

RESENHA. Husserl, E. *Idéias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica. Introdução geral à fenomenologia pura.* Tradução de Marcio Suzuki. São Paulo: Ed. Idéias e Letras, 2006.

Dario Teixeira*

A publicação da tradução de um clássico da filosofia é motivo de genuína celebração, e o *Idéias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica*, de E. Husserl, é sem dúvida um clássico, não apenas por ser uma obra que não pode faltar em qualquer estante representativa da história da filosofia, mas sobretudo porque, sobre as mesas de estudo, ainda é capaz de proporcionar fecundas reflexões sobre temas e problemas que nos são pertinentes. “Idéias I” (assim chamado por ser o primeiro dos três tomos de uma obra maior) não é a obra de inauguração dos trabalhos fenomenológicos (isso coube às *Logische Untersuchungen*), mas é a obra de instituição pública de algo tal como uma “orientação fenomenológica” na filosofia. Publicada em 1913, ela merece agora uma tradução brasileira cuidadosa, que tem não só o mérito óbvio de proporcionar o acesso direto de um maior público a uma obra que constitui um ponto de referência (mesmo que polêmico) para grande parcela do pensamento filosófico no século XX, mas sobretudo o mérito de ocorrer em um momento oportuno para suscitar o interesse na releitura e mesmo, numa expressão mais dramática, no resgate dos motivos, das análises e das concepções originais do fundador da fenomenologia.

É fato que Husserl mereceu precocemente a glória suspeita de entrar para os manuais de história da filosofia, via de regra travestido no papel de um último cartesiano que, obsedado com o projeto de encontrar nos dados da consciência o *fundamentum inconcussum* para o conhecimento, levou ao esgotamento os recursos da filosofia da consciência e foi, enfim, superado por algum lúcido filósofo anti-subjetivista, seja ele Heidegger ou Wittgenstein. Muitas razões favoreceram o estabele-

* Professor na Universidade Estadual do Norte Fluminense Darcy Ribeiro (UENF-RJ)

cimento desse esquema interpretativo que pode inibir nosso interesse por Husserl, mas é um fato que já há algum tempo vemos sua obra voltar a ser consultada, sobretudo no âmbito da filosofia de orientação analítico-lingüística, a isso motivada, principalmente, ou pelo suposto paralelo entre a noção husserliana de noema e a noção fregeana de sentido, ou pelo interesse crescente no contexto histórico onde foram delimitados seus temas paradigmáticos, ou ainda pelo redivivo interesse cognitivista no fenômeno da intencionalidade. Esse novo cenário é o que torna tão oportuna a publicação do “Idéias I”.

Quanto ao seu formato, a edição brasileira é enriquecida por um prefácio curto, mas denso, do Prof. Ribeiro de Moura, que, ao propugnar por certa interpretação bem determinada do sentido e valor desta obra, é bastante feliz em situá-la histórica e sistematicamente. É ainda enriquecida pela inclusão de vinte e nove “Apêndices” que são os registros do trabalho de Husserl de reavalição da obra. Contudo, os estudiosos de Husserl sentirão falta da paginação original ou da *Husserliana*, geralmente utilizadas nas referências ao “Idéias I”. Pode-se lamentar também a falta do índice analítico, que seria de grande auxílio no exame de tópicos específicos. Ainda de interesse seria um glossário da tradução (encontramos apenas notas pontuais do tradutor), não só para identificarmos com segurança as ocorrências de conceitos-chave ao longo da obra, mas também como um suporte para o trabalho futuro de tradução de Husserl. Por fim, também seria valiosa a inclusão das anotações críticas do próprio Husserl nos seus exemplares pessoais do “Idéias I” (as “*textkritische Anmerkungen*” da *Husserliana*) e também de seu “*Nachwort zu meinen Ideen*”. Este último vem a ser a reação mais direta de Husserl contra certas críticas frontais à sua obra. Nenhuma dessas “faltas” minimiza o fato de que se trata de uma tradução criteriosa e oportuna.

