

Phenomenology, Humanities and Sciences

Fenomenologia, Humanidades e Ciências



Volume IV - N° 3
2023

ISSN 2675-4673

Phenomenology,
Humanities
and Sciences

Fenomenologia, Humanidades e Ciências



Volume 4 – N. 3

2023

Ficha Catalográfica

Phenomenology, Humanities and Sciences - Fenomenologia, Humanidades e Ciências- Vol. 4, n. 3 (2023) – Curitiba, 2023.

74p.: il.: 30 cm

ISSN 2675-4673

1. Psicologia.

Citação:

Phenomenology, Humanities and Sciences - Fenomenologia, Humanidades e Ciências, v. 4 n.3, 2023. 74p

Impresso no Brasil
Printed in Brazil



Volume 4- N. 3 - 2023

ISSN 2675-4673

EXPEDIENTE

Editor

Adriano Furtado Holanda
(Universidade Federal do Paraná)

Editores Associados

Anna Luiza Coli
(Bergische Universität Wuppertal / Charles University Prague)

Camila Muhl
(FAE-Centro Universitário)
Claudinei Aparecido de Freitas da Silva
(Universidade Estadual do Oeste do Paraná)

Giovanni Jan Giubilato
(Universidade Federal de Lavras)

Paulo Coelho Castelo Branco
(Universidade Federal do Ceará)

Victor Luis Portugal Clavisso
(Georg-August Universität Göttingen)

Yuri Ferrete
(Universidade de Lisboa/Pontifícia Universidade Católica do Paraná)

Conselho Editorial

Adelma Pimentel (Universidade Federal do Pará)
Ana Maria Lopez Calvo de Feijoo (Universidade do Estado do Rio de Janeiro)
Andrés Eduardo Aguirre Antúnez (Universidade de São Paulo)
Antonio Ziri6n Quijano (Universidad Nacional Aut6noma de M6xico)
Carlos Moruj6o (Universidade Cat6lica Portuguesa)
Cris6stomo Lima do Nascimento (Universidade Federal Fluminense)
Daniel Rodrigues Ramos (Universidade Federal do Rec6ncavo Baiano)
Danilo Saretta Ver6ssimo (Universidade Estadual Paulista/Assis)
Eduardo Comarnich (Universidade Federal de Juiz de Fora)
Ewerton Helder Bentes Castro (Universidade Federal do Amazonas)
Giovanni Jan Giubilato (Universidade Federal de Lavras)
Il6no Izidio da Costa (Universidade de Bras6lia)
Joelma Ana Gutierrez Esp6ndula (Universidade Federal de Roraima)
Jos6 Olinda Braga (Universidade Federal do Cear6)
Julio C6sar Vargas Bejarano (Universidad del Valle, Colombia)
Marcos Aur6lio Fernandes (Universidade de Bras6lia)
Mar6a Lucrecia Rovaletti (Universidade de Buenos Aires)
Mariana Cardoso Puchivailo (FAE-Centro Universit6rio)
Michael Barber (Saint Louis University)
Nilton J6lio de Faria (Pontif6cia Universidade Cat6lica de Campinas)
Pedro M. S. Alves (Universidade de Lisboa, Portugal)
S6vio Passafaro Peres (Universidade de S6o Paulo/Ribeir6o Preto)
Shirley Mac6do Vieira de Melo (Universidade Federal do Vale do S6o Francisco)

Diagramação e Arte Final

Innovart Publicidade

Financiamento

Associação de Pesquisas em Fenomenologia (APFeno)

Produção Editorial

Yuri Ferrete (Universidade de Lisboa/Pontifícia Universidade Católica do Paraná)

Victor Luis Portugal Clavisso (Georg-August Universität Göttingen)

Normas de Apresentação e Encaminhamento de Manuscritos

Submissão exclusivamente online: <https://phenomenology.com.br/index.php/phe>

Editor

Phenomenology, Humanities and Sciences - Fenomenologia, Humanidades e Ciências

E-mail: aholanda@yahoo.com

As opiniões emitidas nos trabalhos aqui publicados, bem como a exatidão e adequação das referências bibliográficas são de exclusiva responsabilidade dos autores, portanto podem não expressar o pensamento dos editores. A reprodução do conteúdo desta publicação poderá ocorrer desde que citada a fonte.

SUMÁRIO

Editorial

Editorial	VII
------------------------	------------

Artigos

Husserl e os “Estilhaços” da Guerra: Origens das Reflexões sobre a Crise da Cultura Europeia	155
Carlos Diógenes Côrtes Tourinho (Universidade Federal Fluminense) & Carlos Eduardo David Rodrigues Alves (Universidade Federal Fluminense)	
A Subsunção do Eu Puro na Quinta Investigação Lógica e os Limites da Consciência Psicológica.....	163
Paulo de Tarso Menegon Magalhães de Castro (Universidade Federal de Lavras)	
Epoché como Abertura ao Campo de Experiência Transcendental em Husserl	170
Vanessa Furtado Fontana (Universidade Estadual do Oeste do Paraná)	
Gênero, Espécie e Essência em Husserl e Tomás de Aquino: Compreensões Do Realismo Metafísico para uma Fenomenologia Transcendental.....	179
Yuri Alexandre Ferrete (Pontifícia Universidade Católica do Paraná/Universidade de Lisboa)	
A Psicologia como Ciência: A Origem da Fenomenologia possui Fundamentos na Teoria Aristotélica?	188
Sâmara Costa (Universidade do Porto, Portugal)	

Resenha

Psicologia Fenomenológica e Fenomenologia Transcendental - Textos Seleccionados (1927-1935).....	202
Claudinei Aparecido de Freitas da Silva (Universidade Estadual do Oeste do Paraná)	

Tradução - Texto Clássico

Psicologia Fenomenológica. Preleções do Semestre de Verão de 1925 (Introdução. § 1 & § 2)	205
Edmund Husserl (1925), Tradução e Apresentação de José Olinda Braga (Universidade Federal do Ceará) & Revisão Técnica de Renato Kirchner (Pontifícia Universidade Católica de Campinas)	

Homenagem

El Pensamiento Emancipador de Enrique Dussel (1934-2023) / O Pensamento Emancipador de Enrique Dussel (1934-2023).....	216
Hernán Crego Bonhomme (Universidad de Buenos Aires, Argentina)	



EDITORIAL

Retornar à Fenomenologia de Edmund Husserl, transcorridos cem anos desde suas primorosas publicações que não apenas marcaram o início de um intrincado movimento filosófico, mas também influenciaram distintas eras de investigação como uma fonte inspiradora inigualável – como destaca Herbert Spiegelberg¹ –, pode à primeira vista ser interpretado como uma empresa de natureza meramente histórica. Tal abordagem sugere a premissa de que a Fenomenologia, enquanto teoria, está efetivamente encerrada em seu *corpus*, conferindo assim espaço apenas para interpretações ou reinterpretções. No entanto, é um equívoco investigativo supor que a Fenomenologia oferece contribuições limitadas às indagações contemporâneas e, por extensão, às práticas filosóficas e científicas atuais. Nesse contexto, a proposta husserliana revela uma abordagem epistemológica dinâmica, contrastando com o realismo, idealismo ou neokantismo.

A essência de uma questão epistemológica singular reside na riqueza da proposta das “Investigações Lógicas”, ou seja, a “doutrina dos julgamentos (predicação)”². A proximidade entre linguagem e ato de consciência subjaz a uma dissolução do conhecimento fenomenologicamente enraizado³, revelando uma distinção entre a ciência positiva fatural e uma ciência eidética que fundamenta sua racionalização apriorística. Essa distinção demanda uma superação radical da naturalidade⁴, que resolve um paradoxo ao preservar o intento objetivo do saber. Não se trata apenas de pensar o humano como uma subjetividade humanizada, mas como uma vida subjetiva que confere sentido e validade ao mundo compartilhado empaticamente com outros egos (*Ich*), rompendo com o solipsismo. Em última análise, trata-se de alcançar o patamar superior da subjetividade transcendental, exigindo um constante “aprender a conhecer” (*Ken-nenlernen*). Este é um impulso crítico que aspira a transcender a Subjetividade Moderna e suas respostas metafísicas, naturalistas ou representacionais. Em resumo, praticar fenomenologia é adotar uma postura crítica diante da história do conhecimento, pois, por princípio, é um campo inesgotável, tornando a Fenomenologia uma área de investigação intrinsecamente inesgotável e, convém destacar, ainda inexplorado.

Na via do desenvolvimento deste objetivo, a presente edição conta com a colaboração de diversos nomes do campo das investigações fenomenológicas de língua lusófona, ampliando, nos mais diversos eixos, as análises da Fenomenologia a partir de Edmund Husserl. Para além das investigações, o número torna público mais uma tradução direta de Husserl, como também, o convite à leitura da recém lançada tradução de Psicologia Fenomenológica.

Desejamos a todos uma excelente leitura, e compartilhamos com todos os leitores da PHS nossa felicidade por manter vivo o nosso projeto que visa contribuir para uma cientificidade rigorosa, democrática e acessível a todos.

Yuri Ferrete
(Editor Associado)
Adriano Furtado Holanda
(Editor Chefe)

1 Spiegelberg, H. (1960). *The Phenomenological Movement. A Historical Introduction (Vol. 1)*. The Hague: Martinus Nijhoff / Springer.

2 Bernet, R., Kern, X. & Marbach, Y. (1993). *An Introductory to Husserlian Phenomenology*, USA, Northwestern University Press. p. 167.

3 Hua III, 1950, p. 357; Hua VI, 1952, p. 138-139.

4 *Überwindung der Natürlichkeit*, Hua XXXIV, 2002, p. 446.

Phenomenology,
Humanities
and Sciences

Fenomenologia, Humanidades e Ciências



ARTIGOS



HUSSERL E OS “ESTILHAÇOS” DA GUERRA: ORIGENS DAS REFLEXÕES SOBRE A CRISE DA CULTURA EUROPEIA

Husserl and the “Shrapnel” of War: Origins of Reflections on the Crisis
of European Culture

CARLOS DIÓGENES CÔRTEZ TOURINHO*

CARLOS EDUARDO DAVID RODRIGUES ALVES**

Husserl y la “metralla” de la guerra: orígenes de las reflexiones sobre la
crisis de la cultura europea

Resumo: A hipótese formulada pelo presente artigo consiste em mostrar que o fenômeno da Primeira Guerra Mundial foi decisivo nos rumos do itinerário de Edmund Husserl no século XX. A partir desse fenômeno e dos impactos que o mesmo produziu na vida pessoal de Husserl, nota-se um interesse crescente do autor pelas reflexões no campo da cultura, obrigando-o a desenvolver suas primeiras considerações sobre a temática da crise do homem europeu. O artigo possui duas partes: a primeira delas é dedicada ao contexto da guerra e aos seus impactos no pensamento de Husserl, ao passo que a segunda concentra-se sobre as célebres “Lições sobre Fichte”, ministradas pelo autor em 1917-1918, ainda sob os estilhaços e ruídos produzidos pela guerra.

Palavras-Chave: Edmund Husserl; Primeira Guerra; Europa; Crise; Humanidade.

Abstract: The hypothesis formulated by this paper consists of showing that the phenomenon of the First World War was decisive in the direction of Edmund Husserl’s itinerary in the 20th century. Based on this phenomenon and the impacts it had on Husserl’s personal life, one can notice the author’s growing interest in reflections in the field of culture, forcing him to develop his first considerations on the theme of the crisis of European man. The article has two parts: the first is dedicated to the context of the war and its impacts on Husserl’s thought, while the second focuses on the famous “Lessons on Fichte”, taught by the author in 1917-1918, still under the shrapnel and noises produced by the war.

Keywords: Edmund Husserl; First World War; Europe; Crisis; Humanity.

Resumen: La hipótesis formulada en este artículo consiste en mostrar que el fenómeno de la Primera Guerra Mundial fue decisivo en el itinerario de Edmund Husserl en el siglo XX. A partir de ese fenómeno y de los impactos que el mismo produjo en la vida personal de Husserl se desprende el creciente interés del autor por las reflexiones en el campo de la cultura, lo que le obligó a desarrollar sus primeras consideraciones sobre el tema de la crisis de la cultura europea. El artículo consta de dos partes: la primera está dedicada al contexto de la guerra y de su impacto en el pensamiento de Husserl, y la segunda se centra en las famosas “Lecciones sobre Fichte”, impartidas por el autor en 1917-1918, las célebres “Lecciones sobre Fichte”, impartidas por el autor en 1917-1918, aún bajo los sonidos y ruidos producidos por la guerra.

Palabras-Clave: Edmund Husserl; Primera Guerra Mundial; Europa; Crisis; Humanidad.

* Programa de Pós-Graduação em Filosofia e Coordenador do Laboratório de Fenomenologia (LAFE: <https://laboratoriodefemenologia.uff.br/>) da Universidade Federal Fluminense – UFF, Niterói-RJ/ Brasil. Membro do Núcleo de Sustentação do GT de Fenomenologia da ANPOF. ORCID: 0000-0001-5963-599X. E-mail: cdctourinho@gmail.com

** Doutorando em Filosofia pela Universidade Federal Fluminense. Membro do Laboratório de Fenomenologia (LAFE: <https://laboratoriodefemenologia.uff.br/>). ORCID: 0009-0005-7726-1916. Email: carlos_david@id.uff.br



Introdução

A hipótese formulada pelo presente artigo consiste em mostrar o quão o fenômeno da guerra e, mais particularmente, da Primeira Guerra Mundial, foi decisivo nos rumos do itinerário de Edmund Husserl no século XX. Como o próprio autor reconhece – em carta a Arnold Metzger, de 1919 – até então, dedicara-se, quase que exclusivamente, aos assuntos relacionados a problemas de fundamentação “teórica”, tendo pouco olhar para os assuntos relacionados à vida prática e cultural, bem como pouca familiaridade com a diversidade cultural dos povos em geral¹. Com uma vida consagrada à “teoria”, ao menos, até o período da guerra, Husserl se tornou conhecido do grande público como o autor das famosas *Investigações Lógicas*, cujas edições iniciais marcaram época no pensamento fenomenológico, em 1900/1901 e em 1913. A partir do fenômeno da guerra e dos impactos que a mesma produziu na vida pessoal de Husserl, nota-se um interesse crescente do autor pelas reflexões no campo da cultura. Tal interesse se faz notar não somente através de cartas trocadas pelo próprio autor com interlocutores da época, no período entre 1914 e 1918, mas também pelas famosas “Lições sobre Fichte”, ministradas em Freiburg para ex-combatentes, ao final da Primeira Guerra. O objetivo do presente artigo é, portanto, o de acentuar o impulso ganho por tais reflexões sobre a cultura a partir do referido período, obrigando Husserl a desenvolver suas primeiras considerações sobre a temática da crise do homem europeu, cuja consolidação se deu, definitivamente, nos anos 30, em suas famosas conferências de Viena e de Praga (em 1935), assim como nas partes iniciais do texto da *Krisis*, publicado em 1936, dois anos antes de sua morte.

Se há um indício dessa mudança no que concerne às reflexões sobre a cultura, podemos encontrá-lo, com maior nitidez, nos “estilhaços” deixados pela Primeira Guerra Mundial no pensamento de Husserl. Os impactos da guerra não deixariam de afetar as nuances da tarefa crítica exercida pelo autor. Tarefa essa que, aliás, encontra-se presente no caminho traçado por Husserl desde as origens da fenomenologia. Mas se antes tal tarefa – entendida como denúncia de eventuais contrassensos que, eventualmente, colocassem a razão em contradição consigo mesma – concentrava-se, fundamentalmente, sobre um interesse teórico, com o advento da Primeira Guerra, essa mesma tarefa incluirá, com realce, a denúncia de contrassensos éticos. Tudo isso mostrará ao leitor de Husserl que a crítica exercida no plano teórico se desdobra, acompanhada por certa dramaticidade deixada pelo cenário da guerra, para o plano prático.

Quando se trata do exercício e alcance da tarefa crítica – espécie de “chave” que jamais se desliga no pensamento husserliano, pois prepara o terreno para erguer o grande edifício da fenomenologia, livrando-o das ameaças do ceticismo – não há dúvidas de que o Naturalismo² se torna a doutrina para a qual Husserl mais nos chamou a atenção quanto aos contrassensos teóricos de seus pressupostos³. Trata-se de uma preocupação que se estende, ao menos, da primeira edição de suas *Investigações Lógicas* ao período de *Krisis* (considerado, em vida, o último grande testemunho de Husserl contra os naturalistas). Mas, como dissemos, se num primeiro momento, o ímpeto dessas denúncias tem um interesse marcadamente teórico, o fenômeno da Primeira Guerra parece ter, definitivamente, despertado Husserl para os perigos do naturalismo para a cultura. Tal despertar irá unificar o interesse teórico com o prático, fortalecendo o laço indissociável entre ambos a partir da tematização da crise da cultura europeia. Não que Husserl não tivesse, anteriormente, manifestado interesse pelos assuntos relacionados à razão prática. De fato, o fez através de suas *Lições sobre Ética e Teoria da Valor* (de 1908-1914), nas quais se beneficia ainda das teses de *Investigações Lógicas* (Fabri, 2016). Mas, a partir do fenômeno da guerra, esse interesse passa a ser impulsionado pelo problema da crise da Europa. A temati-

1 Sobre o depoimento de Husserl a Metzger (McCormick & Elliston, 1981, p. 360). Ainda sobre esse depoimento, James Hart chama a atenção para uma passagem na qual Husserl testemunha ter sido avisado, como Sócrates, por seu *daimonion*, para viver puramente como um teórico, como um “filósofo científico” (Hart, 1995, p. 138).

2 Alguns naturalistas são citados por Husserl, tais como: Oswald Spengler (1880-1936) e Ernst Haeckel (1834-1919). Em *O Monismo como elo entre Religião e Ciência*, de 1893, Haeckel defende uma filosofia na qual insiste em uma unidade fundamental da natureza orgânica e inorgânica, ambas subordinadas à determinação de leis físico-químicas as quais as ciências naturais recorrem para a explicação dos fenômenos da natureza. No que concerne à matéria orgânica, Haeckel apoia-se na teoria evolucionista segundo a qual os organismos vivos se encontrariam subordinados aos mesmos princípios determinantes da evolução das espécies. No que diz respeito, especificamente, ao homem e as origens de sua vida psíquica, Haeckel é categórico em afirmar que a consciência consistiria em uma função do sistema nervoso central, resultado de um longo período de evolução pelo qual passou o homem como organismo biológico (Haeckel, 1893, p. 23).

3 O assentamento das ciências da natureza no discurso naturalista conduz, em última instância, ao projeto de naturalização de ideias (no qual conteúdos ideais do pensamento seriam reduzidos a meras ocorrências psicológicas), alinhado a uma naturalização da consciência. O discurso naturalista incorre, assim, em problema de fundamento, pois confunde o “real” com o “ideal”, o “ato psicológico de pensar” com o “conteúdo ideal do pensamento”. A denúncia desse problema é resultado da postura incansável de Husserl em exercer a tarefa crítica, motivada, de certo modo, pela preocupação de que a filosofia pudesse incorrer em uma crise sem precedentes, ao se esvaír nos contrassensos teóricos inerentes aos pressupostos naturalistas (Tourinho, 2022).



zação desse problema começa a ganhar fôlego justamente durante a Primeira Guerra e, sobretudo, em lições proferidas imediatamente após o término do conflito. E é isso que tentaremos mostrar no presente artigo em duas partes: a primeira delas dedicada ao contexto da guerra e aos seus impactos no pensamento de Husserl, ao passo que a segunda se concentra sobre as célebres “Lições sobre Fichte”, ministradas pelo autor em 1917-1918, ainda sob os estilhaços e ruídos produzidos pela guerra.

Husserl e os “Estilhaços” da Primeira Guerra Mundial

O leitor debutante nos escritos de Husserl poderá, num primeiro momento, considerar que, impulsionadas pelas conferências de Viena e de Praga, as reflexões do autor sobre a crise da humanidade europeia ganham contornos mais nítidos somente com a publicação do texto de *A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental*, cujas partes iniciais foram publicadas em 1936. Mas é preciso desfazer, junto a esse mesmo leitor, tal consideração precipitada. Afinal, tais reflexões intensificam-se no início da década de 20 e manifestam os seus primeiros sinais ao final da Primeira Guerra Mundial (1914-1918) que, para Husserl, expressou a crise espiritual da humanidade europeia e a perda daquilo que o autor considera o seu “sentido ético”⁴.

Mas em que consistiria tal sentido perdido por essa humanidade? Teriam os acontecimentos históricos forçado, de algum modo, Husserl a pensar, num cenário que se tornaria, em pouco tempo, um tanto quanto inóspito para o próprio autor, a crise espiritual vivida pelo homem europeu? Nos termos de Paul Ricoeur, a história aparece para Husserl mediante uma “consciência de crise”, ou seja, “é a própria tragédia da história que inclinou Husserl a pensar historicamente” (Ricoeur, 2009, p. 28). De fato, os acontecimentos históricos relacionados à Primeira Guerra parecem compelir Husserl a pensar o absurdo vivido por tal humanidade, desde a sua vivência no plano pessoal, passando pelo aspecto coletivo com a experiência da violência em proporções antes inimagináveis, até os impactos econômicos e políticos que puseram em dúvida a própria ideia de uma Europa promissora, posto que, até então, a mesma guiava-se pelos ideais de progresso e prosperidade, próprios do ideário positivista formador da mentalidade do homem europeu naquele período. A Primeira Guerra representou, portanto, um primeiro “golpe duro” desferido contra esse ideário.

É preciso destacar que logo no início da guerra, já em suas primeiras semanas, Husserl dava mostras de estar tomado por um genuíno entusiasmo e, poder-se-ia dizer, por um “fervor nacional”. Impressionado com a mobilização de toda a população, escreveu cartas expressando seu apoio à guerra⁵. Em algumas delas, chegando mesmo a descrever a guerra como uma oportunidade para a Alemanha mostrar sua força e defender seus ideais. O autor fala sobre a importância da unidade nacional e do sacrifício pessoal para o bem maior da nação. No entanto, apesar desse forte sentimento de patriotismo, Husserl não era, propriamente, um “belicista”, isto é, não defendia a guerra como um fim em si mesmo, mas acreditava que a Alemanha tinha o dever de se defender e proteger seus valores e cultura. O autor via a Alemanha como um importante centro de cultura e ciência, acreditando que a guerra representava uma ameaça a esses valores. A esse respeito, como destaca Christian Möckel (1998, p. 39): “como muitos outros intelectuais, ele vê na guerra, iniciada pela Alemanha com objetivos idealistas, uma oportunidade temporária para um renascimento cultural ou pelo menos para avançar um pouco nessa direção”. É preciso lembrar ainda que, inicialmente, Husserl mostrava-se orgulhoso de ter, em agosto de 1914, seus dois filhos – Wolfgang e Gerhart (esse último dois anos mais velho que o primeiro) – convocados para o serviço militar, além da filha Elisabeth, cerca de quatro anos mais velha, prestando serviço hospitalar durante a guerra. Mas a morte do filho mais jovem e o grave ferimento do mais velho logo mergulhariam a família em um cenário profundamente conturbado. Ao longo do conflito, a posição de Husserl manifestada inicialmente em relação à guerra e ao patriotismo começou a evoluir e adquirir novos contornos. Conforme revelado em suas cartas a Fritz Kaufmann em 20 de setembro de 1915 e a Natorp em 22 de abril de 1916 (Schuhmann, 1981, p. 191), as perdas de vidas e o sofrimento humano decorrentes da guerra o afetaram profundamente, assim como o impacto negativo que a guerra estava tendo na cultura alemã. Nessas correspondências, Husserl compartilhou sua própria luta pessoal em meio à guerra, incluindo a perda de pessoas queridas, problemas de saúde e a dificuldade em manter sua produtividade acadêmica. Essas experiências pessoais contribuíram para uma mudança em sua percepção, levando-o a uma crítica mais reflexiva sobre o fenômeno da guerra e suas consequências.

Os “estilhaços” da guerra começavam a atingir, mais fortemente, Husserl na vida pessoal com a morte do seu filho mais novo Wolfgang, acontecimento trágico e doloroso na vida do autor. Wolfgang morreu em 8 de março de 1916, durante a Batalha de Verdun. A perda do filho teve um grande impacto emocional em Husserl, assim como a morte de alguns dos seus colaboradores no mesmo período (Ingarden, 1968, p. 120). A título de contextualização, lembremos que Adolf Reinach foi morto no outono de 1917, juntamente com vários outros alunos próximos e talentosos, tais como: Rudolf Clemens, Waldemar Conrad, Fritz Frankfurter,

4 Carta de Husserl dirigida a Winthrop Bell (Husserl, 2014, p. 12).

5 Como Husserl escreve em 1915 para Hugo Münsterberg: “Nossos esplêndidos soldados no campo de batalha – meus dois filhos, assim como todos os estudantes aptos de Göttingen, também estão lá – estão resistindo ao inimigo na lama das trincheiras, sob adversidades indizíveis, sem um dia sem estar sob fogo, nenhuma noite em uma cama, as roupas molhadas nunca são trocadas, no meio de impressões horríveis, cercados pelos corpos dos mortos; e quando avançam, o fazem com canções vibrantes. Eles saíram para lutar nessa guerra no espírito fichteano como uma guerra verdadeiramente sagrada e para se oferecerem com corações cheios como sacrifício para a Pátria” (De Warren, 2023, p. 376).



Georg Moskiewicz, Emil Lask, Adolf Reinach, Heinrich Rickert Jr. e Hermann Ritzke, dentre outros (Hoeres, 2019, p. 521). Nesse mesmo cenário, destaca-se o exílio de importantes colaboradores e amigos, tais como: Alexander Koyré, Jean Hering, Winthrop Bell, Frau Conrad-Martius e seu marido, Dr. Theodor Conrad, além de alguns outros. O chamado “círculo fenomenológico” de Göttingen deixou, basicamente, de existir como uma totalidade cultural. Husserl falava apenas ocasionalmente sobre seus alunos mais antigos que havia, com a guerra, desaparecido de seu círculo.

A morte de Reinach (em novembro de 1917) foi, em particular, uma perda muito dolorosa para Husserl, já que ele era não apenas um aluno próximo e promissor, mas também um amigo íntimo e confidente (Ingarden, 1968, p. 115). Em relação ao proeminente aluno, Roman Ingarden recorda que Reinach gozava de grande prestígio junto aos demais alunos do círculo, nos últimos anos que antecederam à Primeira Guerra Mundial. Além de ser um bom professor, consolidava-se, acima de tudo, como um “brilhante líder dos exercícios filosóficos” (Ingarden, 1968, p. 115). Atuando como uma espécie de “guardião” da racionalidade, a figura de Reinach era, segundo Ingarden, como a de um “espírito vivo que abria novos caminhos e aspectos de pesquisa em uma atitude criativa”, nunca perdendo “sua capacidade de agir em situações difíceis ou sua presença de espírito” (Ingarden, 1968, p.115). Reinach morreu na Primeira Guerra Mundial, enquanto lutava pelo exército alemão, aos 24 anos de idade. Husserl escreveu sobre a morte de Reinach em vários momentos, expressando sua profunda tristeza e dor com a perda de um jovem filósofo tão talentoso e dedicado⁶. Apesar dos eventos trágicos da guerra, Husserl retoma, gradualmente, suas atividades filosóficas a partir de junho de 1915⁷. Se Husserl vive um verdadeiro drama na vida pessoal, enquanto filósofo, o autor constrói uma espécie de “muro espiritual”, para que pudesse, na medida do possível, atenuar os impactos vividos durante e após a Primeira Grande Guerra. Mas, como lembra Arion Kelkel e René Schérer, para Husserl, fatos são fatos e é preciso aceitá-los. Sua resignação não significa, contudo, indiferença. Nas palavras do próprio autor: “O papel de espectador desinteressado é, demasiadamente difícil de levar em conta nesta época por pessoas da nossa espécie” (Kelkel & Schérer, 1964, p. 2). Nesse período, a Faculdade de Filosofia da Universidade de Freiburg o convidou para substituir Heinrich Rickert. Husserl aceitou o convite em abril de 1916⁸. A preparação de sua palestra inaugural em 3 de maio de 1917, intitulada “A Fenomenologia Pura, seu campo de pesquisa e seu método” (*Die reine Phanomenologie, ihr Forschungsgebiet und ihre Methode*), não apenas marcou o reinício de um trabalho incansável de introdução à Fenomenologia; tornando-se, naquele momento, mais uma oportunidade para que Husserl refletisse sobre as relações da Fenomenologia com a Psicologia e com a Teoria do Conhecimento⁹. O entusiasmo caloroso da audiência no encerramento da palestra atestou o renascimento da vitalidade de Husserl, uma conquista notável após os desafios enfrentados no período da guerra¹⁰. Nos anos seguintes, Husserl dedicou-se intensamente à elaboração de inúmeros manuscritos de pesquisa. No entanto, como o autor expressa, em uma carta a Kaufmann, datada de 17 de janeiro de 1919, esse trabalho serviu como uma fonte de consolo em meio às aflições nacionais¹¹.

Aos poucos, Husserl encontrava uma forma de lidar com a tragédia da guerra, construindo o seu próprio “muro espiritual” em meio à destruição e o caos. Para ele, a filosofia era uma forma de buscar a verdade e de tentar compreender o mundo e o lugar do homem nele. Essa crença na importância da filosofia e na busca pelas verdades eternas permaneceu uma constante na vida e obra de Husserl, mesmo diante dos desafios e dificuldades da guerra e do pós-guerra. Nos termos do autor: “A questão relativa ao ser último, à verdade, deve ser o objeto de toda filosofia verdadeira. É o trabalho da minha vida”¹².

O sentimento de Husserl em relação ao fenômeno da guerra pode ser evidenciado nas palavras do próprio autor, em carta enviada a William Hocking, em 1920: “A guerra pôs a descoberto a indescritível miséria, não apenas moral e religiosa, mas filosófica da humanidade”¹³. E em outra oportunidade, no mesmo ano, agora em carta dirigida a Winthrop Bell, o autor afirma: “A guerra, o pecado mais universal e profundo da humanidade em toda a sua história, colocou em prova todas as ideias vigentes em sua impotência e inautenticidade”. E ainda no mesmo trecho nos diz: “A guerra do presente, transformada em guerra do povo no mais

6 A este respeito, é importante notar que Husserl chegou a chamar Reinach de “um dos mais destacados representantes da filosofia fenomenológica”, atendendo ao pedido de Arthur Liebert e publicando um obituário que testemunhava respeito técnico e profunda simpatia pelo falecido em *Kant-Studien* em 1918. Antes disso, em 6 de dezembro de 1917, fez uma homenagem em uma forma ligeiramente diferente, publicada no *Frankfurter Zeitung* (Nenon & Sepp, 1987, p. XXXV).

7 Em uma carta a F. Kaufmann em 2 de junho de 1915, Husserl expressa seu desejo de retornar ao trabalho filosófico e de continuar seus estudos, apesar da situação difícil: “apesar das constantes perturbações durante este tempo de guerra, o trabalho está progredindo novamente. Estou começando a despertar” (Schuhmann, 1981, p. 195).

8 Em 8 de abril de 1916, Husserl prestou juramento de posse diante do vice-reitor da Universidade, marcando um importante momento em sua carreira acadêmica durante seu período em Freiburg (Schuhmann, 1981, p. 200).

9 Durante o período de férias, Husserl tinha como plano inicial a redação de sua aula inaugural. No entanto, esse projeto tomou um rumo diferente, evoluindo para um trabalho mais abrangente intitulado “Introdução à Fenomenologia”. Esse trabalho se desdobrou em duas seções distintas: “Fenomenologia e Psicologia” e “Fenomenologia e Teoria do Conhecimento” (Schuhmann, 1981, p. 208).

10 Carta a F. Kaufmann de 17 de janeiro de 1919 (Schuhmann, 1981, p. 209).

11 Nas palavras de Husserl: “Você pode imaginar como sofri, junto com todos os nacionalistas, diante do terrível colapso de nossa grande e orgulhosa nação, e ainda sofro. Busquei salvação através do aprofundamento no trabalho filosófico” (Schuhmann, 1981, p. 227).

12 “O percurso de uma vida está longe de chegar ao coração, o que é essencial. É tão importante que a filosofia seja tirada do liberalismo e do racionalismo e reconduzida ao que é essencial, à verdade. A questão relativa ao ser último, à verdade, deve ser o objeto de toda filosofia verdadeira. É o trabalho da minha vida” (Adelgundis & O. S. B., 2020, p. 6).

13 As cartas são citadas na *Hua XXVII: Aufsätze und Vorträge (1922-1937)*, T. Nenon und H. R. Sepp (Hrsg.), 1989, p. 12. E são traduzidas por Hoyo Vazques para língua espanhola. In: Vazques, H. La Ética Fenomenológica como Responsabilidad para la Renovación Cultural, 2012, p. 4.



estrito e horroroso sentido da palavra, perdeu todo seu sentido ético” (Husserl, 2014, p. 12).

Assim, durante a Primeira Guerra Mundial, Husserl desenvolveu uma forte preocupação com a crise da Europa e com a necessidade – redobrada pelos “estilhaços” da guerra – de abordar questões fundamentais relacionadas à etiologia da crise do homem europeu, apontando, ao mesmo tempo, para um caminho que pudesse remediar o estado radical de desamparo vivido por essa mesma humanidade no período do pós guerra. A preocupação em questão ganha, no período de 1917 e 1918, contornos mais nítidos se considerarmos as preleções dadas por Husserl para ex-combatentes: as chamadas “Lições sobre Fichte”. Em meio ao cenário de destruição deixado pela guerra, Husserl busca, no idealismo alemão, uma inspiração para a redescoberta de ideais éticos que havia, segundo ele, se perdido naquele momento. Começava, de forma mais contundente, o seu esforço para pensar uma etiologia da crise do homem europeu.

O Diagnóstico da Crise nas “Lições sobre Fichte” (1917-1918)

Um ponto marcante nas reflexões de Husserl sobre a crise da cultura ao final da segunda década nos remete para as célebres “Lições sobre Fichte” (*Fichtes Menschheitsideal/ Drei Vorlesungen* 1917) ministradas – em seu primeiro ciclo, para ex-combatentes que acabavam de chegar da guerra – em três ocasiões, na Universidade de Freiburg, entre 1917 e 1918. É preciso ressaltar, contudo, que tais lições não representavam, àquela altura, um primeiro contato de Husserl com os escritos de Fichte. Ainda no período de Göttingen, nos cursos de verão de 1903, 1915 e 1918, Husserl já havia ministrado cursos sobre *A vocação do Homem*, obra publicada em 1800 pelo idealista alemão¹⁴. Mas, malgrado esse contato anterior, os chamados “escritos populares” de Fichte ressurgiam em meio à exigência de se fazer um diagnóstico da crise desencadeada pelo fenômeno da guerra.

Na primeira dessas lições, Husserl deixa claro que, especificamente, o povo alemão sucumbiu, apoiando-se nas novas ciências exatas e dominados pela cultura da técnica, a uma espécie de “desvio” – um tanto quanto arriscado e perigoso – e, portanto, de afastamento, de toda uma tradição intelectual alemã (nas ciências, nas artes e na filosofia), da qual fazem parte Kepler, Goethe, Leibniz, Kant e seus sucessores. Aos olhos de Husserl, essa tradição caiu em declínio profundo no meio intelectual alemão a partir do final do século XIX. Com o intuito de revigorá-la, tais lições concentram-se em Fichte (o pensador da famosa “*Wissenschaftslehre*” e de suas inúmeras revisões), a quem Husserl considera o porta-voz do espírito do Idealismo Alemão no século XIX, justamente por fomentar no povo alemão, após a invasão da Prússia por Napoleão, um “retorno interior a elevados ideais éticos e religiosos” (Husserl, 1987, p. 268).

Em tais lições, Husserl nos fala dos cinco estágios do desenvolvimento moral da humanidade em Fichte. Confinada, inicialmente, ao domínio da experiência sensível (no qual se deixa impulsionar tão somente pelo que apraz aos sentidos), a vontade humana não se apercebe e, com isso, mantém-se afastada de um agir em conformidade com o dever moral (“o segundo passo da humanidade, o primeiro para a vida verdadeira...” (Husserl, 1987, p. 286). Se a passagem dos impulsos da sensualidade para a “voz do dever” se torna necessária – como uma espécie de “renascimento interno” – no desenvolvimento moral da humanidade, tal passagem não é, contudo, suficientemente satisfatória para se pensar uma moralidade superior, pois essa não pode consistir tão somente em um estado de mera *negatividade* dos sentidos e num amor formal à liberdade, conforme encontramos, segundo Fichte, na *apatia* dos Estóicos, cuja autonomia torna-se algo “frio e vazio” (*kalten und leeren*) (Husserl, 1987, p. 287). Torna-se claro que o estóico, que vive em uma postura defensiva constante contra os ataques de desejos sensíveis, é, portanto, ainda dependente dessa postura e, neste sentido, encontra-se ainda intimamente ligado a ela, sentindo ainda o seu poder (Husserl, 1987, p. 287). Tal formalismo carece, portanto, de conteúdo e, mais precisamente, da determinação de valores positivos absolutos, mantendo-se, assim, como uma mera “eticidade” (*Sittlichkeit*). Aspirando a uma moralidade (*Moralität*) “superior e autêntica”, o segundo nível seria, então, em Fichte, sucedido por estágios subsequentes, identificados, respectivamente, pelo amor positivo a valores eternos que pudessem oferecer ao dever o seu conteúdo, tais como, o Belo e o Bem (*Schön und Gute*)¹⁵, e pela compreensão da importância desse amor como um “fim” – em sentido religioso, de uma consciência da unidade com Deus, na qual cada indivíduo se auto compreende como efeito das Ideias divinas, tornando-se ciente disso no amor de Deus.

Por fim, o ponto mais elevado desse itinerário não consistiria, propriamente, em uma consciência meramente religiosa de Deus, mas sim quando a conectividade do divino e da vida humana se torna tema de uma ciência perfeita e absoluta, capaz de fazer com que a fé seja elevada ao estatuto de uma intuição mais profunda do “porquê” e “como” (“*Warum und Wie*”) religiosos, permitindo, enfim, que a revelação de Deus no interior da pessoa humana atinja o seu nível mais alto (Husserl, 1987, p. 292). Tem-se, assim, nas “Lições sobre Fichte”, o entrecruzamento definitivo dos domínios da Moralidade e da Religião. Tais lições de 1917 e 1918 se tornam importantes, pois, anunciam, ainda sob os estilhaços da guerra, uma preocupação explícita com a crise vivida pela humanidade europeia, resultado de um “desvio” que, por sua vez, somente poderia ser remediado por um

¹⁴ Após o período de 1918, embora não tenha, explicitamente, oferecido seminários sobre Fichte, os cursos sobre ética de 1919, 1920, 1921 e 1924 contêm seções dedicadas a Fichte, bem como a temas fichteanos. Sobre o assunto, conferir o excelente artigo de James G. Hart (1995).

¹⁵ “Mas se eles aparecem e enchem o coração de um amor entusiasmado, então o comando do dever chega tarde demais. O Belo e o Bem já se encontram escolhidos e realizados” (Husserl, 1987, p. 287).



retorno a questões fundamentais relacionadas à vida prática, algo que somente se tornaria possível por meio da ideia de uma espécie de “renovação espiritual”. Malgrado as diferenças de épocas e circunstâncias, ambos os autores – Fichte e Husserl – falam ainda sob os ares da guerra: se Fichte conclama, em meio à invasão da Prússia por Napoleão, o povo alemão para um “retorno a elevados ideais éticos”, Husserl fala, inspirado nos escritos fichteanos mais populares, para ex-combatentes recém-chegados dos *fronts* na Primeira Guerra, sobre o ideal ético da humanidade. Um ponto decisivo para se pensar, no período das *Lições*, uma aproximação entre os dois autores, talvez seja, justamente, a indissociabilidade que encontramos, em ambos, entre os problemas de fundamentação teórica e os assuntos da vida prática. Se a *Wissenschaftslehre* de Fichte é indissociável de um ideal ético da humanidade, em Husserl, a intenção primária de constituir a filosofia como uma “ciência de rigor” (*strenge Wissenschaft*) encontra-se também alinhada ao ideal de uma *humanitas* autêntica, articulando aspectos da vida cognitiva, ética e social, conforme podemos atestar, em 1923, no primeiro artigo da revista japonesa *Kaizo* (Husserl, 1989). Seja como for, as “Lições sobre Fichte” registram, ainda sob os estilhaços da Primeira Guerra, as origens das reflexões de Husserl sobre a crise da cultura europeia, tema que se consolidaria, definitivamente, no itinerário husserliano nas famosas conferências de Viena e de Praga e, mais particularmente, com a publicação das duas partes iniciais da *Crise das Ciências*, publicadas dois anos antes da morte do autor em 1938 e, portanto, num cenário “protencional” em relação a novos estilhaços às vésperas da Segunda Guerra Mundial, cujos impactos representaria, entre 1939 e 1945, a derrocada definitiva do ideal positivista da cultura europeia.

