparecer momentâneo e parcial de um conjunto amplo e em alguma medida coeso de experiências privadas e factuais de diversos tipos — *e.g.*, percepções, memórias, juízos, fantasias, esperanças, sentimentos etc. E este aparecer momentâneo também se mostra em descompasso com a totalidade do que aparece. O meu olhar para a face ou aspecto momentâneo ora dado me deixa ciente de que há uma quantidade larga de outras faces ou aspectos deste mesmo eu que não se insinuam perante mim e estão ausentes — que posso bem presumir, presentificar ou examinar na sequência, mas que ainda não estão dados (Husserl, 1984, p. 363).

(ii) Uma segunda tese expõe as consequências epistêmicas disto. Por mais que, como diz Husserl, “a auto-percepção (*Selbstwahrnehmung*) do eu empírico” seja uma coisa quotidiana, “que não oferece quaisquer dificuldades à compreensão,” (Husserl, 1984, p. 375; 2007a, p. 397) disso não decorre que esta auto-percepção seja especialmente informativa, rica ou marcada por evidência plena, adequada. Pelo contrário: precisamente por ser o eu empírico algo cujo modo de doação obedece à estrutura do adumbramento, do dar-se por perfis, é que nosso acesso a ele é epistemicamente desprivilegiado e repleto de possibilidades de engano e confusão. O próprio contexto descritivo o justifica: se o modo como algo se dá mescla necessariamente presenças e ausências, então a minha avaliação de sua totalidade pode estar comprometida por um acesso falho às primeiras. Ou ainda: se vejo apenas parte e entrevejo algo maior em que esta se coordene, posso facilmente me enganar nesta extrapolação. Husserl expressa esta condição de meu acesso epistêmico ao eu empírico ao dizer, no *Beilage* das *Logische Untersuchungen*, que “[...] cada percepção do eu, ou cada percepção relacionada com o eu, de um estado psíquico, não é com certeza evidente, se por eu se entende o que cada um crê perceber na percepção do eu, a saber, a personalidade empírica própria” (Husserl, 1984, p. 761; 2007b, p. 229).

(iii) Uma última tese importante diz respeito ao fato de que o eu empírico não é parte constitutiva de nossas experiências e não aparece nelas quando as vivemos. Quando vivemos na execução de um ato qualquer, como, *e.g.*, o perceber de uma estante de livros à nossa frente, não temos uma experiência no interior da qual dois grandes pólos estejam se colocando em relação — o eu empírico e a estante — e aparecendo, ambos, de modo tal que esse duplo aparecer componha o conteúdo total do fenômeno. Em outras palavras: ao perceber uma estante, o que me aparece por esta relação objetual é apenas a estante e não, de modo lateral e acompanhante, eu mesmo como quem se relaciona com ela. Eu não me acho a mim próprio como conteúdo da experiência

em questão. O que ocorre, em vez disso, é apenas que fluímos no desempenhar do ato e nos dirigimos ao objeto como o seu tema, somos uma disposição, uma abertura e um movimento imediato em direção ao transcendente (Husserl, 1984, p. 389-390).

A despeito disso, notamos que todo esforço de *refletir* sobre uma tal experiência opera uma transformação fenomenal clara em seu conteúdo. A reflexão, esta sim, oferece-nos um retrato daquela experiência como se ela tivesse sido conteudisticamente mais larga e dado relevo a um eu, que teria aparecido e assumido algum papel nela. A reflexão, esta sim, traz à tona certa “representação do eu” (*Ichvorstellung*) e a conecta ao aparecimento objetual, situando-a como a instância que vivenciava o ato a ele dirigido. Mas o contexto descritivo original não é esse. Husserl afirma:

Na descrição, a referência ao eu que vive não pode naturalmente ser contornada; mas a própria vivência em questão não consiste numa complexão que contivesse a representação do eu como vivência parcial. A descrição consuma-se com base numa reflexão objetivante; nela, a reflexão sobre o eu conecta-se com a reflexão sobre a vivência de ato para formar um ato relacional em que o próprio eu aparece como se referindo, através do ato, ao objeto deste último. Manifestamente, consumou-se, com isto, uma alteração descritiva essencial (Husserl, 1984, p. 391; 2007a, p. 412-413).⁴

O eu empírico, portanto, é uma instância que não vive propriamente em nossas experiências enquanto as vivemos, mas sim que é apenas tardiamente posta nelas por nossa reflexão.

3. O eu fenomenológico

Como prenunciado na Introdução, Husserl não se limita a este eu empírico, mostrando-nos uma outra apreensão do eu, de maior significância filosófica. Aquém de uma egoidade pessoal, em sua base, podemos encontrar aquilo que o pensador apresentou como o já mencionado primeiro conceito de consciência da Quinta Investigação Lógica, a saber:

Consciência como a consistência fenomenológica genuína total do eu espiritual (*der gesamte reelle phänomenologische Bestand des geistigen Ich*). (Consciência = o *eu fenomenológico*, enquanto ‘feixe’ (*Bündel*) ou entrelaçamento (*Verwebung*) das vivências psíquicas) (Husserl, 1984, p. 356; 2007a, p. 378).

