



UNIVERSIDADE CATÓLICA DE PERNAMBUCO
ESCOLA DE EDUCAÇÃO E HUMANIDADES
CURSO DE FILOSOFIA (BACHARELADO)

INACIO JOSÉ BUONAFINA CALLADO FILHO

**A FENOMENOLOGIA TRANSCENDENTAL DE EDMUND HUSSERL COMO
SUPERAÇÃO DO DUALISMO CARTESIANO**

RECIFE

2025

INACIO JOSÉ BUONAFINA CALLADO FILHO

**A FENOMENOLOGIA TRANSCENDENTAL DE EDMUND HUSSERL COMO
SUPERAÇÃO DO DUALISMO CARTESIANO**

Monografia apresentada ao Curso de Filosofia da Universidade Católica de Pernambuco como requisito parcial para a obtenção do título de Bacharel em Filosofia.

Área de Concentração: Ciências Humanas.

Orientador: Prof. Dr. Diogo Villas Boas

RECIFE

2025

INACIO JOSÉ BUONAFINA CALLADO FILHO

**A FENOMENOLOGIA TRANSCENDENTAL DE EDMUND HUSSERL COMO
SUPERAÇÃO DO DUALISMO CARTESIANO**

Monografia aprovada como requisito parcial à obtenção do título de Bacharel em Filosofia pela Universidade Católica de Pernambuco, por uma comissão examinadora formada pelos seguintes avaliadores:

Prof. Dr. Diogo Villas Boas Aguiar. – UNICAP
Orientador

Prof. Dr. / Ms. – UNICAP
Avaliador

RECIFE
2025

A Maria Santíssima, a Mãe das Dores, a
Senhora da Graça, a Consoladora dos aflitos.

AGRADECIMENTOS

Agradeço primeiramente a Deus, Luz e Origem da Luz; à minha família, por todo o apoio, em especial a meus pais e avós; à Santa Igreja Católica, de modo especial à Arquidiocese de Olinda e Recife, na pessoa do senhor arcebispo Dom Paulo Jackson, e ao Seminário de Olinda, na pessoa do reitor Pe. Lenildo Santana, por todo o apoio material e espiritual, proporcionando um ambiente em que a escrita deste trabalho monográfico pudesse ser levada a cabo. Agradeço aos sacerdotes que me incentivaram a dizer sim à vocação, de modo especial ao Pe. Jurandir Dias. Enfim, agradeço ao meu orientador, Prof. Dr. Diogo Villas Boas. A todos que me ajudaram direta ou indiretamente, muito obrigado.

RESUMO

Considerando um dos problemas centrais da gnosiologia, a saber, os limites ou mesmo a possibilidade de um conhecimento verdadeiramente apodítico, o presente trabalho busca compreender como a fenomenologia transcendental, proposta por Edmund Husserl, ao assumir o *ego* puro como fonte absoluta de sentido e de ser, busca superar a aporia da correlação entre consciência e mundo. Tal aporia é consequência do dualismo mente-corpo proposto por René Descartes, que tem sua raiz no problema da interação entre as duas substâncias: *res cogitans* e *res extensa*. Com efeito, o conhecimento, para Descartes, era garantido pela *veracitas Dei*, ou seja, Deus, sendo bom e soberano, não permitiria que os homens se enganassem sempre; abandonada tal doutrina, coube aos filósofos buscarem uma garantia que não pudesse ser refutada. Assim, por meio de pesquisa bibliográfica, foi possível concluir que o dualismo cartesiano é superado na medida em a fenomenologia transcendental conclui ser contrassenso qualquer transcendência externa à consciência, dado que a multiplicidade infinita de vivências possíveis se dá e é constituída na imanência da subjetividade transcendental.

Palavras-chave: fenomenologia transcendental; dualismo cartesiano; consciência transcendental; *ego* transcendental.

ABSTRACT

Considering one of the central problems of gnoseology, namely, the limits or even the very possibility of truly apodictic knowledge, this paper seeks to understand how transcendental phenomenology, as proposed by Edmund Husserl, by positing the pure ego as the absolute source of meaning and being, attempts to overcome the aporia of the correlation between consciousness and world, a consequence of the mind-body dualism proposed by René Descartes, which has its roots in the problem of interaction between the two substances: *res cogitans* and *res extensa*. Indeed, for Descartes, knowledge was guaranteed by the *veracitas Dei*, that is, God, being good and sovereign, would not allow human beings to be perpetually deceived; once this doctrine was abandoned, it became the task of philosophers to seek a guarantee that could not be refuted. Thus, through bibliographic research, it was possible to conclude that Cartesian dualism is overcome insofar as transcendental phenomenology holds that any transcendence external to consciousness is a contradiction, given that the infinite multiplicity of possible experiences occurs within and is constituted in the immanence of transcendental subjectivity.