Considerações Finais

Pode-se dizer, em resumo, que Edmund Husserl confrontou o impacto profundo e devastador da Primeira Guerra Mundial, evento trágico cujos destroços balançou as bases da cultura e, mais particularmente, do ideário positivista vigente na formação da mentalidade do homem europeu. Nesse período turbulento, Husserl não apenas testemunhou os horrores da guerra, bem como vivenciou, conforme vimos, no plano pessoal, a tragédia com a perda de seu filho, amigos e colaboradores. O fenômeno da guerra o impulsionaria para uma investigação mais profunda sobre a etiologia da crise do homem europeu, levando-o, no início dos anos 20, a pensar uma reforma da cultura que pudesse, de algum modo, conclamar essa mesma humanidade a um espírito de renovação em um cenário onde os valores fundamentais pareciam desmoronar¹⁶.

Diante das devastadoras consequências da guerra, a busca por um “sentido ético” que, para Husserl, se perdeu durante o conflito, reflete sua profunda inquietação com a crise espiritual na qual recaiu a humanidade europeia. A Primeira Guerra Mundial revelou uma face brutal da civilização europeia, cuja irracionalidade talvez fosse apenas o florescimento de uma ingenuidade um tanto quanto perigosa das ciências naturalistas da época e do papel que as mesmas exerceram na formação do homem europeu. Aliás, quanto aos perigos do naturalismo para a cultura, é preciso destacar uma intuição importante do próprio Husserl, cerca de três anos antes da guerra, em seu artigo publicado para o primeiro número da revista *Logos*, em 1911: a constatação de que os contrassensos teóricos do naturalismo seriam seguidos por contrassensos no “procedimento atual, teórico, axiológico e ético”¹⁷. Neste sentido, talvez possamos afirmar que as reflexões husserlianas sobre os perigos nos quais se encontrava mergulhado o homem europeu já estivessem, mesmo antes da guerra e do desabrochar da crise, virtualmente presentes no pensamento de Husserl, em que pese o próprio autor se ressentir um pouco quanto ao seu distanciamento dos assuntos relacionados à vida política, sobretudo, no período anterior à guerra¹⁸.

A relação do autor com as leituras dos escritos populares de Fichte, explorada nas *Lições* de 1917-1918, torna-se bastante significativa quanto à urgência em torno da tematização da crise, diagnosticando-a, bem como apontando um caminho capaz de remediá-la. E neste sentido, não há dúvidas de que o fenômeno da guerra teve uma participação decisiva neste “despertar” husserliano. O próprio autor relata, em carta a Metzger, que a tarefa de escrever um artigo sobre a guerra teria lhe causado um “rebuliço filosófico pretensioso” (Hart, 1995). Inspirado em Fichte, Husserl destaca a vocação e a responsabilidade como formas de encontrar um propósito mais profundo na vida. A vocação, entendida como um chamado interno, permite transcender as demandas imediatas e conectar-se com valores mais elevados, enquanto a resolução é a força motriz que dá vida a essa vocação. Essa abordagem reflete a necessidade de encontrar um caminho ético em meio à turbulência e o caos.

16 Sobre esse “espírito de renovação”, conferir, em especial, o primeiro artigo publicado pela revista japonesa *Kaizo*, em 1923 (Husserl, 1989).

17 No importante artigo publicado em 1911 para o primeiro número da Revista *Logos*, intitulado “A Filosofia como Ciência de Rigor” (“Philosophie als strenge Wissenschaft”), Husserl volta a fazer, na primeira parte do artigo, severas críticas à doutrina naturalista. O assentamento das ciências em um solo naturalista conduz, em última instância, ao projeto de naturalização das ideias, alinhado à naturalização da consciência. Se o exercício da tarefa crítica se volta, fundamentalmente, na primeira década do século XX, para a missão de denunciar os referidos contrassensos teóricos, ao final do prefácio do artigo de 1911, Husserl parece manifestar uma preocupação que, até então, não víamos, ao menos, explicitamente: a de que “...os contrassensos teóricos são inevitavelmente seguidos por contrassensos (discordâncias evidentes) no procedimento atual, teórico, axiológico e ético” (HUSSERL, 1910, p. 295). Daí a frase de Husserl, no artigo em questão, segundo a qual o naturalismo “significa uma ameaça crescente para a nossa cultura” (Husserl, E. [1911], p. 293). “Trata-se apenas do primeiro sinal de uma preocupação que ainda se mantinha incipiente, mas que se intensificaria na década seguinte” (Tourinho, 2022, pp. 305-306).

18 James Hart (1995, p. 138) lembra que Husserl parecia quase melancólico com sua falta de capacidade para entrar na política como outros filósofos o fizeram.



A guerra serviu, paradoxalmente, como catalisador para que Husserl pudesse se direcionar para questões práticas e morais que afetavam à humanidade. Ao enfrentar a “consciência de crise” trazida pela guerra, Husserl se viu compelido a explorar mais profundamente a relação entre filosofia e cultura. Em última análise, a guerra transformaria a *pessoa* de Husserl, levando-o a encontrar um novo significado em sua própria filosofia, enquanto buscava iluminar um caminho para a renovação da cultura. Portanto, a trajetória de Husserl durante a Primeira Guerra Mundial revela uma complexa interação entre as tensões da história, a crise espiritual da humanidade e a evolução de seu pensamento. Seus esforços para confrontar a crise, redefinir o propósito da filosofia e reacender o compromisso ético ressoam como um lembrete poderoso de que a reflexão filosófica não é apenas uma busca intelectual puramente “teórica”, mas também uma resposta ativa e profunda aos desafios da história, conduzindo à renovação tanto individual como coletiva.

Referências

- Adelgundis J. et O. S. B. (2020). *Conversations avec Edmund Husserl (1931-1936)*. Alter, v. 28, p. 321-350.
- De Warren, N. (2023). *German Philosophy and the First World War*. Cambridge University Press.
- Fabri, M. (2016). O motivo ético do recurso à subjetividade transcendental. *Philosophos - Revista de Filosofia*, 21(1), 59-81. <https://doi.org/10.5216/phi.v21i1.37385>. Disponível em: <https://revistas.ufg.br/philosophos/article/view/37385>
- Haeckel, E. (1893). *Der Monismus als Band zwischen Religion und Wissenschaft*. Bonn: Verlag von Emil Strauss.
- Hart, J. G. (1995). Husserl and Fichte: With special regard to Husserl's lectures on “Fichte's ideal of humanity”. *Husserl Study* 12, 135-163.
- Hoeres, P. (2019). Resenha do livro “Philosophers at the Front: Phenomenology and the First World War”. Editado por Nicolas de Warren e Thomas Vongehr. Publicado em *Militaergeschichtliche Zeitschrift*, volume 78, número 2, pp. 521-523. Würzburg, Alemanha.
- Hoyos, P. J. A. & Ortiz, O. E. O. (2017). Renovación como responsabilidade ética en la perspectiva de la fenomenología. *Revista Colombiana de Educación*, N.º 72. Bogotá, Colombia.
- Husserl, E (1987). *Aufsätze und Vorträge (1911-1921)*. Organizado por NENON, T. e SEPP, H. R. (Husserliana XXV). Hague: Martinus Nijhoff. (original de 1911-1921)
- Husserl, E (1989). *Aufsätze und Vorträge (1922-1937)*. Organizado por NENON, T. e SEPP, H. R. (Husserliana, XXVII). Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic (Original de 1911-1921).
- Husserl, E. (1913). *Logische Untersuchungen*. Erster Band. Prolegomena zur reinen Logik. Halle a. d. S.: Max Niemeyer, (Original de 1900).
- Husserl, E. (1984). *Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie – Vorlesungen 1906/07*. Husserliana (Band XXIV). Dordrecht, The Netherlands: Martinus Nijhoff (Original de 1906/1907).
- Husserl, E. (1910). Philosophie als strenge Wissenschaft. In: *Logos: Zeitschrift für systematische Philosophie*, 53 Seite (n), pp. 289-341.
- Husserl, E. (1987). Fichtes Menschheitsideal (Drei Vorlesungen 1917). In: *Aufsätze und Vorträge (1911-1921)*. Husserliana. Band XXV. Dordrecht / Boston / Lancaster: Martinus Nijhoff Publishers.
- Husserl, E. (1989). Erneuerung. Ihr Problem und ihre Methode (1923). In: *Aufsätze und Vorträge (1922-1937)*. Husserliana. Band XXVII. Dordrecht / Boston / London: Kluwer Academic Publishers.
- Husserl, E. (2014). *Europa: Crise e Renovação*. Tradução: Pedro M. S. Alves. Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- Husserl, E. (1976). *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. Husserliana. Band VI. Netherlands: Martinus Nijhoff.
- Ingarden, R. (1968) (Org.). *Briefe an Roman Ingarden: Mit Erläuterungen und Erinnerungen an Husserl*. Springer Science & Business Media.



- Kelkel, L. & Schéerer, R. (1964). *Husserl, sa vie, son oeuvre* (avec un exposé de sa philosophie). Paris: Press Universitaire de France.
- McCormick, P. & Elliston, F. (1981) (Eds). *Husserl, shorter works*. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press.
- Möckel, C. (1998). Krisisdiagnosen: Husserl und Spengler. *Phänomenologische Forschungen*, v. 3, n. 1, p. 34-60.
- Ricoeur, P. (2009). *Na escola da fenomenologia*. Tradução: Ephraim Ferreira Alves. Petrópolis, RJ: Vozes.
- Schuhmann, K. (1981). *Husserl-Chronik: Denk-und Lebensweg Edmund Husserls*. Springer Science & Business Media.
- Tourinho, C. D. C. (2022). Sobre os sentidos da crise na crítica de Husserl ao naturalismo. *Revista de Filosofia Aurora*, Curitiba, 34 (62), pp. 300-318. DOI: <https://doi.org/10.7213/1980-5934.34.062.AO02>
- Vásquez, G. H (2012). La Ética Fenomenológica como Responsabilidad para la Renovación Cultural. In: *Renovación del hombre y de la culture: Cinco Ensayos / Edmund Husserl*. Barcelona: Anthropos Editorial.

Recebido em 28.08.2023 – Aceito em 06.11.2023



A SUBSUNÇÃO DO EU PURO NA QUINTA INVESTIGAÇÃO LÓGICA E OS LIMITES DA CONSCIÊNCIA PSICOLÓGICA

The Subsumption of the pure ego in the Fifth Logical Investigations and the Limits of Psychological Consciousness

PAULO DE TARSO MENEGON
MAGALHÃES DE CASTRO*

La Subsunción del Yo Puro en la Quinta Investigación Lógica y los Límites de la Conciencia Psicológica

Resumo: Nossa pesquisa pretende elucidar os limites e implicações do eu puro enquanto resíduo do eu empírico nos parágrafos cinco e seis da “Quinta investigação” de Husserl. Para tanto, há que se medir até em que ponto o segundo conceito de consciência interna a qual o eu puro está ligado não sofre de um internalismo substancial fazendo com que o filósofo caia precisamente naquilo que tanto deseja recusar, o psicologismo metafísico dualista. Nesse sentido ver-se-á também a acusação de Husserl estar recaído no antigo dualismo cartesiano.

Palavras-chave: Consciência Interna, Eu puro, Eu empírico, Redução.

Abstract: Our ongoing research aims to elucidate the limits and implications of the pure self as a residue of the empirical self in paragraphs five and six of Husserl’s Fifth Investigation. Therefore, it is necessary to measure the extent to which the second concept of internal consciousness, to which the pure self is linked, does not suffer from a substantial internalism, causing the philosopher to fall into precisely what he so much wishes to refuse, the dualistic metaphysical psychologism. In this sense, we will also see Husserl’s accusation of falling back on the old Cartesian dualism.

Keywords: Internal Consciousness, Pure Self, Empirical Self, Reduction.

Resumen: Nuestra investigación tiene como objetivo dilucidar los límites e implicaciones del yo puro como residuo del yo empírico en los párrafos cinco y seis de la “Quinta Investigación” de Husserl. Para ello es necesario medir en qué medida el segundo concepto de conciencia interna al que está ligado el yo puro no adolece de un internalismo sustancial que haga caer al filósofo precisamente en lo que tanto desea rechazar: la metafísica dualista. psicologismo. En este sentido, veremos también la acusación de que Husserl está volviendo al viejo dualismo cartesiano.

Palabras Clave: Conciencia Interna, Yo Puro, Yo Empírico, Reducción.

* Mestre em Filosofia pela Universidade Federal de Lavras – UFLA. Email: menegon981@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0001-7201-9972>



Introdução

À passagem da noética para a fenomenologia transcendental adombra-se uma diversidade de passagens que podem ser veiculadas e vinculantes. Nesta condição, o que seria o pórtico menos acessível, mostrou-se um meio possível implicitamente por razão das limitações que o próprio Husserl encontrou em abordar o conceito, o que nos suscitou se darem por conta dos limites internos à primeira fenomenologia e os próprios pedirem, de certa forma, a filosofia transcendental. Será essa a esfera do eu puro que, a princípio, como se sugeriu a pouco não seria a passagem mais viável e frequentada, todavia o que se nos levou a ela foi exatamente as sutilezas dos problemas que ela implica desde o plano psicológico até o transcendental. Suscitará ainda esta passagem a questão de prejuízos se sobre as investigações que precederam correram, apesar de todos os esforços eidéticos, na esteira da consciência natural psicológica ou da consciência reduzida pura.

Se partindo desses pressupostos haverá que se colocar a par do eu puro a consciência, porém o que se resta saber é qual consciência será, a psicológica ou a pura. Primeiro de tudo faz-se necessário tentarmos encontrar qual será a paridade entre consciência e *eu* e para isso agora será também o momento de fazer a digressão e retomar alguns estudos anteriores nos quais se prenunciou as três definições de consciência. Ver-se-á agora que a subsunção do *eu* puro fora uma tentativa de Husserl de fazer deste um *resíduo* da consciência (Moura, 1989).

Faz-se notório saber, desde já, que tratar do eu puro como um resíduo da consciência significará efetuar a estratificação do eu puro a partir do *eu*-empírico. E esta atitude que se instalará o problema limite da primeira fenomenologia, segundo as leituras desta sessão. Numa nota explicativa inserida à segunda edição, Husserl ([1913] 2015, p. 305, N.A.) trata de explicar sua posição frente ao *eu sou* enquanto núcleo fenomenológico da subjetividade que fora *reduzida* ao seu conteúdo fenomenológico para assim assumir seu direito de cidadania fenomenológica. Neste certame, o filósofo reconhece que na primeira edição a constituição do *eu*-empírico seu uma transcendência como são os objetos físicos. Mesmo assim, durante os parágrafos que vão se seguir ao sexto, Husserl ([1913] 2015, p. 304ss), se omitirá a respeito da região transcendente em relação ao eu empírico, na verdade em outras palavras, ele evitará mesmo correlacionar o eu-corpo a qualquer transcendência espacial mesmo porque, as análises se esforçaram por excluir o *eu*-corpo o que será colocado em dúvida se de fato terá sucesso em fazê-lo. Se não precipitamos em localizar, as investigações a respeito de transcendência/ imanência terão lugar naquele texto das cinco lições, de 1907, *A ideia da fenomenologia*, e depois nas *Ideias I* não haverá mais lugar para se tratar de transcendência, tudo sede lugar ao transcendental. Faz-se, de tudo, saber que nas *Investigações* de 1901 (Moura, 1989, p. 115).

De todo modo, este e os outros dois próximos parágrafos apresentarão uma série complexa de problemas derivados que Husserl terá dificuldade em resolvê-los, ao menos brevemente, ao que se poderá ver que serão adiados a longo prazo, seguindo-os por exclusão. Basta-nos agora ver que Husserl indica a evidência indubitável o *eu* puro como *resíduo* da redução do mundo transcendente, ou seja, excluída a transcendência só resta o que é purificado. Isto o que se poderá concluir a partir da seguinte nota alocada à segunda edição:

A exposição deste texto, retirada sem alterações essenciais da primeira edição, não faz justiça à circunstância de que o eu empírico é uma transcendência com a mesma dignidade que a coisa física. Se a exclusão desta transcendência e a redução ao dado *puramente* fenomenológico não retém qualquer eu puro enquanto resíduo, então não poderá também ser dada qualquer efetiva evidência (adequada) da forma “*eu sou*”. Mas se essa evidência efetivamente existe, enquanto evidência adequada – e quem estaria disposto a negá-lo –, como poderíamos dispensar a assunção de um eu puro? Ele é, precisamente, o eu captado na *execução* da evidência do *cogito*, e a execução pura capta-o, *eo ipso*, necessariamente e de um modo fenomenologicamente puro, enquanto sujeito de uma vivência “pura” do tipo *cogito* (Husserl, [1913] 2015, p. 305, N.A.).

I

É no parágrafo cinco que Husserl delimita o segundo conceito de consciência como “*consciência “interna” enquanto percepção interna*” ([1900] 2015, p. 302) sendo, segundo sua atual compreensão, “o segundo conceito de consciência [...] o mais “originário” e [...] “em si anterior”” (Husserl, [1900] 2015, p. 304). Destas presentes conclusões Husserl chegará ao *eu puro* enquanto manifestação fenomenológica da consciência *interna* sendo ela

(...) um modo cientificamente ordenado [podendo] progredir dele, o mais estreito, para o primeiro, mais lato, através da seguinte reflexão: se tomarmos o *cogito, ergo sum*, ou antes o simples *sum*, como uma



evidência que se pode manter contra todas as dúvidas quanto à sua validade, é então compreensível que não será o eu **empírico** que pode passar aqui por eu (Husserl, [1900] 2015, p. 304-305, **grifo nosso**).

Nestes termos o que Husserl está querendo dizer é que se deve partir na descrição primeiramente da segunda consciência (*interna*) fenomenológica para a primeira “consciência do respectivo indivíduo psíquico” (Husserl, [1900] 2015, p. 296) (quando na primeira tentativa de se separar a consciência psíquica [*real*] de sua homônima fenomenológica [*reell*] nas vivências), sendo que o primeiro conceito deveria partir do segundo, ou seja, do conceito propriamente fenomenológico aparece o conceito da experiência comum. Todavia, o que se haverá de questionar é se em ambos os casos a experiência não está presente à descrição, levando-se em conta que, por mais que Husserl tente contornar, a consciência *interna* fenomenológica real [*reell*] ainda será suspeita quanto a sua natureza psíquica.¹ Outra característica que há de ser notada no texto que se destacou, como vimos fazendo frequentemente, é a mudança do termo “empírico” que fora reduzido de “empírico pleno”² na segunda edição, o que nos faz presumir que a primeira Husserl ainda preservava sem sérias imbricações a experiência psíquica na pertinência ao *eu*, ou seja, o eu estratificado da consciência só poderia ser empírico se a consciência for empírica, pois não se poderia retirar nenhuma pureza do que é empírico. De qualquer forma os esforços de Husserl em abstrair da consciência fenomenológica o eu puro parecem não serem satisfeitos e isso mostra antes de tudo a necessidade ocorrente de Husserl em corrigir a primeira edição depois da virada transcendental. Agora há que se averiguar se a purificação do eu de fato aconteceu na primeira redução.

Colocada a dúvida a respeito da natureza científica da consciência interna (Husserl, [1913] 2015, p. 302), conforma Husserl a eleger para conduzir as análises das vivências intencionais durante toda a “Quinta investigação”, depara-se agora com o que seria o centro essencial da tomada da consciência em atitude descritiva, esse centro será a primeira redução fenomenológica que Husserl opera segundo a ideação das vivências. Nota-se, entretanto que a estreiteza desse caminho é tão sinuada que precisamente naquela passagem que o filósofo pela primeira vez desenvolve a *viragem* eidética dos conteúdos *descritivos* aos conteúdos *intencionais* nos vividos de consciência, há que se colocar em questão a validade científica desta primeira redução e que se interessa neste caso é se esta redução de fato alcança a subtração psicológica do *eu puro* (Husserl, [1913] 2015, p. 342).

Neste segmento Husserl está por balizar a descrição dos momentos dos vividos de consciência psicológica para deles filtrar a pureza ideal interessante a fenomenologia, reproduzindo aquele movimento que se acabou de arrolar, de se alcançar da primeira consciência psicológica a aquela segunda fenomenológica “purificada” (*interna*). Este movimento consistiria em dispor o *eu puro* idêntico ao eu psíquico correlativo. Nisso “constitui, por conseguinte, o conteúdo **fenomenológico** do eu, do eu empírico no sentido do sujeito anímico. Da redução ao fenomenológico resulta esta unidade da “corrente de consciência”, realmente em si mesma [...]” (Husserl, [1913] 2015, p. 306, **grifo nosso**). Antes de tudo, chama-se aqui atenção para os destaques inseridos no texto, destaques que o próprio Husserl sinaliza ao mudar o texto na segunda edição. A importância de prestar-lhes atenção, que não seja repetitivo dizê-lo, deve-se ao motivo de notar o esforço de Husserl em apropriar as *Investigações* ao contexto de *Ideias I* e estamos convencidos, como já demonstramos várias vezes, de que as presentes *Investigações* se mostraram insuficiente antes ao projeto da fenomenologia pura transcendental, somente essa razão já sustentaria nossa sugestão de que as tentativas de se alcançar qualquer pureza, aqui precisamente ao eu, foram fracassadas. Voltando ao que se destacou, leu-se que **fenomenológico** é acréscimo da segunda edição, apontando que na primeira edição a distinção entre conteúdo psicológico e conteúdo fenomenológico importava tanto quando na segunda edição.

¹ Moura nos sustenta com sua tese geral a respeito da conservação do *imanentismo* real [*reell*] da consciência na fenomenologia das *Investigações*, daí que para nossos efeitos a localização do segundo conceito de consciência *imane*nte, como que de certa forma reabilita a consciência psicológica emagrecida na redução e ao invés de um eu psíquico haveria um eu fenomenológico apenas transvestido pela descrição de essências, mas que no fundo conservaria resquícios de sua homônima psicológica. Ao recusar o eu empírico Husserl recusa a apropriação metafísica da constituição da consciência aparecida no *eu* e daí adiou-se para enfrentamentos futuros (como n’*A Ideia da fenomenologia*) as deliberações árdias a respeito de imane/te/transcendente. Se nas *Investigações* a imanência real [*real*] e a transcendência real [*real*] estão resolvidas por exclusão de domínio científico pertinentes a fenomenologia, enquanto a primeira é circunscrita ao objeto da Psicologia e a segunda ao objeto da Metafísica, pode-se dizer que o problema geral está resolvido em partes porque na fenomenologia ainda haveria que se reacomodar a *imanência* real-fenomenológica [*reell*] da consciência pura, ou mais especialmente o *eu-transcendente*. E lá não haverá mais espaço para qualquer tipo de transcendência, pois tudo estará subsumido ao domínio transcendental da consciência, que não é nenhum *dentro* e nenhum *fora de nada*. Por isso, a primeira redução do *imane*nte psicológico do *eu* seria quase retórica frente a radicalidade da redução transcendental. Mas deixa-se tais desenvolvimentos para próximos momentos, aproveite-se apenas a medição do alcance pretendido. Leia-se: “Para a fenomenologia de 1901, se a crítica da psicologia empírica não permite mais falar de um *eu* e assim não permite mais falar de uma imanência psicológica, a *reale Immanenz* não será ainda a recusa da *reelle Immanenz*, e a inadequação da oposição entre o “em *mim*” e o “fora de *mim*” não implicará ainda em uma recusa da oposição entre o *interior* e o *exterior*. E Husserl afirma nas *Investigações* que a fenomenologia evita a oposição interior e exterior, é apenas enquanto essa oposição é interpretada metafisicamente. O fenômeno não vai decidir sobre a *natureza* do objeto transcendente, ele não oporá imanência e transcendência como se opõe o interior ao exterior metafisicamente considerados, assim como Descartes opunha a consciência à *res extensa*, decidindo de antemão sobre seu ser em si. Mas se “metafisicamente” essa oposição não é válida, “tecnicamente” ela ainda o será, e é por isso que o fenomenólogo poderá insistir em que os conteúdos da consciência são apenas os vividos que formam suas partes reais, e jamais os objetos, que permanecerão sempre realmente separados e exteriores à consciência, sem atribuir a isso qualquer interpretação metafísica. Esse resultado é uma consequência inevitável da “purificação” fenomenológica, tal como Husserl a exerce, por exemplo, em relação aos atos ou vividos intencionais: dados na esfera psicológica, eles tornam-se “*puramente* fenomenológicas” quando a ideação elimina “toda apreensão e posição de existência psicológico-empírica”; mas uma vez efetuado esse passo, entra em consideração para o fenomenólogo apenas o “conteúdo fenomenológico-real (*reell*) desses atos” (LUII/1, 369), a esfera da imanência real que define o campo da consciência fenomenológica assim como já definia o da consciência psicológica. Quer a subjetividade seja psicológica, quer seja “pura”, ele terá sempre o objeto no exterior de si, ela sempre se definirá como uma “imanência real” por oposição a uma “transcendência real” (Moura, 1989, p. 116-117).

² Husserl [1913] 2015, p. 304, N.T.



Mencionado, pois, o caráter científico importante à pretensão a esta primeira redução, entende-se, como já ficou patente, que Husserl tem, antes de mais, duas tarefas a fazer: descrever segundo a vivências reais [real] o caráter psicológico do eu empírico e depois estratificar pela análise fenomenológica o eu puro. Todavia, o problema que se apresentou é se a presente redução teria condições de operar a purificação eidética do eu até mesmo porque

Husserl parte dessa consciência psicologicamente decifrada para empreender a “purificação” que levará à subjetividade fenomenológica. *Mas sabe-se que essa “purificação” – muito distinta daquela que será, posteriormente, a purificação “transcendental” – se resumirá, na verdade, a um duplo movimento: a abstração do corpo e a consideração da essência dos vividos, e não destes vividos como fatos individuais* (Moura, 2006, p. 42, grifo nosso).

Mas, ainda assim com um detrito psicológico. Mesmo porque se a pureza a qual Husserl almeja alcançar nas *Investigações* tivesse obtido êxito, o que restaria a redução transcendental purificar? Tal resposta não pode ser obtida nesta obra, como se verá, além do mais Husserl não traz para a revisão da segunda edição nenhum acréscimo ou adendo que mencione a *epoché* fenomenológica.

À guisa de um *em si mesmo*, que não seria outra coisa senão aquela estrutura pura do eu inscrita na subjetividade, Husserl busca uma unidade essencial entre duas esferas distintas recipiente à subjetividade. Se partindo do eu-corpo que dever ser retirado da descrição das vivências não poderá sobrar nenhum fato empírico para ser reenviado ao conteúdo de consciência enquanto instância intencional do direcionamento perceptivo. Ou seja, a percepção, agora aquinhoadada ao essencial vivido e não ao fático não é dependente de um corpo orgânico, mas ela está para além de uma estrutura natural. Que Husserl tenha deixado isso claro, ao que se mostrará em breve não haverá dúvida.

II

Esta tentativa de Husserl em separar o *eu*-puro do *eu*-empírico, a consciência psicológica da consciência fenomenológica tornou-se tão complicada e quase incompreensível por causa de Husserl sublocar uma *inter-nalidade* da consciência no eu empírico e dela querer retirar algo de ideal e essencial. O filósofo chegou a acusar uma tentativa de “diferenciação” (Natorp citado por Husserl, [1913] 2015, p. 310) (empregada por Natorp), dos conteúdos de consciência que fizesse do *eu* empírico “objeto no sentido de coisas” (Husserl, [1900] 2015, p. 310), o que seria hereticamente condenável, e ao contrário disso deveria se tomar o *eu* fenomenológico enquanto objeto de conhecimento aparente a partir do “viver subjetivo” [...] “Estar-consciente é relação com o eu” (Husserl, [1900] 2015, p. 309). Estas diferenciações que fazem do conteúdo objeto concreto, psicofísico que seja, seriam pertinentes somente no campo da definição da Psicologia científica, a qual por mais que se auto compreenda frutífera e acabada, Husserl crítica e rejeita.³ Para Husserl o *eu* e a consciência jamais podem se tornar objetos. Neste sentido a única diferenciação possível à maneira da redução é aquela que “o núcleo fenomenológico do eu (do eu empírico) é, com isto, formado por atos que lhe “trazem à consciência” objetos, “neles” o eu “dirige-se” para o objeto respectivo” (Husserl, [1900] 2015, p. 311).

Mas então que seria essa diferenciação senão uma distinção entre conteúdos psicológicos e conteúdos fenomenológicos da consciência? Mesmo se fosse uma só e mesma coisa pertinente a redução, Husserl parece não aceitar essa terminologia e prefere rejeitá-la à revelia da análise fenomenológica do eu empírico, considerando satisfeita a objetividade enquanto “se, sob o título de “conteúdo”, é, porém, visado um objeto qualquer para o qual a consciência se dirige segundo o modo da percepção, da imaginação, da recordação, do representar conceitual ou do predicar, etc.” (Husserl, [1913] 2015, p. 311). E dirá também mais, que “esse eu centro de referência essa relação determinada do eu com um conteúdo seria, enquanto expressamente notada, também objetivamente dada” (Husserl, [1913] 2015, p. 311) tanto para a Psicologia quanto para a Fenomenologia. Por isso, em fim de conta parece que o problema da diferenciação entre conteúdo e objeto do lado da fenomenologia parece em não persistir como problema maior enquanto ponto de passagem do eu empírico ao eu puro.

³ Entre o parágrafo seis e oito houve um sétimo parágrafo que por questões interessantes Husserl decidiu por riscar na segunda edição de 1913, mesmo assim é oportuno para ao menos um alcance da compreensão da separação entre o objeto físico e o objeto intencional e de forma mais alargada a separação das Ciências da natureza e Psicologia. Nesta discussão a que Husserl se encontra faz-se presente o problema do fenomenismo que circunscreve os conteúdos da percepção e concomitante da intencional, no melhor dos casos a uma espécie de objetivismo, ou seja, a coisa física visada na vivência intencional e na percepção é uma e mesma coisa com o fenômeno. Ao contrário disso, Husserl fica nestes anos do lado da Psicologia descritiva aí adstrita a fenomenologia, cabendo, pois, a descrever os “conteúdos de consciência [que] são conteúdos do eu, e, assim, terá ela também a tarefa de investigar a essência real [real] do eu [...], a composição de elementos psíquicos num eu e, mais além, o seu desenvolvimento e desaparecimento” (Husserl, [1900] 2015, p. 307). Husserl vê nos encaminhamentos atuais (séc. XIX) entre o fenomenismo objetivista o perigo funesto para a Psicologia embarcar no objetivismo que não distingue entre vivência e objeto. É interessante notar que além de fenomenista a Psicologia científica incorreria em outras tendências discursivas conflituosas e dadas, de certo modo, por encerradas por qualquer ciência que acompanhasse o decurso dos tempos, tais discursos são os metafísicos, cumprindo “a exigência de uma “*Psicologia sem alma* [...] correspondente a exigência de uma “*Ciência da Natureza sem corpos*” (Husserl, [1900] 2015, p. 309), sendo ainda fenomenismo. É aí estritamente aqui, entre Psicologia e sua tendência naturalista objetivista que o filósofo de *Investigações* demarca a encruzilhada de separação das ciências e a fenomenologia seria “tecnicamente” a terceira via, à ela cumprirá a tarefa de separação entre ciência natural e ciência psíquica, entre vivência e não vivência. “A separação deve repousar sobre fundamentos puramente fenomenológicos” (Husserl, [1900] 2015, p. 308) e de tudo que se colheu no interior do cumprimento da própria Psicologia não sobrou mais nada que não fosse “a definição da Psicologia como ciência dos fenômenos psíquicos [que] não deve ser compreendida de modo diferente da definição da Ciência da Natureza, enquanto ciência dos fenômenos físicos” (Husserl, [1900] 2015, p. 308)



Porém, se insistimos, resta a pergunta: em que sentido a fenomenologia aceita objetividade do conteúdo descritivo da vivência que, a princípio, fora credenciado pela psicologia? Se a resolução do problema persiste não satisfeita há que se perguntar se essa não objetivação do eu no sentido de transformá-lo em objeto reificado seria também uma recusa àquela objetivação científico-natural. Conceição responderia a isso dizendo que “para Husserl *“o eu no seu sentido habitual é um objeto empírico”*, como qualquer coisa física sujeita à intervenção científica” (Conceição, 2017, p. 18) e diferente disso o eu puro não é mais objeto no sentido físico, mas unicamente no sentido de conteúdo de consciência captáveis eideticamente. “Ou seja, ele não possui outra unidade senão aquela que lhe é dada pela própria consciência. Além disso, se separarmos o eu do seu conteúdo empírico descobrimos que a ele não corresponde nenhum “conteúdo” de consciência” (Conceição, 2017, p. 18) porque os conteúdos objetivos do psiquismo intencionados aos objetos reais não podem ser os mesmos conteúdos essenciais da consciência pura fenomenológica, ainda que, como se verá, Husserl acabe por se render a ambos igualmente. De qualquer modo esse problema científico-objetivo do *eu-empírico* irá com ele à exaustão.

Para clarificar a situação, não posso encontrar aqui nenhum outro caminho senão submeter a uma análise fenomenológica o eu empírico e a sua relação empírica com os objetos; daí resulta, então, necessariamente a concepção que defendemos acima. Eliminamos o eu-corpo, que aparece como uma coisa física tal como qualquer outra, e consideramos o eu espiritual, empiricamente a ele ligado, e que aparece como lhe pertencendo. Reduzido ao dado fenomenologicamente atual, ele fornece a complexão acima descrita de vivências captáveis reflexivamente. Esta complexão comporta-se, relativamente ao eu anímico, analogamente a como, na percepção, o lado visto de uma caixa externa percebida se relaciona com a coisa no seu todo. A relação intencional consciente do eu com os seus objetos não posso compreender de um modo diferente do que dizendo que **pertencem à consistência fenomenológica total da unidade de consciência precisamente essas vivências intencionais em que o eu-corpo, o eu enquanto pessoa espiritual e, assim, o eu-sujeito empírico por inteiro (eu, o homem) é um objeto intencional**, e que estas vivências intencionais constituem, ao mesmo tempo, um núcleo fenomenológico essencial do eu fenomênico (Husserl, [1913] 2015, p. 310-311).

Esta passagem, embora continue sendo enigmático em sentido estrito, pode ser elegida como a mais importante dentre todo o parágrafo oito precisamente porque Husserl pretendeu com clarear todo aquilo que fora investigado a respeito da passagem do eu empírico ao eu puro. Nota-se bem que esta redução, como deve ser corretamente chamada consiste em analisar os fenomenologicamente os conteúdos do eu psíquico em sua relação intencional com os objetos da apreensão perceptiva. Veja-se que Husserl joga com diversos conceitos fenomenológicos e que de certa forma não será possível levá-los a uma maior compreensão neste parágrafo, embora eles tenham seus lugares no restante das *Investigações*. Mas com isso quer-se ver que Husserl parece um pouco inseguro com os encaminhamentos desta investigação e isso não fica difícil de se notar se se toma em primeiro lugar, o que mais nos salta à vista, a recolocação da objetividade, que no começo da passagem era colocada como externa ao eu empírico e ao final Husserl a circunscreve à constituição própria do *eu* empírico que agora é identificado ao objeto intencional, o que fica-se por entender, ao que o próprio Husserl não dará melhor explicações, ainda que este objeto intencional convenha ser entendido não como aquele objeto físico no sentido de coisas, mas sim no sentido de conteúdo da visagem intencional a um objeto.

Com isso entende-se que o comprometimento intencional com o eu empírico continua aqui por mais que Husserl parece reduzi-lo. Constata-se, pois, que embora o eu empírico (eu-corpo, eu anímico, empírico, -ver alemão) seja reduzido ou se melhor aparece do outro lado da viragem um homônimo espiritual, mas que continua, embora não sendo o eu psíquico, sendo correlato empírico análogo. Aqui está o comprometimento daquela primeira purificação eidética que Husserl empregou há pouco tempo, como se viu. Destarte, nada impede de se afirmar que a correlação intencional entre o objeto intencionado e o eu empírico seja um resíduo psicológico da intencionalidade, isto é, para além de todos os esforços a intencionalidade da consciência ainda persiste na atitude natural empírica; o que não será possível na atitude transcendental. Husserl parece aqui, de certa forma, reaproveitar os conteúdos de consciência psicológica estratificados para a constituição do eu puro, mas, no entanto, o que se tem no *eu puro* não é mais nenhum conteúdo real [*real*], e sim unicamente a intencionalidade. Pode-se dizer que a intencionalidade é a constituição essencial do *eu puro* porque é o exercício reflexivo de abstração do *eu-corpo* (*eu-empírico*) e não mais uma percepção psíquica do objeto intentado numa vivência.

Todavia, o que se frisou na última passagem, conforme fora transcrita na segunda edição, para além da intencionalidade das vivências concernentes a propriedade do eu fenomenológico, foi o falseamento que Husserl comete em fundir na unidade nuclear dos conteúdos de vivência as propriedades do eu como sendo uma duplicata, “*eu-corpo, eu-espiritual, eu-sujeito*”, como se pela análise fenomenológica se pudesse acessar diversas regiões idênticas ou menos idênticas de um eu multifacetado e com isso pondo-se em risco as distintas constituições essências do eu então duplicado. Se e eu-corpo continua sendo a base de conteúdo para o eu fenomenológico, então, como já se acusou há pouco, a redução não pode ser completo, porque não seria possível extrair do empírico o essencial. E por fim, sob a égide da intencionalidade Husserl acaba por reunir numa complexação.



Seria esse falseamento um dualismo à moda cartesiana pelo qual Husserl logrou prejuízos a sua primeira redução? É o que defenderá Moura (1989):

Ora, se a consciência é obtida por abstração, a passagem do fato à essência não me dará senão o *eidós* de uma *camada do mundo*. Nas *Investigações*, o procedimento de Husserl assemelha-se ao de Descartes, quando este fazia segregação da alma frente ao corpo. Eis porque a fenomenologia de 1900 incorrerá nos mesmos erros de Descartes. A consciência sobre a qual ela labora é um resíduo do mundo, assim como a alma cartesiana será o resíduo da abstração do corpo. A consciência e o corpo formam uma unidade psicofísica, ambos são camadas pertencentes ao mundo, separados apenas metodicamente (p. 127).

Resta-nos agora saber se de fato pode se alcançar uma purificação adstrita da consciência em relação a sua homônima psíquica. Tais medidas só poderão ser feitas a partir da virada transcendental que recobrar para si, antes de tudo, o estatuto puro da consciência que desejou-se alcançar nas *Investigações*, mas que há que se perguntar se fora efetivado. Tal dúvida surge precisamente quando Husserl regride à tematização da psique insinuando uma convalidação da estrutura psicofísica como predisposição da consciência pura. Com tal incurso todas as camadas intencionais investigadas deverão ser reavaliadas a partir da filosofia transcendental.