⁴ Zahavi (2002) afirma: “Que nós, não obstante, tendamos a experimentar um eu nestes casos apenas testemunha a natureza transformadora da reflexão. Quando refletimos sobre uma experiência, não estamos apenas vivendo através dela (*living it through*), nós a transcendemos e, ao fazê-lo, nós, por assim dizer, situamos a experiência em um contexto egológico.” (p. 55) Esta última afirmação, bem entendido, quer dizer apenas que a reflexão *produz* a noção de que a experiência é experiência de um eu. Não se trata, obviamente, de uma reivindicação que contradiga a ideia de que a Fenomenologia das *Logische Untersuchungen* é não egológica, já que o estado descrito não é o modo de ser original da consciência. Cf. também Zahavi, 2022, p. 270.

Em uma formulação mais breve, ele também diz: “consciência como unidade fenomenológica das vivências do eu” (Husserl, 1984, p. 356; 2007a, p. 378). Trata-se, expressamente, de uma nova concepção de eu, que deixa de lado o “*sujeito fenomênico* (o eu como *pessoa empírica*, como coisa)” e acede à “*consciência no sentido da unidade dos conteúdos de consciência* (o eu *fenomenológico*)” (Husserl, 1984, p. 360; 2007a, p. 381).⁵ Busquemos lançar gradativamente alguma luz a essas reivindicações.

(i) Firmemos primeiro perante os olhos em que consiste a ideia de um “fluxo de vivências” (*Erlebnisstrom*) ao tempo das *Logische Untersuchungen*. No entendimento de Husserl, ele diz respeito à camada mais fundamental e originária de nossa consciência, na qual uma diversidade de “vivências” (*Erlebnisse*) encontram-se em curso contínuo, relacionando-se e articulando-se de maneiras diversas umas às outras — seja por “conexão” (*Verknüpfung*), seja por “interpenetração” (*Durchdringung*) —, compondo experiências de maior ou menor complexidade e, no limite, também a própria unidade da consciência (Husserl, 1984, p. 357). É notável e sistematicamente importante que Husserl empregue o termo “feixe” (*Bündel*) em sua formulação, deixando-nos entrever certa influência de David Hume e sua famosa “doutrina do feixe de percepções” (*bundle-theory of perception*) (Husserl, 1984, p. 356, 390. *Cf.* Cramer, 2011, p. 5, 9-10; Lohmar, 2012, p. 279; Moran & Cohen, 2012, p. 89; Renaudie, 2021, p. 19; Shim, 2021, p. 197; Zahavi, 2012, p. 54). Sabidamente, segundo a doutrina deste empirista, o eu não seria nada como uma substância na base do curso célere de nossas impressões e representações, a dar coesão e uma unidade mais profunda a elas, mas sim uma mera organização circunstancial, tardia e contingente de tais conteúdos.⁶ Uma tal inspiração humeana ocorre, a rigor, em bom lugar, já que Husserl também rejeita um eu puro e deseja, agora, refletir sobre os critérios autênticos de organização da consciência.

No fluxo de vivências são operados os processos constitutivos que nos permitem a relação com objetos no nível da experiência (*Erfahrung*). As vivências que integram o fluxo são chamadas por Husserl de “genuínas” (*reell*) ou “imanentes”, no sentido de que são os elementos descritivos mais basilares e que efetivamente *constroem* o próprio fluxo em sua concretude, sendo, portanto, intrínsecas a ele, partes essenciais de sua consistência (Husserl, 1984, p. 360-362, 387. *Cf.* Husserl,

⁵ Formulações precisas da mesma distinção se encontram na literatura secundária. Ursula Panzer (1984) afirma: “O eu fenomenológico, i.e., o eu empírico reduzido ao dado fenomenológico, ele [Husserl] determinou como complexo de vivências [...]” (p. LV-LVI; acréscimo meu). Zahavi (2002), a seu turno, diz: “Ou o eu é simplesmente idêntico à pessoa empírica, i.e., à pessoa que pode ser descrita de uma perspectiva em terceira-pessoa [...], ou o termo “eu” é usado como sinônimo para o fluxo de vivências [...]” (p. 52-53).

⁶ No *Treatise of Human Nature*, Hume (2009) nos oferece a clássica passagem sobre o assunto: “[...] arrisco-me a afirmar que os demais homens não são senão um feixe ou uma coleção de diferentes percepções, que se sucedem umas às outras com uma rapidez inconcebível, e estão em perpétuo fluxo e movimento” (p. 285).

1958, p. 35). O pensador nos mostra de modo mais próximo o que são essas vivências a partir da discriminação de algumas classes nas quais elas se organizam.

(a) Uma primeira classe é composta por meros conteúdos sensíveis, que normalmente constam como uma massa ou complexo de dados desorganizados, *i.e.*, um material bruto, disperso, sem contornos, forma, unidade ou sentido e que serve precisamente como “pontos de apoio” para a constituição dos objetos de nossa experiência. Entre eles, encontramos, *e.g.*, sensações (*Empfindungen*), vestígios psíquicos e fantasmais deixados pelas sensações (*Phantasmen*), sentimentos-sensíveis (*Gefühlsempfindungen*) etc. (Husserl, 1984, p. 80, 134, 165, 198, 360-361, 406-407).