Keywords: transcendental phenomenology; Cartesian dualism; transcendental consciousness; transcendental *ego*.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO.....	8
2 RENÉ DESCARTES E A CISÃO DO REAL	11
2.1 Breve introdução e contextualização histórica.....	11
2.2 Meditações metafísicas e a descoberta do cogito	13
2.3 O espírito como fundamento fontal do conhecimento.....	15
2.4 Dualismo entre res cogitans e res extensa e a aporia da correlação	18
2.5 Deus como fundamento da verdade.....	19
2.6 Conclusão do capítulo.....	20
3 EDMUND HUSSERL E A FENOMENOLOGIA TRANSCENDENTAL	22
3.1 Introdução ao capítulo e breve contextualização	22
3.2 O fracasso de Descartes	24
3.3 A epoché fenomenológica e a consciência transcendental	26
3.4 A consciência transcendental	30
3.4.1 A intencionalidade da consciência	31
3.4.2 Estruturas sintéticas da consciência transcendental	33
3.4.3 A vida intencional da consciência e seu horizonte de potencialidades	36
3.5 O ego transcendental e sua autoconstituição.....	38
3.6 À guisa de conclusão do capítulo: o ego transcendental como mônada	40
4 CONCLUSÃO.....	43
REFERÊNCIAS.....	45

1 INTRODUÇÃO

O presente trabalho monográfico tem como objetivo geral mostrar como a fenomenologia transcendental consegue superar o aporético dualismo cartesiano, garantindo a possibilidade do conhecimento do mundo e das coisas mesmas que o compõem. Para alcançar tal objetivo, o trabalho pretende analisar o caminho filosófico percorrido por René Descartes, compreendendo sua dúvida metódica e o dualismo que dela se seguiu; também pretende analisar o caminho filosófico percorrido por Edmund Husserl, compreendendo seu método da redução fenomenológica e a conquista da consciência transcendental. A metodologia utilizada foi a pesquisa bibliográfica.

A história da Filosofia sempre foi marcada, explícita ou implicitamente, pela busca da Verdade: mesmo aqueles que negavam a possibilidade de se alcançar uma verdade absoluta não se abstinham de fazer afirmações que se pretendiam *verdadeiras*, ainda que fosse sobre tal impossibilidade. Inegável é que, desde o início da Filosofia, os primeiros filósofos sempre tiveram como certo o fato de poderem pensar o mundo, descrevê-lo e conhecer-lhe as causas, uma vez que, como sintetizou Parmênides, “pensar e ser é o mesmo”.

Tal unidade entre o pensamento e o ser, isto é, entre a cognição humana e o mundo como é em si mesmo, foi posta em xeque no fim da Idade Média. Consequentemente, pôde-se gradativamente perceber que “o pensar não pode ser tratado como um objeto entre outros, uma vez que ele se manifesta como condição de possibilidade de toda objetivação” (Oliveira, 2006, p. 35). A pergunta passa assim a não ser mais sobre Deus, ou sobre o mundo e suas causas, mas sobre como é possível conhecê-los, e o que torna possível tal conhecimento. É René Descartes (1596-1650) que, ao pôr metodicamente em dúvida a objetividade das representações mentais, isto é, sua correspondência com o mundo externo, redireciona definitivamente o olhar para o sujeito e sua interioridade. Consequentemente, ocorreu uma cisão na realidade, cisão aporética jamais vista na história da Filosofia: de um lado, a subjetividade imanente da *res cogitans*; do outro, a objetividade transcendente da *res extensa*.

Quando, em suas *Meditações metafísicas*, Descartes examina o conhecimento que possui do pedaço de cera que tem em sua mão, ele vê-se obrigado a ir além do conhecimento físico e meramente empírico, obtido através dos sentidos, concluindo que conhece a cera não por uma representação direta do que fora captado pelos sentidos, mas sim por uma “inspeção do espírito”. Com efeito, ao ser posta próxima ao fogo, todas as características que a cera apresentava aos cinco sentidos se modificaram; no entanto, Descartes não deixou de reconhecer que o que tinha em sua mão era a mesma cera de antes. Como é possível tal permanência no

sentido do ente que está sendo percebido, quando sua aparência e modo de manifestar-se é completamente distinto? Esse questionamento aparentemente simples estava intimamente relacionado à grande questão científica da época: é possível conhecer as leis que regem a realidade, se ela sempre se manifesta inabarcável na totalidade de sua multiplicidade em constante vir-a-ser? E se sim, como fundamentar tal conhecimento?

É nessa esteira de busca pelo apodítico que, mais de três séculos depois, Edmund Husserl (1859-1938) dá início à fenomenologia, perseguindo sempre, a exemplo de Descartes, o “ideal de uma ciência verdadeiramente fundamentada em bases últimas e absolutas, por assim dizer, que possam valer de uma vez por todas” (Zitkoski, 1994, p. 17). Em verdade, Husserl, como Kant, lamenta que a Filosofia, “a grande representante da aspiração imperecível da Humanidade para o conhecimento puro e absoluto” (Husserl, 1952, p. 2), não possa ser tida como uma ciência verdadeira, não apenas por faltar-lhe um conteúdo teórico objetivamente fundamentado, mas também por constituir-se de conceitos e sistemas que vão se sucedendo ao longo da história, recebendo louvores e críticas, mas sem a clareza de sentido e objetividade que a Modernidade tanto requereu das ciências.

É no método da redução fenomenológica que Husserl encontra o caminho para superar a contingência dos fatos empíricos, a partir dos quais nada é possível extrair além de dados contingentes; dessa forma, Husserl busca conquistar a consciência como campo em que se manifestam os fenômenos em seu caráter puro e absoluto, livre de qualquer causa relativa. O estudo e a pesquisa desse novo campo empreendidos por Husserl permitiu que ele gradativamente compreendesse e descrevesse a forma como a consciência está estruturada, isto é, as condições *a priori* a partir das quais qualquer consciência concreta se torna possível.