Destarte, estas últimas suspeitas levantadas surgiram a partir da inquirição da estrutura do *eu puro* interna à consciência que em *Investigações* permaneceram inacabadas. Notar-se-á logo que com tal insuficiência vários conteúdos da primeira fenomenologia poderão ser afetados por uma mesma insuficiência da cientificidade possível que Husserl está a perseguir. Não é em vão que Husserl sede ao esgotamento do domínio da esfera do eu puro nesta *Investigações*, aqui ele parece se dar conta de que não é o lugar de expor a pureza fenomenológica eu talvez porque faltasse ainda a ascensão transcendental para se viabilizar a cientificidade possível do eu puro. Ver-se-á ainda que, ao que nos pareceu nessa tópica tão destacada das demais vias de acesso a consciência intencional, o desfecho da objetividade intencional enquanto tomo de cientificidade fenomenológica pareceu também ser colocado em suspensão, no sentido da relação entre intenção e objeto físico, como fora passado há pouco e se esta correlação fora nada mais que uma predisposição psíquico-real [*real*] apresentada pela consciência. A verdade é que nestes textos aqui perseguidos e principalmente no que se seguirá Husserl pareceu inseguro da natureza de tais análises, se reais ou puras (ideias), até mesmo por causa do contínuo recurso a uma descrição empírico-psíquica correlativa aos dados intencionais atinentes ao eu puro e, se levado em conta também que o presente texto seja um adendo da segunda edição que, como bem se sabe, trata-se de revisões críticas que Husserl submettera todas as *Investigações Lógicas* em vista da filosofia transcendental. Por isso Husserl fecha essa tópica indeciso a seu respeito. É o que se lê ou quanto muito se deixa transparecer:

Adendo à segunda edição. Seja expressamente sublinhado que a minha tomada de posição, aqui realizada (e que já não aprovo, como já o disse), a respeito da questão do eu puro *permanece irrelevante para as investigações deste volume*. Por mais importante que seja essa questão, e por mais que o seja também enquanto questão puramente fenomenológica, esferas de problemas extremamente latas da Fenomenologia, que tocam, numa certa generalidade, os conteúdos reais das vivências intencionais e as suas relações de essências com os objetos intencionais, podem ser submetidas a uma investigação sistemática sem que se tenha de tomar, em geral, posição sobre a questão do eu. As investigações presentes limitam-se exclusivamente a estas esferas (Husserl, [1913] 2015, p. 312).

É seguindo esta “insegurança” de Husserl, que pode ser lida através do assumi-la como *irrelevante*, que a pureza da subjetividade configurativa ao *puro eu* nas *Investigações* se dará como que terminada, por falta de se alcançar os princípios transcendentais da consciência reduzida pela *epoché*. Isso leva a esperar que a correlação intencional entre objeto e consciência alcance uma região que não pode mais ser medida espaço-temporalmente e, ao contrário disso, vise o “acontecer” do fenômeno descrito na vivência, por uma única vez, no fluxo da consciência transcendental.

Considerações Finais

Cabe-nos agora lastrear quais dificuldades se impuseram a partir da tópica do *eu puro* em *Investigações*, veremos também que essas medidas serão a via possível para a viragem transcendental. Por estas razões, partindo para a última fronteira que delimita a noética da transcendental o problema que nos é apresentado, é o da subjetividade pura ou do *Eu puro* que culminará no eu transcendental que amalgamará a nossa passagem para a filosofia transcendental.

Não se concluiria este capítulo sem levantar mais perguntas do que afirmar respostas:

[...] quais os motivos dessa virada transcendental? Por qual razão o eu puro, do qual, como vimos, não podemos encontrar uma referência nem função no quadro da fenomenologia descritiva, se transmuda em algo necessário a uma nova fenomenologia [...]? Para dar respostas a essas questões é que nos parece



necessário analisar o paralelismo entre o desenvolvimento do programa da fenomenologia e o papel nele assumido pela subjetividade na figura do *Ego* transcendental (Conceição, 2017, p. 26).

Delimita-se, assim, pela via do *eu puro*, o limite entre a noética e a fenomenologia transcendental.

Referências

- Conceição, S. A. (2017). A correlação entre a noção de subjetividade e o desenvolvimento do programa da Fenomenologia em Husserl. *Intuitio*, Porto Alegre, 10 (2), 21-51. Acesso em: < <https://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/intuitio/article/view/29501>>
- Dilthey, W. (2008). *Ideias acerca de uma Psicologia Descritiva e Analítica*. Trad: Artur Morão. Covilhã: Universidade da Beira Interior/ LusoSofia: press. (Coleção: Textos Clássicos de Filosofia) Acesso em: < https://www.lusosofia.net/textos/dilthey_wilhelm_psicologia_descritiva_e_analitica.pdf>
- Fisette, D. (2003). *Husserl's Logical Investigations Reconsidered*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- Husserl, E. (2015). *Investigações Lógicas: Segundo Volume, parte I: investigações para a fenomenologia e a teoria do conhecimento*. Trad. Pedro M. S. Alves, Carlos Aurélio Morujão. Rio de Janeiro: Forense.
- Husserl, E. (1980). *Investigações lógicas: sexta investigação: elementos de uma elucidação fenomenológica do conhecimento*. Trad. Zeljko Loparic e Andréa M. A. C. Loparic. São Paulo: Abril Cultural.
- Husserl, E. (1984). *Logische Untersuchungen. Zweiter Band - I. Teil: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, Husserliana XIX/1. Nijhoff, Den Haag.
- Moura, C. A. R. de. (1989). *Crítica da razão na fenomenologia*. São Paulo: Nova Stella EDUSP.
- Moura, C. A. R. de. (1998). Cartesianismo e Fenomenologia: exame de paternidade. *Analytica - Revista de Filosofia*, 3(1), 195-218. Recuperado de <https://revistas.ufrj.br/index.php/analytica/article/view/427>
- Moura, C. A. R. de. (2006). Husserl: significação e fenômeno. *DoisPontos*, 3(1). doi:<http://dx.doi.org/10.5380/dp.v3i1.5172>. Disponível em: <https://revistas.ufpr.br/doispontos/article/view/5172>
- Moura, C. A. R. de. (2007). Husserl: Intencionalidade e fenomenologia. *Mente, Cérebro & Filosofia*. São Paulo, jun. p. 06 -15.
- Porta, M. A. G. (2004). A polêmica em torno ao psicologismo de Bolzano a Heidegger. *Síntese: Revista de Filosofia*, 31 (99), 107-131. DOI: <https://doi.org/10.20911/21769389v31n99p107-131/2004>. Disponível em: <https://www.faje.edu.br/periodicos/index.php/Sintese/article/view/364>
- Sacrini, M. (2018). *A cientificidade na fenomenologia de Husserl*. São Paulo: Edições Loyola.
- Tourinho, C. D. C. (2014). A “concessão dolorosa” de Husserl na segunda edição de Prolegômenos: a ideia de verdade em si. *Revista De Filosofia Aurora*, 26(39), 563-580. <https://doi.org/10.7213/aurora.26.039.DS05>. Disponível em: <https://periodicos.pucpr.br/aurora/article/view/565>

Recebido 20.01.2023 – Primeira Decisão Editorial em 23.06.2023 – Aceito em 05.10.2023



EPOCHÉ COMO ABERTURA AO CAMPO DE EXPERIÊNCIA TRANSCENDENTAL EM HUSSERL

Epoché como abertura al campo de la experiencia trascendental en Husserl

VANESSA FURTADO FONTANA*

Epoché as an opening to the transcendental field of experience in Husserl

Resumo: O presente artigo trata da segunda meditação cartesiana de Edmund Husserl, a conferência: “As meditações cartesianas. Uma introdução à fenomenologia”. Nesta meditação ele estabelece a fundamentação de uma nova ideia do conhecimento, a qual tem como ponto central o conceito do ego (consciência) transcendental. Para alcançar esse campo instaurador de conhecimento, Husserl se inspira em Descartes e estabelece um método para abrir o caminho ao conhecimento transcendental. Este método é chamado de epoché fenomenológica. Alcançado o domínio da auto-experiência transcendental, ou seja, do ego puro, trata-se de fazer a crítica do conhecimento transcendental e explorar esse conhecimento em geral. Quais os componentes da vida da consciência transcendental? Quais as relações entre as vivências intencionais? Como chegar nesse nível de conhecimento puro tão distante da atitude natural e psicológica de mundo? Estes são os temas dessa meditação.

Palavras-chave: epoché, experiência transcendental, consciência, intencionalidade

Resumen: Este artículo trata sobre la segunda meditación cartesiana de Edmund Husserl, la conferencia: “Meditaciones cartesianas. Una introducción a la fenomenología”. En esta meditación establece las bases de una nueva idea de conocimiento, que tiene como punto central el concepto de ego transcendental (conciencia). Para llegar a este campo de conocimiento constitutivo, Husserl se inspira en Descartes y establece un método para abrir el camino al conocimiento transcendental. Este método se llama época fenomenológica. Una vez alcanzado el dominio de la autoexperiencia transcendental, es decir, del ego puro, se trata de criticar el conocimiento transcendental y explorar este conocimiento en general. ¿Cuáles son los componentes de la vida de la conciencia transcendental? ¿Cuáles son las relaciones entre las experiencias intencionales? ¿Cómo alcanzar este nivel de conocimiento puro tan alejado de la actitud natural y psicológica del mundo? Estos son los temas de esta meditación.

Palabras clave: epoché, experiencia transcendental, conciencia, intencionalidad.

Abstract: This article deals with the second Cartesian meditation of Edmund Husserl, the conference: “Cartesian meditations. An introduction to phenomenology”. In this meditation he establishes the foundation of a new idea of knowledge, which has as its central point the concept of the transcendental ego (consciousness). To reach this field of knowledge, Husserl is inspired by Descartes and establishes a method to open the way to transcendental knowledge. This method is called phenomenological epoché. Having attained the domain of transcendental self-experience, that is, of the pure ego, it is a matter of making the critique of transcendental knowledge and exploring that knowledge in general. What are the components of transcendental consciousness life? What are the relationships between intentional experiences? How to reach this level of pure knowledge so far from the natural and psychological attitude of the world? These are the themes of this meditation.

Keywords: epoché, transcendental experience, consciousness, intentionality

* Doutora em Filosofia, Professora Associada, Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Estadual do Oeste do Paraná (UNIOESTE), Campus Francisco Beltrão, Paraná, Brasil. Email: fontanessa@yahoo.com.br . Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-9027-9671>



Introdução

O texto das *Meditações Cartesianas* de Husserl é uma obra com temas voltados ao período tardio de seu pensamento, contudo, apesar de alguns comentadores situarem corretamente o tema da intersubjetividade nesta obra, o tema vem de acréscimo ao problema central acerca de desenvolver fenomenologicamente a experiência da consciência. Logo, um dos pontos-chaves da obra é mostrar a importância da *epoché* ou redução fenomenológica. Conforme explica Fink, o tema da *epoché* é o tema mais importante das *Meditações*. O filósofo e sociólogo Alfred Schutz em seu texto intitulado: “*The problem of transcendental intersubjectivity in Husserl*” destaca a visão de Eugen Fink sobre as *Meditações cartesianas*. Enquanto Schutz está à procura do tema da intersubjetividade entre duas obras a *Lógica formal e transcendental* e as *Meditações* a qual se volta, diz:

Ao fazê-lo, temos em mente a advertência de Fink de que nas *Meditações Cartesianas* Husserl não fez mais do que delinear uma abordagem para a interpretação do universo das mônadas transcendentais. Segundo Fink, o objetivo da análise da experiência do Outro, oferecida na Quinta Meditação, não foi uma interpretação temática da “empatia”, mas uma exposição da transcendental redução (Schutz, 2005, p. 93)

A importância da *epoché* como método de abertura ao campo da experiência transcendental, ou seja, ao campo da consciência transcendental, deve ser enfatizada por ser o caminho que conduz à própria filosofia para Husserl. Esta aplicação metodológica da *epoché* deve ser pensada como um ato de liberdade diante do pensar comum e das ciências positivas, a *epoché* é um ato de liberdade que faz iniciar o pensar filosófico e a fenomenologia. Sobre esse aspecto livre da redução falam alguns importantes filósofos como Fink, que apresenta na *A sexta meditação cartesiana - A ideia de uma teoria transcendental do método*, o complemento às cinco meditações de Husserl. Aquele diz que ao efetuar a redução fenomenológica:

[...] o homem se desumaniza [*entmensch*] ao realizar o *epoché*, isto é, ele desnuda o espectador transcendental em si mesmo, ele passa para dentro dele. Este espectador, no entanto, não surge primeiro pela *epoché*, mas apenas se liberta da capa que envolve o ser humano [*Menschsein*] (Fink, 1995, p. 39).

Esta liberdade que faz emergir o eu puro como espectador transcendental tem algumas interpretações injustas ao associar o ato da redução livre com o eu ao modo idealista. Muitos pensadores acusam Husserl de retirar o eu prático e emotivo da filosofia, quando na verdade esse retirar a objetividade do eu significa apenas trazer para mais próximo o eu as coisas-elas-mesmas e para começar de si mesmo. Completando a ideia de liberdade acrescenta-se uma passagem de Patočka (2018, p. 103): “A redução fenomenológica é então um ato de absoluta liberdade no qual a mente/espírito alienado retornam à si mesmo, descobrindo esta essência absoluta, este ser absoluto”. A redução é um método que liberta o eu de seus preconceitos e teorias naturais, para deixar aparecer o eu absoluto, esse campo da experiência transcendental capaz de relações intencionais significativas (significações ou sentido). Segue-se com a análise pormenorizada da segunda meditação, para se avaliar suas consequências.

As Meditações Cartesianas: O Retorno ao Sujeito contra Descartes

O texto das *Meditações cartesianas* é originário de uma conferência que Husserl foi convidado a proferir na Sorbonne em Paris nos dias 23 e 25 de fevereiro de 1929. Nessa ocasião, ele teve a oportunidade de falar sobre a imensa contribuição do filósofo francês René Descartes para os novos estudos da fenomenologia, disse expressamente: “[...] nenhum filósofo do passado atuou de forma tão decisiva sobre o sentido da fenomenologia quanto o maior pensador da França, René Descartes” (Husserl, 2010, p. 15). Apesar do entusiasmo de Husserl acerca da filosofia cartesiana, e de autodenominar a sua fenomenologia de um “novo cartesianismo” (Husserl, 2010, p. 15), o texto da conferência mostra um distanciamento claro entre a filosofia moderna de Descartes e a sua filosofia fenomenológica do século XX.

Na abertura das conferências sobre a introdução à fenomenologia, Husserl se coloca, tal como foi Descartes, como um pensador frente ao problema da fundamentação das ciências e da reforma da filosofia. A pretensão husserliana é a mesma já realizada pelo filósofo francês, qual seja: a construção de uma base filosófica e metafísica¹ originária para estabelecer as bases do conhecimento humano, bases estas de caráter científico

¹ Husserl nega a ideia de metafísica clássica e a busca de um ser dos fenômenos tal como Aristóteles descrevem, ou mesmo a busca de algo transcendente criador, outras perspectivas metafísicas se abrem com a fenomenologia.



e verdadeiro. Husserl se pergunta: como construir juízos verdadeiros capazes de fundamentar a filosofia? Segundo Husserl, a resposta já foi dada por Descartes, esta seria voltar-se para si mesmo. A fenomenologia de Husserl segue a mesma linha de pensamento:

Fazemos aqui, neste momento, seguindo Descartes, a grande reversão que, consumada da maneira correta, conduz à subjetividade transcendental: à volta para o ego cogito como terreno último e apodicticamente certo de juízos, no qual toda e qualquer Filosofia radical deve ser fundamentada” (Husserl, 2010, p. 19).

Este voltar-se sobre si, conforme indica o próprio Husserl na citação acima, deve ser consumado da maneira correta. O modo correto de consumir este retorno sobre si é a aplicação da *epoché* fenomenológica, método necessário para adentrar o campo da experiência transcendental. Este voltar-se sobre si, é recordado por Husserl no final das *Meditações Cartesianas*, quando ele cita a famosa frase grega: “*γινώθι σεαυτόν*” (Husserl, 2010, p. 192), que pode ser traduzida por *conhece-te a ti mesmo*. Como explica Husserl: “eis que estas palavras delficas ganharam uma nova significação” (Husserl, 2010, p. 192), isto implica num autoconhecimento transcendental, revelado pela redução fenomenológica.

Esse voltar-se sobre si é caracterizado como autorreflexão do eu também por via do acesso elaborado através da *epoché* ou redução. Eugen Fink em suas reflexões sobre a redução impõe uma dúvida, mas que será ultrapassada por Husserl. Fink (1995) diz:

Por exemplo, na ideia de uma autorreflexão radical já está envolvida, “de alguma forma”, a consideração reflexiva do “eu” mais profundo, da profundidade da minha própria vida que, como subjetividade transcendental, é coberta pelo meu ser humano [*Menschsein*]. Mas será que a autorreflexão, que naturalmente começa como reflexão sobre a parte de um indivíduo humano que se questiona sobre si mesmo e sobre seu ser no mundo, necessariamente terá que mudar para a autocognição transcendental à medida que o autoconhecimento progride? (p. 31).

Dentro do método husserliano a redução se coloca como novidade dos métodos clássicos da Filosofia. Diferentemente do método cartesiano de acesso ao mundo, o método da dúvida, trata-se, na *epoché*, de uma suspensão do juízo, ou seja, não se duvida da existência fática do mundo, mas coloca-se em suspenso a tese da existência ou não existência do mundo, e como isso se torna acessível um novo âmbito de conhecimento. Faz sentido citar aqui a frase legitimadora da passagem da atitude natural à atitude transcendental: “Deve-se primeiro perder o mundo, pela *epoché*, para ganhá-lo de novo numa auto-reflexão universal” (Husserl, 2010, p. 192).

Nessa segunda meditação husserliana sobre a filosofia cartesiana já aparece a preocupação em distanciar-se dos problemas inerentes ao pensar moderno. Problema este causador de uma lacuna na filosofia cartesiana, a falta de uma análise acerca da compreensão do outro enquanto *cogito* pensante. Este tema é a grande preocupação desta obra de Husserl e revela seu esforço em conquistar uma explicação plausível ao problema da intersubjetividade. Perguntou-se na modernidade, através da filosofia de Descartes, se o mesmo conseguiu efetuar a saída do *cogito* e seu solipsismo e se relacionar com o mundo e os outros sujeitos. Na esteira de se afastar do solipsismo cartesiano, pode-se dizer:

Talvez que a redução ao ego transcendental acarrete consigo apenas a aparência de uma permanente ciência solipsística, enquanto o seu desenvolvimento consequente, segundo o seu sentido próprio, nos conduzirá, em vez disso, a uma fenomenologia da intersubjetividade transcendental e, por seu intermédio, se desenvolva numa filosofia transcendental em geral” (Husserl, 2010, p. 78).

Na sequência argumentativa tem-se a crítica de Husserl à proposição cartesiana “*ego cogito, ego sum*” que permaneceu infrutífera (Husserl, 2010, p. 78) porque Descartes não optou por clarificar o *cogito* com a *epoché* transcendental, ou seja, não alcançou a verdade da redução, preferindo duvidar de tudo e depois reafirmar o mundo por via da verificação das ideias na mente. Husserl afirma: “Em contraposição à Descartes, nós entregamo-nos aprofundadamente à tarefa de abertura do campo infinito da experiência transcendental” (Husserl, 2010, p. 78). A distinção entre a filosofia moderna e a fenomenologia está dada claramente nesse tema, pois conforme aponta Husserl, Descartes teve medo de explorar a infinitude da experiência do *ego*, talvez por sua preocupação em fundar as ideias da mente num ser transcendente, Deus, como via de apoio metafísico ainda preso às lições que apreenderá na escolástica.

Por tudo isso, cabe destacar a importância da intersubjetividade, como tema presente nas reflexões filosóficas husserlianas, pois este tema se apresenta também por via da abertura do campo infinito da experiência transcendental, apesar do mesmo tema não ser desenvolvido na segunda meditação cartesiana.

Alguns críticos da fenomenologia queixam-se de que ela reduz outras pessoas a meros fenômenos e faz do ego solitário a única realidade. Tais acusações são infundadas. A fenomenologia tem muito a dizer sobre a comunidade humana e prover uma descrição extensiva de nossa experiência de outras mentes. (Sokolowski, 2014, p. 163).



Como temas da segunda meditação a serem explorados nesse artigo estão às vivências intencionais, ou seja, a corrente das *cogitationes*, a diferença entre a reflexão natural e a reflexão transcendental, o começo do ego na visão psicológica e na visão fenomenológica e transcendental, a descrição e a síntese das consciências, o tempo como forma dessa síntese, a atualidade e potencialidade da vida intencional, o que é a análise intencional e ainda o objeto intencional e a unidade universal dos objetos intencionais.

Vivências Intencionais da Consciência

Toma-se como tema central das investigações husserlianas na segunda meditação, os objetos intencionais, as vivências da consciência, ou do que ele chama *ego cogito*. A vida da consciência fluente, no qual, o *eu* idêntico vive (Husserl, 2010) é uma evidência apodítica, isto é, inegável e verdadeira, a qual tem como intuito analisar atentamente. Contudo deve-se tomar cuidado sob como dirigir o olhar reflexivo a esta vida egóica. Husserl pretende se distanciar do olhar psicológico ao *ego*, ou seja, daquela descrição psicológica puramente interna da experiência da vida da consciência. Ele adverte:

No entanto, uma psicologia puramente descritiva da consciência, por mais que o seu sentido metodológico autêntico só com uma nova Fenomenologia tenha desabrochado, não é ainda, ela própria, Fenomenologia transcendental, no sentido que a determinamos, enquanto tal, através da redução transcendental-fenomenológica (Husserl, 2010, p. 79).

Desde 1900 com a obra *Investigações lógicas*, Husserl já apresenta a sua filosofia como distante da psicologia tradicional. Nos *Prolegômenos à Lógica pura*, primeira parte da obra *Investigações Lógicas*, está presente uma detalhada refutação do psicologismo lógico, ou seja, da influência da ciência psicológica sobre os dados lógicos. Segundo Husserl, o psicologismo lógico tem como consequência verdades empiristas, isto é, limitados aos conhecimentos factuais da atitude natural. A crítica ao psicologismo lógico se estende ao psicologismo epistemológico, como bem explica Peres:

No que concerne ao âmbito, podemos falar não só em “psicologismo lógico” (Husserl, 1962, p.22), mas também em psicologismo moral, psicologismo epistemológico, psicologismo semântico. Tomando como critério o âmbito, podemos dizer que Husserl, em *Investigações lógicas*, não se propõe a refutar todos os tipos possíveis de psicologismo, mas sim apenas dois (Peres, 2017, p. 69).

A preocupação fenomenológica em ultrapassar o psicologismo está na sua interpretação geral de que o psicologismo, presente tanto na psicologia mesma, quanto nas filosofias modernas, limita-se a uma concepção de subjetividade imanente, pautada em dados empíricos-psíquicos. Diz Peres (2017, p. 72): “Contra a concepção de subjetividade fundamentada no princípio de imanência, Husserl apresenta uma concepção intencional da consciência”. Para complementar a visão husserliana da psicologia cita-se:

Como quer que se defina esta disciplina – seja como ciência dos fenômenos psíquicos, ou como ciência dos fatos da consciência, dos fatos da experiência interior, das vivências na sua dependência do indivíduo vivente, ou de qualquer modo – existe unanimidade geral em que a psicologia é uma ciência de fatos e, assim, uma ciência da experiência (Husserl, 2014, p. 47).

Segundo Husserl, no §14 da segunda meditação cartesiana, o psicologismo transcendental torna impossível a filosofia em sentido autêntico (Husserl, 2010). Isto significa a distância entre ambas as ciências, e mesmo querendo exaltar a psicologia como objetivo da fenomenologia, tem-se antes a intenção em validar a ciência fenomenológica transcendental pensada aos moldes da filosofia como metafísica. Na atitude fenomenológica o mundo só é válido como fenômeno de realidade. O *ego cogito*, ou seja, a consciência é sempre consciência intencional. Como diz Husserl (2010): “[...] toda e qualquer vivência de consciência é, em si mesma, consciência de isto ou aquilo...” (p. 80) O *ego cogito* transcendental deve ser alargado ao seu objeto intencional, ao seu *cogitatum*. Husserl nos dá nessa segunda meditação uma explicação sobre a intencionalidade, ele diz: “As vivências de consciência são também denominadas intencionais, em que a palavra “intencionalidade” não significa, então, outra coisa senão esta propriedade universal e fundamental da consciência de ser consciência de qualquer coisa, de transportar em si, enquanto *cogito*, o seu próprio *cogitatum*” (Husserl, 2010, p. 80).

Atitude Transcendental e Abertura ao Campo Transcendental

Esta segunda meditação trata também da diferença entre atitude natural e atitude transcendental, já apresentada na obra *Idéias para uma fenomenologia pura e uma filosofia fenomenológica*, conhecida por *Idéias I* de 1913. Nesta obra Husserl detalha bem a experiência da vida natural, trata de explicar a tese da atitude natural ao dizer que o mundo e os homens na atitude natural se encontram: “simplesmente aí para mim” (Husserl, 2006, p. 73). O mundo da atitude natural “[...] eu o encontro em intuição imediata, eu o experimento [...]” (Hus-



serl, 2006, p. 73). Husserl enfatiza o limite da reflexão natural da vida cotidiana (Husserl, 2010) e acrescenta ao plano natural a ciência da psicologia. Já a reflexão fenomenológica é acessível através da *epoché* universal, ela se caracteriza por uma modificação na tese de existência ou não-existência do mundo, colocando-a em suspensão, na qual visa-se de modo claro e direto a experiência transcendental, a experiência fundante.

Outro aspecto importante a ser destacado nessa segunda meditação de Husserl é a continuação metodológica da *epoché*, ou seja, o que deve ser feito após a aplicação da *epoché* e da abertura ao campo de experiência transcendental? Esta é a descrição. Ao observarmos a experiência modificada transcendentalmente tem-se como tarefa olhar e descrever de modo direto o infinito campo de experiência pura. Esta é a missão do fenomenólogo, descrever a vida intencional (Husserl, 2010). A descrição, como método complementar, do campo de experiência transcendental já aparece nas *Ideia I* mais bem explicada:

No que concerne à fenomenologia, ela quer ser uma doutrina eidética descritiva dos vividos transcendentais puros em orientação fenomenológica, e como toda disciplina *descritiva*, que não opera por substrução nem por idealização, ela tem sua legitimidade em si (Husserl, 2006, p. 161).

A reflexão natural e a reflexão transcendental também se diferenciam pelo interesse e desinteresse em relação ao mundo circundante, ao mundo factual. Explica Husserl:

[...] se chamarmos ao eu que naturalmente se entrega à experiência do mundo, ou que de outro modo se abandona à vida nele, um eu interessado no mundo, então a atitude fenomenológica alterada, que se deve constantemente assim manter, consiste em que na realização de uma cisão do eu, na qual, por sobre o eu ingenuamente interessado, se estabelece o eu fenomenológico enquanto espectador desinteressado, sendo o único interesse remanescente o de ver e descrever adequadamente (Husserl, 2010, p. 82).

O fato da fenomenologia husserliana, em especial nessa segunda meditação, caracterizar o eu fenomenológico como espectador desinteressado do mundo dos fatos, não deve provocar uma leitura negativa de seu pensamento, pois o desinteresse tem dois aspectos importantes e interligados, o primeiro revela a condição limitada do mundo natural, a qual não é inferiorizada por ele, mas apenas colocada em suspenso, o segundo aspecto desse desinteresse é a possibilidade da aplicação da *epoché* como meio de abrir o campo da experiência transcendental. Portanto, sem esse desinteresse do eu não haveria a passagem ao âmbito transcendental. Como se dá esse desinteresse? Quando o eu ultrapassa a condição de ingenuidade inerente ao modo natural do mundo, quando o eu não consegue responder ao mundo apenas com as explicações da ciência positiva, e quando o eu se desvincula da reflexão natural e assume “[...] o único interesse remanescente o de ver e descrever adequadamente” (Husserl, 2010, p. 82), o campo transcendental.

O caminho para entrar nesse campo da experiência transcendental depende necessariamente da redução (*epoché*) como método de apoio e de orientação aos verdadeiros problemas fenomenológicos. A intenção de Husserl é seguir Descartes na sua fundamentação de uma ciência universal. O filósofo francês serve de inspiração para este propósito, mas a forma como a fenomenologia se apropria das ideias da filosofia cartesiana a conduz muito além da modernidade. O ponto em comum é apenas a tarefa de construir uma filosofia com alicerces sólidos, mas o método e o campo de estudos são completamente distintos. Ao citar Descartes diz: “Recordemo-nos do radicalismo da ideia cartesiana de Filosofia, como sendo a ideia de uma ciência universal, fundamentada apodicticamente até os elementos últimos” (Husserl, 2010, p. 82) A filosofia deve, para Husserl, criar um universo de absoluta ausência de preconceitos (Husserl, 2010, p. 82), através da abstenção de todas e quaisquer tomadas de posição sobre a existência.

Husserl recorda a relação intencional da consciência, a relação *cogito-cogitatum* que torna a fenomenologia diferenciada frente à subjetividade moderna. O objeto intencional é chamado de pólo noemático, já o pólo da subjetividade é o polo noético. Os modos da consciência sempre têm uma relação dual, ou seja, noético-noemática, a consciência na recordação analisa não só o ato recordativo, mas liga-se indispensavelmente ao dado recordado. Todo esse campo intencional aberto pela *epoché* mostra que não se perde o mundo para a fenomenologia, mas antes o retemos em sua riqueza fundacional (Husserl, 2010, p. 83).

Como faz Husserl nas *Idéias I*, após a aplicação da redução fenomenológica resta como resíduo a consciência pura. Diz Husserl nas *Ideias I* de 1913:

Seguimos nesses estudos até onde for necessário para levar a cabo a evidência que buscávamos, a saber, a evidência de que a consciência tem em si mesma um ser próprio, o qual não é atingido em sua essência própria absoluta pela exclusão fenomenológica. A consciência remanesce, assim, como “resíduo fenomenológico, como uma espécie própria por princípio de região do ser, que pode, com efeito, tornar-se o campo de uma nova ciência – a fenomenologia (Husserl, 2006, p. 84).

Nas meditações cartesianas, em especial nessa segunda meditação, Husserl retoma teses já expostas em outras obras, como é o caso da obra citada. A tese da execução da *epoché* fenomenológica faz surgir: “a vida pura de consciência aberta e infinita [...]” (Husserl, 2010, p. 84), vida essa do eu fenomenológico, o qual é de-



finido como “[...] espectador imparcial de si próprio [...]” (Husserl, 2010, p. 84), ou seja, o eu capaz de explorar as vivências intencionais de si mesmo, e ainda defini-o como “co-consciente na unidade de uma consciência” (Husserl, 2010, p. 84), este co-consciente não significa nada mais que o eu fenomenológico possuir em si mesmo uma unidade capaz de autoconsciência ou ainda de se autofundar.

Ego puro como Campo da Experiência Transcendental

O fato de Husserl desvelar o eu fenomenológico não exclui das discussões o eu psicológico, pois esses estão ligados de forma inseparável. Ele não descarta o eu na sua atitude natural, nem mesmo as vivências concretas singulares pertencentes a ele, e que entram como dados a serem descritos fenomenologicamente. Ele diz: “O próprio *ego* concreto é o tema universal da descrição” (Husserl, 2010, p. 85). Para ficar clara essa inseparável relação entre o eu concreto (psicológico) e o eu transcendental, resgata-se uma verdade como ele mesmo diz: “[...] o paralelo deste autodesvendamento transcendental de mim mesmo será o autodesvendamento psicológico [...]” (Husserl, 2010, p. 85). Completa-se esta relação da egologia transcendental e da psicologia interna pura a frase que diz:

Ou, para dizer de um modo mais preciso, eu, o fenomenólogo que medita, atribuo-me a tarefa universal do desvendamento de mim mesmo enquanto eu transcendental na minha *plena concreção*, por conseguinte, com todos os correlatos aí incluídos (Husserl, 2010, p. 85).

A plena concreção da qual fala Husserl leva diretamente as características do ego psicológico, ou melhor, dizendo, do eu na atitude natural, como é definido nas *Ideias I* (Husserl, 2006). Como bem diz Sokolowski (2014): “O ‘eu’ é uma coisa material, orgânica e psicológica. Se fôssemos tomar o si simplesmente como uma das coisas no mundo, estaríamos tratando-o como o que pode ser chamado *ego empírico*” (p. 123). Tudo isso demonstra a concreção como qualidade material do eu, trata-se do eu vivendo no mundo cotidiano, o eu concreto, empírico.

A aproximação e o distanciamento com a filosofia cartesiana são temas recorrentes na obra, em particular nessa segunda meditação, ao enfatizar a relevância da enunciação do *ego cogito*, como verdade primeira da metafísica moderna, Husserl faz a crítica desse *ego cogito* não ter sido explorado a contento. No capítulo “*Husserl’s departure from cartesianism*” o autor Ludwig Landgrede ao centrar sua argumentação na obra *Filosofia Primeira* de 1923, pretende mostrar as origens da argumentação cartesiana de Husserl, ao indicar no seu texto uma aproximação de intenção entre Husserl e Descartes, o que nos leva a refletir sobre as *Meditações Cartesianas*.

Desta forma, Husserl aponta continuamente para a exemplar busca cartesiana do fundamento absoluto e inabalável que pode ser encontrado na evidência indubitável do *ego cogito*. É a ideia de uma ciência primeira que resulta de uma evidência firme, indubitável e, neste sentido, apodítica, e cujo cada passo adicional é construído sobre ela de maneira semelhante e é derivado dela e justificado por ela (Landgrede, 2005, p. 138).

Diz ser a falta da descrição entre a separação do *cogito* e do *cogitatum qua cogitatum* (Husserl, 2010), o grande problema do limite do *ego* moderno. Fazer a descrição das vivências intencionais é a tarefa da fenomenologia. Ele diz:

Determinar em que casos e em que diferentes significações poderão ser eventualmente apresentadas, com correção, dados de sensação a título de componentes, isso será um resultado especial de um trabalho mais vasto de desvendamento e de descrição a *que a doutrina tradicional da consciência, para seu próprio dano, se eximiu completamente*” (Husserl, 2010, p. 85-86. Grifo nosso).

A investigação da consciência exige a descrição das vivências intencionais, ou seja, cada ato ou correlato intencional é pensado como uma consciência específica que se elabora na corrente da consciência enquanto unidade, cada consciência ou vivência intencional necessita de uma síntese:

No seu decurso, estes modos de aparição não são uma sucessão de vivências sem conexão. Eles transcorrem, antes, na unidade de uma síntese, de tal modo que, neles, tomamos consciência de uma só e mesma coisa enquanto aparente (Husserl, 2010, p. 86).

A unidade sintética é o que permite definir, conhecer e determinar a natureza da aparição, seja na sua proximidade, seja no seu afastamento da consciência como fluxo, contudo: “Encontramos sempre a nota característica em questão como a *unidade de multiplicidades* que defluem” (Husserl, 2010, p. 87) A proximidade e o afastamento da consciência são definidos em outras obras como sendo intenções presentes e ausentes. Segundo Sokolowski (2014):



A coisa sendo vista envolve uma mistura do presente e do ausente. Subjetivamente, nossa percepção, nossa visualização, é uma mistura composta de intenções cheias e vazias. Nossa atividade de perceber, então, também é uma mistura; partes intencionam o que está presente, e outras partes intencionam o que está ausente, os ‘outros lados’ do cubo (p. 26).

O exemplo do cubo aparece aqui na segunda meditação, mais especificamente no § 17 do texto com a seguinte afirmação: “O cubo, um e o mesmo cubo, aparece umas vezes em aparições de proximidade e, outras vezes, em aparição de afastamento [...]” (Husserl, 2010, p. 86). Tal jogo de proximidade e afastamento, presença e ausência, é a forma determinante de uma síntese universal do tempo transcendental. A identificação de uma vivência intencional só é possível graças a unidade temporal da consciência fenomenológica. Ele afirma: “Toda e qualquer vivência tem sua temporalidade vivencial” (Husserl, 2010, p. 88). Husserl retoma as verdades introduzidas pela obra *Lições para uma fenomenologia da consciência interna do tempo*, que apesar de só terem sido publicadas em 1928, já estavam escritas, como explica Pedro Alves (1994) na tradução para a língua portuguesa:

A fazer fé no título de cada uma das partes, a primeira, que constitui o corpo da obra, dataria de 1905, e a segunda teria sido composta até o ano de 1910. Ora um texto que, aparentemente, estava pronto e concluído desde 1910 só foi publicado em 1928, dezoito anos mais tarde (p. 10).

Esta informação só prova quão relevante é a questão do tempo para a fenomenologia, e que tal tema não aparece por acaso aqui na segunda meditação, é um tema já pensado e que permite dar à consciência pura, ao eu fenomenológico uma unidade sintética total. Para compreender como se dá tal unidade é preciso fazer a distinção entre o que ele chama nas *Meditações cartesianas* de “temporalidade objetiva que aparece” (Husserl, 2010, p. 88), e a “temporalidade interna do aparecer” (Husserl, 2010, p. 88). O que significa tal distinção? Significa a divisão de dois modos de pensar a temporalidade, um no tempo objetivo e outro imanente como “campo temporal originário” (Husserl, 1994, p. 39).

Na segunda meditação cartesiana, mesmo Husserl se referindo a necessidade de colocar entre parênteses a existência de um mundo (Husserl, 2010), ele não deixa claro o que aparece nas *Lições do tempo*, que o tempo objetivo deve ser reduzido ao tempo imanente. Nesta obra ele explica:

O nosso intuito dirige-se para uma análise fenomenológica da consciência do tempo. Isso envolve, como em toda análise semelhante, a completa exclusão de quaisquer suposições, afirmações terminantes e convicções a respeito do tempo objetivo (de todos os pressupostos transcendentais acerca do existente) (Husserl, 1994, p. 38).

Ao recordar a necessidade da exclusão do tempo objetivo fica mais fácil entender por que ele diz que a existência de um mundo, e do cubo, por exemplo, é um estar na consciência de modo especial, ou seja, é um estar idealmente na consciência. Conforme sua explicação:

Este ‘na-consciência’ é um ‘estar-em’ de tipo completamente peculiar, a saber, um ‘estar-em’ não como elemento integrante real (*Reell*), mas antes como elemento intencional, enquanto ‘estar-idealmente (*Ideell*)-em’ ou, coisa que quer dizer o mesmo, como um ‘estar na consciência’ enquanto seu *sentido objetivo imanente* (Husserl, 2010, p. 88).

Cabe ressaltar a grande ênfase do idealismo transcendental presente na fenomenologia. O próprio Husserl designa a fenomenologia como um idealismo transcendental. Este idealismo está presente desde as *Investigações Lógicas*, mesmo que alguns comentadores não reconheçam o nascimento do idealismo fenomenológico nesta obra, como é o caso de Carlos Alberto Ribeiro de Moura (1989) em sua obra *Crítica da razão na fenomenologia*. Na quarta meditação cartesiana ele diz: “Desenvolvida nessa concreção sistemática, a fenomenologia é, *eo ipso*, Idealismo Transcendental, se bem que num sentido fundamental essencialmente novo [...]” (Husserl, 2010, p. 128).

A vida intencional retratada na segunda meditação cartesiana aponta ainda uma questão crucial, fala-se da “intencionalidade de horizonte” (Husserl, 2010, p. 92). O caráter intencional da consciência não se restringe às vivências atuais, mas engloba também as potencialidades, que não são vazias, são antes possibilidades pré-delineadas quanto ao conteúdo (Husserl, 2010). Essa potencialidade aberta por um ato intencional seja ele de percepção, imaginação ou memória, trás consigo “novos horizontes de abertura” (Husserl, 2010, p. 92). Estas potencialidades, mesmo que não venham a suceder deixam aberto um momento que está incluído na própria consciência, ou seja, esse horizonte faz parte da vivência. Como explana Husserl:



Cada vivência tem um horizonte que cambia na mudança das conexões de consciência e na mudança das suas próprias fases de fluência – um horizonte intencional de remissão para as potencialidades da consciência que pertencem à própria vivência (Husserl, 2010, p. 90).

Toda consciência de qualquer coisa tem o poder de transitar por novos modos de consciência, enquanto consciência do mesmo objeto. O objeto é um “[...] pólo de identidade, sempre consciente com um sentido pré-visado e a realizar” (Husserl, 2010, p. 92). Cada vivência é uma unidade de identidade e carrega as potencialidades como sentido pré-visado, ou seja, como sentido pré-definido no fluxo da consciência e que pode se realizar ou não.

Na sequência da segunda meditação Husserl define a análise intencional:

[...] a operatividade peculiar da análise intencional é, por todo lado, o desvendamento das potencialidades implicadas nas atualidades de consciência, desvendamento com que se realiza, sob o aspecto noemático, a explicitação, o tornar distinto e, eventualmente, a aclaração do que é visado segundo a consciência, do sentido objetivo (Husserl, 2010, p. 92).