(b) Uma segunda classe é composta pelos caracteres de ato (*Aktcharaktere*), que consistem no tipo de direcionamento intencional característico de uma dada experiência nossa, como, *e.g.*, o “perceber”, o “rememorar-se”, o “fantasiar”, o “sentir” etc. Tais atos operam, cada qual ao seu modo, “apreensões” (*Auffassungen*) ou “interpretações” (*Deutungen*) dos conteúdos acima referidos, “animando-os” (*sie beseelend*), articulando-os uns aos outros, doando sentido a eles e, com isso, constituindo a partir deles um objetual (Husserl, 1984, p. 17, 134, 361-362, 394-401).

(c) Por fim, podemos citar também o próprio aparecimento completo do objeto (*die volle Erscheinung des Gegenstands*), que consiste na maneira como o objeto se mostra, em concreto, na ocasião de seu aparecimento factual — *i.e.*, com *este* perfil, a partir *deste* sentido, com *tais* ou *quais* propriedades em relevo, em *tais* ou *quais* relações etc. (Husserl, 1984, p. 358).

O objeto propriamente dito, em sua identidade, não se confunde com este seu aparecimento circunstancial ou com qualquer outro dos componentes imanentes que o viabilizam, ultrapassando-os e mostrando-se como uma “transcendência” (Husserl, 1984, p. 399). Esse estatuto transcendente do objeto, contudo, não nos interessa aqui. Interessa apenas que a descrição do fluxo se limita à dimensão genuína e imanente das vivências, deixando de lado tudo o que possa se afirmar como transcendência perante ela.⁷

(ii) O tratamento dispensado por Husserl ao fluxo vai além, contudo, da mera descrição e discriminação de seus componentes. Ele tem um acentuado interesse mereológico, *i.e.*, concernido com as relações entre parte-todo que vigem no fluxo. A própria fala em consciência como “consistência fenomenológica genuína total” ou “unidade fenomenológica das vivências do eu” já põe à frente, de maneira explícita, esse interesse. Husserl o aclara mediante um breve exame da palavra “conteúdo” (*Inhalt*):

“O sentido normal da palavra *conteúdo* é um sentido relativo, ele remete, de um modo completamente geral, para uma unidade englobante (*umfassende Einheit*) que possui o seu conteúdo na totalidade (*Inbegriff*) das partes que lhe pertencem. Tudo

⁷ Outros exemplos de componentes do fluxo poderiam ser acrescentados aqui (*cf.* Husserl, 1984, p. 362), mas os exemplos dados já bastam.

o que se deixa captar como parte num todo e que, em verdade, o co-constitui (*mitkonstituiert*), pertence ao conteúdo do todo. No discurso psicológico corrente a respeito de conteúdos, o ponto de referência tácito, ou seja, o correspondente todo é a unidade de consciência genuína (*reell*). O seu conteúdo é a soma total das ‘vivências’ presentes e, sob a designação de ‘conteúdos’ no plural, entende-se, então, as próprias vivências, isto é, tudo o que constitui, enquanto parte genuína (*reell*), o respectivo eu ou consciência” (Husserl, 1984, p. 362-363; 2007a, p. 384).

Assim, se todo “conteúdo” implica a relação a um “continente”, de cuja integridade concreta ele faz parte, em cuja totalidade ele é absorvido, a discussão sobre “conteúdos de consciência” deve ser entendida nas mesmas linhas gerais, implicando uma unidade maior, mais abrangente, da qual estes possam ser ditos, *i.e.*, que seja para eles, por igual, o seu “continente” — o todo em que inerem como partes. Há que se conceber, assim, o próprio fluxo como a unidade maior, supra-ordenada, em que as vivências singulares se arranjam e integram como componentes. E é precisamente isso que Husserl deseja nomear aqui, um “eu fenomenológico”: alguém de qualquer dimensão psicológico-individual ou pessoal, alguém de qualquer personalidade, foro íntimo, de quaisquer idiosincrasias ou determinações mentais únicas, há para todos nós o constante correr temporal de nossas vivências e suas configurações concretas, a cada vez distintas por estarem elas próprias também em fluxo, mas capazes de conferir unidade ao que comportam de diverso e contingente.

O mais profundo a que se pode chegar na busca de um eu, portanto, significa sim abandonar sentido pessoal do termo, mas não significa, de modo algum, postular um eu puro insondável, inapreensível que esteja presumidamente nas bases de toda consciência. Trata-se de assumir uma posição, digamos, “intermediária”: trata-se de ir ao próprio fluxo, examinar o seu ordenamento, aferir a sua unidade e entender que esta própria já perfaz o que podemos ver como o eu mais profundo passível de descrição em termos fenomenológicos. Decisivo aí, no entanto, é constatar que são as próprias vivências e as leis que nelas inerem que definem como essa unidade é possível. Não se trata de uma unidade “recebida de fora”, imposta ao fluxo por alguma instância a ele transcendente e preeminente. Trata-se de leis que promanam do próprio fluxo, que se fundam na própria natureza das vivências que o compõem.