Com a publicação das *Investigações Lógicas* (1900), Husserl buscou refutar o psicologismo vigente, fundamentando a matemática e a lógica estritamente na razão. Depois, com *A Ideia da Fenomenologia* (1907), *A Filosofia como Ciência de Rigor* (1911), e *Ideas I* (1913), Husserl prossegue seu caminho sempre em busca de uma fundamentação absoluta da ciência, fazendo movimento semelhante ao de Descartes, isto é, buscando no *eu*, na consciência, o fundamento apodítico que procurava, uma vez que os conhecimentos vindos das ciências naturais, que examinam o mundo, sempre se mostraram imperfeitos, falhos e passíveis de revisão (realidade profundamente sentida por Descartes em seu tempo). Tal processo culminaria com as *Conferências de Paris* (1929), publicadas posteriormente sob o título de *Meditações Cartesianas*. Assim, a fenomenologia foi se delineando cada vez mais como uma filosofia transcendental, que encontra no *ego puro* o fundamento último que procurava.

Este trabalho está estruturado em dois capítulos, relativos aos dois autores que intenta analisar. O primeiro capítulo visa desenvolver o pensamento de René Descartes, analisando seus argumentos no decorrer das *Meditações metafísicas*, a fim de mostrar como ele aprofunda a separação das substâncias, de modo a necessitar de um garantidor externo para o conhecimento científico; o segundo capítulo visa desenvolver o pensamento de Edmund Husserl, analisando seu percurso argumentativo nas *Meditações cartesianas* até conquistar o *ego* transcendental e a esfera absoluta de ser.

2 RENÉ DESCARTES E A CISÃO DO REAL

2.1 Breve introdução e contextualização histórica

O século XVII marcou a história da humanidade por suas revoluções na forma de conceber o mundo. Neste século floresceram grandes nomes como René Descartes, Baruch de Espinoza, John Locke, Francis Bacon, Gottfried Leibniz, Johannes Kepler, Galileu Galilei, Isaac Newton e tantos outros que marcaram profundamente a Ciência e a Filosofia, com abordagens mais metódicas e voltadas para a empiria, uma vez que instrumentos como o telescópio e o microscópio começavam a se aperfeiçoar, permitindo que o homem tivesse acesso a coisas com as quais os antigos filósofos jamais sonharam. Nesse século de grandes efervescências, a revolução científica foi responsável pela queda dos grandes sistemas e das grandes “verdades” científicas: a física aristotélica e a astronomia ptolomaica ruíram completamente, embora tenham ainda sido defendidas por muitos, como se se tratassem de dogmas de fé.

Dentre esses grandes homens, René Descartes teve especial importância, sendo considerado tanto o pai da Filosofia moderna, com a descoberta do *cogito*, quanto da Matemática moderna, graças a suas contribuições para a geometria e para a álgebra. Uma de suas grandes contribuições para a Filosofia foi propor a dúvida como método para se alcançar verdades apodíticas: não uma dúvida leviana e generalizada, como a de alguns céticos, mas uma dúvida metódica e rigorosa, que buscava questionar os fundamentos daqueles conhecimentos tidos como verdade incontestável, mas que se mostravam frágeis, porque apoiados mais na autoridade de quem os defendia, que em demonstrações e experimentos, até que se pudesse encontrar algo de que fosse impossível duvidar.

Importante perceber que tal método não veio ao acaso, mas refletia o contexto histórico e intelectual no qual Descartes estava imerso. O homem não mais se encontrava no centro de um universo formado por corpos celestes incorruptíveis, em suas órbitas perfeitamente circulares, movendo-se ao redor da terra em velocidade uniforme, reflexo da eternidade divina; na verdade, o sol é que se encontrava no centro de um sistema de planetas corruptíveis, girando em órbitas elípticas com velocidade variável, em um universo que não possuía centro... Se tudo em que se cria parecia estar errado, em que se poderia crer? Se se duvidava da física, muito mais se duvidava de toda a metafísica. Afinal, estava claro que a filosofia “tinha sido cultivada por muitas eras pelos homens mais distintos, e que ainda não há uma única questão dentro de

sua esfera que não esteja ainda em disputa, e nada então que não esteja sob dúvida” (Descartes, 2008, p. 18).

O espírito desse tempo apontava para novos horizontes, porquanto crenças milenares embasadas na autoridade de grandes pensadores caíram por terra. Dado que “a base de nossas opiniões é muito mais o costume e o exemplo que qualquer conhecimento certo” (Descartes, 2008, p. 24), René Descartes buscava, duvidando metodicamente de tudo o que ele um dia acreditou, de tudo o que aprendeu ao longo de sua vida, encontrar aquele “ponto de Arquimedes”, aquela verdade fundamental e indubitável, livre de quaisquer preconceitos, da qual conseguiria derivar outras verdades igualmente indubitáveis, almejando edificar um conjunto de conhecimentos científicos e filosóficos que jamais pudesse ser refutado. Eis o ponto de partida cartesiano: “devo rejeitar como absolutamente falsas todas as opiniões com respeito às quais poderia supor a menor base para dúvida, para depois averiguar se lá permaneceu algo em minha convicção que seria completamente indubitável” (Descartes, 2008, p. 36).

A partir disso, fica claro que a dúvida metódica não é, como muitos erroneamente julgaram, uma posição cética perante o mundo, mas um método para se encontrar ao menos uma verdade que não fosse passível de dúvida, de modo a combater a tentação de se enveredar por um ceticismo radical, e que pudesse servir de fundamento fontal para um novo tipo de conhecimento relacionado aos anseios da modernidade, visando a contrapor-se aos princípios aristotélicos e escolásticos que ainda imperavam.