Este horizonte aberto através das potencialidades da vida consciente, e da consciência temporal possui uma metodologia nova que prescreve a análise e a descrição da consciência transcendental, com suas vivências noético-noemáticas. O objeto intencional se apresenta como fio-condutor transcendental, isto é, o princípio para a descoberta de uma multiplicidade de cogitationes. O objeto como fio-condutor transcendental tem que: “Explicitar sistematicamente esta típica estrutura é precisamente a tarefa da teoria transcendental, a qual, quando toma como fio-condutor uma generalidade objetiva, se chama teoria da constituição transcendental do objeto em geral enquanto objeto da correspondente forma ou categoria ou, no ponto supremo, da correspondente região” (Husserl, 2010, p. 97). A questão da constituição do mundo no campo da consciência transcendental é mais bem explorado na obra *Ideias II*, que trata das regiões do ontológico e materiais de ser, nesta obra ele divide o mundo em natureza, corpo e espírito (Husserl, 1996).

A análise intencional da consciência proposta pela fenomenologia encaminha as pesquisas para a afirmação da unidade universal de todos os objetos, ou seja, para a unidade universal da consciência constituinte e transcendental. As multiplicidades constituintes da consciência pertencem à possibilidade de uma síntese. Por isso, Husserl acredita que: “Cada objeto, cada objeto em geral (também cada objeto imanente) designa *uma estrutura regular do ego transcendental*” (Husserl, 2010, p. 98).

A tarefa da fenomenologia transcendental é elaborar o sistema das suas categorias formais e materiais, logo a investigação fenomenológica tem como correspondente às investigações constitutivas, que é uma “ideia reguladora infinita” (Husserl, 2010, p. 99), isto é, a fenomenologia não trata apenas dos horizontes internamente próprios da consciência, “[...] mas também dos horizontes que remetem para fora, para formas essenciais de interconexão” (Husserl, 2010, p. 99). Estas formas de interconexão são definidas através da teoria da constituição, seja de um objeto espacial, da natureza em geral, da animalidade, e mesmo da humanidade e da cultura em geral. Trata-se de descrever esse conteúdo infinito de sentido aberto através do campo da experiência transcendental.

Considerações Finais

A segunda meditação cartesiana, parte da conferência *Meditações cartesianas* de Husserl de 1929, trazem à história da filosofia e do pensamento contemporâneo, uma nova leitura da subjetividade. Não se trata de repetir as concepções cartesianas, mas de às refundar na perspectiva da nova ciência nascente, a fenomenologia. A segunda meditação abarca a vida intencional após a aplicação do método da *epoché*, ou seja, tem como meta detalhar a vida da consciência fenomenológica, suas vivências, sua unidade universal temporal e com isso chega-se a teoria da constituição transcendental das regiões de ser no campo da experiência pura, campo esse infinito, mas sempre aberto ao horizonte dos possíveis dados a serem descritos fenomenologicamente. A *epoché*, redução fenomenológica, é a livre abertura ao campo da experiência transcendental e tema que perpassa todo texto, sendo antes, um tema mais expressivo que a própria intersubjetividade, tema pelo qual ficou conhecido. Resta destacar que Eugen Fink, ao ampliar as meditações cartesianas, só deixou um legado valioso para ser explorado.

Referências

- Alves, P. M. S. (1994). Introdução do Tradutor. In Edmund Husserl, *Lições para uma fenomenologia da consciência interna do tempo* (pp. 7-25). Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda.
- Fink, E. (1995). *Sixth Cartesian Meditation - The Idea of a Transcendental Theory of Method*. EUA: Indiana University Press.
- Husserl, E. (1994). *Lições para uma fenomenologia da consciência interna do tempo*. (Tradução, introdução e notas



de Pedro M. S. Alves). Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da moeda.

- Husserl, E. (1996). *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures. Livre second: Recherches phénoménologiques pour la constitution* (Tradução do alemão por Eliane Escoubas). Paris: PUF.
- Husserl, E. (2006). *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica: introdução geral à fenomenologia pura* (Tradução de Márcio Suzuki). Aparecida (SP): Ideias e Letras.
- Husserl, E. (2010). *Meditações cartesianas. Conferências de Paris* (Tradução de Pedro Alves). Lisboa: Phainomenon.
- Husserl, E. (2014). *Investigações Lógicas: Prolegômenos à Lógica pura: volume 1*. (Tradução de Diogo Ferrer). Rio de Janeiro: Forense.
- Moura, C. A. R. (1989). *Crítica da razão na fenomenologia*. São Paulo: Nova Stella: Editora da Universidade de São Paulo.
- Patocka, J. (1996). *An introduction to Husserl's phenomenology*. Chicago: Open Court Publishing Company.
- Peres, S. P. (2017). Psicologismo e psicologia em Husserl. *Aoristo. International Journal of Phenomenology, Hermeneutics and Metaphysics*. 1 (2). DOI: 10.48075/aoristo.v1i2.18209. Disponível em: <https://e-revista.unioeste.br/index.php/aoristo/article/view/18209>
- Sokolowski, R. (2014). *Introdução à Fenomenologia*. São Paulo: Edições Loyola.

Recebido em 04.10.2013 – Aceito em 22.11.2023



GÊNERO, ESPÉCIE E ESSÊNCIA EM HUSSLERL E TOMÁS DE AQUINO: DO REALISMO METAFÍSICO PARA UMA FENOMENOLOGIA TRANSCENDENTAL

Gender, Species and Essence in Husserl and Saint Thomas Aquinas: From
Metaphysical Realism to a Transcendental Phenomenology

YURI ALEXANDRE FERRETE*

Género, especie y esencia en Husserl y Santo Tomás de Aquino: del realismo metafísico a una fenomenología trascendental

Resumo: O presente ensaio tomou como hipótese de ensaio a premissa de que a Neutralidade Metafísica proposta por Husserl desde seus estudos iniciais precisa ser reconhecida com limites metodológicos e analíticos. Para a superação deste limite, realizou-se um resgate da Metafísica e Teoria do Conhecimento de Santo Tomás de Aquino, interpretando esta teoria através de um Realismo Moderado e Direto. Enquanto conclusão, foi possível identificar que há uma similaridade importantíssima entre ambas as teorias, como também, que para as investigações fenomenológicas alcançarem seu intento cognitivo primordial, é necessário o cuidado de não aniquilar a metafísica realista moderada.

Palavras-Chave: Fenomenologia; Aquino; Realismo Moderado; Metafísica.

Abstract: The present essay took as its hypothesis the premise that the Metaphysical Neutrality proposed by Husserl since his initial studies needs to be recognized with methodological and analytical limits. In order to overcome this limit, a recovery of the Metaphysics and Theory of Knowledge of St. Thomas Aquinas was carried out, interpreting this theory through a Moderate and Direct Realism. As a conclusion, it was possible to identify that there is a very important similarity between both theories, as well as that for phenomenological investigations to achieve their primary cognitive intent, care must be taken not to annihilate moderate realist metaphysics.

Key Words: Phenomenology; Aquinas; Moderate Realism; Metaphysics.

Resumen: Este ensayo tomó como hipótesis la premisa de que la Neutralidad Metafísica propuesta por Husserl desde sus estudios iniciales necesita ser reconocida con límites metodológicos y analíticos. Para superar este límite, se realizó una recuperación de la Metafísica y Teoría del Conocimiento de Santo Tomás de Aquino, interpretando esta teoría a través de un Realismo Moderado y Directo. Como conclusión, se pudo identificar que existe una similitud muy importante entre ambas teorías, así como que para que las investigaciones fenomenológicas logren su intención cognoscitiva primaria, se debe tener cuidado de no aniquilar la metafísica realista moderada.

Palabras Clave: Fenomenología; Aquino; Realismo Moderado; Metafísica.

* Doutorando em Filosofia (Universidade de Lisboa), Mestre em Psicologia (Universidade Federal do Paraná), Professor Auxiliar da Escola de Ciências Médicas e da Vida da Pontifícia Universidade Católica do Paraná. E-mail: yuriferrete@gmail.com. <https://orcid.org/0000-0001-6141-2437>



Introdução

De modo geral, qualquer tentativa de aproximação entre a Fenomenologia de Husserl a algum autor da escolástica pode ser um desafio árduo até ao mais refinado investigador, visto as distinções particulares de suas características. Se por um lado a Fenomenologia de Edmund Husserl nasce no ensejo crítico aos naturalistas e positivistas (Lévinas, 1963, p. 30) do final do século XIX e início do século XX como uma Filosofia de Rigor, contrapondo-se à teleologia do conhecimento que se constituía como um progresso contínuo acrítico, por outro lado, a revitalização dos escolásticos neste mesmo período parece ser a própria antítese fenomenológica (Stein, 2002, p. 166).

Apesar desta exposição transmitir um certo distanciamento, ou até mesmo presunção de Husserl com a tradição filosófica, seria de grande ingenuidade reconhecer que não haja estrita relação de qualquer tipo entre os clássicos e a Fenomenologia, seja esta conexão um ensejo crítico, ou uma inspiração. Em outras palavras, é necessário reconhecer que a Fenomenologia é uma reação a própria construção da Filosofia, que faz uso de sua tradição para que assim possa (re)construir a si própria, apesar de sua antítese metafísica (Tomassi, 2021).

Logo no início de suas *Logische Untersuchungen*, Husserl é austero ao afirmar que suas análises sobre o problema do conhecimento demandam uma completa *neutralidade* a qualquer outra ciência que tenha algum ensejo empírico, visto que estas [ciências] prestam serviços a *Psicologia* enquanto *Ciências Empíricas* (Hua XIX/1, 1984, p. 6)¹. Por sua vez, a Fenomenologia enquanto uma investigação também gnosiológica e com a ambição de cientificidade deve satisfazer o *princípio da ausência de pressupostos* (Hua XIX/1, 1984, p. 24), instituindo um estatuto fenomenológico de completa *Neutralidade Metafísica* (Zahavi, 2002). Mesmo com tal imposição, não compreender que o próprio Husserl estava inserido em um contexto inferido pela própria história da Filosofia, não enquanto uma disciplina, mas enquanto um acúmulo de conhecimento que inferem no sentido as *coisas*, poderá constituir uma armadilha que irá aluir cegamente a todas as afirmativas desenvolvidas pela fenomenologia husserliana. Em outras palavras, é sempre necessário mover-se em direção de uma hermenêutica qualificada, que esteja verdadeiramente interessada no diálogo entre o autor do texto e seus antecessores (Gadamer, 1993, p. 211), evitando possíveis submersões filológicas, em pró da construção de uma investigação fiel ao texto.

Isto esclarecido, faz-se possível compreender com melhor qualidade *como* deve o fenomenólogo usufruir da estratégia metodológica que Husserl impôs, reconhecendo que sua *neutralidade metafísica* não requer qualquer tipo de *aniquilação*, pelo contrário, é uma completa *neutralização* que permite ao mesmo tempo um controle da *atitude natural*, e que ao mesmo tempo não anula a existência do mundo *real* e a *factível* (Hua III, 1976, p. 65; Hua XXIV, 1984, p. 216). Apesar do rigor metodológico exposto, o próprio trajeto científico carrega diversas questões metafísicas que não estão claramente expostas na abordagem fenomenológica, mas coexistem a esta última. Como seria possível afirmar o processo de conhecer as coisas do mundo, reais e transcendentais ao próprio ato do conhecimento, tal como afirma Husserl sobre a sua *intencionalidade* (Hua XIX/1, 1984, p. 431), sem qualquer conexão com alguma tese que demonstre rigorosamente a própria existência do mundo externo? Como pode o conhecimento ser explicado sem minimamente discutir sobre *se* e *quais* são as origens primeiras e diferenças entre o externo e o interno? Para tais questões é necessário recorrer aos apontamentos realizados por Zahavi (2002), demonstrando como a *Neutralidade Metafísica* de Husserl tem limites e isto deve ser exposto aos fenomenólogos.

Não obstante, isto requer ainda mais. Se a hipótese de reconhecer que há algum tipo de relação Metafísica com a Fenomenologia, então, é necessário instigar o intento teórico que define a origem das *coisas* que se trata aqui. Em partes, esta segunda fase tem boa resolução em Alves (2016, p. 165) ao reconhecer que o idealismo de Husserl tem total compatibilidade com o *Realismo Metafísico*, desde que este *Realismo* não seja um Realismo Ingênuo, que absolutiza o mundo, evadindo de qualquer questão *transcendental*. Porém, mesmo com sua qualificada exploração, permanece necessário esclarecer sobre qual *Realismo não ingênuo* os fenomenólogos devem aceitar.

Posto a ausência do esclarecimento de qual Metafísica Husserl indiretamente compreende adequada para interpelar sua fenomenologia, se torna possível, com a devida adequação, recorrer a qualificada Teoria do Conhecimento e Metafísica de São Tomás de Aquino. A opção aqui por este autor está para além de um puro intento pessoal. Pelo contrário, é no reconhecimento da crítica de Husserl aos abstracionistas (Hua XIX/1, 1984, p. 147-154, 191; Hua XXXVIII, 1984, p. 366-368), que segundo sua compreensão sucumbiram a diversos erros sobre o problema do conhecimento, tal como identifica nos equívocos nominalistas (Hua XIX/1, 1984, p. 142), que submeterem suas interpretações a idealidades imanente, vilipendiando a realidade fenomê-

¹ Nota de leitura: Para referenciar as obras e trabalhos originais de Husserl que foram sistematizadas pela Husserliana, irá ser feito o uso da abreviação "Hua". Por sua vez, as datas que aparecem na sequência da respectiva abreviação, são as datas de publicação dos manuscritos compilados e editados, não tendo qualquer referência à data da produção de uma estenográfica de Husserl.



nica, ao invés de compreenderem a necessidade de uma análise da *Aufmerksamkeit*². Isto posto, uma retrospectiva a partir dos grandes nomes que são foco da indagação anterior, tal como Locke e Berkeley, encontra-se uma influência direta de Aquino, e seu *Realismo* por servir de base ao *sensacionalismo* britânico do século XVII.

Se através de Husserl é possível identificar as críticas adequadas as teorias que interpretaram o *Realismo* através de uma Teoria do Conhecimento que demanda por uma entidade *representada na mente* (*Inner Vorstellung*), ao revisitar a teoria tomista é possível compreender que sua metafísica pode e deve ser entendida como um *Realismo Moderado* com suporte da *Identidade Formal* entre a *Espécie* e a *Essência*, tal como interpretam e demonstram Baltuta (2013, p. 590-591) e Perler (2000, p. 115). Aquino (2002b, p. 48-49), apresenta rigorosamente que há uma relação necessária entre o conhecimento intelectual e o sensível, dado que a alma jamais consegue conhecer a ideia (Aquino, 2002b, 510). Todavia, não se deve qualificar esta análise sem ter clareza do argumento antes exposto em favor da separação entre *Ideia* (ἰδέα) e *Matéria* (2002a, 350), fazendo uso da *Espécie* para aludir como o intelecto é capaz de conhecer a esta *Essência Formal* (Aquino, 2002b, p. 506), superando o argumento de *participação* (μέθεξις) de Platão (*Fêdon*, 100), e assim, instituindo um princípio de semelhança (Aquino, 2002b, p. 506) e unidade ontológica.

Isto posto, o presente ensaio tem como objetivo:

- a) Demonstrar como a Teoria do Conhecimento de São Thomas de Aquino é um *Realismo Moderado*
 - a. Esclarecer como a Teoria do Conhecimento de St. Aquino é um Realismo Moderado
 - b. Demonstrar o papel de Gênero, Espécie e Essência no autor
- b) Que a *Neutralidade Metafísica* de Edmund Husserl requerer uma constante revisão por parte dos fenomenólogos, reconhecendo o importante papel do *Realismo Metafísico*.
 - a. Esclarecer o controle da *Neutralidade Metafísica*
 - b. Demonstrar que não ocorre a perda do Mundo Factível
 - c. Demonstrar a importância da Espécie, Gênero e Essência em referente a “b.” e a herança de Aquino.
- c) Demonstrar como o *Realismo Metafísico* é necessário para compreender perfeitamente a Fenomenologia Transcendental.

A Querela da Teoria do Conhecimento: Realismo Direto, Realismo Indireto e Realismo Moderado

A tarefa de apresentar o problema da Teoria do Conhecimento através da Teoria das *Espécies* de Aquino pode parecer uma questão simples em sua condição basilar, porém com um olhar mais atento aos detalhes da argumentação, qualquer hipótese de pergunta irá identificar uma amplitude de respostas. Portanto, é sem surpresa que é possível identificar diversas análises que categorizam a Teoria das *Espécies* de Aquino em posicionamentos divergentes. Neste ensaio, delimita-se a interpretação do problema no Realismo Ontológico do autor, subdividindo esta limitação em três *gêneros* possíveis, sendo estes o Realismo Direto, Realismo Indireto e o Realismo Moderado, que, por sua vez, encontra-se suas independências teóricas na fundamentação das *Espécies*, entre *Representacionalismo* e *Identidade Formal*.

Se nas subdivisões apresentadas as disputas teóricas são densas e requerem atenção minimalistas aos argumentos, por outro lado, a proposição de um *Realismo* na Metafísica e Teoria do Conhecimento de Aquino é uma unanimidade. Há completa clareza no argumento de Aquino ao afirmar que o conhecimento humano se dá pelos dados sensíveis das coisas naturais (Aquino, 2002b, p. 521), onde a natureza das coisas é ordenada, isto é, recebem o princípio de individuação (*individuationis principium*) pela matéria (Aquino, 2002b, p. 522). Através de Aquino se identifica que o conhecimento humano está delimitado pelo *particular* que o potencial sensível apreende, onde a alma recebe os dados sensíveis dos entes físicos, delimitado por suas características materiais e assim manifestando sua essência ou forma. O exemplo de Aquino é excelente para esclarecer o problema: imagine-se diante de uma flor. Esta que aparece é legitimamente o ente *lógico* (ou puramente conceitual) flor, porque em imaginação não há qualquer fisicalidade possível. Todavia, se agora deparar-se com uma flor enquanto *ente*, então este *ente-flor* é sua própria individualidade manifesta do *ser-flor*, e por assim dizer, todas suas manifestações categoriais possíveis, como o vermelho, que é igualmente matéria manifesta como ente da relação *cor vermelha* (*essência*) e *cor vermelha na flor* (*ente*) (Aquino, 2002b, p. 423). Sendo assim, o conhecido está diretamente ligado a materialidade da coisa *real*, agindo sobre os sentidos da alma e assim permitindo conhecê-la em sua *formalidade*.

Por ora, se toma como suspenso o esclarecimento de *como* e *se* a *forma* (ou a *essência*) entra na alma (cf. abaixo), porque neste momento tal preocupação levaria apenas a prejuízos por antecipação. O que vale é reconhecer que o argumento de Aquino é unanimemente um realismo que supera as provocações idealistas em suas prerrogativas metafísicas, e por assim dizer, o fato de as coisas existirem independente da consciência *de* que elas existem, ou da forma como o intelecto a ordena. É um puro argumento em favor da sua constituição da coisa em si, dando a *essência* das coisas o papel de natureza, isto é, aquilo que significa dizer que as coisas

² *Aufmerksamkeit* pode ser traduzido para o português como *atenção*. Todavia, reconhecendo que na tradução da língua portuguesa para a alemã, é possível também traduzir *Atenção* por *Warnung* ou *Achtung*, opto por usar a palavra somente em sua origem, evitando erros de interpretação. Sobre o problema da *Aufmerksamkeit*, cf. HUA XXXVIII, 1984; Werhle, 2013



são. Esta [a natureza] é somente “captada pelo intelecto” (Aquino, 1995: §5). Assim posto, o não inteligível, aquilo que a consciência *de* algo não capta, não pode compor o que a coisa *é*, tal posto que toda *negação* ou *privação* é parte do próprio *ente*, e por assim dizer, da sua *essência* (Aquino, 1995: §3-4). Aqui, portanto, *natureza* e *substância* são dimensões ontologicamente iguais, ordenando a própria coisa (Aquino, 1995: §6).

Não obstante, o exposto precedente deixa claro que para Aquino não há qualquer privilégio da *forma* ou da *matéria* diante da *essência* do *ente*. Nenhuma destas partes pode ser considerada a própria *essência*, mas ambas são partes da *essência* (Aquino, 1995: §15-16). Por sua vez, o papel destas concentra-se no processo de *individuação* da *essência*, e aqui, de fato, Aquino reconhece que é a *matéria* que realiza este processo. Em suma e em regresso ao problema do conhecimento, através da metafísica de Aquino podemos reconhecer que o conhecimento é em *ato*, pois conhece a *essência*, mas mediado pela *matéria*, que tem no conhecimento enquanto potência para conhecer, seu receptáculo passível (Aquino, 2002b, p. 424). Assim, é necessário que o conhecer da *coisa* (*ente*), esteja em potência naquele que conhece (na *alma*), para não haver qualquer confluência absurda, alocando a *matéria* da *coisa* na alma que conhece. Retomar o exemplo da flor vermelha por auxiliar a compreensão aqui (ver acima). Ao conhecer a flor vermelha que se ve, logo se compreende que o vermelho da flor está na flor e não em nos olhos que a observa (vê). Caso contrário, haveria um argumento absurdo onde o predicado da *coisa* estaria para além da *coisa*, e, sendo assim, o vermelho da flor estaria para além da flor ao estar naquele que vê, ou, como nas palavras de Aquino: “Por isso o objeto de toda potência sensível existe em uma matéria corporal. Sendo essa matéria princípio de individuação, toda potência sensível só conhece os particulares” (Aquino, 2002b, p. 522).

Diante do exposto, está claro que Aquino é um teórico do realismo como também da *intencionalidade*, uma vez que seu argumento é a favor da potência da alma em direção as coisas em ato (Aquino, 2002b, p. 358/402). Se esclarecido isto, é possível reconhecer que as questões antepostas como de maiores complexidades devem ser tratadas. Nota-se que não é uma dificuldade reconhecer que toda consciência é em direção a algo, o que gera conflitos é a querela de para *o que* se direciona afinal?

A resposta para essa pergunta não é unilateral. Pelo contrário, a partir daqui há uma divisão da interpretação do pensamento de Aquino como também a sua influência. Há aqueles *scholars* que defendem que os atos de consciência, ou os estados mentais (percepção, memória, imaginação etc.) intencionam as coisas *imanescentes* na consciência, como demonstram Pannacio (2002), Panaus (1997). Este tipo de compreensão é acessível se resgatar o esboço guia diretamente ao campo das representações que domina toda a filosofia moderna, por conceberem a impossibilidade da captura dos objetos de modo imediato: “*whatever the mind perceives in itself, or is the immediate object of perception, thought or understanding, that I call ideia*” (Locke, 2004: Book II, cap. VIII).

Tal posicionamento permite compreender perfeitamente por que a teoria tomista pode ser interpretada como uma teoria *representacionista*. Neste viés de investigação, Aquino conduz a um esquema da percepção das *Espécies* emanadas pelos objetos em um *Realismo Indireto*. Isto é, a intelecção das coisas se dá através de um processo cognitivo, que por sua vez, dirige-se diretamente as *Espécies intelectivas*, tal como na lembrança de algo. Não obstante, essas *Espécies* são geradas na consciência através de marcas que as coisas externas deixam na mente através do aparelho da percepção.

Nesta concepção, é necessário ainda reconhecer que há um disparate ontológico entre o *intelectivo* e o *real*. Em outros termos, nas argumentações representacionistas a *quididade* da coisa não pode ter qualquer relação com a *espécie inteligível*. Em uma passagem de Aquino, é possível reconhecer o valor desta interpretação:

(...) não se pode dizer que a noção de gênero ou de espécie caiba à essência na medida em que é uma certa coisa existente fora dos singulares, como sustentavam os platônicos; pois, assim, o gênero e a espécie não seriam predicados deste indivíduo; com efeito, não se pode dizer que Sócrates seja isto que está separado dele; nem, além do mais, aquele separado traz proveito no conhecimento deste singular (Aquino, 1995, §32-33).

Assim posto, a cognição de algo conhecido está diretamente relacionada ao processo de *similitude* fruto de uma associação entre a *Espécies inteligível* e a *coisa externa*, para que assim, a ideia possa de fato se aperfeiçoar. Em suma, a capacidade cognitiva humana nesta interpretação é capaz de conhecer apenas as coisas pela sua *similitude*, sendo assim, uma própria representação de algo externo que se registrou na mente. A *Espécies* é, portanto, um mediador, um *particular* resultado de um *acidente*. Se retomar o exemplo da *flor* de Aquino, o esquema de interpretação seria este: (i) só se pode imaginar a flor vermelha se já foi percebido uma flor de modo sensível; (ii) ao lembrar da flor que se percebeu sensitivamente, não se recorda de nenhum ato sensível, mas da marca que o sensível deixou no aparelho psíquico; (iii) é um ato completamente novo, que se direciona a representação da flor.

Por fim, é necessário reconhecer que não há qualquer *identidade formal* entre a coisa representada na mente e com a própria coisa externa.

A oposição a este argumento pode ser identificada nos teóricos que defendem a teoria das espécies em Aquino como um *Realismo Direito Moderado*, é o caso de Perler (2000; 2004) e Baltuta (2013). Neste caso, o ponto principal da interpretação em Aquino é que o estado mental, a *intencionalidade*, se dirige diretamente as coisas do mundo extramental. No exemplo da flor é necessário reconhecer que ao se perceber a cor da flor



visada, o estado mental está diretamente ligado as estruturas materiais da flor, isto é, se percebe diretamente esta flor com suas folhas e pétalas. Ao lembrar da flor, estou diretamente direcionada a estas mesmas estruturas, onde se lembra diretamente das folhas e pétalas percebidas naquela flor vermelho que lembro. Nesta segunda concepção, o processo cognitivo faz uso de conceitos mentais, como imagens da coisa, todavia, não há nada no próprio processo cognitivo que possa de algum modo existir somente nele e não na própria realidade. Adequadamente exposto, a cognição exerce o lugar pelo qual o conhecimento acontece, distinto das teorias da *representacionistas*, que usam da cognição para como um tipo de elemento que armazena algo nela e produzido por ela. Portanto, não sendo algo produzido para além do próprio indivíduo, então a própria coisa contém em si o seu todo possível e *necessário*, como expõem Aquino: “Assim sendo, resta que a noção de gênero ou de espécie caiba à essência, na medida em que é significada a modo de todo, como pelo nome de homem ou de animal, na medida em que contém implícita e indistintamente este todo que está no indivíduo” (Aquino, 1995, §33)

Dado esta clareza de Aquino, é possível reconhecer que o argumento do *realismo direto e moderado* se adequa de melhor forma a teoria do conhecimento e metafísica de Aquino. Porém, alguns esclarecimentos ainda são necessários dado a abrangência do argumento de Aquino sobre o processo de apreensão das *Espécies* e *gênero* em favor da sua presença na *essência*. Em uma passagem da *Suma* (Aquino, 2002b, p. 499-500), Aquino afirma que a “alma conhece os corpos por meio do intelecto, por um conhecimento imaterial, universal e necessário.” Na argumentação do filósofo, se identifica que o resultado do conhecimento apreende aquilo que está na coisa em si (coisa extramental), transformando-a em uma imagem mental. Todavia, se acompanhar a própria argumentação tomista, então se deve destacar o final da citação, onde o conhecimento torna-se imaterial (imagem mental), universal (não-relativo), e necessário; por conseguinte, como visto em *O Ente e a Essência* (Aquino, 1995), o necessário tem que estar no indivíduo, mesmo que particularizado, pois a *Espécies* e o *gênero* não podem ser nada extra a própria *essência*, então há argumento suficiente para compreender que a imagem mental constituída nada se distingue da própria coisa. Há, portanto, uma *identidade formal* entre ambas.

Mesmo assim, alguma argumentação contra esta via poderia ser posta, dado que contra a conclusão da *identidade formal* se pode aludir que não há nenhuma igualdade entre o mundo extramental e o mundo mental. De fato, isto está em Aquino (2002b, p. 499-500) e deve ser respeitado, pois o próprio afirma que se deve distinguir aquilo que o intelecto conhece e aquilo que se conhece. Todavia, o ponto central para esclarecer em favor do *realismo direto e moderado*, é que no processo de aquisição do conhecimento intelectual, o fluxo cognitivo se dá como instrumento para o conhecer, um processo de *assimilação*, e não como um aparelho de registro de imagens. Em Aquino, o conhecimento cumpre três passos, que poderiam ser analisados com profundidade aqui, porém, irão apenas exercer parte do argumento. Em um primeiro nível, aquele que conhece necessita receber as formas sensórias emanadas pela coisa, cumprindo seu argumento realista. No segundo passo, essas formas geram uma forma fantasma, que são baseados na formal externa que o sensorial recebeu. Por fim, esta forma fantasma é assimilada pelo intelecto ativo por um processo de abstração (Aquino, 2002a, p. 317; Aquino, 2002b, p. 526). Isto posto, é possível identificar que a coisa conhecida recebe uma mudança em sua *Espécies* ao transforma-se em fantasma (Aquino, 2002b, p. 526), entretanto, está mudança não é ontologicamente distinta, dando que é somente uma alteração *intencional* e não *natural*.

Fenomenologia e Metafísica: Gênero, Espécie, Essência e o conhecimento na Fenomenologia Transcendental

Dado o desenvolvimento exposto até aqui, pode se afirmar que este momento é o que demanda maior grau de cuidado devido sua complexidade e sutileza. Não é por acaso que a tentativa de compreender *se*, ou *como* a Fenomenologia pode estar conectada com uma metafísica foi objeto de investigação de diversos nomes da história da filosofia. Todavia, não é a eles que este ensaio deseja se reportar, pois não se tem como objetivo aqui qualquer intento exegético na obra de Husserl. Por outro lado, o que se visa é uma aproximação para auxiliar em possíveis compreensões em pró de um contínuo processo progressista da filosofia.

Diante disso, é importante reconhecer que a rejeição de Husserl para com qualquer argumento Metafísico se dá pelo seu próprio intento investigativo de um conhecimento descritivo *do a priori* através das intuições eidéticas (Hua XIX/1, 1984, p. 27). Enquanto tal, rejeitar a Metafísica é mais do que essencial por reconhecer que esta [a Metafísica] é uma disciplina explicativa, como diz o próprio, “é a conceitualização do singular a partir de leis gerais, e estas, de novo, a partir da lei fundamental” (Hua XIX/1, 1984, p. 26). Sobre este sentido, é preciso reconhecer que se passa de uma circunstância para o que acontece *necessariamente*. Porém, para a Fenomenologia de Husserl, esta estratégia metodológica pouco tem a acrescentar, pois a teoria do conhecimento não pode ser propriamente teórica (Hua XIX/1, 1984, p. 7). Fazer isto estaria no terreno de explicar as conexões específicas em que a objetividade do conhecimento se encontra. O que se quer na investigação descritiva da Fenomenologia “é *compreender o sentido ideal* das conexões específicas” (Hua XIX/1, 1984, p. 27). Não obstante, fica igualmente claro que em princípio, a rejeição pela Metafísica se encontra tanto no escopo do objetivo da investigação para uma Teoria do Conhecimento, como na rejeição de usar da Fenomenologia para esclarecer *se* existe uma realidade extramental (Hua XIX/1, 1984, p. 26).

Entretanto, essas rejeições não contém em si um puro renúncio que visa ao mundo aniquilando-o (Hua



III, 1950; Hua XIII, 1973). Pelo contrário, já neste primeiro momento Husserl é cuidadoso ao apontar que a Metafísica tem algo a corroborar com a Fenomenologia e reciprocamente a primeira frente a segunda. Isto posto, é necessário reconhecer que sua rejeição a Metafísica tem *locus*, um ponto central que não a aniquila, mas apenas a neutraliza em suas investigações (Hua XIX/1, 1984). É só assim que se estará verdadeiramente disponível a compreender problemas da ordem epistêmica, onde o *possível* ser evidente pode se correlacionar com o universo do ser verdadeiro, seja este imanente ou transcendente (Hua I, 1950).

Esta aproximação entre o imanente e o transcendente, ou como expõem em *Logische Untersuchungen*, o objeto resultado do hipostasiar psicológico que aceita uma existência real da *espécie* no pensamento, ou, o hipostasiar metafísico, que aceita a existência de um real de *espécie* fora do pensamento (Hua XIX/1, 1984, p. 127), não deve ser compreendido como qualquer equiparação de nível efetivo entre ambos pois conduziria ao erro de igualar o pensado fictício, ou o absurdo, com o ser ideal (Hua XIX/1, 1984, p. 129)³. Por outro lado, esta aproximação é fruto da neutralidade já aplicada a investigação fenomenológica e do resultado adquirido em suas primeiras instancias. Isto é, o objeto real é em si evidente, não requer nenhum tipo de representação mental para que este possa existir, é um próprio ser-em-si. Entretanto, o objeto ideal é igualmente evidente, dado que é impossível conceber qualquer hipótese da capacidade de falar, ou pensar, sem que haja de algum modo um conteúdo na consciência. Por sua vez, o fato de ambos serem reconhecidos como evidentes não condiz com nenhum tipo de paridade ou correlação, no sentido metafísico de que o ser na consciência tenha algum tipo de origem similar ao ser-em-si. O que é exposto é a conquista de que enquanto unidade coisal *possível*, ambos alcançam o argumento metafísico, onde todo ente temporal é necessariamente ou uma coisa ou a constituição de uma coisa, que, enquanto neutralizados, equiparam-se como oposição ao ser intemporal. Em outras palavras, a realidade é conduzida para questões temporais através de intuições individuais, e não mais de princípios organizadores (Hua XXIV, 1984)

Isto posto, intuição (*Anschauung*) aparece aqui como polo da unidade central do conhecer. Em *Ideen I*, Husserl, explicita que a intuição é a própria execução de uma *composição descritiva determinada* [*bestimmen deskriptive Bestand*], subordinada por *essência* a aquela *unidade* (Hua III, 1950, p. 85), mas o que jamais pode ser deixado de vista é que esta intuição está hierarquicamente posta primeiro a uma condição direta de *visar* [*intuir*] *este-aí*, depois de visado como o *suporte de um universal*, isto é, um singular de um gênero empírico e por finalmente, do *próprio universal* (Hua XIX/1, 1984, p. 137). Somente assim que é possível defender o argumento de que diversos atos de consciência são singulares, porém, o objeto *visado* [*intuído*] é o mesmo. Em outras palavras, o *real* é *real* porque é este enquanto tal *universal*, mas não porque é sensivelmente percebido, o algo representado e julgado é julgado e representado enquanto tal. Da mesma forma, é necessário conceber que este representado e julgado não são dados absolutos, mas com alguma conexão com a realidade. Supera-se a confusa relação entre aludir ao conteúdo resultando do sensível, os fantasmas, alguma independência ontológica (Hua XIX/1, 1984, p. 91-165). Assim posto, pode-se afirmar que intuir é intuir a própria *essência* do fato.

Dado o exposto anteriormente, há condições suficientes de compreender a questão da relação indivíduo e essência. Se é de toda e qualquer individualidade ser contingência de um determinado acaso, então, é por assim, necessidade do fato ser essência de algum e qualquer necessidade eidética, e assim por dizer, uma generalidade eidética. Ora, um objeto individual não é meramente algo qualquer, mas é um ser-aí, que não se repete, portanto, sendo em si (Hua III, 1950). Seus compostos predicáveis, apesar de contingentes, são *os seus compostos predicáveis*, contendo assim suas *especificidades necessárias*. Isto posto, toda coisa *possível* tem sua relação direta com *coisas possíveis em geral*. Assim, podemos alcançar o que Husserl compreende por essência: “Essência designou, antes de mais nada, aquilo que se encontra no ser próprio de um indivíduo como *o que ele é*” (Hua III, 1950, p. 13), e, em fluxo direto, toda coisa que ‘é’ pode ser posta como uma ideia, dado que toda coisa visada [*intuída*] é a própria essência intuída. Não obstante, como exposto acima, se toda *intuição* é dada como polo da unidade geral do conhecer, então este conhecer nada pode ter relação com o objeto individual ou empírico, sendo este um próprio objeto em si, ou uma *espécie* de objeto totalmente novo (Hua III, 1950, p. 14). Não se trata de nenhuma forçosa arbitrariedade, mas sim uma própria *necessidade* de correlativos dependentes.

É suficiente através do que foi exposto até aqui reconhecer que a análise das essências, ou das essencialidades não tem qualquer subsídio puramente idealista. Apesar do argumento em favor do idealismo em Husserl, principalmente com o uso do termo em algumas obras clássicas (Hua I, 1950), é quase um disparate abstrair a primazia dos argumentos de ordem realista em Husserl. Por sua vez, o que muito ocorre é que uma branda confusão entre a superação husserliana do limite complexidade de experiência que dominava o argumento empirista, sucumbindo a um puro sensualismo, demonstrando que a vivência (*Erlebins*) também está em direção a atos intuitivos, que apesar de não terem qualquer referência objetiva em si, são partes essenciais deste complexo fluxo de vivência que a Fenomenologia descobre. Em outras palavras, as constituições complexas de apreensões dos atos, não tem qualquer separação dos atos simples (matéria e qualidade); estes [atos simples e constituições complexas] estão diretamente relacionados por intuições categorias (Hua XIX/2, 1984, p. 681). Por exemplo, ao afirmar que “A Flor é branca”, é necessário reconhecer que a aparição do pre-

³ Em outras palavras: resultados de conexões das representações podem não ter nenhuma correlação com algum objeto transcendente, tornando-se meras representações sem objetos. Em absoluto, este resultado jamais irá existir, sendo somente analogias. Por outro lado, objetos ideais existem, como um número 4 perfeito, dado que posso afetá-los de qualidade, e.g., o 4 é um número par.



dicado branca não pode anular a aparição do sujeito flor. Em ato, o branco do ato pode se fonte primária da percepção, um ato simples, mas no ato global, ou enquanto constituição complexa, não há nenhuma perda da percepção flor. O que ocorre, de fato, é que a apreensão do predicado branca, está modificado diante através de uma representação-apreensiva, modelado pela afirmação “é”, e que por conseguinte, é complemento funcional a apreensão global da flor.

Apesar de todo o exposto, ainda não é suficiente para concluir como as essências podem estar contidas nas próprias coisas, e por assim dizer, nos atos. Uma última distinção é necessária, no caso de *gênero e espécie*. É somente através deste esclarecimento que o argumento pode concluir que a essência é imediatamente apreendida, ou mediamente contida em essências particularmente intuídas. As variações possíveis de atos complexos, moldados e modificados por suas devidas intuições categoriais, estão subordinados a possibilidades de apreensões de essências conforme uma escala que varia entre seu grau de universalidade, isto é, gênero supremo, e grau de especialidade, que são as singularidades eidéticas (Hua III, 1950). As últimas são essenciais que tem por necessidade graus superiores a elas, no caso, de gênero supremo e assim sendo, se faz necessário ao gênero supremo não haver nada que esteja acima dele. Retomar o exemplo anterior poderá ser adequado para compreender o argumento aqui exposto: ao afirmar que “A Flor é branca”, toma-se em ato uma complexidade intuída singularmente, dado que se fala tanto *desta* flor e *deste* predicado. Mas não é somente a isto que se reporta o problema, dado que para além da intuição categorial de a flor ser branca, é também contido neste visar [intuir], um complexo grau superior geral, como, por exemplo, um ser vivo. Todavia, não é necessário nenhum tipo de apropriação categorial na sentença para que isto fique claro, ou, em uma percepção sensitiva de uma flor branca, como, por exemplo, “O Ser vivo é uma flor que é branca”. Por outro lado, o que é um intuído é um Todo, que com suas devidas modificações em ato, pode ser apreendido em uma complexidade denominada vivência. Sendo assim, a sentença “A Flor é branca”, contém intuitivamente “[O ser vivo é uma] a flor [que é] é branca.”. Em suma, os gêneros, que são as estruturas mais gerais de cada essência, estão sempre contidos em intuições singulares, de espécies.