Cabe ao “Idéias I” a tarefa de fixar o sentido, o objeto, o método e os grupos de temas e problemas pertinentes a uma “ciência de fenômenos essencialmente nova” (p. 25), a saber, à fenomenologia pura, enquanto a “primeira de todas as filosofias” e “a pré-condição constante para toda metafísica e qualquer outra filosofia” (p. 29). O problema último a ela pertinente é epistemológico, o das condições de validade objetiva das pretensões de conhecimento subjetivas, em suma, “a questão de saber o que

quer propriamente dizer a 'pretensão' da consciência de se 'referir' a um objetivo, de 'atingi-lo' efetivamente (*die 'Prätention' des Bewusstseins, sich wirklich auf ein Gegenständliches zu 'beziehen', 'triftiges' zu sein*)¹, ou como se explica [*aufkläre* = esclarece] fenomenologicamente (...) a referência objetiva 'válida' e 'inválida': pelo que estamos perante os grandes problemas da razão (...) (p. 286). Esses problemas da razão são, porém, dependentes de outro problema mais básico que reconhecemos facilmente como fenomenológico: "o problema que abarca a fenomenologia inteira tem como título: intencionalidade" (p. 323). O nexos interno entre esses problemas se deixa ver bem diretamente: "a consciência (...) pode ser qualificada como um 'visar' (*Vermeinen*) e como tal ela está necessariamente sob a oposição racional entre validade e invalidade" (p. 323). Se explorarmos o sentido de "*vermeinen*" como "presumir", isto é, como "erguer uma pretensão", e se tomarmos em conta que tal característica seria constitutiva da consciência *enquanto intencional*, então é claro que, da propriedade intencional da consciência, segue-se que cabe a esta "apresentar os créditos que dão lastro a sua pretensão" e atestar-se *enquanto racional*.

Os problemas epistemológicos enquanto problemas da racionalidade das pretensões intencionais serão retomados em um programa ambicioso de "fenomenologia da razão" que deve explicitar os modos de evidenciação do sentido da vivência, em acordo com os quais a consciência presuntiva de algo, posto com certo caráter de ser, chega a validar-se em algum grau, e isso desde o grau mínimo da obscuridade até ao grau máximo da clareza, em que a vivência tem, enfim, o caráter de

¹ "A 'pretensão' da consciência de se 'referir' efetivamente a algo objetual, de ser consciência 'acertada". Esta última alteração, relativa a "*triftig*", está em consonância com o próprio tradutor, que traduz "*Triftigkeit*" por "acerto" na p. 39. Quanto a "*gegenständlich*" e, em outras passagens, "*Gegenständlichkeit*", traduzidos, respectivamente, por "objetivo" e "objetividade", creio haver uma dificuldade maior, posto que constituem termos técnicos que intervêm relevantemente no todo da obra. Nas "*Logische Untersuchungen*" (LU, I, §10, B39), o termo "*Gegenständlichkeit*" foi introduzido como um meio para designar todo e qualquer tipo de entidade a que possamos fazer referência (mesmo que meramente verbal ou na imaginação) "à maneira de um objeto". Em português temos a expressão "objetual" com o sentido de "concernente ou relativo a objeto", de onde podemos formar "objetalidade" para designar o que quer que possa ser "objeto" de referência, independentemente de isso a que nos referimos ser algo "objetivo", ser "uma objetividade", expressões estas empregadas, em geral, por contraste com "subjetivo" e como equivalentes a "válido intersubjetivamente" ou "conforme aos fatos".

“consciência racional, que atesta em si mesma a efetividade” (p. 301). Esse programa ambicioso se compromete, de maneira conseqüente, com uma concepção epistêmica de verdade (“verdade é manifestamente o correlato do caráter racional perfeito da doxa originária, da certeza de crença”; p. 310) que, no entanto, deve ainda enfrentar o problema da suficiência da justificação racional para a possibilidade de conhecimento e verdade *em sentido estrito*, sob pena de ver confirmar-se certa suspeita de que ela porta um viés relativista de nasença.

Mas em que consiste a consciência e sua pretensão intencional? Essa questão é entendida por Husserl, fundamentalmente, como colocando um “problema funcional” acerca de *como cada um dos diferentes momentos* integrantes da consciência concreta de algo *contribui de maneira específica* para que se constitua precisamente um certo gênero de consciência unitária referida a alguma objetividade determinada, dotada tanto com alguma modalidade de crença acerca desta objetividade, quanto com algum grau de clareza intuitiva dela; esses são, enfim, os “problemas da ‘constituição das objetividades da consciência’” (p. 197). Análises funcionais que *devem tornar inteligível* uma tal possibilidade de referência objetual da consciência caberão à fenomenologia pura, que o “Idéias I” pretende fundar como sendo “uma doutrina eidética descritiva dos vividos transcendentais puros em orientação fenomenológica” (p. 161: “*eine deskriptive Wesenslehre der transzendental reinen Erlebnisse in der phänomenologischen Einstellung*”).²