Descartes considerava a estrutura do conhecimento análoga a uma árvore: as raízes são o fundamento sobre o qual o tronco se ergue firme, ramificando-se em várias direções; assim a metafísica fundamentaria a física, e essa se ramificaria nas diversas ciências. Ele percebeu que, porquanto as ciências “tomam emprestado seus princípios da filosofia, (...) nenhuma superestrutura sólida poderia ser criada em fundações tão fracas” (Descartes, 2008, p. 18). Com base nisso, viu a necessidade de lançar bases sólidas para o conhecimento, isto é, bases metafísicas apodíticas, em contraponto ao que vinha sendo cultivado pela escolástica: uma miríade de opiniões que se contradiziam e para as quais não havia método seguro pelo qual poderiam ser demonstradas e comprovadas.

Em vista das incertezas que imperavam, Descartes encontrou na matemática o ideal de certeza e de clareza nos raciocínios, uma vez que, a partir de alguns poucos axiomas, o matemático conseguia deduzir todo um conjunto de verdades que se mostravam necessárias, e que valiam independentemente de qualquer fato empírico e contingente, pois que já estariam impressas na estrutura da mente. Essa crença em ideias *a priori* foi decisiva para que ele pudesse iniciar um voltar-se para a subjetividade como fundamento de um conhecimento apodítico. Tal

crença se manifesta plenamente quando, em suas *Meditações metafísicas*, ele afirma que “somos advertidos de que tudo aquilo que se pode saber a respeito de Deus pode ser mostrado por razões que não precisamos procurar em outro lugar senão em nós mesmos e que nosso espírito por si só nos pode fornecer” (Descartes, 2022, p. 8).

2.2 *Meditações metafísicas e a descoberta do cogito*

“Já faz algum tempo que me dei conta de que, desde minha infância, eu admitira como verdadeiras muitas opiniões falsas, e de que aquilo que desde então construí sobre princípio tão pouco seguros só podia ser muito duvidoso e incerto” (Descartes, 2022, p. 25). Com essas palavras, as quais expressam o drama que os intelectuais do início da era moderna estavam vivendo, Descartes inicia suas *Meditações metafísicas*. Com efeito, essa questão já estava presente no desejo de Francis Bacon de destruir todos os ídolos que impediam o progresso da razão e das ciências.

Diante de tal drama, Descartes propõe seu famoso método da dúvida hiperbólica, que possui como primeiro passo de sua jornada considerar tudo como absolutamente falso, e, pelo exame cuidadoso e atento de suas próprias ideias, conseguir encontrar ao menos uma coisa da qual não pudesse duvidar, isto é, que se lhe impusesse como necessariamente verdadeira. Assim, ele propõe que em vez de um Deus bom e soberano, que lhe dá a capacidade de conhecer verdadeiramente as coisas, há um gênio maligno e enganador, que gera nele toda sorte de ilusões, de modo que o céu, o ar, as cores e as figuras não passariam de quimeras. Descartes chega ao ápice de sua dúvida metódica ao questionar o fato de possuir corpo; conseqüentemente, da veracidade de tudo que lhe chega pelos sentidos. Aparentemente, nada lhe resta de confiável, porquanto, neste primeiro momento, isto é, nos primeiros passos de seu método, percebe-se capaz de pôr tudo em dúvida. Assim, conclui que, se “não está em meu poder chegar ao conhecimento de nenhuma verdade, pelo menos está em meu poder suspender o juízo” (Descartes, 2022, p. 31).

Realizada a dúvida hiperbólica, Descartes começa a elencar aquilo que julgava ser (um ser humano) e aquilo que julgava ter (um corpo, com rosto, mãos, ossos...), além das ações que realizava, como alimentar-se, mover-se etc., operações que ele atribuía à alma. Mas logo percebe que aquelas operações atribuídas à alma, tanto as vegetativas quanto as sensitivas, também estavam em suspensão de juízo, dado que, por serem exercidas no corpo ou através dele, poderiam ser ilusões do gênio maligno. De todas as operações, alguma restaria? Sim, o pensamento. “O pensamento é um atributo que me pertence: é o único que não pode ser

separado de mim. Eu sou, eu existo: isto é certo. (...) não sou, portanto, falando com precisão, senão uma coisa que pensa, ou seja, um espírito, um entendimento ou uma razão” (Descartes, 2022, p. 37).

Descartes encontra o ponto de Arquimedes que tanto buscava: aquela verdade fundamental apodítica, grandiosa em seu alcance, mas humilde em sua formulação, que não cede a qualquer suspensão de juízo, e que tanto influenciaria os filósofos que o sucederiam na história do pensamento humano: *cogito*. Se pode suspender o juízo, então pensa; se pensa, então é algo; se é algo, então existe. Reconhece-se, pois, como uma *res cogitans*, isto é, uma coisa que pensa, e assim duvida, concebe, afirma, nega, sente, ama... Dessa maneira, após conquistar uma verdade fundamental, ele dá mais um passo em suas *Meditações*: compreende que, conquanto possa suspender o juízo acerca de possuir órgãos dos sentidos, não pode duvidar que sente. “Há em tudo isso algo que não seja tão verdadeiro como é certo que eu sou e que existo, ainda que eu dormisse sempre, e que aquele que me deu o ser empregasse todas as suas forças para sempre me enganar?” (Descartes, 2022, p. 38).