O Paralelo entre o Realismo Metafísico e a Fenomenologia Transcendental

Uma vez realizado todo o exposto que antecede a resolução do problema inicial, é possível deduzir que um paralelo entre a Fenomenologia Transcendental de Edmund Husserl com alguma Metafísica deve ser de ordem realista. Caso o contrário fosse arguido, teria por princípio identificar que Husserl é um puro idealista, sem qualquer preocupação, ou adequadamente dizendo, sem qualquer primazia realista. Mas este mesmo investigador estaria realizando uma interpretação delimitada e possivelmente equivocada dado que o intento cognitivo da Fenomenologia não pressupõe qualquer privilégio idealista. Pelo contrário, o próprio Husserl fez questão de informar seu dever com o realismo:

Nenhum “realista” comum foi alguma vez tão realista e tão concreto como eu, o “idealista” fenomenológico (uma palavra que, por sinal, já nem uso mais). O método da *epoché* fenomenológica e redução pressupõe a existência do mundo, precisamente tal como ele sempre valeu e vale, e nós, reflectindo neste método, [...] permanecemos no ter-do-mundo perfeitamente concreto (Hua-Dok III, 1994, p. 16-17).

Por outro lado, tal conclusão não argumenta em favor de um realismo bruto onde a Fenomenologia perderia a sua própria descoberta da dimensão da relação noemática. O Realismo Metafísico que se pode e deve aderir para que assim haja uma qualificada investigação Fenomenológica é aquele realismo que não perde qualquer dimensão da vivência (*Erlebnis*) na sua própria inerência absolutista. Husserl também não apoiaria este tipo de conclusão, como expõem: “de fato, nenhuma arte de interpretar o mundo pode eliminar os objetos ideais do nosso falar e pensar” (Hua XIX/1, 1984, p. 131). Na busca por este equilíbrio, compete a todos os fenomenólogos estarem adequadamente interpelados entre a capacidade de neutralizar a sua atitude natural diante das coisas, mas com a devida e igual competência de não aniquilar o próprio mundo que diante de si se aparece. É nesta capacidade investigativa que deve permear o conhecimento do Realismo Moderado tomista.

Isto posto, é possível defender que atitude fenomenológica de neutralidade não deve ser compreendida somente como um instrumento técnico de investigação filosófica, mas o próprio domínio de qual teórica esta neutralidade está exercendo efeito. Não obstante, se esta neutralidade é propriamente uma não aniquilação, aquilo que se mantém permeando diante da suspensão, é ainda assim, real e possível, deve estar lá.

Para além do controle do Método Fenomenológico através da erudição e metodologias necessárias, o Realismo Moderado de Aquino é igualmente importante para esclarecer como se evitar erros de interpretação das conclusões. A Fenomenologia não só pode se equiparar com um Realismo não ingênuo como também deve estar confluyente em seu intento mais geral de apreensão da realidade. Não é o mesmo que aludir igualdades de conceitos, tal como afirmar que a *Identidade Formal* e o *Dado de Impressão Originário* são as mesmas descobertas, ou que descoberta sobre a questão das *Espécies* e *Gênero* para com a *Essência* deva ser exatamente interpelada para a Fenomenologia. Este argumento seria insensato e anacrônico. Aquele que medita fenome-



nologicamente deve estar ao mesmo tempo que orientado ao sujeito transcendental que experencia o mundo, como também, hábil a retornar à facticidade em sua própria concretude. Somente assim que questões mais severas sobre a complexidade enigmática do que é o mundo poderá ser respondida pela abordagem fenomenológica da realidade.

Para concluir, afirma-se que a Fenomenologia jamais será uma abordagem diante do mundo de modo que este último não esteja diante da experiência de um sujeito transcendental tal como ele [o mundo] é. Tal reconhecimento é tão essencial para o desenvolvimento do conhecimento fenomenológico que Husserl propõem suas questões diante de um mundo que por origem é independente de um sujeito cognoscente. O que denominamos de *mundo* é um *todo* onde há tanto seus objetos, como também, o Eu corporificado e suas alteridades, compartilhando de um mesmo *mundo*. Como nas palavras de Husserl, é:

(...)aquele todo que chamamos de *mundo* ou *natureza total*. Neste mundo, não há dois mundos separados, denominados de *coisas* e *almas*. A experiência conhece somente um mundo, na medida que alma é uma alma corpos vivos, e o mundo é um mundo da experiência, que, como tal, se refere ao *Ich's*, que, por sua vez, como todos os outros *Ich's*, se encaixam experimentalmente no mundo (Hua XIII, 1973, p. 125).

Apesar desta última passagem parecer se distanciar do argumento de Aquino sobre o que é a realidade, dado que é um fato a existência de uma duplicidade no argumento de tomista entre realidade extramental e realidade cognitiva, ou intelectual, o que não se pode perder de vista é que a teoria tomista não duplica a realidade, mas apenas demonstra haver dois caminhos para entender a mesma unidade real, tal como foi exposto aqui.

Por fim, se conclui o ensejo fenomenológico pode e deve ser um realismo moderado, não só como um grito de ordem permissiva, arbitrária, mas fundamentalmente articulado em seus preceitos.

Referências

- Alves, P. M. S. (2016). É o Idealismo de Husserl compatível com a um Realismo Metafísico? *Rev. Philosophos – Revista de Filosofia*. Goiânia, v. 21, n. 1, p. 139–169, 2016. DOI: 10.5216/phi.v21i1.37910.
- Aquino, T. (2002a) *Suma Teológico*. Volume I – Edição bilingue. (Org. Oliveira, Carlos-Josaph Pinto de Oliveira) Loyola, São Paulo.
- Aquino, T. (2002b) *Suma Teológico*. Volume II – Edição bilingue. (Org. Oliveira, Carlos-Josaph Pinto de Oliveira) Loyola, São Paulo.
- Aquino, T. (1995). *O ente e a essência*. Trad. Carlos Arthur do Nascimento. Petrópolis: Vozes.
- Baltuta, E. (2013) *Aquinas on Intellectual Cognition: the case of Intelligible Espécies*. Springer Science + Business Media Dordrecht
- Gadamer, H. G. (1993) *Wahrheit und Methode. Ergänzungen. Register. Gesammelte Werke, Vol. 2*. Tübingen: J.C.B. Mohr Paul Siebeck
- Husserl, E. (1950). *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, Nijhoff, Den Haag. (Hua I)
- Husserl, E. (1950). *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie I: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, Martinus Nijhoff, Den Haag (Hua III)
- Husserl, E. (1973). *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität: Erster Teil: 1905-1920*, ed. Kern Iso, Nijhoff, Den Haag. (Hua XIII)
- Husserl, E. (1984). *Logische Untersuchungen. Zweiter Band: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*. The Hague: Martinus Nijhoff. (Hua XIX/1)
- Husserl, E. (1984). *Logische Untersuchungen. Zweiter Band: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*. The Hague: Martinus Nijhoff. (Hua XIX/2)
- Husserl, E. (1984). *Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie Vorlesungen 1906/07*, Nijhoff, Den Haag (Hua XXIV).
- Husserl, E. (1984). *Warnehmung und Aufmerksamkeit. Text aus dem Nachlass (1893-1921)*. The Hague: Martinus Nijhoff. (Hua XXXVIII)



- Husserl, E. (1994) *Briefwechsel. Vol. VII*. Karl Schuhmann (Hsg.). Dordrecht: Springer. (Hua-Dok III)
- Lévinas, E. (1963). *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*. Vrin, Paris.
- Locke, J. (2004) *An Essay Concerning Human Understanding Book II: Ideas*. Early Modern Texts. Jonathan Bennett.
- Panaccio, C. (2000). Aquinas on Intellectual Representation. *Cahiers d'Épistémologie, Montréal*, n. 265, p. 03-21.
- Pasnau, R. (1997) *Theories of cognition in the later middle ages*. Cambridge: Cambridge University Press, p. 195-219.
- Perler, D. (2000). Essentialism and direct realism: some late medieval perspectives. *Topoi*, 19(2), 111–122
- Perler, D. (2004) *Theorien der Intentionalität im Mittelalter*. 2nd ed. Frankfurt Am Main: Vittorio Klostermann, 2004, p. 80-89.
- Platão (1988). *Fédon* (Trad. Azevedo, Maria Teresa Schiappa de). Livraria Inerva, Coimbra
- Stein, E. (2002). *Gesamtausgabe 1. Aus dem Leben einer jüdischen Familie*. Ed. Maria Amata Neyer. Freiburg Basel-Wien: Herder
- Tomassi, F. V. (2021) Phenomenology and Medieval Philosophy In Santis, Daniele de; Hopkins, Burt; Majolino, Claudio. *The Handbook of Phenomenology*. 64-72. Routledge, New York
- Wahrle, M. (2013). *Horizonte der Aufmerksamkeit. Entwurf einer dynamischen Konzeption der Aufmerksamkeit aus phänomenologischer und kognitionspsychologischer Sicht*. Wilhelm Fink Verlag, Munchen.
- Zahavi, D. (2002). Phenomenology and Metaphysics. *Facticity. Interpretation: Phenomenology in the Nordic Countries*. 3- 22. Kluwer Academic Publishers. Printed in the Netherlands.

Recebido em 28.08.2023 – Aceito em 14.09.2023



A PSICOLOGIA COMO CIÊNCIA: A ORIGEM DA FENOMENOLOGIA POSSUI FUNDAMENTOS NA TEORIA ARISTOTÉLICA?

Psychology as a science: does the origin of phenomenology have foundations in Aristotelian theory?

SÂMARA COSTA*

La psicología como ciencia: ¿el origen de la fenomenología tiene fundamentos en la teoría aristotélica?

Resumo: Este trabalho analisará as influências da teoria aristotélica nas origens da fenomenologia, especificamente na investigação de Franz Brentano. Debruçaremos sobre a obra em que Brentano se afirma um aristotélico e compararemos com os seus intentos de destacar a psicologia como ciência juntamente com os fundamentos da fenomenologia. Para tal também desenvolveremos a importante noção de intencionalidade para a fenomenologia. E por fim, mostraremos que Brentano não nos parece tão aristotélico o quanto afirma.

Palavras-chave: Brentano, Aristóteles, Psicologia, Fenomenologia, Intencionalidade.

Abstract: This work will analyze the influences of the Aristotelian theory in the origins of phenomenology, specifically in the investigation of Franz Brentano. We will address on the work in which Brentano claims to be an Aristotelian and we will compare it with his attempts to highlight psychology as a science along with the foundations of phenomenology. For that, we will also develop the important notion of intentionality to phenomenology. And finally, we will show that Brentano does not seem completely Aristotelian as he claims.

Keywords: Brentano, Aristotle, Psychology, Phenomenology, Intentionality.

Resumen: Este trabajo analizará las influencias de la teoría aristotélica en los orígenes de la fenomenología, específicamente en la investigación de Franz Brentano. Nos detendremos en la obra en la que Brentano afirma ser aristotélico y la compararemos con sus intentos de destacar la psicología como ciencia junto con los fundamentos de la fenomenología. Para eso, también desarrollaremos la importante noción de intencionalidad para la fenomenología. Finalmente, mostraremos que Brentano no es tan aristotélico como se presenta.

Palabras clave: Brentano, Aristóteles, Psicología, Fenomenología, Intencionalidad.

* Doutoranda em Filosofia pela Universidade do Porto, Portugal (Fundação para a ciência e para a tecnologia- FCT – PT). Email: samara.araujo@gmail.com. Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-2157-2994>.



1. Psicologia e Fenomenologia Aristotélica.

Aristóteles pode ser considerado um dos fundadores da Psicologia, como também da Fenomenologia. O *De anima* é uma das principais obras que Aristóteles definiu o que entendia como psique, obra confronta teorias dualistas, se assim podemos considerar a filosofia de seu mestre Platão e, como percebemos a partir da modernidade, mais fortemente com Descartes. Assim, seguiu-se a história da filosofia com uma tendência de separação entre ciências psicológicas das ciências fisiológicas, e das ciências da natureza. O tratado sobre a psique, ou *De anima* é um tratado psicológico mas também biológico; a investigação da psique é uma investigação da natureza, por isso o termo é muito mais amplo que pensarmos apenas em mente, ou em percepção. Como também defendeu David Charles, escrevendo que:

(...) o ponto de vista de Aristóteles, é de fato, radicalmente não cartesiano. Não é que ele adote uma opção padrão não-cartesiana (seja alguma versão do materialismo, seja reducionista, eliminativista ou não reducionista, funcionalista ou monismo neutro. Ele desafia a forma como Descartes formulou o nosso problema mente-corpo (Charles, 2021, p, 254)

Isso porque Aristóteles não separa físico de psíquico em sua teoria. As afecções e alterações como movimentos da psique, e quando o autor descreve tais alterações lida com causas materiais e formais simultaneamente, o hilemorfismo aristotélico. Assim, as descrições poderiam sempre se ater ou às causas materiais ou formais, mas o fenômeno não acontece de modo separado, não há nada que seja mental que não seja também corpóreo, como explica o autor: “Ora o físico e o dialético definiriam de forma diferente cada uma destas afecções, como, por exemplo, o que é a ira. O último defini-la-ia como um desejo de vingança, ou algo deste tipo; o primeiro, como a ebulição do sangue ou de alguma coisa quente à volta do coração” (Aristóteles, 2006, 403a30) As causas materiais referem-se as potências e capacidades físicas, e as formais são a própria psique em movimento com propósitos e finalidades, de todo o hilemorfismo aristotélico não as separa para mostrar que não há psique que não seja incorporada, e em relação com ambiente, as relações sociais. Aristóteles inclui explicações teleológicas para explicar o movimento dos animais e da natureza, estamos cientes da sua tentativa de fazer ciência a partir da abordagem do maior número de causas (sejam estas acidentais, e até mesmo causas ausentes) mas defendia que havia sempre causa final para o movimento, assim é causas com propósitos, teleológicas. O hilemorfismo é uma concepção bastante importante em sua teoria, a composição entre matéria e forma, são indissociáveis, toda matéria possui forma e ainda associa o hilemorfismo à uma linguagem modal de potência e ato, toda matéria é potência (*dinamis*) e toda forma é ato, ou atividade e primeiro ato de um corpo natural. E para além disso perceber é receber as formas sem sua matéria, as afecções e alterações da psique são formas implicadas no corpo material. Muitas traduções do que seria a matéria como potência é abordada como capacidades naturais, poderes da alma a serem atualizados na cognição. Cada ser é um composto de matéria e forma, tantos seres artificiais como artefactos, como seres naturais. Mas a noção de psique é atribuída somente aos seres vivos e animados, que apresentam movimento, e por isso até os planetas possuem psique para Aristóteles. A psique para Aristóteles é princípio de todos os seres vivos, substância formal, claramente toda substância é também material, e unidade em sua forma específica. A noção de forma é associada à causa final, pois tudo que possui uma forma possui uma finalidade, propósito, muitas vezes forma é entendida como função. Por outro lado, na percepção a recepção das formas sem sua matéria implica a atividade dos processos cognitivos e sensoriais. O principal é entender que não há separação do que seria psíquico e físico na teoria. Estes termos metafísicos não são tão complicados quanto parecem, mas aqui tratarei de identificar as influências aristotélicas em autores importantes para a fenomenologia contemporânea. Mostraremos que o ceticismo de Brentano choca com o realismo aristotélico. O realismo na percepção, na teoria do Aristóteles, talvez muito mais um tipo de realista direto, perceber para o autor é alterar-se, afetar-se, mas lembrando que não há qualquer separação entre o que seria considerado alteração e afecção física de psíquica, em correlação nas atividades cognitivas. Assim, como escreveu Sarah Broadie (1993):

Aristóteles fala como um realista sem pudor sobre os objetos dos sentidos. Nunca questiona a existência daquilo a que mais tarde se veio a chamar de mundo “externo”: um cosmos de substâncias físicas que existe independentemente do nosso conhecimento e percepção. E nunca duvida que os objetos que compõem esse mundo são realmente como se nos apresentam na experiência dos sentidos: pungentes, perfumados, quentes e frios, macios e duros, cheios de sons e cores, tal como os percebemos (p. 137).

Tal realismo em Aristóteles implica em entender a relação direta entre percepção e mundo, sem que haja tal separação entre o que seria interno e externo. Somos parte da natureza e nossa psique é parte da vida que



se está em relação, com o meio e outros seres, somos afetados como também podemos afetá-los. Há sempre a possibilidade de explicar a alteração e afecção a partir de explicações causais materiais, como também formais (e assim, psíquicas.). Não há separação entre corpo e psique na teoria aristotélica, a teoria aristotélica confronta o problema mente e corpo. A forma, portanto, é de algum modo a informação que chega aos nossos órgãos sensíveis e como somos afetados por estes, assim é, o som que chega aos ouvidos, a cor aos olhos, o cheiro ao olfato e todo o tangível. Todo o aparato sensorial é capaz de perceber (potencialmente/materialmente) pela psique ou substância formal (atividade/função). O realismo direto das formas trata-se da relação direta do corpo natural com o meio e seus sensíveis, a percepção não é enganosa, é sempre verdadeira para o autor, os sentidos não nos enganam, ao contrário do que vieram a defender muitos modernos e céticos em geral. Se vemos um lápis diferente quando mergulhado num copo com água não há qualquer engano na percepção, ou a visão do sol com tal magnitude no horizonte, trata-se da atividade de nossas capacidades perceptivas em relação direta com o ambiente e corpos (naturais/artificiais). A percepção mostra e revela nossas capacidades em relação direta com os meios através de nossas capacidades materiais como potência (poderes) para a atividade da percepção através das formas recebidas capazes de alterar-nos, afetar-nos. Podemos também reconhecer um tipo de realismo direto das formas e os órgãos dos nossos sentidos, há tangibilidade de algum modo na recepção das formas, seja para a cor, som, cheiro, e toda a tangibilidade do nosso corpo sensível, tacto, paladar, e toda a pele como o maior órgão sensorial, por exemplo. Assim como o realismo das formas tangíveis que são reconhecidamente como tal a exemplo da língua ou paladar (texturas, sabores) do tacto, assim é o contato direto para que haja percepção. A descrição da percepção é descrita por Aristóteles de um modo mais geral como a recepção das formas sem sua matéria.

2. O Início da Noção de Intencionalidade

A noção de intencionalidade é muito importante para a fenomenologia, e assumimos que os escolásticos desenvolveram os conceitos intencionais, (atos mentais) a exemplo de *tendere, intentiones* com base na teoria da psique de Aristóteles. Por que como foram estes que começaram a desenvolver mais as ideias advindas de tal concepção, pressupomos que estavam a dar continuidade de algum modo da interpretação da teoria aristotélica. O ponto é que quando afirmamos que a noção de intencionalidade já se encontra na filosofia de Aristóteles, entendemos que ao atribuir causa final para os movimentos da psique, claramente pode ser uma ideia relacionada à noção de intencionalidade. Os órgãos dos sentidos possuem a potência material para serem ativados ou atualizados formalmente. Assim é, são alterados com vistas a realizarem suas capacidades vitais. Se todos os movimentos tendem para algum fim, direcionam-se a algum fim, claramente é um movimento da psique, mas não separado do corpo natural, portanto, mais amplo que a noção de atos mentais. A psique se move (afeta-se e altera-se) mas também move o corpo o natural, é o que dá vida a este. Aristóteles, ao explicar o movimento (natural) com explicações teleológicas e formais, argumenta que as causas formais e finais explicam os movimentos melhor que as causas materiais apenas, assim é, mesmo a partir de sua teoria do desejo para explicar os movimentos dos animais, entendendo também como um tipo de explicação teleológica. Os movimentos na natureza não são acidentais, (há causas acidentais, mas estas não prevalecem sobre as finais) e Aristóteles defende a causa formal (necessária) para a realização dos movimentos em relação a objetivos, finalidades e intenções. Thomas Nagel (2012), em *Mind and Cosmos*, defendeu o resgate das explicações teleológicas: formas finais e causais para explicarem os movimentos da natureza (ordem natural) com finalidade, (e até a tentar explicar o surgimento da consciência), ou seja, a ordem natural e teleológica da natureza para tal fenómeno. Por outro lado, Martha Nussbaum (1978) argumentou que nem sempre podemos entender a intencionalidade ou as explicações teleológicas para explicar os movimentos dos animais em sua teoria do desejo [Nussbaum traduziu e comentou a obra de Aristóteles, *Motum Animalium*] pois Nussbaum admite a possibilidade da aleatoriedade dos movimentos dos animais, não entende que haja causa final com propósito em todo movimento dos seres vivos, de todo modo mesmo na aleatoriedade, ou movimentos acidentais, não há como abandonar a teoria do desejo aristotélica como algum tipo de explicação que também apresenta-se como teleológica.

3. O Problema da Ausência e Presença em Aristóteles (como se desenvolve a noção de intencionalidade)

Aristóteles escreveu que ausência e presença são causas e capazes de nos mover: “Ambas —ausencia y presencia— son, por lo demás, causas en tanto que mueven.” (Aristotle, *Metaph.* 1013b15) Tanto a presença como a ausência são causas motoras. Esta é uma das passagens que nos mostra como a percepção é direta, ou seja, a percepção dos objetos no campo perceptivo é atual ao receber as formas que recebe através dos órgãos sensíveis. Mas por outro lado, Aristóteles também se referiu a um tipo de causa para o movimento que não se encontra diretamente como actual na percepção direta, mas de algum modo indireta pela não presença de tais objetos que a causam. Victor Caston (2019) escreveu a argumentar sobre a diferença entre sensação e memória, e retoma Aristóteles (1991a) no De memória: “Mas pode-se chegar a um impasse: como lembrar o que não está presente em primeiro lugar, dado que, enquanto o afeto [pathos] está presente, o objeto está ausente?”¹.

¹ *But one might reach an impasse: How does one remember what is not present in the first place, given that, while the affect [pathos] is present, the object is absent?* (1, 450a25–27) (Tradução de Caston).



A sensação é sempre presente e atual, mas a causa desta pode estar ausente, afetando e alterando a percepção em atividade. As afecções e alterações são descritas como movimentos da faculdade da sensibilidade, da percepção, como uma faculdade psique em Aristóteles, que também são afetados pela memória, imaginação, pensamento. Assim é, algo que não está presente em nossa percepção direta pode nos afetar e mover, escreveu Aristóteles na *Metafísica*, há causas que não são do tipo das outras já conhecidas, são assim causas ausentes, objetos sensíveis não presentes pela percepção em atividade, mas simultaneamente, afetados pela memória e imaginação. Aqui o papel da concepção de *phantasma* em Aristóteles, e a *phantasia*, (mais comumente traduzidos como capacidade de imaginação) são afecções incorporadas. Perceber é a atividade de recepção das formas sem sua matéria, mas a imaginação não se refere apenas a imagens mentais como se costuma entender, a noção de *phantasma* em Aristóteles traduzida como imagem talvez não abarque totalmente o fenômeno, pois como escreveu Thomas Kjeller Johansen (2012) a *phantasia* em Aristóteles é uma capacidade da percepção e “a associação com “imagens” é enganosa, seja porque favorece a compreensão de representação visual sobre outros modos perceptivos” (Johansen, 2012, p. 199).

A concepção de *phantasma* e *phantasia* em Aristóteles corresponde a uma concepção de imaginação que é abarcada pela percepção, as formas são recebidas pelos órgãos sensíveis, mas não se refere apenas às imagens pela visão, mas à toda a sensibilidade. Imaginação, ou faculdade imaginativa em Aristóteles é incorporada a medida que sem percepção não há imaginação. E por isso o lidar com formas que não estão presentes seja pela memória e imaginação. As formas sensíveis ficam impressas na percepção na teoria aristotélica, a exemplo da analogia da cera e sua impressão do anel de sinete, e deste modo não temos memória e imaginação de imagens visuais apenas, mas de toda a nossa percepção.

Aristóteles escreveu que a causa do naufrágio é a ausência ou presença do capitão do navio, como um exemplo de causação da presença e ausência. Caston (2019) explorou que a memória pessoal é diferente da percepção, pois a memória e imaginação lidam com causas também ausentes, ao passo que a sensação e a percepção são sempre atuais. Como vimos Aristóteles escreveu que causas ausentes podem também ser causas do movimento. Visto como aparições para o tratamento do problema da presença da ausência na percepção, identificados por Caston (2019) como apontamentos também para o problema da intencionalidade já visto em Aristóteles. Ao distinguir a atividade da memória da percepção reconheceu o estagirita que há causas que podem estar ausentes, causas que seriam de um tipo diferente das quatro causas (material, causal, eficiente, final). Caston (2019) explorou o tema:

Mas então a memória não pode ser explicada pela mesmo modo como a sensação. Na sua opinião (Aristóteles), a sensação, como qualquer outro efeito causal, é simultânea com a atividade do objeto que a provoca e, portanto, requer a presença do objeto (Sobre a Alma 2.5, 417b24-25). O que nos faz lembrar numa determinada ocasião deve, portanto, ser algo presente. Mas pela mesma razão, a causa da lembrança não pode ser o seu objeto, que é, por definição, algo passado.²

A sensação é atual, estamos a perceber nossas sensações no presente, a causa destas é que podem estar no passado, portanto distingui Caston (2019) que a sensação é presente, enquanto o objeto que causa a mesma possa ser a retomada de formas sensíveis passadas, como atividade da memória. Dito isto, a memória retomas as formas sensíveis recebidas no corpo sensível pela percepção, e ao retomá-las também pode ser afetado e alterar-se. A percepção pelos órgãos dos sentidos, é sempre atual, mas não totalmente ancorada no ambiente, pois percebemos presenças que não estão no nosso campo perceptivo, assim é o papel da memória, e também da imaginação. A faculdade da imaginação atrelada à percepção altera-nos, afecta-nos, também causada por formas não presentes, ou seja, ausentes, Aristóteles escreveu “por vezes, ainda que nada de assustador aconteça, sentimos as afecções de quem está com medo” (Aristóteles, 1991a, DA 403^a24). Caston (2019) identificou que o problema da presença na ausência se tornou um problema sobre intencionalidade em Aristóteles. Desenvolvido como um tema por Brentano, os objetos da percepção e o problema da presença e ausência assumiram a característica de movimentos intencionais e foram desenvolvidos por Brentano. E como desenvolveu Husserl, consciência é sempre intencionada, seja pelas coisas mesmas e atuais, ou pela memória, pensamento, imaginação. A intencionalidade em Brentano lida com o problema do intencionar o inexistente, já Husserl identificou a ambiguidade da intencionalidade, enquanto outros fenomenólogos a exemplo de Heidegger e Merleau-Ponty desenvolveram mais da intencionalidade da percepção engajada na ação, um tipo de intencionalidade muito mais incorporada. A descrição fenomenológica é sempre feita a posteriori o fenômeno, por isso é de algum modo ideal, e circunscreve-se como uma tentativa de abarcar pela linguagem a experiência perceptiva. Nesse ponto sempre perderemos aspectos relevantes e por isso é tão difícil como um método para descrição das sensações, percepção, pensamento, memória, imaginação. Ao passo que a partir da particularidade da experiência vivida tem de ser descrita para buscar alguma possível universalidade (da ciência). Assim é como na fenomenologia de Husserl, uma fenomenologia de essências descritivas que recaiam sobre a compreensão causal entre particularidade e pluralidade de descrições perceptivas, e conseqüentemente encontre algum tipo de acordo sobre o que algo é.

² But then memory cannot be explained by the same model as sensation. On his view sensation, like any other causal effect, is simultaneous with the activity of the object that brings it about and so requires the object's presence (*On the Soul* 2.5, 417b24–25). What causes us to remember on a given occasion must therefore be something present. But for just the same reason, the cause of remembering cannot be its object, which is, by definition, something past. (p. 258).



4. A Intencionalidade como Marca do Mental em Brentano.

Franz Clemens Brentano (1838-1917) foi um importante filósofo e investigou a filosofia de Aristóteles, sua tese de doutorado (*Sobre os vários modos de ser*, 1862), a debruçar sobre as categorias e metafísica aristotélica (o que posteriormente influencia também Heidegger, os modos de ser do *Dasein*). Aqui, focaremos na obra de Brentano (2020) nomeada *Psicologia desde o ponto de vista empírico* (publicada em 1874), onde o autor desenvolve sua concepção de intencionalidade. A noção de intencionalidade como um tipo de experiência interna que seria caracterizada como a marca do mental, de todo modo, a intencionalidade como uma experiência interna pode ser para algo que pode existir ou não. Ao caracterizar o que era um especificamente um fenômeno psíquico, lida com a noção de intencionalidade, ou seja, o mental para o autor sempre possui:

(...) a referência a um conteúdo, a direção a um objeto (sob o qual uma realidade não deve ser compreendida aqui) ou a objetividade imanente. Todos os fenômenos psíquicos contêm em si algo como objeto, embora nem todos da mesma maneira. Na representação há algo representado; no juízo há algo aceito ou rejeitado; no amor, amado; no ódio, odiado; no apetite, desejado; etc. (Brentano, 2020, p. 114-115).

Dito isto, a realidade do mental para Brentano possui a característica marcante da intencionalidade, caracterizada como um fenômeno psíquico, e ainda acrescenta que nenhum “fenômeno físico apresenta nada parecido” (Brentano, 2020, p. 114-115), o que parece no mínimo estranho. Para além disso sublinhou Simone Gozzano (1997):

Brentano também defende uma segunda tese. De acordo com isso, todos os fenômenos psíquicos são intencionais e nenhum fenômeno físico é. Uma crítica muito radical se opôs a essa ideia: nem todos os fenômenos psíquicos exibem a característica da intencionalidade (p. 9).

Gozzano (1997) estava a lembrar de E. Husserl quando escreve sobre o fenômeno da dor por exemplo que não parece apontar para um objeto, ou de modo distinto a pensar também em John Searle (1983) que desenvolve mais sobre o mesmo ponto, e outros casos como a depressão por exemplo entre outros processos considerados psíquicos, em que não se apresenta intencionalidade para um objeto, ou se apresenta de modo distinto como apontou Brentano sem ainda imaginar que no desenvolvimento da fenomenologia tal atribuição passaria a evocar o fenômenos físicos, a exemplo de Merleau-Ponty que escreve sobre intencionalidade motora e representação motora.³ E também Heidegger anteriormente em *Ser e Tempo* sobre a intencionalidade estar dissociada de um fenômeno puramente considerado mental, o engajamento em atividades e a intencionalidade incorporada a partir da prática e repetição, como melhor desenvolve tais concepções como uma espécie de segunda natureza para Hubert Dreyfus (1991). Mas a característica fundamental para Brentano dos fenômenos psíquicos é a intencionalidade. Escreveu Tim Crane (1998):

A originalidade de Brentano não está em apontar a existência da intencionalidade, nem em inventar a terminologia, que deriva de discussões escolásticas sobre conceitos ou *intentiones*. Em vez disso, sua originalidade consiste em sua afirmação de que o conceito de intencionalidade marca o objeto de estudo da psicologia: o mental (p. 1).

Brentano sublinhou que entendeu que um fenômeno psíquico era aquele que possui um objeto intencionalmente, não importa se tal objeto realmente existisse na percepção direta ou não, parecendo realmente estar a referir-se a um tipo específico de intencionalidade, a mesma vista em Aristóteles causas ausentes, Brentano (2020, p. 116) escreveu:

Certos sentimentos se referem de modo inconfundível a objetos, e a linguagem também os indica mediante as expressões das quais se serve. Dizemos que alguém se alegra de algo e por algo, que se entristece ou se aflige por algo. E assim mesmo se diz: “Isto me alegra”, “isto me chateia”, “Isto me prejudica”, etc. Igualmente acontece na afirmação ou na negação, no amor e no ódio, no apetite ou na fuga, também da alegria e da tristeza seguem claramente a uma representação e se referem ao que é representado nela.

Na passagem acima, vemos que Brentano tem a preocupação em mostrar que sentimentos e pensamento possuem o caráter intencional. Outra característica dos fenômenos psíquicos é que são “percebidos pela consciência interna, enquanto os fenômenos físicos pela percepção externa” (Brentano, 2020, p. 117), e aqui surge o problema, entre percepção externa e interna, Brentano (2020) acrescenta:

Mas, além da especialidade de seu objeto, a percepção interna também tem algo mais que a distingue, a saber, aquela evidência imediata e infalível que pertence somente a ela entre todos os conhecimentos dos objetos da experiência. Portanto, quando dizemos que os fenômenos psíquicos são aqueles que são captados pela percepção interna, com isso diz-se que sua percepção é imediatamente aparente (p. 117).

³ Ver o desenvolvimento de tais noções na *Fenomenologia da Percepção* (1945).



Para além disso, Brentano apresentou um tipo de ceticismo em relação ao realismo da percepção externa, afirmando que a “percepção interna não é apenas a única imediatamente evidente, mas também a única percepção no sentido estrito da palavra” (Brentano, 2020, p. 117). Pois acredita que “os fenômenos da chamada percepção externa não podem ser demonstrados de forma alguma, nem mesmo por fundamento mediato, como verdadeiros ou reais” (Brentano, 2020, p. 117). E novamente penso que tal pensamento não é nada aristotélico, todo o ceticismo de Brentano vai de confronto com o realismo naturalista da teoria da percepção aristotélica. Brentano defendeu que a percepção externa não é considerada uma percepção, e somente a percepção interna poderia ser propriamente uma percepção (Brentano, 2020), o que não nos pareceu completamente claro o que o autor quer defender com tal afirmação. Apesar de indicar que: “Conhecimento, alegria ou apetite realmente existem, enquanto cor, som ou calor existem apenas fenomenal e intencionalmente” (Brentano, 2020, p. 118). O que também vai de confronto com a sensibilidade e seus sensíveis próprios que estão sempre numa relação realista entre o meio externo e interno na teoria aristotélica, havendo a necessidade do meio ideal para o exercício dos órgãos dos sentidos realizarem suas capacidades para a percepção. Vimos que em Brentano há alguma influência cética na relação realista entre percepção na relação com o externo, por outro lado afirmou que a percepção interna que tornaria tudo possível de ser conhecido, o que parece estranho como uma teoria do conhecimento cética em relação ao que nos é externo. O que realmente fica claro é o esforço de Brentano em tentar argumentar a favor da investigação psicológica, e ao tentar mostrar a unificação de toda experiência na subjetividade, e defender que é a partir de toda experiência interna que é individual e particular nasce todo o conhecimento. O esforço ao identificar a consciência como um “fenômeno unificado” (Brentano, 2020, p. 123), e observar que toda a tentativa de objetividade claramente é a partir de tal unidade na subjetividade, neste momento tornou-se claro por que Brentano é considerado um dos fundadores da fenomenologia.

Quando percebemos uma cor, um som, um calor ou um cheiro, nada nos impede de atribuir cada uma dessas qualidades a uma coisa particular diferente. Por outro lado, a diversidade dos correspondentes atos de sensação (ver, ouvir, ter a sensação calor e cheiro) e, com eles, o simultâneo querer, sentir e meditar, assim como a percepção interna que nos dá conhecimento de tudo isto; todos esses atos, digo, somos obrigados a considerá-los como fenômenos parciais de um fenômeno unitário no qual estão contidos, ou seja, como uma única coisa unitária (Brentano, 2020, p. 123).

Brentano nomeia todas as devidas funções dos órgãos dos sentidos, assim como o desejo, a sensação e até mesmo a meditação como atos mentais, e aponta que todos estes fenômenos psíquicos participam de uma única coisa: a unidade da consciência. E deste modo escreveu que prefere referir-se a fenômenos psíquicos como atos psíquicos. Jocelyn Benoist (2005) escreveu que a noção de ato mental referindo-se à intencionalidade claramente é uma das invenções e desenvolvimento da fenomenologia. E acrescentou sobre a alusão de tais noções remeterem a noções do aristotelismo, assim como a atualização dos poderes dos sentidos, Benoist (2005, p. 16) destacou:

A noção de ato é certamente o lote comum da psicologia do século XIX em um sentido pós-kantiano que implica uma referência a atividade do sujeito, mas também, segundo autores neo-aristotélicos que introduzem uma dimensão de atualidade ou atualização na análise psicológica do conhecimento ou das demais realizações do sujeito. (...) É então de uma noção descritiva muito geral que se trata, destinada a dar conta de tudo o que o psíquico proporciona e que é objeto de análise do psicólogo, pode-se dizer. Tudo o que acontece no teatro mental.

Ficamos com a ideia de que a noção de intencionalidade ligada à de atos mentais, claramente é parte do desenvolvimento do pensamento aristotélico, com influência aristotélica, pois a percepção como faculdade da psique apresenta poderes (potências/capacidades) a serem atualizados, ativados na cognição. O que se trata de um movimento intencional na relação do corpo e mundo, relações. Mas visto isso concordamos com Christopher Shields (1995) que o relato de Brentano falha ao separar a intencionalidade como um ato psíquico e com conteúdo representacional separados de fenômenos físicos. Assim como entendeu Maria Cecília Gomes dos Reis ao seu comentário na tradução do *De Anima*:

Em linhas gerais, deu-se o seguinte. Brentano dedicou-se à filosofia de Aristóteles em geral e à psicologia em particular, mas conservou a inspiração escolástica no modo de interpretar o aspecto teológico da metafísica e o intelecto ativo.⁴

Assim é, Brentano, permanece dualista em alguma medida em sua interpretação aristotélica, atribuindo uma maior importância a um tipo de intencionalidade do inexistente, o caráter do mental como intencional, mas intencional para objetos também inexistentes. Tendo em vista que a psicologia aristotélica, e uma teoria da psique incorporada, pois a faculdade imaginativa não é separada da perceptiva em Aristóteles, e não há intencionalidade da psique, a não ser por um corpo que pode agir e intencionar. O mental não pode ser caracterizado intencional em seus poderes psíquicos a não ser por suas capacidades físicas.

Qual seria o tipo de internismo que defende Brentano? Parece aqui também ao afirmar que a expe-

⁴ Comentário de Maria Cecília Gomes dos Reis na introdução do *De anima* (Aristóteles, 2006), p. 35.



riência interna é a única real e a percepção externa é real se intencional (o que lembra um pouco Berkeley) entre outros céticos em relação à percepção externa (Kant, Descartes). Brentano enfatiza a realidade da experiência interna na subjetividade para descrever os poderes da mente e a importância da Psicologia como ciência. Ele escreveu que “tudo que é psíquico cai sob a percepção interna. Mas isso não significa que tudo é notado” (Brentano, 2002, p. 129). Para ele, qualquer tentativa de objetividade deve partir da unidade da subjetividade, pois todo conhecimento vem da experiência interna e a consciência é um “fenômeno unificado” (Brentano, 2020, p. 123). No entanto, tem a psicologia como uma ciência que se concentra na subjetividade e na intencionalidade da mente. Isso o torna um dos fundadores da Fenomenologia e, conseqüentemente, da Fenomenologia como metodologia para a Psicologia. Aristóteles não era cético quanto à percepção externa ou à extensionalidade porque apoiava explicações científicas na física e na biologia. E argumentou que o interno não é independente da percepção externa; mas correlacionados (não há separação entre mente e corpo, físico e psíquico). Por outro lado, a intencionalidade como marca do mental assemelha-se com a explicação dos movimentos dos animais com propósitos, vontades, desejos, finalidade em Aristóteles. A psique como substância formal é também causa final, portanto intencional, mas a intencionalidade do mental em Brentano ao negar a percepção externa diferencia-se da noção de psique em Aristóteles. Segundo Brentano, a psicologia deve ser entendida como a investigação da psique. Aristóteles foi um dos primeiros a investigar o tema, assim é, um dos fundadores da Psicologia como ciência. No *De Anima*, no entanto, Aristóteles apontou que a investigação da psique é uma investigação particular da natureza, isto é, física também, não exclusivamente psicológica. Brentano visava mostrar a grande diferença entre as esferas física e psicológica e descrever a realidade da percepção interna, como a marca do mental. Rolf George e Glen Koehn (2004) escreveram que quando Brentano distinguiu entre fenômeno mental (atos mentais) dos fenômenos físicos, atribuiu a predominância do que reconhecia como experiência interna, por que: “concluiu que a distinção entre os dois tipos reside no fato de que atos mentais sempre tem objetos que “intencionalmente não existem” neles, e os fenômenos físicos não” (p. 29). Assim, entendemos que Brentano referiu-se ao papel da intencionalidade do mental a partir da imaginação e memória a lidar com objetos inexistentes, algo que também escreveu Aristóteles. Por fim, Brentano observou a dissimilaridade entre psicologia e física (e outras ciências, política por exemplo), para concluir que a psicologia se ocupa com a investigação da intencionalidade. Tal posição de Brentano ao apontar diferenças entre essas duas esferas (física e psicológica) insistia claramente na fundamentação da Psicologia como ciência, a Física por exemplo já estava estabelecida enquanto tal.