² “Uma doutrina descritiva da essência das vivências transcendentemente purificadas na orientação fenomenológica”. O termo “vivido”, que foi escolhido para traduzir o termo técnico “*Erlebnis*”, sofre, a meu ver, de uma ambigüidade estado-objeto, pois pode designar tanto o *vivenciar* quanto o *que é vivenciado*; isso seria evitado pelo termo “vivência”, que designa claramente o estado de consciência, no qual se distinguem, então, componentes que são vivenciados, isto é, os *vividos* e correlatos que são intencionados, isto é, os *objetos “visados”* (e.g. os dados de sensação não são propriamente vivências, mas sim partes dependentes de vivências, a saber, justamente aqueles momentos hyléticos vividos, mas não visados, a não ser na experiência reflexiva, por exemplo, do fenomenólogo que *se refere* a eles para dizer justamente que eles são o que é vivido, mas não visado na experiência ordinária). “Orientação” é aqui a tradução de “*Einstellung*”, que tem sido traduzida, em geral, por “atitude”; não vejo maiores problemas com essa decisão do tradutor, talvez apenas o de “sugerir” certo caráter de “deliberação teórica ou metódica”, ao passo que “atitude” remete a “postura”, a “comportamento espontâneo”. De todo modo, isso está baseado apenas em aspectos conotativos.

Uma descrição eidética está comprometida em explicitar e fixar conceitualmente aquelas características do dado analisado que esclarecem o tipo de dado sob consideração, que esclarecem, enfim, o que ele é. Os enunciados eidéticos daí resultantes devem validar-se naquela que é "a fonte de legitimação do conhecimento", nomeadamente, na "intuição doadora originária" (§24). Em função dessa sua posição, Husserl costuma ser visto como representante de uma doutrina mistificadora das nossas capacidades cognitivas que postularia um órgão especial, um "olho do espírito", capaz de "ver" objetos abstratos. Apesar do seu vocabulário, Husserl nunca condescendeu com tão suspeita "doutrina". Ele segue uma linha de pensamento bem conseqüente, segundo a qual é sem dúvida incontestável que só objetos materiais podem ser atestados em nossa experiência e nunca objetos abstratos; contudo, precisamente isso, a saber, essa proposição com sua incontestabilidade, não pode ser simplesmente atestado pela experiência - seja em virtude de ela não poder garantir necessidades, seja em virtude de uma proposição ser algo abstrato - e, no entanto, não podemos deixar de pensar isso, quando pensamos sobre nossa experiência; nesse caso, ou bem negamos o caráter de necessidade dessa proposição, a contrapelo do que nosso pensamento nos impõe crer, ou bem admitimos que identificamos aí algo de necessário com respeito a nossa experiência, mas que não pode ser atestado pela própria experiência, embora se mostre como tal para nosso pensamento. Se chamamos de "essência" a isso de necessário que descobrimos ao pensar sobre algum dado e se chamamos de "intuição de essência" à possibilidade de nosso pensamento de reconhecer a legitimidade de uma tal necessidade enquanto necessidade, então estamos bem mais próximos do problema efetivo ao qual não podemos furtar-nos e da intenção de Husserl ao falar em "visão de essências". Ademais, Husserl concebe um procedimento engenhoso e bem determinado de variação metódica das características do dado que permitiria discernir e apreender nele aquelas características que lhe seriam essenciais; se cabe uma ressalva a tal procedimento é que ele é entendido como uma variação na "imaginação livre" (§§4,23,70), o que ameaça restringir o concebível ao imaginável, quando pode muito bem ser entendido como um *Gedankenexperiment*, permitindo que a essência

do dado seja identificada (se não na imaginação, então em pensamento) de maneira direta e inequívoca, e isso é tudo o que se requer para falarmos em "intuição" ou "doação originária".