De acordo com o pensador:

É compreensível que o eu não seja nada de peculiar, que pairasse sobre as múltiplas vivências, mas que seja simplesmente idêntico à própria unidade de ligação dessas vivências. Na natureza dos conteúdos e nas leis a que estão submetidos, fundam-se certas formas de ligação. Elas correm de múltiplos modos de conteúdo para conteúdo, de uma complexão de conteúdos para outra complexão de conteúdos, e, por fim, constitui-se uma totalidade unitária de conteúdos que não é outra coisa senão o próprio eu. Os conteúdos, como todos os conteúdos reais [*real*] em geral, têm precisamente os seus modos legalmente determinados de se juntar uns com os outros, de se fundir em unidades mais

vastas, e, na medida em que se tornam um e que são apenas um, já se constitui o eu ou a unidade da consciência, sem que, por sobre isso, se careça de um princípio egológico próprio, que seja portador de todos os conteúdos e que os unifique ainda mais uma vez. Aqui como nos demais, a operatividade de um tal princípio seria incompreensível (Husserl, 1984, p. 363-364; 2007a, p. 385).

É a isso que nos remetem duas expressões empregadas por Husserl logo ao início do § 2: “conexão” (*Verknüpfung*) e “interpenetração” (*Durchdringung*). A depender da natureza de seu conteúdo, uma vivência poderá se articular a outra ou bem “acoplando-se” externamente a ela, ou bem “mesclando-se”, “misturando-se” a ela (*Cf.* também Husserl, 1984, p. 369). Trata-se, aqui, de relações mereológicas examinadas a fundo na Terceira Investigação Lógica. No caso de meras conexões, temos relações entre partes nas quais estas constam como “partes independentes” ou “pedaços” (*Stücke*) umas em relação às outras. Isso quer dizer que sua convergência é factual e episódica, não expressando nenhuma necessidade última, imperativa, de que elas se integrem e componham certo todo. A integração apenas calhou de acontecer em dada circunstância do fluxo consciente de alguém. No caso de interpenetrações, contudo, temos relações entre partes nas quais estas constam como “partes dependentes” ou “momentos” (*Momente*) umas em relação às outras. Isso quer dizer que a sua convergência é, sim, expressiva de uma necessidade, de modo que elas têm, por razões essenciais, de se integrar e compor um todo (Husserl, 1984, p. 230, 282-283). Busquemos tornar essas reivindicações mais claras e intuitivas.

Quando pensamos em caracteres de ato distintos e que não têm nenhuma relação essencial um com o outro, mas apenas se articulam contingentemente no fluxo de vivências, vemos atestadas as ditas relações de conexão. Se considerarmos, *e.g.*, alguém que percebe um dado objeto e, em paralelo, se lembra de outro, sem qualquer nexos motivacional entre ambas as vivências, encontramos uma ilustração para isso. Neste caso, tanto o caráter de ato do perceber como o do ato de rememorar-se tomarão seus respectivos lugares em seus processos constitutivos próprios e permitirão ao sujeito viver em uma percepção e uma lembrança. Que ambos ocorram assim, contiguamente, não é em absoluto necessário. Eles convergem, em concreto, de modo a tomar parte no todo momentâneo da experiência e na unidade da consciência, mas a relação perceptual pode, por princípio, prescindir por completo da relação de memória e vice-versa. Estão juntas, mas podem perfeitamente estar separadas sem alterações fenomenais decisivas. Assim, contingentemente, ambas figuram como pedaços uma para a outra, apresentando uma relação de conexão.⁸

Quando pensamos, no entanto, na relação entre certos caracteres de ato e o tipo de conteúdo de apreensão com os quais eles têm de se relacionar para a constituição de seu objetual,

⁸ Tomo por base para tais afirmações análises similares desenvolvidas por Brentano (1982, p. 12).

vemos que não se trata aí de determinações meramente factuais, mas sim prescritas em essência. Se considerarmos o caráter de ato do perceber, *e.g.*, então temos que a sua relação com um fundamento material a ser apreendido e a partir do qual se constituir um “objeto percebido” é inegavelmente restrita e exige, por princípio, que o fundamento em questão seja um “complexo de sensações” (*Empfindungskomplex*) (Cf. Husserl, 1984, p. 283-284, nota de rodapé). Apenas esses conteúdos sensíveis de maior vivacidade, “plenitude” (*Fülle*) e que denotam uma afecção presente e viva de nossa consciência devem figurar como base genuína apreendida para a aparição do percebido. Não posso jogar livremente com isso e atribuir, *e.g.*, ao perceber uma lida exclusiva com os vestígios fantasmais que o fantasiar apreende ou, ainda, com os “sentimentos-sensíveis” (*Gefühlsempfindungen*), que competem aos “atos de sentimento” (*Gefühlsakte*) (Husserl, 1984, p. 165, 399, 406). Não posso esperar que um caráter de ato ignore suas condições mais fundamentais de possibilidade e vivifique dados genuínos com os quais ele, por razões de essência, não tem de ter relações, e que convêm a outro caráter de ato. Isso nos ilustra um contexto em que ambas as vivências — o caráter do perceber e o complexo de sensações — figuram como momentos um para o outro, apresentando uma relação não fortuita, de interpenetração. Dito em geral: toda constituição que opera segundo o modelo “apreensão - conteúdo de apreensão” estabelece relações imanentemente necessárias entre essas instâncias, de modo que a um dado tipo de apreensão convenha um dado tipo de conteúdo de apreensão, sem que se possa fazer permutas neste.