5. Psicologia: Ciência da Alma e dos Fenômenos Psíquicos.

Brentano definiu a psicologia como a ciência da alma justamente para lidar com a definição mais limitante em voga na época de que a psicologia lidava com fenômenos psíquicos. “De modo que afirmam que a ciência da natureza tampouco deveria definir-se como ciência dos corpos, senão como ciência dos fenômenos físicos”. Assim, Brentano já sublinhava que havia a separação do que seria considerado físico e psíquico. Dito isto irá definir o que entendia como fenômeno, noção que contrasta para o autor com o que seria “real e verdadeiro ser”, e pareceu sofrer alguma influência kantiana, ou quicá cartesiana, pois pareceu acreditar que não podemos conhecer muito mais fenômenos internos do que externos. Como escreveu Tim Crane (2017):

Brentano era mais aristotélico do que kantiano, mas a ênfase na relação da ciência com os fenômenos, e não com as coisas em si, é central para sua filosofia. (...) Brentano distingue claramente entre ‘aquilo que real e verdadeiramente existe’ e aparências ou fenômenos. Ele achava que havia uma realidade subjacente por trás dos fenômenos, mas isso não pode ser o que ele chama de “objeto da ciência”. A ciência só pode estudar fenômenos (p. 45).

Como vimos a realidade dos fenômenos remete às suas aparências, e logo entende-se identificar teu ceticismo como kantiano, mas contrastamos ao que parece ser proveniente de alguma influência também cartesiana:

Assim, dizemos que os objetos de nossos sentidos, tal como a sensação nos mostra, são meros fenômenos: que cor, som, temperatura e sabor existem real e verdadeiramente fora de nossa sensação, ainda que indicam algo real e verdadeiramente existente (Brentano, 2020, p. 27).

Para além de duvidar de nosso acesso ao mundo, acrescenta algum ceticismo em relação ao próprio mundo, o que parece complicar ainda mais, pois o ceticismo de Brentano apresenta duas vias, tanto da nossa percepção para conhecer o externo, como da nossa própria relação com a percepção, Brentano (2020) escreve:

(...) a falsidade dos objetos da sensação dos sentidos está completamente provada. Mas mesmo que a prova não pudesse ser apresentada com tanta clareza, a verdade desses objetos deveria ser posta em dúvida. Ora, nenhuma garantia delas seria dada até que a hipótese de que realmente existe um mundo,



um mundo que provoca nossas sensações e que mostra certas analogias com o que nos aparece nestas, seja suficiente para explicar os fenômenos (p. 27-28).

Seguido disso Brentano parece delimitar que o que entende como fenômeno não é apresentado por uma visão realista, como claramente acreditávamos ser os fundamentos da fenomenologia aristotélica. Mas, por outro lado, se Brentano é cético em relação ao realismo da experiência sensorial e dos fenômenos externos, não acontece o mesmo sobre o que entende como experiência interna, e escreveu afirmando (sobre tal experiência interna):

(...) que de sua existência temos até aquele conhecimento muito claro e aquela certeza plena que ocorre na intuição imediata. E por isso ninguém pode duvidar propriamente se o estado psíquico que ele percebe existe em si mesmo, nem se existe como ele o percebe. Quem quisesse continuar a duvidar disso acabaria na dúvida total, num ceticismo que de fato se anularia, porque também teria destruído qualquer ponto de apoio do qual poderia tentar atacar o conhecimento (Brentano, 2020, p. 28).

Dito isto, Brentano confrontou a definição de psicologia como a ciência dos fenômenos psíquicos (definição que o autor atribui a Kant) e assim com tal argumentação afirma que não é racionalmente justificável contrapor fenômenos psíquicos com a ciência da natureza. Pois entende a realidade da experiência interna de modo mais realista que a externa. Aqui, Brentano parece aproximar mais uma vez de Aristóteles ao mostrar que não pode haver separação entre uma ciência da natureza e da investigação de fenômenos psíquicos. Brentano apontou que se há ou não alma (psique) não importa, o que importa é que há fenômenos psíquicos. E por fim, assume que não há problema em assumir as duas definições, de que a psicologia é a ciência da alma ou dos fenômenos psíquicos. Estariam ambas corretas. Brentano (2020) escreveu que o conhecimento dos fenômenos físicos é uma representação dos mesmos, enquanto os conhecimentos dos fenômenos psíquicos possuem uma realidade em si mesmo, e acrescentou:

Vimos que tipo de conhecimento é capaz de obter o investigador da natureza. Os fenômenos de luz, som, calor, lugar e movimento local, com as quais ele lida, não são coisas que realmente existem. São signos de algo real que, por seu efeito, produz a representação desses sinais. Mas é por isso que eles não são nenhuma imagem correspondente a esse real, e apenas em um sentido muito imperfeito eles dão conhecimento disto (p. 38).

Como já vimos Brentano seguirá numa corrida em que parece concorrer com o tipo de investigação física, afirmando que a investigação psíquica é possível de ser mais bem investigada, ou seja, alcança se mais a verdade no segundo do que no primeiro: “a verdade do fenômeno físico é, como se pode expressar, uma verdade relativa. Algo diferente acontece nos fenômenos da percepção interna. Estes são verdadeiros em si mesmos” (Brentano, 2020, p. 38). Dito isso afirmou as vantagens da psicologia sobre as ciências da natureza, algo que não parece nada aristotélico já que para Aristóteles não havia tal separação, pelo contrário, a investigação da psique era também uma investigação da natureza. Por outro lado, entendemos o argumento de Brentano com o intuito de argumentar a favor da superioridade da psicologia como ciência e ainda sublinhar que nesta se encontra as “raízes da estética” (p. 39) e acrescenta:

(...) a psicologia tem além disso, a tarefa de se tornar o fundamento científico de uma doutrina da educação, tanto do indivíduo quanto da sociedade. Junto com a estética e a lógica, a ética e a política também nascem de seu terreno. E, assim, a psicologia surge como condição fundamental do progresso da humanidade, justamente naquilo que antes tudo constitui a sua dignidade (p. 39).

Brentano pareceu sugerir que a psicologia poderia juntamente ser útil a teorias estatais, e contrapôs com o poder das investigações em fisiologia e da medicina, mas destacou que ainda assim os bons médicos necessitam conhecer teorias psicológicas para realizarem melhor seu trabalho e o mesmo vale para estadistas. Novamente Brentano (2020) recorreu a Aristóteles para confirmar sua posição visto no *De Anima* em tal passagem (p. 45):

Partindo do princípio de que o saber é uma das coisas belas e estimáveis, e que alguns saberes são superiores a outros quer pelo seu rigor, quer por tratarem de objectos mais nobres e admiráveis, por estes dois motivos poderemos com boa razão colocar a investigação sobre a alma entre os mais importantes. (DA 402^a5)

Algo que também apostará Husserl sobre o papel da investigação da consciência, e que Ryle rechaçou, pois para o filósofo anglo-saxão, se houver alguma ciência que seja superior às demais deveria ser a lógica, esta que claramente tem de estar presente em qualquer raciocínio.⁵ Enfim, Brentano previa um futuro brilhante para psicologia como um tipo de investigação que logrará ser considerado uma ciência, e apostava em seu desenvolvimento: “As leis psicológicas constituirão um fundamento seguro para as ações individuais e ainda mais para as massas, nas quais se equilibram circunstâncias favoráveis e adversas imprevisíveis” (Brentano, 2020, p. 43). Dito

⁵ Ver Ryle (1962), p. 85-104.



isto, Brentano afirmava a psicologia como uma ciência acreditando tanto no seu desenvolvimento como também em sua aplicação sobre as demais. Brentano ao recorrer inúmeras vezes à obra aristotélica ao mesmo tempo que distingue em demasia fenômenos psíquicos de físicos parece preocupar-se em demasia com uma definição que Aristóteles com certeza não o faria, entre o que seria delimitação do interno e externo, percepção externa e interna, o que para o estagirita era tudo parte de um mesmo processo, entendia que as causalidades sempre estavam correlacionadas. Enfim, a tentativa de delimitação de Brentano parece tentar responder aos questionamentos sobre a psicologia como tendendo a fixá-la como um tipo de investigação séria.

6. Psicologia versus Fenomenologia

Neste momento entendemos por que alguns filósofos analíticos confrontaram a fenomenologia nomeando-a de psicologia, isso por que suas origens apresentam uma ligação intrínseca com a psicologia. E para já, vemos o quanto Brentano valorizou a experiência como método para a fenomenologia, e o mental como um fenômeno experienciado. Husserl foi na mesma direção quando escreveu:

É a este mundo que nossos julgamentos se referem. Fazemos afirmações – algumas singulares, outras universais – sobre as coisas, seus relacionamentos, suas mudanças, suas dependências funcionais para variar e as leis destas variações. Expressamos o que a experiência direta nos oferece. Seguindo os motivos da experiência, inferimos o que não é vivenciado daquilo que é vivenciado diretamente (do que é percebido e do que é lembrado); generalizamos e então transferimos o conhecimento universal de volta para casos singulares, ou, no pensamento analítico, deduzimos do conhecimento universal novas universalidades (Husserl, 2012, 1ª Lição).

Os fenomenólogos ainda possuem alguma dificuldade para definirem a fenomenologia metodologicamente, como lidar com descrições fenômenos mentais por exemplo, a partir da possibilidade de descrição do particular para o universal e assim apresentar-se como uma ciência empírica, o que tentou defender Brentano (2020) a referir-se sobre a psicologia. Ele escreveu:

Os fundamentos da psicologia, como da ciência da natureza, são a percepção e a experiência. Mas é sobretudo a percepção interna dos próprios fenômenos psíquicos a que se converte em fonte para a psicologia. Se a percepção interna não nos mostrará nos próprios fenômenos, nunca desenvolveríamos o conhecimento do que é uma representação, um juízo, uma alegria ou uma pena, um apetite ou uma aversão, uma esperança ou um medo, um animo ou um desalento, uma decisão e uma intenção do querer (p. 48).

Na tentativa de definição de metodologias para a psicologia vimos semelhanças com a fenomenologia, sobretudo na valorização de descrições dos fenômenos mentais, o que Brentano nomeou de percepção interna e a partir de um tipo de observação interna *a posteriori* a descrição de fenômenos psíquicos. Assim, Brentano classificou a psicologia como um tipo de ciência empírica, como apontou Crane (2017, p. 45): “A partir de suas reflexões sobre a experiência, Brentano buscou traçar a distinção entre psicologia e outras ciências”. Brentano comentou sobre como tantos outros autores duvidaram de tal método como fonte de conhecimento, a descrição da experiência, mas defendeu ser um método empírico e do mesmo modo, acontece à fenomenologia.⁶ Tal ideia vai de encontro com a fricção entre o que é subjetivo e objetivo para a produção de conhecimento, algo que também enfrentam os fenomenólogos. Ademais somado a toda a crítica de filósofos analíticos em duvidarem de qualquer expressão de conhecimento em descrições em primeira pessoa. De qualquer modo, Brentano esteve atento, como todo fenomenólogo, que por trás de toda tentativa de objetividade da ciência, está nada menos que a subjetividade, e escreveu sublinhando que tal observação não é apenas descrição de subjetividade, mas a tentativa concreta de descrições de fenômenos que compartilhamos:

Então a percepção interna dos próprios fenômenos psíquicos é a primeira fonte de experiência, essencial para a pesquisa psicológica. E essa percepção interna não deve ser confundida com uma observação interna dos estados que ocorrem em nós, pois tal observação é bastante impossível (Brentano, 2020, p. 53).

Então o método da psicologia seria a experiência descrita e da fenomenologia idem, mas de todo modo está a incredulidade, como observar o fenômeno da ira por exemplo quando se está a viver tal experiência? Assim, a possibilidade de observação dos fenômenos psíquicos pela experiência não pode ser feita no momento exato da experiência, a observação tem de ser uma tentativa de memorização. Escreveu Brentano (2020, p. 54): “A memória, assim como em todas as ciências empíricas torna possível a acumulação de fatos observáveis

⁶ Brentano (2020) escreveu: “Comte não apenas rejeita a observação interna, cuja impossibilidade ele reconheceu corretamente, embora dando uma explicação de valor duvidoso para ela, mas com ela também rejeita simultânea e indistintamente a percepção interna dos próprios fenômenos intelectuais. E o que ele dá em troca dela? Mill aponta isso quando fala de Comte: “Temos quase vergonha de dizer: é fenomenologia!”, sua crítica consegue facilmente mostrar como, partindo dos fenômenos que nos são oferecidos externamente, nunca poderia ter sido possível chegar a qualquer representação de julgamento ou de conclusão” (p. 52). Também lembra outro confronto com a ideia de observação interna a partir de Kant: “Kant adverte sobre as consequências de tal tentativa de observação interna. Em efeito, ele diz que essas são “a maneira mais rápida de se envolver em emaranhados mentais” e que aqui fariamos “supostas descobertas do que nós mesmos introduzimos”. (p. 53).



com o fim de constatar verdades gerais, na psicologia possibilita a observação dos próprios fatos”. Assim, para descrever os fenômenos psíquicos dos quais escreveu Brentano é preciso algum tipo de rememoração, o que não parece tão simples tal observação *a posteriori*. Esse é um dos problemas centrais tanto para a psicologia como para a fenomenologia, como escreveu Merleau-Ponty (1999): “Somos convidados a retornar às próprias experiências que elas designam para defini-las novamente” (p. 32). Praticamente trata-se de uma tentativa de objetivação do que seria subjetivo, e esta é uma das críticas à psicologia como ciência, pois precisam ser resgatadas as experiências e descritas, escreveu Merleau-Ponty: “(...) pensamos saber o que é sentir, ver, ouvir, e essas palavras agora representam problemas” (p. 32). E a partir disto sugeriu Merleau-Ponty e Sartre um tipo de pensamento pré-objetivo que deveríamos tentar resgatar para tentar acessarmos tais fenômenos, quicá os mesmos considerados psíquicos por Brentano, a observação da subjetividade, numa tentativa de descrição pré-objetiva. Brentano também estava ciente da dificuldade de recuperação de tais fenômenos pela rememoração, “a memória está amplamente sujeita ao engano, enquanto a percepção interna é infalível e exclui toda dúvida” (Brentano, 2020, p. 55). A percepção e memória estão correlacionados principalmente para a capacidade de conhecimento, como escreveu Aristóteles em *Analíticos Posteriores*:

Então, da percepção vem a memória, como a chamamos, e da memória (quando ocorre frequentemente em conexão com a mesma coisa), experiência; para memórias que são muitas em número de uma única experiência. E da experiência, ou de tudo que é universal que se encontra na alma (a única e separada de tudo, o que quer que seja uma e a mesma em todas as coisas), surge um princípio de habilidade e de compreensão - a habilidade de lidar com como as coisas acontecem, de compreender se isto é o caso (Aristóteles, *Posterior Analytics*, 1991b, 100a3-100a9).

Na teoria aristotélica a memória, imaginação, pensamento são capacidades físicas e psicológicas (não há psique separada de um corpo natural), o hilemorfismo (matéria e forma e potência e ato) é uma noção composicional⁷, e podemos conhecer a psique através das suas capacidades, enfim, não nos parece haver outra alternativa, conhecer a psique a não ser pela psique, assim como, a percepção pela percepção. Estaremos sempre sujeitos à dificuldade metafísica imposta pela linguagem para lidar com a descrição dos fenômenos e sua compreensão.

Considerações Finais

Brentano escreveu que Aristóteles foi o primeiro a classificar a psicologia como ciência da alma (psique) entendendo-a como uma investigação da natureza. Ainda que Aristóteles entendia como psíquicos o reino das plantas, animais, assim a psicologia aristotélica não apontava que plantas possuíam consciência, mas como observou Brentano as plantas eram tomadas como seres vivos e animados. Assim a noção de psique em Aristóteles é mais ampla que pensar apenas em psique humana. Além disso apontou que sendo o *De Anima*, obra psicológica das mais antigas também incluía conhecer atividades em níveis vegetativos, sensitivos e intelectivos. Claramente, Brentano sublinhou que a psicologia moderna reduziu as partes a se investigar, excluindo os vegetativos, por exemplo. Assim, o reino das plantas não é considerado como abrangendo comportamentos mentais, psíquicos, e foi excluído do âmbito da pesquisa psicológica (Brentano, 2020). Brentano escreveu que a psicologia moderna passou a não incluir os animais “na medida em que estes (como as plantas e os corpos inorgânicos) são objeto de percepção externa” (Brentano, 2020, p. 22), para o autor uma divisão necessária e útil para a investigação de dividir questões de natureza distintas, e assim concentrar nos fenômenos da consciência humana. Brentano sugeriu que o próprio Aristóteles tenha insinuado tal delimitação para a psicologia, lembrando que escreveu sobre obras com diferentes recortes que hoje conhecemos como a *Metafísica*, *Lógica* e *Ética*. Acrescenta:

Assim, no terceiro livro sobre a alma, onde trata do movimento voluntário, abstém-se de investigar os órgãos que fazem a mediação entre o apetite e o membro a cujo movimento é direcionado ao apetite. Bem, lidar com isso - diz ele, falando completamente como um psicólogo moderno- não é uma questão de quem investiga sobre a alma, mas sobre quem lida com o corpo (Brentano, 2020, p. 23).⁸

De todo modo não concordamos totalmente com a afirmação anterior de Brentano em que há essa delimitação entre descrições psicológicas e fisiológicas no *De Anima*, Aristóteles parece transitar entre o que poderia ser considerado psicológico e fisiológico, pois desenvolve bastante sobre a parte ou faculdade nutricional da psique, o que poderia ser considerado fisiológico.

A concepção de alma (psique) foi contraída em relação ao que vemos em Aristóteles, reconheceu Brentano, referindo-se ao amplo escopo que para Aristóteles todos os seres vivos e animados (apresentam movimen-

⁷ Aristóteles escreve em *Sense and Sensibilia* (1991c, 9436^a7-436^a16): “Os atributos mais importantes dos animais, sejam comuns a todos ou peculiares a alguns, são, manifestamente, atributos da alma e do corpo em conjunto, por exemplo, sensação, memória, paixão, apetite e desejo em geral, e, além disso, prazer e dor. Pois estes podem, de fato, ser ditos como pertencentes a todos os animais” (p. 2. Todas as traduções do português são minhas).

⁸ Brentano cita Aristóteles, *De Anima III*, 10, 433b 21.



to) são psíquicos, mesmo quando divide e a separa em distintas faculdades, compartilhadas e distintas entre os seres, a exemplo de faculdade nutritiva compartilhada por plantas e animais, e a faculdade perceptiva apenas nos animais em geral. O que Brentano argumentou entender sobre alma/psique apresenta semelhanças com a noção aristotélica, vejamos:

O uso linguístico moderno entende por alma a substância que possui representações e outras propriedades que, como as representações, são apenas imediatamente perceptíveis pela experiência interna e que se baseiam nas representações. Portanto, a substância que possui uma sensação (por exemplo, uma imaginação, um ato de memória, um ato de esperança ou medo, apetite ou repulsa) costuma ser chamada de alma (Brentano, 2020, p. 23).

Assim, o uso da noção ainda pode ser considerado aristotélico, e por mais que tenha sofrido modificações ao longo do tempo, a definição de psicologia, segundo Brentano ainda poderia ser entendida nas mesmas noções que também desenvolveu Aristóteles, a saber como a ciência da alma.⁹ Por outro lado, Brentano frisou bastante que o que entendia como alma, ou o estudo da psicologia que defendia se deduz pelo que o autor chama de “*experiência interna*” (Brentano, 2020, p. 24). E assim pareceu distinguir o que seria a investigação da psicologia à experiência interna, distinguindo-a de um outro tipo de experiência que seria externa, e que a segunda seria objeto das ciências da natureza. Brentano acrescentou que haviam leis que partilhavam tanto da experiência interna como também externa, e a ciência responsável por investigar tal clivagem seria a caracterização da metafísica. Claramente, Brentano diferenciou ciências da natureza das investigações da psicologia, algo que não faz muito sentido a partir da leitura do *De Anima*, pois para Aristóteles a investigação da psique era também uma investigação da natureza, e até metafísica¹⁰. De qualquer modo, Brentano tendeu a defender por fim, a tentar mostrar como as duas esferas física e psicológica são interdependentes, e que do mesmo modo também compreendia Aristóteles¹¹. A ver o que escreveu Brentano:

Pois os fatos que a fisiologia considera e os que a psicologia considera estão, apesar de toda diversidade essencial, intimamente correlacionados. Encontramos propriedades físicas e psíquicas ligadas a um mesmo grupo. E não apenas os estados físicos se originam dos estados físicos e os estados psíquicos dos estados psíquicos, mas também os estados físicos resultam de estados psíquicos e, vice-versa, estados psíquicos, estados físicos (Brentano, 2020, p. 24).

De todo modo, para Brentano o psicólogo deve estar atento nas relações causais entre psíquico e físico. Entendemos que não faz muito sentido quando Brentano defendeu que Aristóteles havia delineado a psicologia como a ciência da alma, primeiro fica redundante, sim, o *De Anima* é uma investigação da psique. Vejamos por que:

Primeiro, Aristóteles apontou que a investigação da psique era um tipo de ciência (investigação), mas afirmar que a psicologia aristotélica é a ciência da alma é o mesmo que compreender que a investigação da psique é a investigação da psique, uma tautologia. Segundo, Brentano esforçou-se bastante para distinguir fenômenos físicos de psíquicos o que provavelmente também não faria sentido na investigação da psique aristotélica. Ao mesmo tempo, Brentano mostrou ao fim que não havia delimitação da influência de tais relações causais para o estudo da psicologia, Aristóteles com certeza esteve ciente disso e não as separava. Para Aristóteles a investigação da psique com certeza era uma investigação válida, incluso considerada da natureza e não necessariamente separada (mental ou da alma) como pareceu entender Brentano. Mas, claro, Brentano estava a enfrentar a validação moderna da psicologia (e logo, também a fenomenologia) como um tipo de investigação científica em pleno século XIX, mas ao sublinhar diferenças entre psicologia e fisiologia, não é totalmente aristotélica sua abordagem psicológica, pois não havia tal separação na psicologia de Aristóteles.

9 Brentano não diz onde Aristóteles escreveu tal afirmação, e eu não consegui encontrar nada similar. Assim deveríamos entender a investigação da psique como a ciência da psique, o que parece ser redundante, até mesmo por que no *De Anima* Aristóteles aponta que a investigação sobre a psique é uma investigação em especial da natureza. (DA 402^a5) O ponto aqui é fácil identificar o intuito de Brentano de fazer com que a psicologia seja identificada com um tipo de ciência, algo que provavelmente não estaria fora do contexto de Aristóteles, pois a psique é o princípio de todos os animais e sua investigação primordial.

10 Aristóteles, DA 402^a5. (Forma pode ser compreendida como uma noção metafísica).

11 Aristóteles entendia a compreensão e definição da natureza das coisas e seres a partir do ponto de vista de dois pontos material e formal (digamos que é uma noção também metafísica), portanto o físico seria aquele que visa o aspecto material e o dialético que visa o formal, tendo em vista que não há separação entre matéria e forma na teoria aristotélica. Vejamos como Aristóteles explica tal distinção no *De Anima*: “Ora o físico e o dialético definiriam de forma diferente cada uma destas afecções, como, por exemplo, o que é a ira. O último defini-la-ia como um desejo de vingança, ou algo deste tipo; o primeiro, como a ebulição do sangue ou de alguma coisa quente à volta do coração. Destes, um deles dá conta da matéria, o outro da forma específica e da definição. É que a definição é «o este» da coisa e, a existir, é necessário que isso exista em certo tipo de matéria. Assim, a definição de «casa» seria deste tipo: «é uma protecção capaz de impedir a destruição pelo vento, pelo calor e pela chuva». Então, um dirá que a casa é «pedras, tijolos e madeira»; o outro, que é «a forma existente naqueles em vista de tais fins». Qual destes homens é, afinal, um físico? O que se ocupa da matéria, ignorando a definição, ou o que se ocupa apenas da definição? Ou é antes o que algo diz a partir de ambas as coisas? E o que chamar afinal a cada um dos outros? Ou então não existe quem se ocupe das afecções da matéria que não são separáveis, nem sequer enquanto separáveis? Ora o físico ocupa-se de todas as acções e afecções de certo tipo de corpo e de certo tipo de matéria; todas as que não são deste tipo, deixa-as ao cuidado de outro. Umas dirão respeito, eventualmente, a um perito, conforme o caso por exemplo, a um carpinteiro ou a um médico. As afecções não separáveis, em virtude de não serem de um determinado tipo de corpo e de derivarem de uma abstracção, pertencem ao foro do matemático. Já em virtude de existirem separadamente, competem ao primeiro filósofo” (DA 403^a30-403b15).



A fenomenologia apresenta-se como possibilidade metodológica para a psicologia, e como ciência empírica. E desenvolveu-se ao longo dos anos após o trabalho de Brentano, e parece-nos ter retornado ao enfoque de uma fenomenologia incorporada e intencional na cognição situada, sem dualismos entre o que seria o mental e o físico, o corpo e a mente (ou psique). Podemos assumir que atualmente a fenomenologia é bem menos internista do que quando escreveu Brentano. A escolha de Brentano delimitar campos da ciência, por tipos de fenómenos (físicos e psíquicos x internos e externos) parece-me menos uma psicologia menos incorporada do que a de Aristóteles e incluso (permanece dualista), ademais quando se afirma cético em relação à experiência externa, ou divide externo de interno. A psique não pode ser separada do físico, é incorporada e situada, não faz sentido separar o físico do psicológico na teoria aristotélica. O ceticismo de Brentano em relação à experiência externa parece mais com Kant e Descartes, do que Aristóteles. O próprio Brentano assumiu que a psicologia era base para todas as ciências, (ciência da psique) algo que Husserl também defendeu sobre a fenomenologia da consciência. Brentano valorizou a percepção interna apresentar ser mais real e verdadeira, o que nos parece bastante problemático, se defende a constância da intencionalidade diante do ceticismo à percepção externa. Husserl defendeu um tipo de conhecimento essencialista para a fenomenologia, mas ao mesmo tempo valorizava a percepção como conhecimento originário. O voltar às coisas mesmas trata-se de tentar apreender que a atitude fenomenológica abarca e compreende a particularidade da percepção e da experiência, ou seja, sua facticidade, e simultaneamente lidou com a tentativa da apreensão essencialista do pensamento e da linguagem como um desafio para a fenomenologia. O que de fato é mais semelhante à abordagem aristotélica na definição de psique como acto. Husserl assemelha-se com o Aristóteles da *Metafísica* para a fundamentação da fenomenologia no *Ideias*, ao sugerir que a fenomenologia como método deve ser um tipo de descrição essencialista. Heidegger e Merleau-Ponty voltam-se para a atualidade da percepção, na ação, no comportamento, assim as descrições fenomenológicas destes trata-se de um tipo de intencionalidade muito mais motora, do corpo engajado em ação, e se há algum tipo de representação trata-se muito mais de apresentar-se como representação motora. O que de fato é mais semelhante à abordagem aristotélica na definição de psique a partir das modalidades potencial e atual, poderes ou capacidades em atividades. Com o desenvolvimento da fenomenologia como metodologia, ocupando mais espaços em abordagens como por exemplo nas ciências cognitivas, algo que se assemelhou à proposta de Brentano para a Psicologia como ciência. Consequentemente a fenomenologia adquiriu uma abordagem mais ampla, e menos dualista, ou internista, enfrentando o problema mente-corpo cartesiano, assim como Aristóteles à tradição platônica. As abordagens menos dualistas no desenvolvimento da fenomenologia e seus abarcamentos pela psicologia são provenientes de ideias que já encontrávamos na teoria da psique em Aristóteles, assim como desenvolveram Heidegger, Merleau-Ponty.

Referências

- Colloque Philosophique de Royaumont (1962). *Cahiers de Royaumont. La Philosophie Analytique* [Philosophie N^o. IV]. Les Éditions du Minuit.
- Aristóteles (2006). *De Anima*. Apresentação, tradução e notas de Maria Cecília Gomes Reis. São Paulo: Ed. 34.
- Aristóteles (2010). *Sobre a alma*. Revisão científica de Tomás Calvo Martínez. Trad. de Ana Maria Lóio. Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, Imprensa Nacional, Casa da Moeda, Lisboa.
- Aristotle (1991a). On Memory. In *Complete Works (Aristotle)* (Translated by J. I. Beare). Princeton, NJ: Jonathan Barnes, Princeton University Press.
- Aristotle (1991b). Posterior Analytics. In *Complete Works (Aristotle)* (Translated by J. I. Beare). Princeton, NJ: Jonathan Barnes, Princeton University Press.
- Aristotle (1991c). Sense and Sensibilia. In *Complete Works (Aristotle)* (Translated by J. I. Beare). Princeton, NJ: Jonathan Barnes, Princeton University Press.
- Benoist, J. (2005). *Les limites de l'intentionnalité. Recherches phénoménologiques et analytiques*, Paris: J. Vrin.
- Brentano, F. (2002). *Descriptive Psychology*. London: Routledge.
- Brentano, F. (2020). *Psicologia: Desde el punto de vista empírico*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Broadie, S. (1993). Aristotle's Perceptual Realism, *The Southern Journal of Philosophy*, Vol XXXI, Supplement. DOI: <https://doi.org/10.1111/j.2041-6962.1993.tb00697.x>
- Caston, V. (2019). Intentionality in Ancient Philosophy, In Edward N. Zalta (Ed.). *The Stanford Encyclopedia*



- of *Philosophy* (Winter 2019 Edition). Disponível em: <https://plato.stanford.edu/archives/win2019/entries/intentionality-ancient/>.
- Charles, D. (2021). *The Undivided Self. Aristotle and the 'Mind-Body Problem*. London: Oxford Press.
- Crane, T. (1998). Intentionality as the mark of mental. In Anthony O'Hear (Ed.). *Contemporary Issues in the Philosophy of Mind* (pp. 228-251). Cambridge University Press: Cambridge.
- Crane, T. (2017). Brentano on intentionality. In U. Kriegel (Ed.), [*Routledge Handbook of Franz Brentano and the Brentano School*](#) (pp. 41-48). London, UK: Routledge.
- Dreyfus, H. (1991). *Being-in-the-World: A Commentary on Heidegger's Being and Time, Division I*. Cambridge, MA: MIT Press.
- George, R. & Koehn, G. (2004). Brentano's relation to Aristotle. In Dale Jacquette (Ed.). *The Cambridge Companion to Brentano* (pp. 20-44), Cambridge: Cambridge University Press.
- Gozzano, S. (1997). *Storia e teorie dell'intenzionalità Il dibattito contemporaneo e le sue radici*. Disponível em: <https://philarchive.org/archive/GOZSET>
- Husserl, E. (2012). *La Idea de la Fenomenología*, Traducción, introducción y notas: Jesús Adrián Escudero. Herder Editorial.
- Johansen, T. K. (2012). *The Powers Aristotle's Soul*, London: Oxford.
- Merleau-Ponty, M. (1999) *Fenomenologia da Percepção*. Trad. Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo: Martins Fontes (Original de 1945).
- Ryle, G. (1962). La Phénoménologie contre The Concept of Mind. In Colloque Philosophique de Royaumont, *Cahiers de Royaumont. La Philosophie Analytique* [Philosophie N°. IV] (pp. 85-104). Les Éditions du Minuit.
- Searle, J. R. (1983). *Intentionality: An Essay in the Philosophy of Mind*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Shields, C. (1995). Intentionality and Isomorphism in Aristotle. [*Proceedings of the Boston Area Colloquium of Ancient Philosophy*](#), 11, p. 307-30.

Recebido em 20.01.2023 – Primeira Decisão Editorial em 23.06.2023 – Aceito em 07.11.2023

Phenomenology,
Humanities
and Sciences

Fenomenologia, Humanidades e Ciências



RESENHA



PSICOLOGIA FENOMENOLÓGICA E FENOMENOLOGIA TRANSCENDENTAL - TEXTOS SELECIONADOS (1927-1935)

HUSSERL E O SELO TRANSCENDENTAL DA *PSICHÉ*

Claudinei Aparecido de Freitas da Silva^{1**}

A Editora Vozes acaba de lançar um importante projeto editorial encampado no interior da já conhecida Coleção Pensamento Humano: *Psicologia fenomenológica e fenomenologia transcendental – Textos selecionados (1927-1935)*. De autoria de Edmund Husserl, o presente volume reúne, pela primeira vez, em versão vernácula, manuscritos capitais que, por um bom tempo, permaneceram inéditos do mestre alemão; trabalhos tais concernentes ao projeto de uma psicologia fenomenologicamente orientada sob o pano de fundo de seu propositivo idealismo transcendental. Com a tradução de Giovanni Jan Giubilato, Anna Luiza Coli, Daniel Guilhermino e Felipe Maia da Silva, o precioso material agrega textos compreendidos entre 1927 e 1935. Como então se dá a composição desse estado geral da arte?

O volume contém, em essencial, três partes dispostas cronologicamente. A primeira é *O Artigo da Enciclopédia Britânica (1927)*. A segunda são *As Conferências de Amsterdã (1928)*. E a terceira, *As Conferências de Praga (1935)*.

O *Artigo* corresponde ao verbete fenomenologia destinado à *Enciclopédia Britânica*; verbete esse que passa por inúmeras revisões, trocas de correspondências com Heidegger, vindo a se materializar, inclusive, em quatro versões. Todo o esforço de Husserl em atender ao pedido junto à *Enciclopédia* é, a bem da verdade, uma espécie de resenha crítica, um balanço de sua obra, ao mesmo tempo, que assume um caráter introdutório ou, se quiser, pedagogicamente propedêutico. Para tanto, o *Artigo* reconstitui o clássico programa husserliano de uma fundamentação última da filosofia, ou seja, a sua refundação neocartesiana rebatizada sob o espírito de uma nova ciência ou doutrina: a fenomenologia. Por ciência, o fenomenólogo alemão entende, aqui, aquela acepção tradicional, grega, por excelência, como *sapientia universalis*, isto é, a ideia ou mesmo “conceito de ciência universal e absoluta” (p. 79)². Ele, antes de tudo, evoca a fenomenologia como ontologia, ou melhor, como tarefa ou meditação infinita já que “a fenomenologia transcendental é a ontologia verdadeira” (p. 69). Isso, no entanto, não significa que esse novo empreendimento transcendental não seja antimetafísico. Como o próprio filósofo adverte: no que tange à metafísica, a filosofia fenomenológica somente é antimetafísica no sentido em que recusa toda metafísica que se nutre de fontes anticientíficas e toda metafísica que se move em ocas substruções” (p. 78-79).

O que não deixa de ser notável, nesse ínterim, é a apropriação, sem qualquer pudor, do termo psicologia para situar esse projeto; algo, aliás, que certamente deve ter gerado algum incômodo em Heidegger, seu correspondente no *Artigo*. Husserl, inúmeras vezes, insiste em compreender a fenomenologia como uma Psicologia numa acepção bem precisa: não se trata de uma psicologia qualquer, de feição naturalista, como ocorrera, por exemplo, com Brentano e seu programa de uma *Psicologia de um Ponto de Vista Empírico (1874)*. Husserl, então, preserva seriamente o conceito de psicologia. Nessa medida, se a Psicologia é a ciência que tem por objeto primacial a consciência, o domínio mais próprio da *psyché*, parece absolutamente plausível que haja (o que faltara também a Descartes, Locke e Hume) o devido e necessário esclarecimento quanto aos princípios fundamentais dessa região nuclear como *eidos* ao redor da qual gravitam nossas vivências subjetivas. O eu puro se torna, por assim dizer, o “núcleo duro”, o reduto último irredutível de toda experiência em regime de *epoché* (ἐποχή). O psicologismo realmente não dera conta dessa exigência metódica e sua explicitação ou justificação. Disso sobrevém o esforço fenomenológico inabdicável como tarefa

¹ ** Universidade Estadual do Oeste do Paraná (Unioeste). Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-9321-5945>. Quero agradecer, com estima e consideração, ao professor Adriano Furtado Holanda pelo honroso convite em participar da mesa redonda com os tradutores Anna Luiza Coli e Daniel Guilhermino transcrito no dia 08 de fevereiro de 2023 no canal da Editora Vozes, o que muito enriqueceu o espírito geral da discussão que se propõe, a seguir, no formato de resenha.

² Todas as citações aqui remetem ao volume ora analisado nesta Resenha (Nota do Editor).



transcendental, a única capaz de renovar a consciência de si, vislumbrada num primeiro momento por Descartes, em sua verdadeira profundidade vital

Já as *Conferências*, em solo holandês, constituem outro marco indelével nessa atmosfera que cada vez mais se aclimata no calor do debate. Husserl imprime aí a principal tese a ser defendida: “há uma *prodigiosa coincidência entre psicologia fenomenológica e fenomenologia transcendental* [...] uma está implícita na outra” (p. 161, grifo nosso). Esse, sim, é o ponto alto das preleções, o seu coração e a sua chave. Em Amsterdã, Husserl já não se mostra mais tão comedido no que diz respeito à cooperação mútua entre ambos os domínios, a saber, o consórcio entre psicologia e fenomenologia. Isso tanto é verdade que, na sequência, ele próprio corrobora: “uma *epoché* universal e radical conduz à reavaliação [*Umwertung*] transcendental e na efetivação de uma ciência transcendental, podemos, no entanto, deslocar-nos de volta à orientação natural e atribuir a tudo o que foi constatado transcendentalmente sobre as formações estruturais de uma possível subjetividade transcendental o significado eidético de estruturas fenomenológico-psicológicas” (p. 161). Está, pois, aqui, impresso o selo transcendental de toda uma tarefa voltada, em sua evidência última, ao solo dos solos: o psíquico. É o momento em que tanto o psicólogo quanto o fenomenólogo se veem diante de um mútuo propósito, uma colaboração frutífera em termos de empreendimento.

Fechando o volume, *As Conferências*, em território tcheco, anunciam, programaticamente, algumas das mais importantes teses que seriam advogadas no curso de *A Crise das Ciências Europeias*. O autor faz aí um aceno significativo: “o problema de uma reforma radical da psicologia está irremediavelmente entrelaçado ao problema da reforma radical da filosofia transcendental” (p. 199-200). Ao dizer isso, Husserl repõe, uma vez mais, o diagnóstico de sempre: “a psicologia na crise da ciência” (p. 193) ao mostrar que tal crise se aplica igualmente à filosofia que, já em seu tempo, “ameaçava sucumbir ao ceticismo, ao irracionalismo e aos misticismos” (p. 193). Não se trata, obviamente, de desconsiderar as invenções, os êxitos técnicos, as realizações científicas, mas, sim, de compreender perplexamente “o modo como o todo da visão de mundo [*Weltanschauung*] humana se deixou determinar pelas ciências positivas e se cegar pela *prosperity* que lhes era devida, na segunda metade do século XIX” (p. 193). O nó da questão é que “meras ciências de fatos fazem meras pessoas de fato” (p. 193) e isso torna a subjetividade realmente um problema perturbador. Mais: tal estado de coisas acarreta “uma catástrofe existencial para a humanidade europeia” (p. 198). Para tanto, mais uma vez, Husserl não vê outra saída senão o de habilitar o método fenomenológico como o único recurso possível no sentido de libertar o psicólogo da posição ingênua naturalista à medida em que esse, após a *epoché* transcendental, se reconhece, agora, como um eu absoluto cujo “mundo adquire seu sentido de ser em uma comunhão íntima, puramente interna com os outros” (p. 231). Evidentemente Husserl também vê aí uma possível saída ao solipsismo, quer dizer, a compreensão sobre o quanto a subjetividade transcendental só pode se instituir enquanto intersubjetividade, algo, aliás, que não fora rigorosamente tematizado desde Descartes, Kant até o idealismo alemão. No fundo, o que Husserl insiste é na tese de que “com a *epoché* não perdemos nada do mundo que nos é a cada vez efetivo” (p. 229), mas também intersubjetivo.