Descartes, por conseguinte, conquista o caráter apodítico do sentir, uma vez que independentemente de haver entes externos captados por órgãos dos sentidos presentes no corpo próprio – tudo isso já está abarcado pela dúvida hiperbólica –, ou de ele realmente estar acordado em contato com o mundo, ele sente. Mas Descartes não para na apoditicidade do sentir, pois ele percebe algo ainda mais profundo, o verdadeiro motivo de que o sentir seja indubitável: “é certíssimo que me parece que vejo, que ouço e que me aqueço; e isso é propriamente o que em mim se denomina sentir; e isto, entendido assim precisamente, não é outra coisa senão pensar” (Descartes, 2022, p. 39). Mais um passo é dado nas *Meditações*: as sensações são, na verdade, pensamentos. O pensar é reafirmado como a operação própria e indubitável daquilo que Descartes reconhece ser na realidade: uma *res cogitans*.

Ao conceber-se dessa forma, ele promove um voltar-se para a própria interioridade, um aprofundar-se na própria subjetividade, pois vê que apenas nela conseguirá encontrar as verdades que procura. Os sentidos, com efeito, são traiçoeiros; e o homem pode enganar-se profundamente se apenas se fiar neles. Nesse início do percurso das *Meditações*, porém, Descartes já é capaz de pisar no firme solo do *cogito*: pode duvidar que vê, pode duvidar daquilo que é visto; não pode, todavia, duvidar que *pensa que vê*. Tudo o que vivencia enquanto *res cogitans*, desde o puro raciocínio matemático, passando pelas emoções e sentimentos, até as sensações e a representação de supostos objetos externos, são pensamentos, *cogitationes*: isso é apodítico.

2.3 O espírito como fundamento fontal do conhecimento

Cumpra continuar a seguir o itinerário filosófico de Descartes em suas *Meditações metafísicas* e aprofundar o que foi dito *en passant* na introdução a respeito do espírito como fonte e fundamento do conhecimento. Em verdade, a emblemática passagem em que o filósofo analisa o pedaço de cera é decisiva: sua falta de confiança nos sentidos chega ao extremo quando percebe que, através deles, são transmitidas informações não apenas duvidosas e incertas, mas também completamente conflitantes e contraditórias. Em um primeiro momento, os cinco sentidos captam determinadas características da cera, a saber, sua cor, seu tamanho, sua aparência, seu cheiro, sua textura, o som que produz ao ser percutida etc. Após ser exposta ao fogo, porém, nada resta das características que antes apresentava. Como é possível que ela ainda seja reconhecida como a mesma cera? “É necessário, portanto, que eu concorde que não poderia sequer conceber pela imaginação o que é esta cera, e que unicamente o meu entendimento o concebe” (Descartes, 2022, p. 41).

Para além das mais diversas, contraditórias, duvidosas e questionáveis informações captadas pelos sentidos, unicamente o espírito é capaz de conhecer a verdade. Mesmo que a linguagem ordinária dê a entender que a mesma cera é vista – ou melhor, apreendida pelos sentidos – antes, durante e depois de ser aquecida, é claro que o que Descartes tinha em sua mão se apresentava de um modo completamente distinto de como se apresentava anteriormente, donde se percebe que não são os sentidos a fonte do conhecimento seguro. Da mesma forma, o filósofo conclui que, ao afirmar que vê homens transitando na rua, nada mais faz que *julgar* que são seres humanos, dado que poderiam ser fantasmas. Descartes percebe que ao julgar que são homens, fá-lo não pelos sentidos ou pela imaginação, mas unicamente pelo espírito, e não porque “vê” homens, porquanto poderia estar vendo simulacros, ou, indo além, poderia estar imerso em meras ilusões causadas pelo gênio maligno.

Neste ponto, o *cogito* como verdade fundamental é novamente reafirmado, mas dessa vez de uma forma muito mais segura. Passadas as fases das grandes dúvidas generalizadas, Descartes pode reconhecer em paz a delusão de crer que o conhecimento dos entes externos é certo e fácil de captar (opinião que, em um primeiro momento, parece ser mais acertada), quando na realidade está eivado de profundas contradições e incertezas, como se pode facilmente concluir da análise da cera. Uma vez que não pode mais haurir conhecimento dos sentidos e que está claro que os juízos verdadeiros são obras do espírito, Descartes volta-se ainda mais para a própria subjetividade e pode, enfim, chegar a uma verdade basilar: o

conhecimento apodítico mais evidente e fácil, é, na verdade, aquele que o espírito tem de si próprio:

Com efeito, visto ser uma coisa que presentemente me é conhecida o fato de que, propriamente falando, só concebemos os corpos pela faculdade de entender que existe em nós e não pela imaginação nem pelos sentidos, e que não os conhecemos pelo fato de os vermos ou pelo fato de os tocarmos, mas somente pelo fato de os concebermos pelo pensamento, sei evidentemente que não há nada que me seja tão fácil de conhecer do que meu espírito. (Descartes, 2022, p. 44)

Chega-se a um ponto de inflexão que, a princípio, poderia soar contraditório à tendência do Renascimento e da Modernidade para a experimentação e para o estudo empírico do mundo (tendência essa que ganharia grande expressão com os empiristas britânicos): o conhecimento certo do mundo é consequência, ou melhor, depende do conhecimento de si mesmo. Dito de outra forma: o que se pode conhecer de verdadeiro e necessário no mundo é fruto do espírito, e está de certa maneira presente *a priori* no espírito. Por conseguinte, o sujeito passa a ser considerado como o polo irradiador da certeza e do conhecimento.