Poderíamos também acrescentar aqui, como ilustrações, diferentes tipos de relação entre atos fundantes e atos fundados. Se pensarmos na relação de fundação de um ato não objetivante por um objetivante, estará claro. O alegrar-se, *e.g.*, como um ato sentimental, é não objetivante, não se dando a si próprio o seu objetual.⁹ Ele depende, portanto, de um outro ato, este sim objetivante e que se dá o seu próprio objetual, para assegurar sua referência intencional. Ora, essa relação de dependência não pode ser constatada senão como dependência de atos objetivantes — percepções, fantasias, juízos etc. Atos não objetivantes não podem figurar aí como fundadores — *e.g.*, atos sentimentais não podem oferecer a outros atos sentimentais fundação alguma. A rigor, não apenas o fato de apresentarem dependência, mas também em relação a que esta dependência concretamente se dá, não são caracteres fortuitos desta classe de atos, mas sim necessidades que advêm de sua imanência.

⁹ Husserl, 1984, p. 401-410. Essas teses mudam consideravelmente a partir de 1913. Em *Ideen I*, Husserl sustentará que atos sentimentais são sim objetivantes e têm o seu objetual próprio, que será o “valor” (*Wert*) (Husserl, 1976, p. 220-222, 243). Nos conhecidos *Manuscritos M*, ora coligidos no segundo volume dos *Studien zur Struktur des Bewusstseins*, encontramos o conceito de “humor” (*Stimmung*) que consiste em um horizonte afetivo que atua de modo diverso: define um “colorido” pelo qual objetos nos aparecem; motiva-nos a certa sorte de experiências e não a outras; modula nossa receptividade a certos aspectos dos objetos ou estados de coisas, seja aumentando-a, seja reduzindo-a; exerce influência sobre as constituições e objetivações operadas por nossa consciência (Husserl, 2020, p. 103, 110-111). Cf. também Cano, 2019; Lee, 1998.

Se pensarmos, por igual, na relação de fundação de um ato objetivante por outro objetivante, o mesmo se evidencia. O julgar, *e.g.*, em que pese ser, já ele próprio, um ato objetivante, que constitui um estado de coisas como o seu objetual de ordem superior, é dependente de atos objetivantes mais basilares para ser desempenhado, operando em uma intencionalidade complexa e de dois extratos.¹⁰ E também aqui a relação de dependência exige uma classe restrita de atos como fundações e não atos quaisquer, livremente cooptados pelos processos da consciência e inseridos nas constituições judicativas.

Outras ilustrações bem poderiam ser evocadas, mas estas já bastam. Essas possibilidades de conexão e interpenetração de vivências atravessam continuamente o fluxo como critérios de organização para ele. Elas têm uma característica absolutamente relevante que deve ser reforçada aqui: elas não são fruto de nenhuma atividade sintetizadora de qualquer instância formalmente preeminente ao fluxo e que imponha a ele os seus contornos, como se costuma dizer de um eu puro. Pelo contrário, elas são expressões imediatas de leis que se fundam na própria natureza das vivências, em seu próprio conteúdo. São leis imanentes ao próprio fluxo e que possibilitam a este o desempenho de suas funções basilares, constituindo nossas experiências e unificando a consciência. Como afirma Husserl no último excerto recuperado acima, o eu não paira sobre a multiplicidade de vivências, mas é, antes, idêntico à unidade desta multiplicidade — ele não carece de um princípio egológico que a transcenda e funde, mas é, antes, o resultado mesmo de uma tal unificação (Husserl, 1984, p. 363-364. *Cf.* Cramer, 2011, p. 6; Zahavi, 2002, p. 54; 2022, p. 270).

Há, contudo, ainda outro aspecto importante dessa discussão sobre leis imanentes que inerem nos dados do fluxo e o organizam, e que não é propriamente tratada nas *Logische Untersuchungen* em virtude do caráter estático de seu método. Trata-se da unificação do fluxo de vivências operada pela temporalidade imanente (*innere Zeitlichkeit*), que é objeto de investigação nas *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins* (1928). Por razões de escopo temático, ela não deverá ser tratada aqui, mas tem, ainda assim, de ser referida. O próprio Husserl o faz brevemente no § 6 — com mais ênfase, no entanto, na redação da segunda edição (Husserl, 1984, p. 368-370).

(iii) Por fim, à guisa de conclusão deste exame do eu fenomenológico, convém ressaltar que ele é, decerto, e de acordo com tudo o que foi exposto até aqui, o fluxo ordenado em que se constitui o eu empírico e do qual este estritamente depende, mas também que ele pode, de acordo com o caso, apresentar em si as mesmas características limitadoras ou reverses do eu empírico, elencados no item anterior deste ensaio. Busquemos entender mais de perto, ainda que de forma sucinta, o que isso quer dizer. Se o eu empírico não é algo que pertence, enquanto um dado

¹⁰ Husserl, 1984, p. 681-685. Para a característica geral de relações de fundação, *cf.* Mayer & Erhard, 2008.

aparecente, à contextura concreta de nossas experiências, mas sim algo que a reflexão sobre essas experiências acrescenta a elas de modo tardio,¹¹ o mesmo vale para o eu fenomenológico. Também ele não aparece espontaneamente, de modo algum, como um conteúdo co-presente aos aparecimentos objetuais. Nenhuma representação da configuração atual de nosso fluxo de vivências se insinua como conteúdo incidente em nossas experiências e, se uma tal relação tiver de ser estabelecida, de todo, terá de ser pela reflexão.