Com essas posições aqui assumidas, iniciadas com o *Artigo* para a *Enciclopédia* até às *Conferências*, Husserl inflama vertiginosamente o debate fenomenológico numa prospecção para além, inclusive, do diálogo travado com Heidegger. É o caso, por exemplo, de Merleau-Ponty, quem, aliás, irá consagrar inúmeras análises críticas sobre os temas aí arrolados. Sob esse prisma, com o reportado volume, em mãos, somos levados a dar razão inteiramente ao jovem fenomenólogo francês quando à época da consulta dos manuscritos então inéditos – por ocasião de seu estágio em Louvain – reverberava muitas das intuições e reflexões neles advindas. A evolução do itinerário husserliano, em particular nesses textos, é uma paragem recorrente nos ensaios merleau-pontyanos. Prova disso, é a conferência sobre o *Primado da Percepção*, de 1946, em que nota: “costuma-se dizer que Husserl não se interessa pela psicologia. A verdade é que ele mantém suas antigas críticas ao ‘Psicologismo’ e insiste sempre sobre a ‘redução’ em virtude da qual se passa da atitude natural, que é a da psicologia, como a de todas as ciências positivas, à atitude transcendental, que é a da filosofia fenomenológica [...]. Husserl compara expressamente as relações da fenomenologia e da psicologia com a matemática e a física e espera do desenvolvimento de sua filosofia uma renovação dos princípios da psicologia”³. Três anos depois, nos cursos ministrados na Sorbonne, ele volta a observar, inequivocamente, o espírito geral que move essa seminal aliança entrevista entre fenomenologia e as ciências do homem: “o problema de Husserl é o de tornar novamente possíveis a filosofia, as ciências e as ciências humanas, bem como a coexistência delas”⁴. Pois bem: é essa mesma a tônica que Husserl acentua nesse material ora publicado situando-se como um projeto de longo alcance.

Ao brindar essa tradução, a oito mãos, a consagrada editora de Petrópolis dispõe ao público leitor luso-brasileiro, um material intelectual de primeira grandeza. Com a seleção de tais textos, os tradutores incluem no rol dos escritos husserlianos em língua portuguesa – como ocorre, em particular, com o projeto lusitano coordenado por Pedro Manuel dos Santos Alves – uma matéria-prima inestimável a ponto, ademais, de transcender o que seria um imediato interesse filosófico. Tal trabalho se estende a todos aqueles que bebem diretamente da rica tradição inaugurada por Husserl, em especial, os psicólogos e demais cientistas que, nela como fonte, nutrem as suas pesquisas. Nessa direção, não há dúvida de que a obra, pelo seu singular escopo, está há, poucos passos, de se tornar uma espécie de “livro de cabeceira” ou, digamos, um “manual” à disposição de todos que cultivam o genuíno labor fenomenológico.

3 Merleau-Ponty, M. (1996). *Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques*. Paris: Verdier, p. 21-22.

4 Merleau-Ponty, M. (2001). *Psychologie et pédagogie de l'enfant: cours de Sorbonne (1949-1952)*. Paris: Verdier, p. 398.

Phenomenology,
Humanities
and Sciences

Fenomenologia, Humanidades e Ciências



TRADUÇÃO – TEXTOS CLÁSSICOS



A PSICOLOGIA FENOMENOLÓGICA COMO ANUNCIADA POR EDMUND HUSSERL*

Entre os anos 1925 e 1928, Edmund Husserl elaborou uma série de reflexões acerca do que deveria ser uma psicologia fenomenológica e sua relação com a fenomenologia transcendental, presentes na *Husserliana IX*, com o título de “Psicologia fenomenológica” (*Phänomenologische Psychologie*). Esses escritos são partes constitutivas das preleções do semestre de verão de 1925, somados à quarta e última versão do artigo destinado à Enciclopédia Britânica, as Conferências de Amsterdam e, adicionalmente, alguns apêndices bastante ilustrativos do que ficara amplamente concebido como a psicologia fenomenológica.

Conforme apresentação da tradução francesa editada pela J. Vrin (Paris, França), em 2001, Philippe Cabestan e Natalie Depraz¹ afirmam que, nas primeiras investidas husserlianas, a evidência da psicologia aparece ao longo dos caminhos fenomenológicos de modo bastante confuso. Considerada, sobretudo, a crítica ao psicologismo na época das *Investigações lógicas*, e a tematização das duas versões do caminho da psicologia: pela via da filosofia primeira e posteriormente no seio da *Krisis*², ou ainda a atenção voltada aos vividos de consciência como tema próprio à fenomenologia, tornando, a princípio difícil, conferir um sentido unívoco à ideia de psicologia fenomenológica. São, desse modo – o projeto das Preleções de 1925, intitulado de psicologia fenomenológica; o artigo destinado à Enciclopédia Britânica e a Conferência de Amsterdam, e os apêndices que ordenam e declaram, em definitivo, o projeto explícito de uma psicologia que se pautou pelos preceitos metodológicos da fenomenologia, com todas as características e consequências daí advindas³. É somente nesse entorno que, sistematicamente, se explicita a relação que a psicologia guarda com as outras ciências e com a fenomenologia transcendental, fazendo advir os meandros de uma psicologia fenomenológica, e não, como se compreendeu equivocadamente a princípio, uma “fenomenologia psicológica”⁴.

A respeito dessa distorção, lê-se o seguinte parágrafo nesta mesma apresentação, assinado por dois de seus tradutores:

É, portanto, o projeto das preleções de 1925 que leva esse título, bem como, por um lado, aquele do artigo destinado à Enciclopédia Britânica e, de outra parte, as conferências de Amsterdam. O interesse do volume reside, assim, na apresentação sistemática da relação que a psicologia mantém com as outras ciências, e com a fenomenologia transcendental: o problema da naturalização da disciplina psicológica é vista aqui correlativamente àquele de sua transcendentalização. É, pois, menos a confrontação e o diálogo com Heidegger que foram aqui privilegiados, tal como é o caso nos dois outros volumes mencionados acima, que a constituição da disciplina nomeada ‘psicologia fenomenológica’ (e não, como o título do volume inglês o deixa eloquentemente expressar, de uma ‘fenomenologia psicológica’) (2001, p. 8, grifo meu).

Pelo fato de a tradução de textos husserlianos relativos ao tema da “psicologia fenomenológica” ter sido vertida pelos ingleses para a expressão “fenomenologia psicológica”, levanto a hipótese de que esse equívoco possa ter, de algum modo, influenciado uma certa tradição de psicólogos brasileiros, do mesmo modo equivocada, quando se refere à fenomenologia como

1 Cabestan, P. & Depraz, N. Présentation, em: Edmund Husserl, *Psychologie Phénoménologique (1925-1928)*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 2001, p. 7-8.

2 Edmund Husserl, *A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental. Uma introdução à filosofia fenomenológica*, Rio de Janeiro, Forense Universitária, 2014. Título original alemão: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*.

3 Recentemente, no Brasil, foram publicados os seguintes textos de Husserl, sobre esta temática: o artigo da Enciclopédia Britânica (1927), as Conferências de Amsterdam (1928) e as Conferências de Praga (1935), acompanhadas de Apêndices e Glossários. Tradução de Giovanni Jan Giubilato, Anna Luiza Coli e Daniel Guilhermino. Edmund Husserl, *Psicologia fenomenológica e fenomenologia transcendental: Textos selecionados (1927-1935)*, Petrópolis, Vozes, 2022.

4 De modo equivocado, a tradução inglesa do presente texto utilizou como título, “Fenomenologia psicológica”, como se fosse possível adjetivar a fenomenologia a partir de uma perspectiva da psicologia, produzindo, desde então, uma compreensão que se generalizou em boa parte dos leitores de língua inglesa não apenas confusa, mas oposta ao pretendido pela tarefa husserliana.

* Apresentação à presente tradução do Prof. Dr. José Olinda Braga.



uma psicologia. Por óbvio, as primeiras aproximações ao método fenomenológico como possibilidade de fundamento às abordagens humanistas devem ter seguido a tradição britânica, pela maior facilidade histórica de acesso bibliográfico à língua inglesa.

Buscou-se, nestas reflexões, estabelecer as condições capazes de determinar uma psicologia fenomenológica. A naturalização da psicologia até então vigente foi confrontada com a sua necessária guinada transcendental. A compreensão de consciência com seu caráter intencional não bastaria a tão amplo projeto. Ainda que a redução se apresentasse no arcabouço fenomenológico como imprescindível à atitude transcendental, Husserl tematizou, para este fim, uma redução fenomenológica não-transcendental.

Todos esses textos são do mais alto interesse para uma reflexão epistemológica em si: de um lado, a psicologia fenomenológica oferece um campo fértil de pesquisas tal como evidenciado nos trabalhos de Sartre, Merleau-Ponty, Binswanger, entre outros; por outro lado, estabelece a pertinência de uma psico-fenomenologia⁵ no seio dos debates sobre a naturalização, que animam as ciências cognitivas contemporâneas, o que requer um retorno à abertura husserliana.

Evidencia-se como ponto fulcral dos textos de 1925, a apresentação sistemática de uma psicologia que possui, como precursores, Brentano e Dilthey. Sua particularidade reside nos acréscimos fundamentais estruturados por Husserl, a partir daquelas intuições, tais como a análise eidética dos vividos intencionais.

Tecendo uma construção argumentativa que levará ao anúncio do que deveria ser uma psicologia fenomenológica, uma vez já tendo anunciado sua compreensão sobre o desenvolvimento da psicologia moderna ao longo do primeiro parágrafo da introdução de suas preleções do semestre de verão de 1925, Edmund Husserl prossegue suas reflexões no parágrafo seguinte, explicitando as razões que mitigaram as influências de Dilthey, devidas em parte ao limitado horizonte de compreensão por parte daqueles a quem justo se dirigiam tais críticas, bem como anuncia os limites decorrentes do ponto de partida diltheyano para novos encaminhamentos metodológicos, sugerido em sua reivindicação da necessidade de reforma da psicologia de então.

Mesmo sem o imediato acolhimento de tais reivindicações, naquele momento histórico, a psicologia naturalista já havia sido inexoravelmente atingida pela crítica elaborada por Dilthey, quando expôs a necessidade de reformas daquela ciência, instigando-a a ultrapassar a mera tarefa explicativa dos fatos psíquicos e situando-a idealmente na esfera da compreensão dos fenômenos.

As ideias aportadas por Dilthey necessitavam de ambiência filosófica e científica suficientemente madura para acolher suas intuições, que, em seu âmago, denunciava o grau de incompatibilidade havido entre, de um lado, os caminhos da produção de ciências da natureza e, de outro, aqueles das ciências do espírito. Era mais que evidente a impropriedade e insuficiência daquele método que, embora tão adequado e exitoso para a investigação dos fatos da natureza, não abarcava a dimensão das questões relativas ao espírito.

Arvorar-se a interpretar tais ciências sob o mesmo paradigma que aquele utilizado na elaboração de conhecimentos próprios à esfera dos fenômenos naturais era insensato e insuficiente. Esse alerta que de todo modo permaneceu desconsiderado pelos saberes de então, deveu-se em parte ao encantamento que as ciências explicativas e naturalistas exerciam sobre as mentes mais avançadas, estimulado por seus êxitos inauditos, e que não permaneceu emudecido, entretanto, ao longo dos acontecimentos posteriores.

Pretendia-se uma psicologia puramente intuitiva, com a tarefa de descrever e analisar os fenômenos da psique, o que necessariamente implicaria o advento de um novo método que não abdicasse da racionalidade e rigor, que se voltasse à intuição das essências dos fenômenos, que fosse apriorístico, que desse conta daquelas especificidades de um objeto nada afeito aos ditames da investigação positiva, por se situar na dimensão da subjetividade até ali evitada, hostilizada enquanto cumprimento à exigência de objetividade.

Na compreensão de Husserl, os argumentos diltheyanos não foram explicitados de modo suficientemente claro quanto aos princípios apontados, com vistas à sua reivindicação de um novo horizonte para as ciências do espírito, em particular a psicologia. Sobretudo nos aspectos concernentes ao sentido específico da psicologia, levando-se em conta os limites de suas potencialidades. Na esfera do anunciado, não se evidenciavam convincentemente os caminhos imprescindíveis que pudessem subsidiar uma ciência explicativa de caráter fundamental e elementar, e a tornar-se factível e aceita, seguindo meros parâmetros intuitivos relativamente à descrição de suas ocorrências.

É certo que somente o sujeito existencial é capaz de descrever e explicar historicamente os meandros do vivido, o que necessariamente está previsto e consolidado nas ciências do espírito, sendo esta sua tarefa precípua. Aquela psicologia que se fez gestar no seio do mesmo método que compôs as ciências da natureza se negava, pelos ditames metodológicos que lhe são concernentes e imperativos, a tomar para si a tarefa de apresentar os fatos históricos, individualmente vividos, segundo seus encadeamentos internos, sem se darem conta que é justo ali, onde se tornam passíveis de compreensão em seu contexto individual de motivação.

Essas explicações, gestadas desde a intimidade subjetiva, precisavam ser explicadas a partir de leis, o que possibilitaria o alcance das ciências do espírito em ultrapassagem ao meramente individual. Porém, tal imperativo não se fez evidente de modo satisfatório em Dilthey. Não estaria circunscrita a uma mera percepção individual qualquer fundamento que se apoiasse tão somente na experiência interna do sujeito? A pergunta fundamental não respondida por Dilthey, e talvez sequer formulada, era: como se poderia atingir leis psicoló-

⁵ Em meio às discussões em que o diálogo entre psicologia e filosofia se fez profícuo, seria muito bem-vinda a chegada de uma psico-fenomenologia. A grafia assim registrada pretende enfatizar as bases epistemológicas de uma psicologia segundo o método fenomenológico, sem, contudo, deixar de ser uma ciência psicológica e, tampouco, sem se deixar capturar de modo a se transformar numa filosofia simplesmente.



gicas universais, sobrepondo-se a vagas generalizações empíricas?

Uma psicologia analítico-descritiva deveria se sobrepor à psicologia explicativa de base naturalista. Ter-se-ia antes que elaborar uma psicologia que procedesse de modo essencialmente intuitivo (e não hipotético e construtivo, tal como se apresentara desde seu advento) por descrição e análise. O que estruturalmente falta à psicologia naturalista é ser capaz de compreender que os encadeamentos psíquicos são vividos e que eles são todos religados num único conjunto, a saber, o conjunto total da vida psíquica em fluxo. Nesse ponto de exposição, Husserl chega a acusar de estéril toda psicologia que não se volta à fundação da dimensão espiritual a partir do encadeamento compreensivo da vida espiritual.

O parágrafo segundo finda por apontar falhas na exposição de Dilthey, segundo a análise de Husserl, ainda que ela revele admiráveis intuições, o que nos obriga, de todo modo, a ultrapassar seus aportes, nos esquivando mesmo de assumir o seu método como adequado a atingir os horizontes presumíveis em consequência de suas críticas.

Voltar-se para a interioridade do vivido, a fim de produzir uma análise descritiva daquilo que se vislumbrou em seu profundo, de fato, nos conduz a uma compreensão do indivíduo em suas formações espirituais enquanto ali se encadeiam os vividos. Nessa esfera, chega-se às razões motivantes que mobilizaram uma existência, o que, entretanto, não passaria de uma explicação individual. Nesse sentido, onde ficaria a vocação da psicologia em explicar a partir de intuições gerais, de modo a garantir-lhe uma função semelhante àquela exercida pela matemática e a física, frente às necessidades das ciências da natureza?

Dilthey viu-se na condição de desesperar-se na tentativa de se fazer compreender, de modo que seus argumentos fossem adequadamente acolhidos em meio aos que subvertiam os caminhos da psicologia, pela via das ciências da natureza. Por sua insuficiência argumentativa e por não ser o tempo propício, limitou-se a lançar seu brado, edificado a partir de intuições geniais. Assim, caberia ao pai da fenomenologia a tarefa de esclarecer o que não restara suficientemente claro no pensamento de Dilthey. Coube-lhe, do mesmo modo, propor os fundamentos da constituição de uma psicologia que, partindo das subjetividades vividas, fosse capaz de atingir a universalidade segundo leis rigorosas e racionais. É somente na segunda parte do escrito de 1925, relativa à sistematização de seus propósitos, que veremos em Husserl a realização do que fora prencunciado por Dilthey.

Todo o longo escrito aqui apresentado é precedido de uma introdução, subdividida em quatro parágrafos, assim denominados:

§ 1. O desenvolvimento da psicologia moderna: A crítica decisiva de Dilthey e suas proposições de reforma (psicologia explicativa e psicologia descritiva);

§ 2. As razões da limitada influência de Dilthey sobre seus contemporâneos: a insuficiente compreensão destes e os limites de seu ponto de partida;

§ 3. Tarefa e significação das *Investigações lógicas*, por sua vez, subdividida em:

a. Crítica do psicologismo; a essência dos objetos irrealis (ideais) e das verdades irrealis (ideais);

b. Estudo da correlação: objeto ideal – vivido psíquico (formação de sentido) por meio da descrição das essências na atitude reflexiva;

c. Caracterização mais precisa da reflexão, noção decisiva para a fenomenologia (realização progressiva da reflexão);

d. Brentano enquanto pioneiro da pesquisa sobre a experiência interna – descoberta da intencionalidade como característica fundamental do psiquismo;

e. O desenvolvimento ulterior da ideia de intencionalidade nas *Investigações lógicas*. Passagem de uma psicologia puramente descritiva a uma psicologia apriorística (eideticamente intuitiva) e sua importância para a teoria do conhecimento;

f. A consequente ampliação e o aprofundamento rigoroso da problemática das *Investigações lógicas*. Atualização da necessidade de uma fundação gnosiológica das ciências apriorísticas sobre a fenomenologia transcendental – a ciência da subjetividade transcendental;

§ 4. Caracterização recapitulativa da nova psicologia.

A esse momento introdutório, segue-se a parte sistemática em que é delimitada a psicologia fenomenológica, suas necessidades, classificações, método, estrutura etc.

No texto a seguir – correspondente aos primeiro e segundo parágrafos da introdução da obra de 1925, de Edmund Husserl – é apresentada a tradução para o português, a partir da versão francesa. Todo o texto foi em seguida cotejado junto ao original alemão, de modo a tornar público para os leitores de língua portuguesa interessados nas reflexões husserlianas sobre o que e como deveria ser uma psicologia fenomenológica; um escrito que fosse o mais próximo possível de seu original, com um viés da tradição fenomenológica francesa que veio a contribuir decisivamente para demarcar o lugar da fenomenologia e sua importância tanto para a filosofia quanto para as ciências.



PSICOLOGIA FENOMENOLÓGICA

PRELEÇÕES DO SEMESTRE DE VERÃO DE 1925

INTRODUÇÃO (§1-§2)^{6*} 7**

§ 1. O desenvolvimento da psicologia moderna: A crítica decisiva de Dilthey e suas proposições de reforma (psicologia explicativa e psicologia descritiva)^{8a}

De todas as ciências, a psicologia faz parte das mais antigas. Como a lógica, a ética e a teoria política, como a metafísica, ela foi fundada por Platão, sistematicamente desenvolvida e apresentada por Aristóteles. Além do que, não lhe faltou jamais ser cultivada com zelo, em particular, após o início da modernidade científica. As primeiras tentativas para refundar a ciência da natureza ocorrem de maneira concomitante com as tentativas semelhantes em psicologia. Logo no início do século XVII, uma ciência exata da natureza, cujo método era novo e os sucessos inauditos, nasceu de uma vida de trabalho de homens como Kepler, Galileu e Descartes, tendo repercutido como modelo na psicologia e nas ciências concretas do espírito. Houve do mesmo modo um esforço apaixonado para efetuar igualmente uma reforma metodológica semelhante em psicologia, ou seja, para proporcionar igualmente a esta uma forma nova, tornando-a uma ciência explicativa exata precisamente a partir de leis elementares.

Contudo, nem a psicologia do dualismo cartesiano, nem aquela do materialismo hobbesiano ou do monismo metafísico de um Spinoza – tampouco, em princípio, a forte impulsão promovida por Locke em vista de uma psicologia empírica fundada sobre a experiência interna, do mesmo modo não conduzira ao sucesso desejado, quer dizer, a uma psicologia dotada de uma forma e de uma força de desenvolvimento continuamente crescente, não como uma unidade de teorias e métodos solidamente estabelecidos, ganhando sem cessar em extensão.

Relativamente à aquisição teórica dos séculos XVII e XVIII das ciências matemáticas e físicas, enchemo-nos de admiração. A cada etapa do desenvolvimento, esta aquisição foi se consolidando em razão da evidência do método se afinando cada vez mais e da importância das aplicações frutíferas. Não se pode constatar nada de parecido a propósito da psicologia, sobretudo, se se considera o período que vai do século XVII ao XIX, mesmo não tendo esses pesquisadores deixado nada a dever em relação aos grandes cientistas em ciências da natureza, em termos daquilo que concerne à potência intelectual.

Profundas dificuldades, que permaneceram inteiramente ocultas até nossos dias, impediram um êxito semelhante. Desde o início, a psicologia não pode resistir à tentação do naturalismo quanto à imitação exterior do modelo das ciências da natureza. Enquanto as novas ciências da natureza, uma vez postas sobre o adequado caminho metodológico, nunca puderam parar e continuaram a se desenvolver de modo contínuo segundo uma progressão crescente, quase miraculosa – nós descobrimos que a psicologia, a despeito de sua vontade e de numerosos começos plenos de esperança, não conseguiu jamais um começo definitivo capaz de lhe possibilitar, na sequência, um desenvolvimento definitivo.

No século XIX, a psicologia tomou um novo impulso importante, digamos mesmo grandioso. A impulsão nascida de fisiologistas e físicos alemães eminentes tais como J. von Müller, E. H. Weber, Volksmann, Helmholtz, Hering, G. Th. Fechner, estimulados, por sua vez, pela vitalidade de organização de um Wundt. Uma psicologia intimamente ligada às ciências da natureza e, em particular, à fisiologia vinda à luz, fiel a ela quanto a seu método. A psicologia naturalista já em projeto à época de Descartes e Hobbes se insurgiu sob uma forma essencialmente nova, de modo que, graças à arte experimental extremamente desenvolvida da fisiologia, abordou-se em primeiro lugar os problemas psicofísicos da psicologia dos sentidos, ou antes, da psicofísica dos sentidos. Esta psicologia experimental psicofísica, fisiológica, obteve de todo modo, uma reputação internacional, fez nascer institutos e métodos de trabalho igualmente internacionais, produziu convicções atingindo a unanimidade, que pareceram à época inferiores apenas àquilo que se passava com as disciplinas menos exatas das ciências biológicas da natureza. Esta psicologia, sem dúvida alguma, revelou uma profusão de fatos absolutamente notáveis que antes estavam ocultos, e fatos verdadeiramente psicológicos, embora os fisiologistas atribuíssem à sua própria ciência muitos aspectos importantes desses fatos. Mesmo se a unanimidade das interpretações teóricas desses fatos estivesse longe de alcançar aquelas das disciplinas exatas das ciências da natureza, ela é, entretanto, perfeita em certos aspectos, a saber, naquilo que concerne ao estilo metódico das teorias pesquisadas. Em todo caso, nos círculos internacionais de pesquisa dessa nova psicologia, tem-se a firme convicção, uma convicção inatingível até há pouco, que finalmente se colocou em marcha a única psicologia verdadeira e genuína a título de ciência rigorosa em cujos caminhos deve repousar

6 * A partir daqui, faremos as menções às Notas constantes no texto original por letras em ordem alfabética. As Notas de Tradução ou Notas do Editor continuarão a ser apresentadas em caráter numérico, em continuidade às Notas do comentário ao texto.

7 ** A presente tradução para a língua portuguesa tem por base a tradução francesa da *Husserliana IX*, de Edmund Husserl, *Gesammelte Werke*, originalmente publicado por Walter Biemel, sob o título *Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925* (Den Haag, Martinus Nijhoff, 1968). O texto francês foi traduzido por Philippe Cabestan, Natalie Depraz e Antonino Mazzú, com revisão de Françoise Dastur, tendo sido publicado sob o título *Psychologie Phénoménologique (1925-1928)*, Librairie J. Vrin, 2001. A presente versão para o português foi realizada pelo Prof. Dr. José Olinda Braga (Universidade Federal do Ceará – Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-8569-5232>) a partir da tradução francesa e, em seguida, foi cotejada e revisada a partir do original alemão pelo Prof. Dr. Renato Kirchner (Pontifícia Universidade Católica de Campinas – Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-3105-1401>).

8 ^a Cf. o Apêndice I [As Notas referidas a partir daqui não estão traduzidas nesse espaço (Nota do Editor)].



a totalidade de todos os problemas da psicologia, de todos os problemas que concernam à espiritualidade individual e cultural. Tudo o que é necessário, como em todas as ciências de experiência exitosas preocupadas com a construção elementar e explicação a partir de leis elementares, de promover pacientemente recuos e progredir muito prudentemente; não se deve apenas apegar-se precipitadamente aos problemas que não estavam ainda maduros para serem tratados cientificamente, para os quais a base factual não fora ainda mobilizado e os conceitos empíricos necessários não haviam sido ainda produzidos. Da criação bem-sucedida de uma psicotécnica, a nova psicologia recebeu um aporte não-negligenciável de certeza interna. Assim, essa psicologia parece situa-se verdadeiramente em pé de igualdade com a física exata. Ela foi, com efeito, suficientemente desenvolvida para o seu conhecimento psicológico se tornar tecnicamente utilizável, como é o caso para o conhecimento físico e químico.

E, no entanto, pode ter acontecido que um ceticismo extremamente radical se impusera contra essa psicologia assegurada de uma certa maneira de seu sucesso, ceticismo que não poderia jamais se impor contra a ciência exata da natureza. Esse ceticismo ganhou terreno, ano a ano, sob diferentes formas. É a reação cética mais radical, aquela que remonta a Dilthey e, por outro lado, à nova fenomenologia, que será aqui objeto de nosso interesse. Essa crítica cética não ataca nada menos que a metodologia integral dessa psicologia, na medida em que ela tem, de uma forma ou de outra, a pretensão de explicar os fatos da vida do espírito de modo verdadeiramente espiritual, e isso pode ser explicado psicologicamente. De fato, sob a forma mais tardia e mais madura, esse ceticismo já se voltava contra a maneira metódica de estabelecer os fatos psíquicos como fatos psicológicos, isto é, contra o fato não somente de tornar visível os fatos da experiência quanto fatos sem mais, mas também de os implantar no seio de uma experiência interna explícita, a fim de subjugar-los em seguida sob conceitos que exprimissem a essência estrutural desses fatos enquanto fatos psíquicos. É aí que surgiu, ao mesmo tempo, a censura mais radical. Esta psicologia é acusada de ser totalmente cega às formas essenciais da espiritualidade no que ela tem de específico enquanto configuração espiritual, cuja atividade é intencional, mas também enquanto subjetividade constituindo a comunidade espiritual. Por isso, ela seria de todo modo incapaz de realizar o que a suposta ciência exata e explicativa deve realizar sempre; uma vez que toda explicação é um conhecimento constituído de conceitos de essência e empresta o fio condutor das necessidades de essência encontrando neles seu fundamento.

Em 1894, no seio de uma época que nutria suas esperanças mais transbordantes de entusiasmo em torno dessa nova psicologia, época em que, ao mesmo tempo, esperava dela uma fundamentação exata das ciências do espírito e uma reforma da lógica, da teoria do conhecimento e de todas as ciências especificamente filosóficas, apareceram as *Ideias acerca de uma psicologia descritiva e analítica* (*Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie*), de W. Dilthey (nos relatórios de reunião da Academia de Berlim) – a título de primeiro ataque contra essa psicologia naturalista; trabalho genial, ainda que de uma maturidade imperfeita, que permanecerá certamente inesquecível na história da psicologia. Dilthey, cujos estudos estavam completamente enraizados nas ciências do espírito, e que é sem contestação um dos estudiosos em ciências do espírito entre os mais importantes do século XIX, era muito mais um homem de engenhosas intuições globais do que de análises e teorizações abstratas. A capacidade à análise elementar da experiência, mas também de precisão lógica e de pensamento segundo conceitos precisos, tal como se aprende e se exerce na ciência matemática, não era particularmente seu forte. Em contrapartida, incomparável era sua capacidade para examinar a vida concreta do espírito, a vida individual deste, sua vida histórica e comunitária em suas formas concretas viventes, a compreender intuitivamente suas figuras típicas, suas formas de transformação, seus encadeamentos de motivação e a efetuar, a partir destes, grandes análises de conjunto, fazendo-nos compreender o ser e o devir específicos da espiritualidade histórica em sua necessidade concreta.

E ele foi o primeiro a notar o quão pouco a filosofia moderna prestava pouquíssima justiça às ciências do espírito, e que todos os esforços mais recentes para reformar lógica e criticamente a razão remontavam a Kant ou ao empirismo inglês, todos eles eram determinados de modo por demais unilateral pela ciência da natureza. Ele se esforçara muito cedo para elaborar uma “crítica” da razão que teve efeito nas ciências do espírito, a fim de fornecer um esclarecimento, do ponto de vista da teoria do conhecimento, da essência e das possibilidades destas obras grandiosas que se apresentavam a título de novas ciências do espírito. E aí ele deparou-se imediatamente com a questão em saber até que ponto a nova psicologia fisiológica e experimental poderia fazer o suficiente por essas ciências do espírito, até que ponto se justificava sua pretensão de ser a ciência teórica fundamental em vista da explicação da espiritualidade concreta. Ele chegou a uma conclusão decididamente negativa.

Em longas exposições, ele procurou mostrar que, contra essa psicologia “explicativa” ou “construtiva” – são estes os termos que ele usava – é requerida uma psicologia “descritiva e analítica”, cuja ideia ele tentou esboçar de modo detalhado, criticando continuamente a psicologia experimental então dominante. Essa última – diz ele – segue a ideia da ciência exata da natureza, em particular da física *atomista* moderna. Assim como atua frente aos fenômenos físicos, *ela* pretende subordinar os fenômenos da vida psíquica a um encadeamento causal, por meio de um número limitado de elementos claramente definidos. Nisso, ela procede como a física de modo hipotético e construtivo, por meio de deduções que transcendem a intuição da experiência. Por consequência, ela esboça, sobre a base da experiência, construções hipotéticas de encadeamento causais das quais não se tem experiência e leis hipotéticas que lhes são relativas. *Mas toda essa forma de proceder é comple-*



tamente inadequada à essência da psicologia. Ela nasceu de uma expansão injustificada de conceitos da ciência da natureza no domínio da vida psíquica e da história^{9b}. Na ciência da natureza, essa maneira de proceder tem um sentido e uma necessidade; porque essa ciência repousa sobre a experiência externa que nos apresenta a natureza como exterioridade simplesmente espacial enquanto aquilo que fornece a unidade da lei a essa simples exterioridade, a saber, os encadeamentos objetivos da causalidade geral, não está lá imediatamente co-dado de forma intuitiva. Mas a psicologia e, posteriormente, todas as ciências do espírito com ela se referem ao contexto espiritual dado de forma geral pela experiência interna. A experiência interna não fornece uma simples exterioridade; ela não conhece divisão entre partes de elementos independentes. Ela conhece apenas estados entrelaçados de modo *interno*, entrelaçados na unidade de um encadeamento universal que é ele mesmo necessariamente co-dado, enquanto encadeamento, na intuição interna. Que nós o consideremos ou não, ele e seus momentos tomados separadamente, que nós consideremos ou não as percepções, as lembranças, os sentimentos, as volições particulares, que nós usemos ou não nosso olhar aperceptivo singular sobre seus entrelaçamentos, sua invasão e sua separação, tudo isso forma *um todo*, é um *vivido*¹⁰. A vida vivente continua sempre fluindo, ela não é apenas, ela é *vivida*, e uma atenção, uma consideração, uma avaliação etc., pode a cada vez se dirigir a ela. Mas são apenas novas pulsações dessa vida, inscritas nela não de forma exterior, mas no interior desta vida mesma como um momento, como vivido, aparecendo na vida, e dirigida sobre uma vida destacando-se individualmente na unidade ininterrupta de uma vida e de um vivido.

A diferença fundamental entre o conhecimento psicológico e o conhecimento da natureza reside no fato de que^{11c} a vida da alma não é dada de modo simplesmente exterior, mas que ela é dada em seu encadeamento, é dada pelo conhecimento de si, pela experiência interna. E é aí que reside a peculiaridade fundamental das ciências do espírito em relação às ciências da natureza. Enquanto estas podem apenas “explicar” na forma de hipótese, das subestruturas e das construções, pertence à essência da ciência do espírito compreender ou ainda tornar compreensível.

Mais precisamente, sua tarefa específica é tornar compreensível a unidade da vida espiritual, da ação, da realização, da criação espiritual, produzindo uma intuição unificada, retornando aos encadeamentos espirituais com o que se faz a experiência interna (aos encadeamentos próprios e de outros da subjetividade individual e da subjetividade comunitária). Em poucas palavras: a explicação nas ciências da natureza se opõe à compreensão nas ciências do espírito. No entanto, essa compreensão ainda não é alcançada pela produção da simples intuição unificada, na qual os encadeamentos concretos são revividos posteriormente. Toda obra poética realiza bem tais encadeamentos. Mas a psicologia dos grandes poetas e escritores, de que tanto se falou, não é verdadeiramente uma psicologia, ela não é uma ciência. Ela requer, ao contrário, uma análise científica realizada sobre um fundamento puramente intuitivo, uma formação de conceitos e uma descrição sistemática. Como será exposto ainda de modo detalhado, a tarefa não concerne apenas à colocação em evidência descritiva dos tipos de dados psíquicos individuais, mas também aos tipos de encadeamento. Na psiquê, de fato, o indivíduo não passa de uma abstração. Um sentimento, uma tonalidade afetiva, um pensamento que surge, uma esperança crescente etc. – no meio psíquico, em seus entrelaçamentos, suas motivações, suas indicações etc., que são eles momentos indissociavelmente co-vividos do encadeamento, da função psíquica. Do mesmo modo, a tarefa principal consiste em desmembrar e descrever sistematicamente os múltiplos entrelaçamentos que se unificam na unidade receptiva um encadeamento estrutural, em descrever sua tipicidade. A estrutura designa o entrelaçamento complexo que surge em cada fase concreta da vida fluida da alma. A sequência das fases, que confere de modo sucessivo a unidade ao fluxo da vida, possui igualmente sua tipicidade. O encadeamento psíquico é um encadeamento de efeitos, um encadeamento do desenvolvimento, e é regido por uma teleologia imanente que se pode revelar de modo analítico a cada momento. Ao longo da vida, há uma orientação quanto a valores, uma aspiração unitária à felicidade, pela gratificação, uma orientação instintiva ou consciente a um objetivo determinado. Assim, seja de modo instintivo, seja conscientemente visando um fim, novas formas surgem a partir das formas espirituais; as atividades subjetivas da alma e as realizações dos sujeitos individuais se associam para formar atividades e obras comuns; a espiritualidade criadora a todos os níveis se torna, então, igualmente temática até as formações superiores da arte, da ciência, da religião, que devem ser elucidadas de forma compreensiva, devem ser tornadas compreensíveis de forma descritiva por meio das análises elementares conduzidas sistematicamente.

A enorme importância dos desenvolvimentos de Dilthey se encontram, antes de tudo, naquilo que ele afirmou ser concernente à unidade da vida da alma enquanto unidade do vivido, e na exigência que provém de uma psicologia descritiva que procede de maneira puramente intuitiva; psicologia que, apesar da “simples” descrição, teve que realizar um tipo específico de explicação ao nível mais simples, que Dilthey exprimiu com a ajuda do termo *compreender*. Porque não se pode dizer em um sentido muito preciso, como dizem os historiadores: a compreensão de um contexto histórico é sua única explicação sensata.

Dilthey alcançou a ideia de que a descrição científica sobre a base da experiência externa e a descrição
9^b <Cf. Dilthey, *Obras completas*, vol. V, p. 195.>

10 Nota de Tradução: a fim de manter a distinção entre “Leben” e “Erleben/Erlebnis”, optamos por traduzir, respectivamente, por “vida” e “vivido”. E a expressão “lebendige Leben” por “vida vivente” [Sobre a tradução de *Erlebnis* por *vivência*, trata-se de um neologismo proposto por José Ortega y Gasset, em texto publicado em 1913. Ver: Ortega y Gasset, J. (2011). Sobre o conceito de sensação. *Revista da Abordagem Gestáltica*, 17(2), 217-223. Recuperado em 10 de novembro de 2023, de http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1809-68672011000200013&lng=pt&tlng=pt. (N.doE.)]

11^c <Início de uma nova preleção.>



científica sobre a base da experiência interna, a experiência daquilo que é puramente espiritual designa uma atividade essencial e fundamentalmente diferente. Ele viu que essa descrição, sob o âmbito da espiritualidade, traz com ela uma capacidade perfeita de explicação e isso, graças à possibilidade que se tem de viver novamente tão bem tanto os entrelaçamentos espirituais quanto todos os entrelaçamentos da motivação. Uma análise descritiva pura e conduzida profundamente suficiente explica, e explica mesmo de modo completamente satisfatório, o que a ciência histórica concreta do espírito interroga, porque a explicação não possui outro sentido aqui senão de tornar visível as necessidades internas do devir espiritual, da emergência espiritual a partir de razões espirituais. A espiritualidade carrega nela, e puramente nela, uma espécie de causalidade, a causalidade da motivação, e isso faz parte do componente de experiência vivida, sendo, pois, diretamente acessível à simples intuição e à descrição. Compreender o devir de uma obra de arte na perspectiva das ciências do espírito não se resume ao procedimento da psicofísica, ou seja, interrogar as causalidades psicofísicas que se desdobram entre a vida da alma do artista e a natureza física, mas significa se transportar para o interior da vida e da aspiração do artista, conduzi-la a uma intuição correspondente e plenamente viva, e tornar compreensível a partir destes motivos o sistema da convocação dos fins e dos atos de realização. Uma vez que isso tenha sido completamente realizado, não resta mais nenhuma questão sensata relevante para a história da arte.

§ 2. As razões da limitada influência de Dilthey sobre seus contemporâneos: a insuficiente compreensão destes e os limites de seu ponto de partida^{12d}

A época – enfatizemos – não era suficientemente madura para acolher tais ideias. Aqueles que se fascinavam com a atitude naturalista da psicologia dominante, eram incapazes de aprofundar os problemas levantados por Dilthey. Certamente que Dilthey exercia uma influência, e essa, não somente através do tratado da Academia¹³ que nos ocupa, mas já através de seus trabalhos anteriores, num amplo sentido, a saber, por esses esforços sempre renovados para provar e caracterizar de modo relevante, a particularidade metodológica inconciliável das ciências da natureza e das ciências do espírito. A novidade da interpretação naturalista das ciências do espírito que prevalecia até então se encontrava, de todo modo, prejudicada. Pode-se dizer que todos os textos importantes dos últimos decênios concernentes à natureza e ao método da história e das ciências históricas do espírito em relação àquela das ciências da natureza remontavam a Dilthey^{14e}. Já se encontram nele todos os temas de certa importância. Mesmo as ideias mais significativas às quais esses problemas o trazem de volta, aqueles concernentes a uma psicologia puramente intuitiva que descreve e analisa, por oposição à psicologia dominante que pertence às ciências da natureza, não encontraram, a princípio, absolutamente nenhum eco. Para falar a verdade, é preciso admitir que a crítica diltheyana carece de nitidez no que se refere aos princípios. Se ele soube como manter um propósito estimulante com vistas às pretensões da psicologia naturalista no que diz respeito às ciências do espírito, ele não conseguiu alcançar qualquer clareza de princípio no que se refere ao sentido específico da psicologia e aos limites do que ela pode realizar. Mas é verdade que se poderiam ver tais realizações nos grandes conjuntos de fatos psicológicos com suas regras, a princípio postas em evidência e que só podem ser estabelecidas graças a seu método indutivo e experimental. Por outro lado, os desenvolvimentos positivos de tão grande valor sobre o método e o conjunto dos problemas de <uma> psicologia interna puramente descritiva, eram, por diferentes razões, insuficientes e não propiciavam tampouco convicção alguma. Esse padrão concernia antes de tudo às ilustrações a título de exemplos, à medida que elas não eram capazes de mostrar de modo convincente como uma psicologia, uma ciência explicativa, fundamental e elementar, poderia resultar de apanhados intuitivos e de uma descrição a eles relacionados. Nas ciências históricas do espírito^{15f}, que possuem relação com a espiritualidade individual dada historicamente, aos Estados e aos direitos em sua individualidade típica respectiva, às situações e ao devir histórico dos povos, às correntes artísticas dadas de fato e de maneira histórica, aos artistas e às obras de arte, às produções científicas, etc., trata-se precisamente, na totalidade, daquilo que é individual, esta explicação individual da análise intuitiva e descritiva de que falamos. O processo criador de uma obra de arte é compreendido de maneira individual, encontra uma “explicação” puramente individual, se formos capazes de nos transpor ao artista, em sua vida espiritual, no mundo circundante que o motiva espiritualmente, apoiando-nos, naturalmente, sobre a interpretação dos dados históricos. Seguindo os motivos que determinaram o artista, partindo da interioridade, somos levados a compreender aquilo pelo que ele se esforçou para tornar factível o que quis, e qual sentido original ele dava à obra enquanto a criava. Em consequência, a arte da descrição e da explicação históricas pertence unicamente ao indivíduo. É deste modo em toda ciência do espírito. A psicologia, porém, não quer ser a ciência que apresenta os fatos individuais e históricos em seu encadeamento individual, e que o torna individualmente compreensíveis em seu contexto individual de motivação. Mas ela deve, de todo

12 ^d <Cf. os Apêndices II e III.>

13 Nota de Tradução: Conforme já havia sido mencionado acima, trata-se da Academia de Berlim, onde Dilthey tanto apresentava suas originais e instigantes ideias como as tornava públicas. Após lecionar nas universidades de Kiel e Bratislava, ocupou, em 1882, a cátedra de Rudolf Hermann Lotze (1817-1881) na Universidade de Berlim, cidade em que viveu até sua morte, em 1911. A Academia das Ciências de Berlim, anteriormente denominada Preußische Akademie der Wissenschaften, é conhecida atualmente por Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften.