Tal posição racionalista fica clara quando Descartes, antes de refletir sobre se há ou não coisas materiais exteriores, busca saber quais das ideias que ele tem dessas coisas em seu espírito são claras e quais são confusas. Ao considerar claras e distintas as qualidades “matematizáveis”, como a quantidade contínua, e assim o que é relativo aos números, às grandezas, Descartes (2022, p. 78) afirma: “não me parece que aprendo nada de novo, mas antes que me recordo daquilo que eu já sabia antes, ou seja, que entrevejo coisas que já estavam em meu espírito, embora ainda não tivesse voltado para elas o meu pensamento”. O filósofo defendia que tais ideias claras e distintas eram inatas, isto é, estavam como que virtualmente presentes no espírito, e apenas se manifestavam nas experiências singulares. Essas ideias diferiam das chamadas ideias “adventícias”, causadas pela experiência a partir dos sentidos, e das ideias “fictícias”, construções da imaginação.

Assim, a ideia de triângulo, por exemplo, independe de triângulos existentes materialmente, pois que é verdadeira e imutável, *a priori* no espírito: ela não foi aprendida a partir da experiência de triângulos singulares, antes é a própria condição de possibilidade dessa experiência. Também são ideias inatas as leis universais da física; consequentemente, o conhecimento de leis universais não viria do método indutivo, mas seria extraído do próprio espírito, a partir de suas próprias potencialidades. Isso implica que tais ideias *a priori* condicionariam a experiência dos entes do mundo: o que se percebe neles de necessário e imutável é o que o sujeito já possui em si mesmo. A experiência apenas ofereceria ocasiões para que essas ideias se manifestassem. Em verdade, as consequências mais profundas de tal

posição só seriam alcançadas pela filosofia crítica de Immanuel Kant que, como se percebe, já está em germen no racionalismo cartesiano.

Descartes, em seu voltar-se para a própria interioridade, ao mergulhar na própria subjetividade para encontrar o solo firme no qual poderá construir o novo edifício de conhecimento que atendesse aos anseios da Modernidade, volta-se definitivamente para o próprio espírito como sede da verdade: ao questionar-se sobre as coisas que, por intermédio dos sentidos, admitia como evidentes, e que mais tarde reconheceu como sendo duvidosas em si mesmas, ele se pergunta sobre o que é que nelas era concebido clara e distintamente, e conclui: “certamente nenhuma outra coisa senão as ideias e os pensamentos destas coisas que se apresentavam ao meu espírito. E ainda agora não nego que estas ideias se encontram em mim” (Descartes, 2022, p. 46).

Já se entrevê a cisão que o cartesianismo operará entre os sentidos e o espírito: as ideias dos entes externos que “se apresentam” ao espírito podem não ter nenhuma causa real, mas é indubitável que tais ideias estão presentes no espírito. A suspensão do juízo chega a seu ápice quando o filósofo dá mais um passo na desconfiança que sente para com os sentidos: as informações que eles captam dos entes externos não são apenas contraditórias e incertas, mas podem ser em si mesmas falsas, dado que, em verdade, poderia não haver corpo exterior algum. A certeza está no pensamento, em seu conteúdo imanente, podendo aquilo a que ele se refere para além de si mesmo ser inexistente, ou ser algo totalmente distinto do que se representa.

Embora as coisas que sinto e que imagino talvez não sejam absolutamente nada fora de mim e em si mesmas, estou seguro, no entanto, de que estas maneiras de pensar, que denomino sentimentos e imaginações, pelo simples fato de serem maneiras de pensar, residem e se encontram certamente em mim. (Descartes, 2022, p. 45)

A falsidade, assim, não pode ser atribuída às ideias ou aos pensamentos enquanto tais, pois se é possível duvidar do objeto em si mesmo captado pelos sentidos, não é possível duvidar do pensamento que se tem dele. “No que concerne às ideias, se são consideradas somente em si mesmas (...), elas não podem, propriamente falando, ser falsas, porque quer eu imagine uma cabra ou uma quimera, não é menos verdadeiro que imagino tanto uma quanto a outra” (Descartes, 2022, p. 48). Este raciocínio pode muito bem ser aplicado aos afetos e à vontade: independente de para onde eles se dirijam (mesmo que para algo falso ou mau), ainda é verdadeiro que se tem tais afetos ou vontade. Descartes assim conquista mais uma certeza a partir de seu espírito: a indubitabilidade das vivências, ou melhor, das *cogitationes*. Os objetos corpóreos externos ainda permanecem na suspensão de juízo, já que a apoditicidade não os alcança em si mesmos, importando apenas a *cogitatio*, a vivência que o espírito tem deles.

2.4 Dualismo entre *res cogitans* e *res extensa* e a aporia da correlação

Seguindo o caminho traçado por Descartes, o dualismo se impunha como consequência necessária. O filósofo reconhece-se como uma coisa que pensa, uma substância espiritual, mas que está de certa forma intimamente relacionada a uma coisa extensa, uma substância material, recebendo dela, nela e por ela, informações de outras coisas extensas, outros corpos que estão no mundo e lhe são exteriores. Tal relação entre corpo e alma é manifesta pelas sensações que aquele provocaria nesta, e nos comandos que esta exerceria sobre aquele. Importante frisar a centralidade do espírito, denotada no fato de que Descartes nunca tenha deixado de reconhecer que “todas essas sensações de fome, de sede, de dor etc. não são outra coisa senão certas maneiras confusas de pensar, que provêm e dependem da união e como que mescla do espírito com o corpo” (Descartes, 2022, p. 97)

Descartes, através de sua dúvida hiperbólica, que pôs tudo em suspensão de juízo, ao conquistar o *cogito* como primeira certeza apodítica, e ao manter na suspensão tudo aquilo que lhe transcendesse o pensamento, como que cindiu a realidade, pondo um abismo entre a alma e o corpo, abismo que ele mesmo tentará superar e que será uma questão central no pensamento de filósofos como Malebranche, Espinoza e Geulincx. Com efeito, tal abismo é consequência natural da ideia que Descartes desenvolve da *res cogitans* (ideia considerada mais clara e distinta que a ideia de qualquer objeto corpóreo): substância cujo atributo essencial é o pensamento e que é completamente independente de um corpo.