Por igual, se o eu empírico se revelou uma transcendência, *i.e.*, algo que se dá ao modo de um objeto ou coisa e que, por conseguinte, configura uma doação inadequada,¹² é possível se pensar o eu fenomenológico sob a mesma perspectiva. Não que a estrutura a cada vez organizada de nossas vivências, em suas conexões e interpenetrações, em sua unidade fenomenológica puramente imanente, genuína, seja *em si mesma* um objeto. É manifesto que não, já que se trata do próprio fluxo de vivências. Contudo, se a examinamos objetivamente e a tomamos ou apreendemos precisamente em sua condição de todo unitário, *i.e.*, como um conjunto de conteúdos, ela nos aparece perante o olhar também como objeto ou coisa, em doação inadequada. Cramer (2011) é particularmente claro acerca disto:

[...] Onde quer que algo possa ser apreendido como um todo, que possua a sua unidade no conjunto das partes a ele pertencentes e através da conexão destas, é apreendido como um objeto individual. Isto não vale apenas, digamos, para a pessoa empírica ligada à unidade coisal de seu corpo, mas também para o eu fenomenológico [...], a unidade da consciência (p. 8).

O fluxo, portanto, em sua estrutura atual, pode ser apreendido e objetificado — o que tem para ele também as implicações epistêmicas já vistas e condizentes com um tal cenário descritivo.¹³

Considerações finais:

O percurso traçado por este ensaio nos mostrou, portanto, uma franca plurivocidade da noção de eu na Fenomenologia inicial de Husserl. A rejeição da noção de um eu puro nas linhas gerais da tradição kantiana, enquanto uma instância transcendental de pura apercepção que unifica a consciência, abriu-nos discussões bastante ricas. Partindo-se dessa rejeição, encontrou-se um eu empírico, de cariz psicológico-pessoal e, nas bases deste, como seu fundamento, o eu

¹¹ Cf. *supra* item 2(iii).

¹² Cf. *supra* item 2(i), (ii).

¹³ Nestas considerações, Husserl chega mesmo a falar da possibilidade de alguma unidade do eu já não mais em sentido fenomenológico, mas sim no âmbito das efetividades, como um “objeto persistente” (*verharrender Gegenstand*) subordinado a nexos causais extra-fenomenais. Esse pequeno olhar especulativo, para além das fronteiras da Fenomenologia, contudo, não é desenvolvido por razões metodológicas (Husserl, 1984, p. 364; 2007a, p. 386).

fenomenológico, uma unidade genuína de vivências, um fluxo vivo de dados imanentes que se organiza de diferentes modos e sedia os processos constitutivos de toda experiência de objeto. Este fluxo se mostra como uma instância cuja unidade e estrutura não são adquiridas de fora, mas sim afirmadas em sua própria imanência e como expressão imediata, necessária do que esta guarda em si. Em contraste com o eu de Natorp, que nunca pode ser vertido em objeto e aparecer, o eu empírico e o eu fenomenológico descritos por Husserl se comportam de modo essencialmente diverso, podendo, sim, ser identificados no exame concreto de nossa experiência e visados como objetos. O que significa que podem ser intuídos, descritos em seus modos de doação e em sua estrutura mereológica. São, portanto, dados fenomenológicos legítimos. Isso é decisivo, pois as investigações de Husserl são efetivamente o escólio de sua afirmação, no § 8 da Quinta Investigação Lógica, de que a única coisa que consegue encontrar, na busca de um eu, não é o princípio transcendental de Natorp, mas sim um eu dito de experiências concretas. Não pode haver, afinal, pronunciamento fenomenológico acerca do que não aparece.

Duas conclusões mais importantes devem ser acrescentadas a isto. (i) As populares comparações entre Husserl e Hume, por pertinentes que sejam, têm de ser limitadas em um sentido muito relevante: para Hume, não há qualquer critério imanente ou necessário que unifique o célere correr de impressões e ideias em nossa mente. Todo critério de organização deste dito “feixe” é factício, contingente, repousando em associações e meros hábitos oriundos de experiências pregressas. Para Husserl, por contraste, há critérios imanentes de estruturação do fluxo e estes são, a rigor, muito importantes para entendermos como há unidade nele. Esta unidade não é a de mero agregado contingente, mas sim expressiva de necessidades. Em que pese o próprio Husserl evocar o termo humeano “feixe” (*Bündel*) para falar do primeiro conceito de consciência, esta recuperação tem de ser posta em perspectiva e lida à luz desta diferença crucial.

(ii) A compreensão do fluxo de vivências nas *Logische Untersuchungen* já apresenta uma característica muito importante, que muitas vezes vemos ser reconhecida como uma conquista teórica da Fenomenologia apenas a partir de 1905, com os desenvolvimentos da Fenomenologia do Tempo — a tese da unificação do fluxo por critérios imanentes e não egoicos. Se posteriormente Husserl tenderá a valorizar fundamentalmente as descrições da temporalidade das vivências como critério para asserir que elas se gerem e unificam a si mesmas, teses de mesmo fito são já presentes em 1900-1901, sem a consideração do tempo.