Quanto ao "dado" analisado pela fenomenologia pura, o "Idéias I" está em grande medida dedicado a esclarecer e legitimar a noção de fenômenos transcendentalmente reduzidos ou consciência pura, principalmente por contraste com a noção afim de fenômenos psíquicos ou consciência psicológica. A novidade da fenomenologia estaria em que ela pretende estudar os fenômenos "numa orientação inteiramente outra, pela qual se modifica, de determinada maneira, o sentido (*jeder Sinn*) de fenômeno" (p. 25). Uma tal modificação dos sentidos de fenômeno, correspondente à nova orientação fenomenológica, dependeria, porém, de vencermos "hábitos dominantes de pensamento" através de "um método de 'reduções fenomenológicas'" (p. 27). Quanto a isso, Husserl emprega (*cabe saber se literalmente*) formulações sugerindo que tais reduções instituiriam *um novo âmbito de fenômenos*; ele fala da "conquista de uma nova região de ser" (p. 83), de aceder a um "novo mundo fenomenológico" (p. 84), que só se deixa ver por força das operações de redução que, com efeito, são apresentadas como consistindo em "excluir", progressivamente, cada um dos aspectos reais e compromissos existenciais envolvidos irrefletidamente em nossa experiência consciente, até reduzi-la a um resíduo de ser desprovido de realidade que, contudo, não é um nada, mas antes um ser não-real ou irreal, numa palavra, é a consciência pura como uma região nova de seres puramente temporais, as vivências intencionais concretas reduzidas.

A despeito do vocabulário, parece-me que Husserl segue aqui uma linha de pensamento que guarda sua plausibilidade. Ao refletir sobre nossas experiências conscientes podemos *pensar*, com um máximo de generalidade, sobre o que se encontraria nela de típico, *quando* deixamos de levar em conta (por livre variação) que ela é a experiência de um ser real qualquer em interação causal com objetos realmente existentes, enfim, ao desconsiderarmos toda determinação e suposição concernente à sua realidade ou existência; nesse caso, se discerníssemos e identificássemos inequivocamente essas características típicas, teríamos formado o conceito genérico dessa consciência, a saber, teríamos

explicitado um certo conjunto de características últimas, em conformidade com as quais podemos, em nossa experiência, identificar eventos *caracterizáveis tão somente* como vivências concretas de consciência e analisá-las, então, enquanto tais. Com isso, *não precisamos* dizer que acedemos a algum novo âmbito de fenômenos, mas apenas que acedemos a *um novo modo de abordagem e caracterização* dos mesmos fenômenos de nossa experiência consciente ordinária.

A análise da consciência pura discerne dois constituintes "genuínos" (*reell*)³ que podem variar independentemente um do outro numa vivência e que, assim, devem contar como essencialmente distintos, mas que desempenham funções complementares e que, assim, devem contar como momentos parciais interdependentes no todo de uma vivência concreta; são eles o momento material ou sensível (*hylé*) e o momento da forma ou intencional (noese), que tem o caráter de intenção, aliás, de doação de sentido (Sinngabung) ao momento material "por meio da qual o próprio vivido intencional concreto se realiza" (p. 194). A análise desse momento especificamente intencional da consciência deverá descobrir (além de sua complexidade interna) sua necessária relação, numa vivência concreta, com um momento de uma outra natureza que, no entanto, não varia independentemente dela, mas sempre em correspondência com ela na vivência, de modo que ele consiste em seu correlato e, se tomamos em conta que a noese é uma doação de sentido, é natural chamá-lo genericamente de "sentido" (Sinn) ou, para explorar o étimo grego, de "noema". Dou aqui a palavra a uma passagem clássica do "Idéias I":

aos múltiplos dados do conteúdo real (*reell*), noético, corresponde

³ Não posso concordar com a tradução de "*reell*" simplesmente por "real", pois que esse termo é introduzido, no contexto do contraste entre "ser real" e "ser irreal", para designar uma *parte ou momento de um ser irreal* puramente temporal, nomeadamente, da consciência pura. Tal como interpreto, esse momento "*reell*" da consciência irreal deve ser compreendido por contraste com outro ser irreal intimamente relacionado com a consciência, mas que, por não ter o seu caráter temporal, não pode ser considerado como um componente próprio (*eigentliche Komponente*) dela, tal como o é o momento *reell*, mas deve ser considerado apenas (pelo menos aqui no "Idéias I") como seu correlato intencional (*intentionales Korrelat*), a saber, o noema ou sentido noemático (§88). Com base nessa interpretação e recorrendo, em parte, ao sentido literal de "*reell*", parece-me um pouco melhor traduzi-lo por "genuíno".

[*überall* = em todos os casos] uma multiplicidade de dados (...) num 'conteúdo noemático' correlativo ou, resumidamente, no 'noema' (...); a percepção, por exemplo, tem seu noema, tem, no nível mais baixo, seu sentido perceptivo, isto é o percebido como tal (...); em tudo (*überall*) é preciso tomar o correlato noemático, que aqui se chama 'sentido' (em significado bem ampliado), exatamente assim como ele está contido de maneira 'imanente' no vivido de percepção (...), isto é, tal como nos é oferecido por ele [i.e. o vivido], se interrogamos puramente esse vivido mesmo (p. 203-4).