Sua insistência em ser “apenas” uma coisa que pensa dissociada do corpo o levou para longe da ideia de homem cultivada até então. Com efeito, na filosofia escolástica de cunho aristotélico, o homem era considerado uma unidade, σύνολον, entre corpo e alma (matéria e forma), sendo esta não apenas a mente ou intelecto, mas também o princípio vital que anima o corpo, fundamentando suas faculdades biológicas e sensitivas. No cartesianismo, porém, essa unidade é completamente desfeita: a alma é puro pensamento e o corpo é uma máquina independente regida pelas leis físicas, ambos interagindo misteriosamente, em uma relação análoga àquela entre o timoneiro e a embarcação. Essa concepção ontológica, que nunca deixou de ressoar na gnosiologia que se lhe seguiu, está claramente descrita na decisiva passagem abaixo:

E, portanto, pelo simples fato de saber com certeza que existo, e que, no entanto, não noto que nenhuma outra coisa pertence necessariamente à minha natureza ou à minha essência senão o fato [de] eu ser uma coisa que pensa, ou uma substância cuja essência total ou natureza consiste apenas em pensar. E, embora talvez (ou melhor, com certeza, como logo direi) eu tenha um corpo ao qual estou muito estreitamente unido, apesar disso, porque tenho por um lado uma ideia clara e distinta de mim mesmo, na

medida em que sou apenas uma coisa que pensa e não uma coisa extensa e, por outro, tenho uma ideia distinta do corpo, na medida em que ele é apenas uma coisa extensa e que não pensa, é certo que esse eu, ou seja, minha alma, pela qual sou o que sou, é total e verdadeiramente distinta do meu corpo e pode ser ou existir sem ele. (Descartes, 2022, p. 94).

Em verdade, fica claro o intuito de Descartes de fundamentar racionalmente, contra os céticos e materialistas, a existência do espírito, valendo-se da evidência de sua manifestação enquanto pensamento, buscando tanto quanto lhe foi possível afastar-se das abstrações metafísicas escolásticas, conquanto ainda utilizasse os termos de substância, essência, natureza etc.; até mesmo a de fundamentar sua crença na vida após a morte, ao defender a plena independência do espírito para com o corpo. Todavia, essa radical diferenciação proposta entre a *res cogitans* e a *res extensa* culminou na grande aporia do pensamento cartesiano, que já fora delineada e pressentida, mas que agora se apresenta clara e distintamente: o que garante a perfeita relação entre as ideias que estão “no sujeito” e os objetos que estão “no mundo”, ou, dito de outra forma, entre os objetos representados na subjetividade e os objetos eles mesmos – se é que existem – enquanto entes no mundo? Afinal, “o principal erro e o mais comum que se pode encontrar nos juízos consiste no fato de eu julgar que as ideias que estão em mim são semelhantes, ou conformes, às coisas que estão fora de mim” (Descartes, 2022, p. 48).

2.5 Deus como fundamento da verdade

Sendo um católico sincero, Descartes encontra em Deus a garantia da verdade, donde se vê como o pai da Modernidade ainda estava preso à formação que recebeu dos jesuítas de La Flèche. O caminho da verdade, segundo o giro antropológico moderno, inicia-se na consciência que o sujeito tem de si mesmo, no *cogito*, na própria existência, no próprio ser, e, ao menos em Descartes, deságua necessariamente na ideia de Deus. Deus é, em suma, a condição de possibilidade de todo conhecimento, pois é a partir da ideia da substância infinita e eterna que o homem é capaz de conceber-se a si como substância finita e temporal, e posteriormente conceber outras substâncias igualmente finitas.

Embora a ideia de substância esteja em mim, pelo próprio fato de eu ser uma substância, eu não teria, no entanto, a ideia de uma substância infinita – eu que sou um ser finito – se ela não tivesse sido posta em mim por alguma substância que fosse verdadeiramente infinita.

(...) Vejo manifestamente que se encontra mais realidade na substância infinita do que na substância finita e, portanto, que de algum modo tenho em mim primeiramente a noção do infinito e depois a do finito, ou seja, primeiramente a noção de Deus e depois a noção de mim mesmo. (Descartes, 2022, p. 57)

Uma vez que se parte da ideia de que o homem foi criado por um deus bom e soberano, força é considerar que ele não fique abandonado em opiniões instáveis ou falsas. Essa crença na bondade de Deus é o que permite Descartes acalmar-se diante da possibilidade de um gênio maligno que sempre o iludia, ou de um deus enganador que o criara sem a real capacidade de fazer juízos verdadeiros. Assim, pelo simples fato de Deus não ser um impostor e não permitir “que possa haver alguma falsidade em minhas opiniões sem dar-me também, alguma faculdade capaz de corrigi-las, creio poder concluir seguramente que tenho em mim os meios de conhecê-las com certeza” (Descartes, 2022, p. 96)

Com efeito, ao considerar determinadas ideias, elas podem parecer verdadeiras; mas, ao se apresentarem novas razões, novas perspectivas, elas podem parecer falsas – a exemplo das estrelas ou de outros objetos longínquos, que são muito maiores do que aparentam –, e é neste mundo de incertezas que o homem se encontra: “assim, reconheço muito claramente que a certeza e a verdade de toda ciência dependem unicamente do conhecimento do Deus verdadeiro, de modo que, antes de conhecê-lo, eu não podia saber perfeitamente nenhuma outra coisa” (Descartes, 2022, p. 85).