A estas conclusões, por fim, deve ser acrescida uma terceira, possível apenas em uma visão de conjunto da obra de Husserl, que vai além do texto das *Logische Untersuchungen*. (iii) Interessantemente, notamos também neste trajeto da Fenomenologia não egológica inicial de Husserl uma característica que daria o tom de seus passos posteriores, em sua incursão pelo

pensamento transcendental: o afastamento a cada vez mais radical de toda compreensão do eu em suas dimensões psicológicas, empíricas e naturais. Em *Die Idee der Phänomenologie* (1907-1908), habitualmente vista como obra inaugural da fase transcendental, encontramos a defesa da necessidade de investigarmos a experiência fora de seu sentido psicológico-natural imediato — portanto, desligada de seu caráter contingente e seus vínculos eficientes com nosso organismo, com as demais efetividades circum-mundanas, com o tempo objetivo dos cronoscópios etc. (Husserl, 1958, p. 43-44).¹⁴ Na mesma toada, o ensaio *Philosophie als strenge Wissenschaft* (1911) oferece-nos uma argumentação diligente contra toda coisificação ou naturalização de nossa consciência e em prol da apreensão desta como um contínuo fluir temporal de fenômenos depurados, desconectados de pressupostos metafísicos como aqueles — de um cariz inegavelmente realista ingênuo — que habitam o pensamento naturalista (Husserl, 1987, p. 26-30).¹⁵ Tais esforços são preparatórios para toda a concepção transcendental de que a *epoché* deve se dirigir não apenas ao mundo, mas também à subjetividade que é dativa de seu aparecimento, a qual também deve ser transcendentalmente purificada — portanto, concebida como uma instância que não meramente está no mundo, enquanto coisa real entre coisas reais, já dadas e meramente disponíveis, mas que é a própria condição de ser e sentido do mundo (Cf. Cramer, 2011, p. 4; Quijano, 2017, p. 78-79; Keßler, 2010, p. 136-137).

Apenas em estudos posteriores esse movimento especial, que ocorre antes de *Ideen I*, pode ser devidamente interpretado e sistematicamente tratado. Interessante, contudo, é encontrarmos que uma das características fundamentais da Fenomenologia não egológica inicial de Husserl, o seu esforço de depuração de uma dimensão superficial e contingente do eu, prefigura justamente o *Leitmotiv* das teses posteriores, que começam a introduzir na Fenomenologia a dimensão egológica antes rejeitada — e, bem entendido, a recuperar o conceito tão decididamente esconjurado por Husserl em 1901, aquele de um eu puro.

¹⁴ O pensador afirma: “O eu como pessoa, como coisa do mundo, e a vivência como vivência desta pessoa, inseridos — ainda que seja de um modo totalmente indeterminado — no tempo objetivo: tudo isso são transcendências e, enquanto tais, gnoseologicamente zero” (Husserl, 1958, p. 44; 2008, p. 68).

¹⁵ Já aqui: “É um fluxo duplamente ilimitado de fenômenos, com uma linha intencional contínua que é como que o índice da unidade omni-penetrante: — a linha do «tempo» imanente, sem princípio e fim, — tempo esse que nenhum cronômetro mede. Seguindo o fluxo dos fenômenos no ver imanente, passamos de fenômeno a fenômeno (cada qual unidade dentro do fluxo e fluente ele próprio), sem nunca atingirmos outra coisa que não sejam fenômenos” (Husserl, 1987, p. 30; 1952, p. 34 — opto por substituir “ideação” por “ver” para melhor traduzir *Schauen*).