14 ^e Isso é provavelmente dizer demais.

15 ^f Dilthey distingue a história e as ciências sistemáticas do espírito que, como as ciências da natureza, visam conceitos e leis universais. (Dilthey, *Obras completas*, vol. V, p. 258.)



modo, ser uma ciência que conhece as leis da vida da alma e as leis segundo as quais nascem geralmente uma espiritualidade comum e uma cultura. Queremos com isso ser capazes de explicar, partindo de leis, e, por conseguinte, alcançar também nas ciências do espírito, para além da explicação individual, a consecução de uma explicação a partir de leis.

Porém, sobre esse tema, não se encontrou uma única informação satisfatória em Dilthey. Como, sobre o fundamento da simples experiência interna, quer dizer, da simples ilustração intuitiva da vida espiritual de outros e de uma vida comunitária, uma descrição pode oferecer mais que uma compreensão do indivíduo? Como ela pode conduzir a leis psicológicas universais e, da mesma forma, se sobrepor além das vagas generalizações empíricas? Deveria ela se restringir a uma típica morfologia individual, a uma simples história natural das formas históricas do espírito? Esta pode ter um certo valor. Mas isso é tudo? Toda morfologia, toda história natural não exige uma explicação racional segundo leis? Vocês compreenderão mais tarde o padrão radical da ideia diltheyana de uma psicologia descritiva. Eu direi aqui somente em algumas palavras, preliminarmente, interpretação: ele ainda não vira que há, por assim dizer, uma descrição geral da essência sobre o fundamento da intuição, mas se trata então de uma intuição da essência, do mesmo modo que ele não vira ainda que a relação a objetividades de consciência, que forma a essência radical da vida psíquica, é o tema genuíno e infinitamente fecundo das análises sistemáticas da alma enquanto análises de essência.

Como, em razão de uma infeliz interrupção, a ligação espiritual com nossas duas primeiras preleções se dissipou, convém inicialmente lembrar o que já foi dito^{16g}. Não pretendo somente repetir, mas também tecer algumas ideias capazes de elucidar mais adiante a natureza das intuições de Dilthey a propósito da psicologia e tornar compreensíveis as palavras críticas sobre as quais concluí.

Ao lado da psicologia “explicativa”, regida pelo modelo das ciências da natureza, ele exige uma psicologia “analítico-descritiva”^{17h}. A primeira pesquisa segundo um procedimento construtivo e hipotético, partindo de elementos psíquicos tais que os dados de sensações e dados de sentimentos, a construir uma conexão causal ela mesma não experimentável, e a fornecer uma “explicação” por leis causais tais como à ciência física natural (à qual essa psicologia se entrelaça na psicofísica). Dilthey é, sob certos aspectos, cético em relação a essa psicologia, a psicologia moderna, experimental num sentido naturalista. Ela é incapaz de servir de fundamento às ciências do espírito. Tem-se antes a necessidade de uma psicologia que proceda de maneira puramente intuitiva (e não de modo hipotético e construtivo) por descrição e análise. Esta (eu cito quase que literalmente) é a apresentação dos componentes e dos encadeamentos que se apresentam sob a mesma forma na vida psíquica de todo ser humano desenvolvido. A psicologia naturalista não vê que os encadeamentos psíquicos são vividos e que eles são todos religados num único conjunto, a saber, o conjunto total da vida psíquica em fluxo. A coesão não é, pois, qualquer coisa juntada hipoteticamente ou deduzida, mas, enquanto vivido numa experiência puramente interna, é acessível a uma análise e a uma descrição diretamente estruturantes. A psicologia é justamente a descrição e análise dessa sequência como dado de modo interno, porquanto ela é a própria vida; mais precisamente como é pensado por Dilthey, trata-se sempre de encadeamentos vitais do “tipo humano” desenvolvido. Explicamos a natureza, compreendemos a vida da alma ou do espírito; compreender é a tarefa de todas as ciências históricas e sistemáticas do espírito que, por esta razão, remete à psicologia descritiva e analítica enquanto ciência fundamental da compreensão. As construções hipotéticas da psicologia experimental enquanto ciência da natureza só poderia introduzir confusão e ser afetado por hipóteses inúteis. Uma psicologia que renuncia a fundar o que se passa no espírito a partir do encadeamento compreensivo da vida espiritual é necessariamente estéril. Por exemplo: a religião é um domínio da cultura do espírito. Logo que dela falamos, chegamos necessariamente a conceitos universais tais como sentimento, vontade, vício, liberdade, motivo, e outros similares. Mas é claro que os conceitos dessa espécie só podem ser elucidados no encadeamento psíquico submetido a regras em geral, tal como é dado em experiências internas de maneira puramente intuitiva. É preciso, a partir dali, deve-se alcançar a compreensão de como, por exemplo, a consciência de Deus nasce e ganha em força. O mesmo acontece quando, nas ciências jurídicas, tem-se por tema o fato universal do espírito que é o *direito*. Somos reconduzidos aí aos conceitos fundamentais tais como os da norma, da lei, da imputabilidade etc. Como poderíamos elucidar de outro modo esses conceitos, fazer compreender quais fins são operantes no direito e como as vontades particulares são submetidas a essas leis – sem retornar aos encadeamentos regulares na interioridade da vida psíquica humana? Do mesmo modo, nas ciências políticas, os conceitos de comunidade, de dominação, de vício etc., nos reconduzem novamente aos fatos psíquicos internos; do mesmo modo, naturalmente, nas ciências do espírito, que procuram nos proporcionar uma teoria da literatura e da arte. É claro que isso vale para todas as ciências do espírito, quaisquer que sejam os sistemas culturais ou as organizações externas da sociedade humana, às quais elas se reportam, como a família e a comunidade, a Igreja e o Estado. Emergindo do encadeamento vivo da alma humana, esses últimos só podem ser compreendidos a partir desse mesmo encadeamento. Não é só porque ele tem uma uniformidade e uma regularidade na vida da alma que pode nascer enquanto forças excedendo o indivíduo e tornar possível uma mesma ordem para todos. A aproximação com a teoria do conhecimento é, do mesmo modo, significativa.

16 ^g <Início de uma nova preleção.>

17 ^h Nas preleções foram dadas explicações mais detalhadas e a expressão aristotélica “apodítica” foi utilizada para o conhecimento “explicativo”. – Explicação das leis a) pura *a priori*, b) com base nisso, a forma apodítica das leis empíricas da física matemática. Sendo assim, isso foi utilizado sempre nas conferências posteriores (oralmente).



A teoria do conhecimento tem fartamente reivindicado um lugar que seja seu em relação às ciências do espírito, e o mesmo vale para ela, como expõe Dilthey de maneira detalhada. O título de conhecimento com todas as suas formas particulares bem reconduz em definitivo à unidade do encadeamento psíquico como base de todos os processos de conhecimento. A teoria do conhecimento, ela mesma, se não pretende operar sob a ajuda de conceitos não elucidados pertencentes a uma tradição psicológica que se desenvolveu para a aventura, é reconduzida por consequência a uma psicologia descritiva e analítica como sua base.

Recentemente, deixei compreender de maneira crítica que, ainda que nas exposições de Dilthey tenham sido esboçadas impulsões bastante significativas e conteúdos de intuições geniais, existem falhas significativas muito sensíveis. O contraste que ele estabelece entre a psicologia naturalista voltada para o exterior e a psicologia descritiva voltada para o interior não atingiu ainda o esclarecimento absoluto, quer dizer, as fontes principais últimas. Eu lembro-lhes um ponto capital que, evidentemente, não exercia nenhum papel explícito na contracrítica contemporânea, mas que teve, no entanto, uma ação subterrânea. Este aspecto é, em todo caso, decisivo, porque mesmo admirando a intuição de Dilthey, não podemos nos ater a suas ideias e não podemos de nenhum modo recomendar a imitação do método que ele vislumbrou.

O retorno à experiência interna e a análise descritiva que devem ser consideradas em uma visão interna pura, permitem compreender o individual, compreender a entrada em cena de um ato e de formações espirituais individuais, no encadeamento dos vividos; permitem uma compreensão a partir das razões individualmente motivantes. A reconstrução da motivação concreta expõe a necessidade, mostra, por exemplo, porque era necessário que um homem político tomasse precisamente essa decisão ou, então, porque um pesquisador deveria necessariamente tomar, precisamente, esse caminho de pensamento teórico. É uma espécie de explicação individual. Mas a psicologia deve explicar a partir de visões intuitivas gerais, deve ser uma ciência de leis, deve adquirir um conjunto de leis teóricas gerais que tenha para as ciências do espírito (e, como Dilthey bem adere, igualmente pela teoria do conhecimento) uma função semelhante àquela que possuem a teoria matemática e a física teórica para as ciências da natureza. Mas como alcançarmos, numa psicologia que repousa puramente sobre a experiência interna da vida psíquica e sobre a descrição, a generalização das leis? Tais generalidades são aqui, ao contrário, impossíveis; ademais, uma psicologia que explica a partir de leis não só seria possível enquanto psicologia psicofísica? Tem-se quase a impressão de que, para Dilthey, uma psicologia analítica e descritiva não deveria ser e não poderia ser nada mais que uma história natural descritiva da vida psíquica humana, do “tipo humano desenvolvido” – como o diz explicitamente Dilthey. Mas será que o típico da vida psíquica que, por uma análise elementar, nos reconduziria às sensações, aos sentimentos sensíveis, às percepções, às lembranças, às expectativas, aos múltiplos tipos de conhecimento por julgamento, de comportamento de avaliação, de desejo, de vontade – esse típico, pergunto eu, é qualquer coisa como uma simples tipologia relevante da história natural? Se sim, em seguida, estudamos os tipos de pessoa, não retornamos a uma simples psicologia empírica comparativa em estilo dos mais antigos, que nos oferece uma multiplicidade de formas típicas de personalidades, de caracteres, de temperamentos, de associações, mas jamais algo como uma necessidade universal, uma explicação permitindo conhecer a partir de leis? Toda explicação nas ciências da natureza realizada sob o título de psíquico e que, normalmente compreendida, passa por uma tarefa incondicional do conhecimento da natureza, repousa sobre o fato de que a natureza, o domínio da dita experiência externa, possui uma estrutura tida como “*a priori*”. Mais precisamente, acima de todos os tipos empíricos de uma natureza dada, tal como estudada sistematicamente nas disciplinas de história natural e apresentadas com a ajuda de conceitos descrevendo os tipos, se encontra um campo de generalidades necessárias e exatas. Antes de se perguntar sobre as formas empíricas particulares de uma coisa psíquica, geralmente estamos lidando com uma coisa que, ao longo de todas as suas transformações, segue uma norma, uma forma ideal, que chamamos de sua essência matemática. Em toda empiria, à medida que a coisa pode ser identificada de maneira concordante e também intersubjetiva, onde ela deve poder ser verificada como a mesma coisa, é qualquer coisa de material, de estendida espacialmente e que tem uma duração temporal. No entanto, o que é tomado enquanto tal, na experiência subjetiva, de fato, não é por princípio nada fixo, mas contém em si, nas variações das “intuições”, algo de matemático enquanto ideal, um ideal em relação ao qual o empírico é uma aproximação.

Sob o título imponente do “espaço-temporalmente estendido” indica-se já necessidades supraempíricas, que os matemáticos da espaço-temporalidade procuram desenvolver em axiomas e teoremas: um domínio infinito de leis ideais às quais estão vinculadas de maneira absoluta, cada objeto da natureza enquanto tal, e cada empiria intuitiva, a título de aproximação¹⁸¹. O essencial não é que a natureza se submeta a conceitos quantitativos como se existissem apenas essas necessidades; mas, precisamente, que a natureza possua uma forma universal, um quadro universal de leis que liga tudo o que é natural segundo uma necessidade incondicionada. Não é aqui o lugar para mostrar como o fato de conduzir a esse *a priori* torna possível uma ciência que explica teoricamente a experiência e que é <do> gênero da física – basta que vejamos, o que é de fato manifesto, que, logo que façamos abstração desse quadro *a priori*, da recondução do que é dado a cada vez empiricamente e realmente à ideia que se estende ao infinito, então, precisamente, uma história natural geral se torna possível mas nada mais que uma explicação a partir de leis, de uma explicação a partir de necessidades.

¹⁸¹ Não é fácil descrever brevemente a verdadeira relação da coisa intuitiva como uma aparência em relação à coisa idealmente matemática que aparece nessa aparição, podendo essa relação ser compreendida como aproximação da ideia. Na atitude da ciência exata, a coisa e suas propriedades constitutivas em si são referidas como matemáticas. Exatidão = idealidade matemática.



O domínio das experiências “internas”, o encadeamento dos vividos – que constitui o fluxo interno da vida, respectivamente, a pessoa tomada pura e concretamente, acessível por uma via direta – não poderia então igualmente comportar um quadro formal de leis, uma forma universal de necessidades, ou de leis absolutamente invioláveis às quais pudesse matematicamente se reportar um trabalho de explicação relevante das ciências do espírito? E não deveria o mesmo, valer também em relação às formas estruturais mais universais da associação de pessoas espirituais individuais em comunidades espirituais? Se a ideia crítica que acaba de ser sugerida fosse sem consistência, nós nos encontraríamos, então, diante de um paradoxo curioso que Dilthey não percebeu. Tornar compreensíveis os atos e as formações espirituais individuais não significa outra coisa, senão tornar manifesta a sua necessidade individual. Graças à reconstrução intuitiva das pessoas concretas, e o encadeamento individual de seu vivido e de suas faculdades – nos quais esses atos estão inseridos, mas nos quais, a partir da motivação própria a esse encadeamento intersubjetivo dos vividos, eles também nasceram de uma maneira assim motivada – vimos sua necessidade individual, e compreender não significa outra coisa. É possível que tivéssemos nos enganado na reconstrução: por exemplo, na reconstrução histórica da personalidade de um Bismarck e os motivos que o guiaram a tomar tal decisão. Mas se a reconstrução for historicamente exata e tendo ela alcançado uma intuição efetivamente unitária e completa, então, torna-se evidente para nós porque Bismarck, sendo quem ele era, e percebida a maneira pela qual ele estava motivado, se decidira necessariamente assim. E, mesmo que a reconstrução fosse falsa, ela é plenamente intuitiva; nela reside aqui a necessidade individual seguinte: se Bismarck tivesse sido tal e se tivesse sido motivado assim, então, ele deveria ter agido assim. Os limites da compreensão são aqueles da análise da motivação e da reconstrução. Se estes últimos estão incompletos, a necessidade está, por sua vez, incompletamente elucidada. O paradoxo reside então nisso que deve haver da necessidade naquilo que é individual e que, entretanto, não há leis puras da necessidade que, como todas as leis puras, apresente encadeamentos hipotéticos, encadeamentos de puras generalidades que se relacionem a puras possibilidades. Parece que Dilthey não tenha esclarecido, mesmo no caso individual, a diferença entre a necessidade rigorosa, neste caso, compreensão *explicativa* de uma generalidade empírica e de uma indução empírica, caso contrário, esse paradoxo deveria tê-lo surpreendido e guiado.

A colocação diltheyana em paralelo da fundação das ciências do espírito com aquela da crítica do conhecimento por uma psicologia descritiva é igualmente esclarecedora aqui. O paradoxo paralelo surge efetivamente e possui ainda mais peso. Em suma: a teoria do conhecimento quer fazer compreender de uma maneira geral e em seus princípios, como a ação de conhecer, em sua interioridade psíquica, pode produzir um resultado de valor objetivo. Mas como poderia ela jamais resolver semelhante tarefa, se repousava sobre uma empiria psicológica que, em vez das necessidades invioláveis e intuitivamente visíveis, só oferecem generalidades relevantes da história natural? Não é, portanto, possível elucidar os princípios do conhecimento a partir de vagas generalidades biológicas típicas. Por conseguinte, e de todo modo, uma psicologia que produz necessidades é um *desideratum*¹⁹.

As ideias de Dilthey não eram suficientemente maduras, o que explica a reação, a princípio, triunfante da parte da psicologia experimental. A edição de outubro de 1895 da revista *Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane* continha uma resposta brilhante, escrita por parte de Hermann Ebbinghaus, o fundador da psicologia experimental da memória. São algumas frases de uma carta privada que Ebbinghaus havia endereçado um ano antes a Dilthey, que continha o melhor conteúdo dessa crítica negativa (segundo Misch, *Obras completas* de Dilthey, volume V, p. 423²⁰). Ebbinghaus explica que considera o todo como fundamentalmente equivocado e indutor ao erro, e complementa: “Eu não estava de fato preparado a tanta injustiça frente à psicologia atual e a tão pouca clareza no que lhe concerne, ao ponto que aquilo que você recomenda às pessoas é precisamente o que elas praticam há muito tempo”. Para o essencial, o que precede é sem dúvida inexata, embora seja verdade que muitas das apresentações de Dilthey possam ser interpretadas assim. Em razão da falta de clareza e de nitidez em nível dos princípios, compreende-se também a falha das numerosas tentativas de Dilthey para proporcionar o esboço de uma resposta, assim como sua falta, posteriormente, de uma contrapublicação detalhada. Em todo caso, foi a psicologia experimental que triunfou totalmente a princípio – também aos olhos dos filósofos profanos – para a maior humilhação de Dilthey que quase se desesperou em tentar exibir, à força, a seus contemporâneos, as visões extremamente importantes que ele havia percebido em sua intuição genial.

19 Nota de tradução: “Desiderato” = o que se deseja ou aspira.

20 Nota de tradução: Georg Misch (1878-1965), professor em Marburg e Göttingen, foi discípulo de Wilhelm Dilthey (1833-1911). Conforme indicado, aqui faz-se referência às *Obras completas* de Dilthey.

Phenomenology,
Humanities
and Sciences

Fenomenologia, Humanidades e Ciências



HOMENAGEM



EL PENSAMIENTO EMANCIPADOR DE ENRIQUE DUSSEL (1934-2023)

HERNÁN CREGO BONHOMME*
YURI ALEXANDRE FERRETE **
ADRIANO FURTADO HOLANDA ***

Hagamos una lista de los diez filósofos que más nos gusten. Hagamos lo mismo con sociólogos, antropólogos o la disciplina queramos. El resultado de esa lista, apuesto, será la notable evidencia de colonialismo sedimentado en nuestra cultura. Ninguno de esos nombres será, salvo escasas excepciones, un nombre propio de Nuestra América. Todos, sino la gran mayoría, serán personajes europeos que pueblan los programas escolares y universitarios y que, aunque valiosos, han conseguido sofocar el interés y alimentado el desprecio por la producción intelectual Latinoamérica. Volver la mirada hacia las fuentes propias fue la tarea que, con empuje militante, definió la trayectoria intelectual de Enrique Dussel.

El colonialismo cultural se fundamenta en una narrativa elaborada desde Europa que se repite en el mundo entero y que se autoproclamó con el nombre rimbombante de Historia Universal. Con ella se afianza una geopolítica articulada en función de la dicotomía centro-periferia, cuyo pilar fundamental es un humanismo que encuentra su más alto grado de desarrollo en el centro de redacción de esa historia, y deja en carrera, bajo una especie de formación incompleta, a toda la periferia del mundo que debe rendir culto a esa imagen. A su vez, con el predominio del eurocentrismo cobró lugar el desinterés y desprecio por las propias fuentes identitarias de los pueblos periféricos. Basta decir la palabra Antigüedad para dirigir la reflexión, de modo automático, a los griegos y a los romanos. Pero escasamente se valora la riqueza cultural que los mayas puedan tener para el conjunto de la humanidad. Basta decir Edad Media para remitirnos a ese oscuro confinamiento de piedra, de catedral sin ventanas y rudos metales de caballeros. ¿Qué sabemos sobre las maravillas que dieron a luz las civilizaciones Inca y Azteca? Basta nombrar la Modernidad para referirnos a esa serie de inventos y revoluciones europeas que quebraron el orden feudal y catapultaron el comercio global para alimentar un progreso sin límites. Pero ¿acaso hubo feudalismo fuera de Europa? ¿No fue este resultado del bloqueo que impusieron los árabes a un continente entero? En Europa, se asegura, se dieron los inventos que propulsaron una revolución industrial que garantizaron su dominio planetario. ¿No proliferaba el comercio y el despliegue tecnológico ya en China que descubrió el acero en el siglo II, el papel en el siglo VI, la imprenta en el VIII e imprimía papel moneda en el IX?

Con el relato eurocéntrico se establece, arbitrariamente, no solo un origen común a la humanidad, localizado en la mítica Grecia, sino también un destino, que en nuestro caso se identifica con la condición de permanente subdesarrollo en busca de repetir, infructuosamente, el camino europeo. Porque como decía Paulo Freire, *el opresor es sinónimo de humanidad*. En la medida en que sigamos confiando acriticamente en ese relato, dando la espalda a las fuentes identitarias de nuestra propia cultura, perduraremos en nuestra condición de oprimidos. Por eso la emancipación requiere por un lado la deconstrucción del discurso eurocéntrico sobre el que se articulan las relaciones de opresión y, en consecuencia, la necesidad de elaborar uno propio que funde las bases para una sociedad más justa.

Con este impulso emancipador Enrique Dussel escribió su Filosofía de la liberación (1973) inaugurando no solo un campo para la investigación académica, sino toda una perspectiva de análisis que nutrió la discusión político-cultural de Nuestra América. Esta se apoya sobre la identificación de tres grandes ciclos emancipatorios de América Latina. El primero, corresponde a la contestación ejercida por el sacerdote Bartolomé de las Casas frente al despliegue colonial que se apuntalaba en un régimen de servidumbre del pueblo nativo para llevar adelante el extractivismo de nuestros recursos. La *mita*, el *yanacónazgo* eran instituciones tan legítimas como el trabajo asalariado hoy en día y que, como tales invisibilizaban la violencia y la injusticia ejercida sobre los aborígenes. Por eso fue necesaria una gran crítica capaz de desarticular la legalidad de ese proceder, en cuya elaboración fue fundamental el trabajo de Bartolomé de las Casas que arrojó luz sobre la crueldad del colonialismo bajo la forma de un anti-discurso de la modernidad en los albores de la misma.

La segunda etapa que recupera Enrique Dussel, son los movimientos independentistas de inicios del siglo XIX en que pensadores como Bolívar, San Martín, Simón Rodríguez, Camilo Torres, Mariano Moreno, entre otros, se avocaron a la tarea de construir un nuevo sistema de

* Universidad de Buenos Aires. Email: hernancrego@gmail.com. Orcid: <https://orcid.org/0009-0000-8693-7707>

** Pontificia Universidade Católica do Paraná/ Universidade de Lisboa. Email: yuriferrete@gmail.com. Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-6141-2437>

*** Universidade Federal do Paraná



relaciones político-sociales capaces de justificar la lucha independentista, la formación de Estados soberanos, el uso de las armas contra España, en fin, la deslegitimación de las Leyes de Indias que definían a nuestros países como provincias coloniales, para lo cual fue necesario el desarrollo de un pensamiento crítico que estuviera a la altura.

El tercer gran momento es, finalmente, el que se corresponde con la atmósfera emancipatoria que vio nacer la Filosofía de la liberación de Enrique Dussel y que habilitó la conformación de un ámbito fecundo para la actividad político intelectual latinoamericana. Esta integra los procesos descolonización africana de la posguerra, la Revolución cubana, la emergencia de la Teología de la liberación y, fundamentalmente, la lucha revolucionaria contra las dictaduras latinoamericanas de las décadas del '60 y '70 que abrió camino al establecimiento de regímenes democráticos.

Ante la hipótesis de una ruptura con la modernidad y sus fundamentos clásicos, que propiciaron la gestación de un amplio movimiento de colonización global, surge la impresión de estar frente a una empresa imposible. No es casual que la dedicación a esta problemática abarque toda una existencia, asemejándose al compromiso que Dussel le dedicó al tema. Entre triunfos y fracasos, el desenlace general impone la necesidad de confrontar un proceso civilizatorio, reconfigurando temas y saberes otrora considerados estériles, transformándolos en auténticos productos de la trayectoria humana. La quimera de la modernidad, antaño insuperable, exige una reevaluación significativa, especialmente, debido a su incapacidad para enfrentar los desafíos que ella misma engendró.

Tras las barreras del pensamiento colonial, las “opciones decoloniales” indican que el camino hacia el futuro no puede forjarse a partir de las ruinas y reminiscencias de la civilización occidental y sus aliados internos. Sin embargo, más que el simple compromiso que suscita la motivación para investigar temas más allá de la filosofía clásica, es imperativo un cuidado primordial que habilite un contacto auténtico con los contenidos. Dado su arraigo en nuestra cultura dominante, las estrategias de comprensión del mundo por medio de las categorías hegemónicas tienden a perdurar como el principal interlocutor o criterio teórico inaugural. En estas condiciones, esa dinámica de poder acaba siendo oscurecida por los límites simbólicos o lingüísticos. Sin embargo, Dussel demostró que tal condición, por inexorable que parezca, no constituye, en principio, una necesidad que dicte que el pensamiento debe sucumbir en sus propios límites.

Es imperativo forjar concepciones prospectivas inéditas sobre el futuro para poder trascender un pasado omnipresente. Este último, además de imponente y regulador, se construyó a partir de un origen unívoco, metamorfoseándose en un criterio autocrítico para determinar lo que está permitido y lo que no. De hecho, postular la necesidad de engendrar nuevas imaginaciones no se aleja cualitativamente de lo ya sugerido en las diferentes etapas de la historia de la filosofía. Sin embargo, lo que este nuevo imaginario aún no ha podido concebir es la ruptura con una ontología cuya sutileza histórica aparenta atemporalidad, posiblemente, delineando el punto en que la desobediencia trasciende la mera deconstrucción y busca allanar un camino pragmático en dirección a un inexplorado horizonte futuro.

La ontología clásica, que se moderniza pero no se renueva, se fundamenta en la unidad de lo Mismo que se fragmenta internamente. En este contexto, lo Mismo representa la totalidad que precede a la diferencia, antecediendo a la propia manifestación de lo idéntico y de lo no-idéntico. Con esto, la pregunta apremiante, tal como fue destacada por Dussel se corresponde a si ese Mismo aniquila ontológicamente al Otro, pues carece de diferencia, diferenciándose apenas internamente. En otras palabras, el Otro existe apenas como lo no-idéntico, lo que no es lo mismo, lo que no se alinea con la identidad. Vale, entonces, preguntarse: ¿Quién, finalmente, es la no-identidad? Lo fueron los bárbaros, los indios, los negros, los pueblos orientales, entre otros quienes, según la terminología helénica, eran incapaces de contemplar las Ideas. En suma, siempre aquellos externos a la categoría. En el centro de la exclusión, la desobediencia encuentra suelo fértil para el florecimiento de nuevas imaginaciones. En la comprensión cuidadosa de lo que antaño fue denominado como Otro, la crítica encuentra su manifestación práctica.

En ese sentido, el rol del intelectual, según lo entendió Dussel consiste no solo en desarticular la narrativa eurocéntrica, sino en elaborar otra nueva que reavive la dignidad de ser latinoamericano. Invitando en esa creación, a una refundación de la historia universal desde la periferia, a la construcción de un “humanismo del otro hombre” según el decir de su maestro Emanuel Levinas, que nos permita imaginar formas de convivencia renovadas a partir de las periferias del capitalismo global. Y por eso es preciso llevar adelante esa creación mediante el gesto de quien hace propio lo universal, sin esperar las migajas que nos lanzan desde los centros del poder mundial. Fundar la historia con la prepotencia de un Fray Servando que sostenía que el cristianismo había surgido, originariamente, en México, pues nada más corrompido que el cristianismo imperial europeo que pasó de ser perseguido a perseguidor; con la altanería de un paleontólogo positivista como Florencio Ameghino que dijo que el primer hombre, el *homo pampeanus*, había nacido en la esquina de su casa; con la bravura de un Carlos Mariátegui que fundó el marxismo, esta vez sin proletarios, pues no los había en Perú, pero con campesinos indígenas, porque una teoría revolucionaria no puede ser “Ni calco ni copia, sino creación heroica”. Experiencias que muestran su fuerza, no en un procedimiento de demostración, sino en el gesto de hacer propio lo universal, donde todo lo que sabíamos tiene que ser refundado desde una nueva perspectiva. Porque, como supo enfatizar Dussel, “en la identidad latinoamericana todo está por hacerse”.



HOMENAGEM

O pensamento emancipador de Enrique Dussel (1934-2023)

Façamos uma lista dos dez filósofos que mais gostamos. Fazemos o mesmo com os sociólogos, antropólogos ou da disciplina que queiramos. Aposto que o resultado desta lista será a notável evidência do colonialismo sedimentado em nossa cultura. Salvo exceções, nenhum destes nomes será um nome de origem latino-americana. Todos, se não a grande maioria, serão personagens europeus que povoam os programas escolares e universitários e que tem conseguido sufocar o interesse e alimentado o desprezo pela produção latino-americana. Voltar a olhar para as nossas próprias fontes foi a tarefa que, com ímpeto militante, definiu a trajetória de Enrique Dussel.

O colonialismo cultural baseia-se numa narrativa desenvolvida a partir da Europa que se repete em todo o mundo e que se proclamou com o bombástico nome de História Universal. Junto a ela, toma-se uma geopolítica articulada com base na dicotomia centro-periferia cujo pilar fundamental é um humanismo que encontra o seu mais alto grau de desenvolvimento no centro da escrita desta história, excluindo toda a periferia do mundo, que deve venerar esta imagem, por ser uma espécie de formação incompleta. Simultaneamente, com o domínio do eurocentrismo, surgiu o desinteresse e o desprezo pelas fontes de identidade próprias dos povos periféricos. Basta dizer a palavra Antiguidade para que o pensamento se dirija automaticamente para os gregos e romanos. Mas pouco se valoriza a riqueza cultural que os Maias podem ter para a humanidade no seu todo. Basta dizer Idade Média para nos remeter para esse confinamento sombrio de pedra, de catedral sem janelas e de rude metal de cavaleiros. Que sabemos nós das maravilhas que deram origem às civilizações inca e asteca? Basta-nos chamar Modernidade para nos referirmos à série de invenções e revoluções europeias que destruíram a ordem feudal e catapultaram o comércio global para alimentar um progresso sem limites. Mas será que o feudalismo existiu fora da Europa e não terá sido o resultado do bloqueio imposto pelos árabes a todo um continente? Na Europa, dizem, foram as invenções que impulsionaram uma revolução industrial que assegurou o seu domínio planetário. O comércio e o desenvolvimento tecnológico não proliferavam já na China, que descobriu o aço no século II, o papel no século VI, a impressão no século VIII e o papel-moeda no século IX?

A narrativa eurocêntrica estabelece arbitrariamente não só uma origem comum para a humanidade, localizada na mítica Grécia, mas também um destino, que no nosso caso se identifica com a condição de subdesenvolvimento permanente, numa tentativa de repetir, sem sucesso, o caminho europeu. Porque, como dizia Paulo Freire, o opressor é sinónimo de humanidade. Enquanto continuarmos a confiar acriticamente nesta narrativa, virando as costas às fontes de identidade da nossa própria cultura, permaneceremos na nossa condição de oprimidos. É por isso que a emancipação exige, por um lado, a desconstrução do discurso eurocêntrico sobre o qual se articulam as relações de opressão e, conseqüentemente, a necessidade de elaborarmos o nosso próprio discurso que lance as bases para uma sociedade mais justa.

Com este impulso emancipatório, Enrique Dussel escreveu a sua *Filosofia da Libertação* (1973), inaugurando não só um campo de investigação académica, mas toda uma perspectiva de análise que alimentou a discussão político-cultural da Nossa América. Esta se baseia na identificação de três grandes ciclos emancipatórios na América Latina. O primeiro corresponde ao protesto exercido pelo padre Bartolomé de las Casas contra a implantação colonial que se apoiava num regime de servidão dos povos nativos para realizar o extrativismo dos nossos recursos. A mita e o yanacozgo eram instituições tão legítimas como o trabalho assalariado atual e, como tal, tornavam invisíveis a violência e a injustiça cometidas contra os indígenas. Por isso, era necessária uma grande crítica, capaz de desmontar a legalidade deste procedimento. A obra de Bartolomé de las Casas, que iluminou a crueldade do colonialismo sob a forma de um anti-discurso da modernidade no início da modernidade, foi fundamental na sua elaboração.

A segunda etapa que Enrique Dussel recupera são os movimentos independentistas do início do século XIX, nos quais pensadores como Bolívar, San Martín, Simón Rodríguez, Camilo Torres, Mariano Moreno, e entre outros que se lançaram na tarefa de construir um novo sistema de relações político-sociais capaz de justificar a luta pela independência, a formação de Estados soberanos, o uso das armas contra Espanha, em suma, a deslegitimação das Leis das Índias que definiam os nossos países como províncias coloniais, para o que era necessário desenvolver um pensamento crítico à altura.



Finalmente, o terceiro grande momento corresponde à atmosfera emancipatória que viu nascer a Filosofia da Libertação de Enrique Dussel e que permitiu a formação de um ambiente fértil para a atividade intelectual política latino-americana. Este momento integra os processos de descolonização africana do pós-guerra, a Revolução cubana, a emergência da teologia da libertação e, fundamentalmente, a luta revolucionária contra as ditaduras latino-americanas dos anos 60 e 70, que abriu caminho à instauração de regimes democráticos.

Num primeiro contato com a conjectura de uma ruptura em relação à modernidade e seus alicerces clássicos, que proporcionaram a gestação de um abrangente movimento de colonização global, emerge a impressão de uma empreitada tida como impossível. Não é por acaso que a dedicação a essa problemática se estende ao longo de toda uma existência, assemelhando-se ao comprometimento que Dussel dedicou ao tema. Entre insucessos e triunfos, o desdobramento geral revela a perspectiva de confrontar um processo civilizatório, reconfigurando temas e saberes outrora considerados estereis, transformando-os em autênticos produtos da trajetória humana. A quimera da modernidade, outrora intransponível, passa por uma reavaliação significativa, sobretudo por sua incapacidade de enfrentar os desafios que ela própria engendrou.

No rastro das próprias barreiras do pensamento colonial, as “opções descoloniais” estão a indicar que o caminho para o futuro não pode ser forjado a partir das ruínas e reminiscências da civilização ocidental e seus aliados internos. Contudo, mais do que o simples engajamento que suscita a motivação para investigar temas para além da filosofia clássica, é imperativo um cuidado primordial que habilite um contato autêntico com os conteúdos. Dada a sua arraigação em nossa cultura dominante, as estratégias de compreensão do mundo por meio das categorias hegemônicas tendem a perdurar como o principal interlocutor ou critério teórico inaugural. Nessas condições, essa dinâmica de poder acaba sendo obscurecida pelos limites simbólicos ou linguísticos. Contudo, Dussel demonstrou que tal condição, por mais que aparente ser inexorável, não constitui, em princípio, uma necessidade que dita que o pensamento deve sucumbir nos próprios limites.

É imperativo forjar concepções prospectivas inéditas em relação ao porvir, de maneira a transcender um pretérito onipresente. Este último, além de imponente e regulador, constrói-se a partir de uma origem unívoca, metamorfoseando-se em um autocrítico árbitro para definir o que é permitido ou não. De fato, postular a necessidade de engendrar novas imaginações não se afasta qualitativamente do que foi anteriormente aventado em diversos momentos históricos da própria filosofia. Contudo, o que este novo imaginário ainda não concebeu é a ruptura com uma ontologia cuja sutileza histórica aparenta atemporalidade, possivelmente delineando o ponto em que a desobediência transcende a mera desconstrução e busca trilhar um caminho pragmático em direção a um inexplorado horizonte futuro.

A ontologia clássica, que se moderniza, mas não se renova, fundamenta-se na unidade do Mesmo que se fragmenta internamente. Neste contexto, o Mesmo representa a totalidade que precede a diferença, antecedendo a própria manifestação do idêntico e do não-idêntico. Todavia, a indagação premente, conforme destacado por Dussel, é se esse Mesmo aniquila ontologicamente o Outro, pois carece de diferença, diferenciando-se apenas internamente. Em outras palavras, o Outro existe apenas como o não-idêntico, o que não é o mesmo, o que não se alinha com a identidade. Pode-se então questionar: quem, afinal, é a não-identidade? Foram os bárbaros, os índios, os negros, os povos orientais, entre outros - na terminologia helênica, aqueles incapazes de contemplar as Ideias. Em suma, sempre aqueles externos à categoria. No âmago da exclusão é que a desobediência encontra solo fértil para o florescimento de novas imaginações. É na compreensão cuidadosa do que outrora foi denominado como Outro que a crítica encontra sua manifestação prática.

Neste sentido, o papel do intelectual, tal como Dussel o entendia, consiste não só em desarticular a narrativa eurocêntrica, mas também de elaborar uma nova narrativa que reavive a dignidade de ser latino-americano. Nessa criação, ele nos convida a uma refundação da história universal a partir da periferia, à construção de um “humanismo do outro homem”, como nas palavras de seu professor Emanuel Levinas, que nos permite imaginar formas renovadas de convivência a partir das periferias do capitalismo global. E é por isso que é necessário levar por diante esta criação através do gesto daqueles que fazem seu o universal, sem esperar pelas migalhas que nos são atiradas pelos centros do poder mundial. Fundar a história com a arrogância de um Frei Servando que defendia que o cristianismo tinha surgido, originariamente, no México, porque nada era mais corrupto do que o cristianismo imperial europeu que passou de perseguido a perseguidor; com a prepotência de um paleontólogo positivista como Florencio Ameghino que dizia que o primeiro homem, o homo pampaeus, tinha nascido na esquina da sua casa; com a bravura de um Carlos Mariátegui que fundou o marxismo, desta vez sem proletários, porque não havia nenhum em Perú, mas com camponeses indígenas, porque uma teoria revolucionária não pode ser “Nem decalque e nem cópia, mas criação heróica”. Experiências que mostram a sua força, não num procedimento de demonstração, mas no gesto de tornar nosso o universal, onde tudo o que sabíamos tem de ser refundado a partir de uma nova perspectiva. Porque, como Dussel soube sublinhar, “na identidade latino-americana tudo está por fazer”.



Editor – Adriano Furtado Holanda

Departamento de Psicologia / Programa de Pós-Graduação em Psicologia
Universidade Federal do Paraná (UFPR) – <http://www.humanas.ufpr.br/portal/psicologia/>
Praça Santos Andrade, 50 – Sala 215 [Ala Alfredo Buffren]
80060.240 – Curitiba / PR – BRASIL
Email: aholanda@yahoo.com / aholanda@ufpr.br