Em suma, uma vivência concreta é intencional, isto é, é consciência de algo, na medida em que ela, por efetuar-se com o caráter de uma doação de sentido a seus momentos sensíveis, tem, então, precisamente o *sentido de um objeto como seu correlato intencional*.

Acerca desse ponto, vemos uma divergência persistente, amparada em distintos conjuntos de enunciados do "Idéias I", quanto a se tratar o noema ou como algo da ordem de um *percepto*, na acepção de algo experienciável, ou como algo da ordem de um *conceptus*, na acepção de algo inteligível. Esse debate ainda deve durar. A base dele, contudo, é o enunciado husserliano, sobre o qual não se disputa, de que o noema é o correlato da vivência que dá a ela um objeto (diverge-se quanto ao *status*, ou perceptível ou inteligível, dessa entidade correlata da vivência). No entanto, esse esclarecimento da intencionalidade em termos de uma correlação noese-noema pode ser entendido em uma acepção bem problemática. Essa acepção decorre de se entender a noção de correlação em um sentido literal e, então, imputar a Husserl a concepção de que uma vivência é intencional *apenas* se ela está numa certa relação (entendida, no melhor dos casos, como relação de apreensão) com um tipo de entidade peculiar (o noema, seja ele perceptível ou inteligível) que é o seu "objeto" primário e mediador de toda referência da consciência a qualquer outro tipo de entidade. Deve ser claro que não estamos longe aqui de concepções que entendem "objeto intencional", equivocadamente (e aqui uso apenas uma fórmula lapidar de Husserl nas "*Logische Untersuchungen*"), como sendo *um efetivo objeto* que, porém, existe

apenas em intenção, e não, como seria correto, como sendo *uma efetiva intenção*, com seu conteúdo de sentido referencial, cujo objeto referido pode não existir. Uma reação a isso pode adotar a seguinte linha de pensamento. A tese da correlação apenas descreve a vivência intencional quando considerada sob reflexão, a saber, tal como ela se mostra na “orientação fenomenológica” que, tendo reduzido metodicamente todo compromisso ontológico, pode agora tão somente atribuir à vivência intencional enquanto tal aquilo que aí se descobre. Ora, na reflexão sobre a vivência descobre-se algo que aparece com certo teor de determinações unidas pela referência a um X idêntico, a saber, o noema, que assim se mostra como estando correlacionado com a vivência intencional *quando considerada sob reflexão na orientação fenomenológica*, e seria simplesmente *indevido transpor diretamente* esse resultado para o caso da vivência intencional encontrada aquém da reflexão, isto é, *para nossa experiência consciente na “orientação natural”* e, depois disso, querer ver na noção de noema (ou, como é mais comum, na de estrutura hilemórfica) alguma tentativa revisionista de caracterizar nossa consciência de objetos ordinária como sendo indireta e mediada por entidades *sui generis*. Husserl não deixa de nos advertir para os equívocos a que chegamos por incorrer em tais transposições (essas são suas advertências recorrentes acerca da diferença radical entre as “orientações” natural e fenomenológica).

De todo modo, pode-se ainda retrucar com uma ponderação adicional, deveras incômoda. A reflexão fenomenológica procede à sua análise descritiva eidética da consciência transcendentalmente purificada comprometida em explicitar e esclarecer, fundamentalmente, a vivência intencional enquanto tal e, por conseguinte, podemos formar a *expectativa legítima* de que seus resultados constituam efetivas elucidações das estruturas não-explicatas, mas operantes, de toda e qualquer consciência possível, portanto, também da nossa consciência ordinária pré-reflexiva; de modo que consistiria em uma evasiva dificilmente aceitável ou, pelo menos, frustrante embargar a satisfação da nossa expectativa por recorrer, nesse ponto, simplesmente à diferença entre “orientações”, posto que adotamos, afinal, uma orientação fenomenológica e fizemos o desvio pela consciência reduzida motivados pelo interesse em esclare-

cermos a intencionalidade da consciência na orientação natural. Essa questão parece ter sua pertinência e está ainda em aberto; cabe dirigi-la a Husserl, a começar por lermos cuidadosamente seu "Idéias I" em busca de uma resposta.