Referências Bibliográficas

- BRENTANO, Franz. *Deskriptive Psychologie*. Hamburg: Felix Meiner, 1982.
- MARCOS DEL CANO, J. M. Una aproximación general al problema de los sentimientos en Husserl. *Pensamiento. Revista de Investigación e Información Filosófica*, [S. l.], v. 75, n. 285, p. 809–823, 2019. DOI: 10.14422/pen.v75.i285.y2019.001. Disponível em: <https://revistas.comillas.edu/index.php/pensamiento/article/view/11656>. Acesso em: 20 dic. 2024.
- CRAMER, Konrad. Ich und Ichbewusstsein. Überlegungen zu Edmund Husserls Theorie der Subjektivität in der ersten Auflage seiner Logischen Untersuchungen von 1900/01. p. 3-25. In: CRAMER, C. & BEYER, C. *Edmund Husserl 1859–2009*. Berlin / Boston: De Gruyter, 2011. *Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Neue Folge, Band 14*
- HUME, D. *Tratado da Natureza Humana*. 2a ed. Déborah Danowski (trad.). São Paulo: Ed. UNESP, 2009.
- HUSSERL, Edmund. *A Ideia da Fenomenologia*. Artur Morão (trad.). Lisboa: Edições 70, 2008.
- HUSSERL, Edmund. *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1973. *Husserliana* 1.
- HUSSERL, Edmund. *Die Idee der Phänomenologie*. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1958. *Husserliana* 2.
- HUSSERL, Edmund. *Filosofia como Ciência de Rigor*. Albin Beau (trad.). Coimbra: Atlântida, 1952.
- HUSSERL, Edmund. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Erstes Buch. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1976. *Husserliana* 3.
- HUSSERL, Edmund. *Investigações Lógicas*. Segundo volume, Parte I. Investigações para a Fenomenologia e a Teoria do Conhecimento. Tradução de Pedro Alves e Carlos Aurélio Morujão. Lisboa: CFUL, 2007a.
- HUSSERL, Edmund. *Investigações Lógicas*. Segundo volume, Parte II. Investigações para a Fenomenologia e a Teoria do Conhecimento. Carlos Aurélio Morujão (trad.). Lisboa: CFUL, 2007b.
- HUSSERL, Edmund. *Ideias para uma Fenomenologia Pura e para uma Filosofia Fenomenológica*. Márcio Suzuki (trad.). Aparecida: Ideias & Letras, 2006.
- HUSSERL, Edmund. *Logische Untersuchungen*. Zweiter Band. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1984. *Husserliana* 19.
- HUSSERL, Edmund. Philosophie als strenge Wissenschaft. In: *Aufsätze und Vorträge (1911- 1921)*. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1987. *Husserliana* 25, p. 3-62.
- HUSSERL, Edmund. *Studien zur Struktur des Bewusstseins*. Teilband Zwei. Gefühle und Wert. Cham: Springer Verlag, 2020. *Husserliana* 43/2.

KEßLER, Katharina. Ich. In: GANDER, Hans-Helmuth. (ed.). *Husserl-Lexikon*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2010, p. 136-139.

LEE, Nam-In. Edmund Husserl's Phenomenology of Mood. In: DEPRAZ, Natalie e ZAHAVI, Dan (eds.). *Alterity and Factivity: New Perspectives on Husserl*. Dordrecht: Springer Verlag, 1998, p. 103-120.

LOHMAR, Dieter. Ego and Arch-Ego in Husserlian Phenomenology. In: BREUUR, Roland e MELLE, Ulrich (ed.). *Life, Subjectivity & Art. Essays in Honor of Rudolf Bernet*. Dordrecht: Springer Verlag, 2012, p. 277-302.

MAYER, Verena e ERHARD, Christopher. Die Bedeutung objektivierender Akte (V. Logische Untersuchung, §§ 22-45) In: MAYER, V. (ed.) *Edmund Husserl: Logische Untersuchungen*. Berlin: Akademie Verlag, 2008. Klassiker Auslegen. p. 159-187.

MORAN, Dermot e COHEN, Joseph. *The Husserl Dictionary*. London: Continuum, 2012. Continuum Philosophy Dictionaries.

PANZER, Ursula. Einleitung der Herausgeberin. In: HUSSERL, E. *Logische Untersuchungen*. Zweiter Band. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1984. Husserliana 19.

QUIJANO, Antonio Zirión. *Breve Diccionario Analítico de Conceptos Husserlianos*. Facultad de Filosofía y Letras / Instituto de Investigaciones Filosóficas. Universidad Nacional Autónoma de México. Ciudad de México, 2017. Disponível em: <https://www.filosoficas.unam.mx/~zirion/BDACH-2017.pdf>. Acesso em: 20 set. 2024.

RENAUDIE, Jean Pierre. The History of the Phenomenological Movement. In: De Santis, D. Hopkins, B.C. Majolino, C. (ed) *The Routledge Handbook of Phenomenology and Phenomenological Philosophy*. London / New York: Routledge, 2021, p. 11-36.

SHIM, Michael. Ego. In: De Santis, D. Hopkins, B.C. Majolino, C. (ed) *The Routledge Handbook of Phenomenology and Phenomenological Philosophy*. London / New York: Routledge, 2021, p. 167-174.

SOKOLOWSKI, Robert. *Introdução à Fenomenologia*. Alfredo de Oliveira Moraes (trad.). São Paulo: Loyola, 2004.

ZAHAVI, Dan. Intentionalität und Bewusstsein (V. Logische Untersuchung, §§ 1-21, Beilage der VI. Untersuchung). In: MAYER, V. (ed.) *Edmund Husserl: Logische Untersuchungen*. Berlin: Akademie Verlag, 2008. Klassiker Auslegen. p. 139-157.

ZAHAVI, Dan. The three concepts of consciousness in Logische Untersuchungen. In: *Husserl Studies*, n. 18, 2002, p. 51-64.

ZAHAVI, Dan. From no ego to pure ego to personal ego. In: Jacobs, H. (ed.) *The Husserlian Mind*. London / New York: Routledge, 2022, p. 269-279.

Flávio Vieira Curvello

Professor Adjunto na Universidade Federal da Bahia (UFBA). Graduado em Psicologia e em Filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), Mestre em Psicologia e Doutor em Filosofia pela mesma instituição. Foi Gastwissenschaftler do Husserl-Archiv da Universität zu Köln no âmbito de seu doutorado. Membro do corpo docente permanente do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFBA, integrando a Linha de Pesquisa “Problemas de Fenomenologia e Hermenêutica”.

*Os textos deste artigo foram revisados por terceiros
e submetidos para validação do(s) autor(es) antes
da publicação*