É nesse contexto de certeza e tranquilidade gerada pela ideia de um deus bom que a aporia da correlação entre as substâncias se desfaz para Descartes, e ele pode declarar a indubitabilidade da existência dos objetos corpóreos, a partir de um raciocínio que suspende a suspensão de juízo e retoma uma posição ingênua e confiante diante do mundo: “se sentimos os objetos, de alguma maneira eles nos afetam fisicamente, e esta sensação faz com que nossa alma conceba uma ideia a respeito” (Souza, 2020, p. 214).

Por conseguinte, o que dentro da dúvida hiperbólica era considerado mera ilusão que gerava falsas representações no espírito, a partir da certeza gerada por Deus pode ser considerado apodítico: tenho um corpo e existem corpos materiais que transcendem o espírito e com ele se relacionam, e é possível conhecê-los. Como se vê, Descartes não percebeu a grande petição de princípio em que seu pensamento se fundamentou: o que garante a correlação entre as ideias e as coisas, ou, de forma mais ampla, entre as representações imanentes e os entes transcendentais, é justamente uma representação imanente de um ente transcendente: a ideia que se tem de Deus.

2.6 Conclusão do capítulo

A partir do percurso traçado, foi possível perceber como o espírito de um tempo pôde gerar grandes pensadores ávidos por novidades. Descartes, de forma inovadora, busca

fundamentar a Filosofia em uma verdade apodítica, isto é, na plena evidência do *cogito*, de modo a poder fundamentar as demais ciências, e assim usa de um ceticismo metódico para alcançar certezas indubitáveis: em primeiro lugar, que “eu sou, eu existo”, e em segundo lugar, que Deus é. A partir desses fundamentos, ele seguiu um caminho de meditações até conseguir afastar de forma – ao menos para ele – satisfatória qualquer dúvida quanto à possibilidade das ciências e do conhecimento em geral, podendo, sob tais bases metafísicas apodíticas, edificar o saber científico com aquela clareza e certeza que ele via na matemática.

É curioso notar como Descartes nunca parece querer levar às últimas consequências seus próprios pressupostos, ou que ainda não estava em condições de fazê-lo, pois tendia a, com frequência, voltar atrás e acolher algo do pensamento no qual fora formado: ao deparar-se com o difícil dualismo em que desaguara, ele insiste em considerar o homem um complexo ou uma unidade de corpo e alma (bem aos moldes do aristotelismo e da escolástica que tanto buscou superar); ao deparar-se com a dramática aporia gnosiológica do seu dualismo, recorre à ideia do Deus bom e soberano, que em sua bondade não poderia deixá-lo no erro, caindo em petição de princípio, pois o fundamento da veracidade das ideias é uma ideia supostamente veraz.

Assim, o que dentro da dúvida hiperbólica era considerado meras ilusões ou falsas representações no espírito, a partir da certeza gerada por Deus pôde ser considerado apodítico: Deus existe, eu existo e existe algo para além do meu próprio espírito, isto é, coisas materiais que são captadas pelos sentidos do meu corpo e transmitidas ao meu espírito, no qual são pensadas e representadas, e assim podem ser conhecidas.

O pensamento filosófico posterior a Descartes continuou a explorar a ideia de Deus para resolver a aporia cartesiana. Mas com a crítica de Immanuel Kant, Deus não mais seria acolhido no âmbito da razão pura: o fundamento da correlação entre as substâncias estava perdido e, como bem disse Moura (2006, p. 21), “é muito dura a vida de um ‘cartesiano’ que quer economizar a passagem por Deus”. Pode-se dizer que Descartes inaugura o caminho que Husserl, quase três séculos depois, percorreria para desvelar a fenomenologia transcendental.

3 EDMUND HUSSERL E A FENOMENOLOGIA TRANSCENDENTAL

3.1 Introdução ao capítulo e breve contextualização

Edmund Husserl, nasceu em 1859, na cidade de Proznitz, na Morávia; fez seus estudos em Leipzig, Berlim e Viena, dedicando-se à matemática. Seu contato com a Filosofia se deu quando começou a assistir as aulas de Franz Brentano, no ano de 1884. Foi sua formação matemática e o consequente gosto pelo rigor dedutivo que lhe proporcionaram a meta que buscou incansavelmente realizar: dar consistência científica à Filosofia, e assim poder fundamentar todas as demais ciências. Este ideal, como visto, já estava presente no pensamento de Descartes.

Nesse contexto de rigor científico do século XIX, Husserl abraça uma perspectiva empírica de retorno às coisas mesmas, um convite aos pesquisadores de se voltarem para o puro dado, interrogando-o e analisando aquilo que se manifesta na pura evidência, livre de teorias e de preconceitos. “A visão de essência *é*, portanto, intuição, e se *é* visão no sentido forte, e não uma mera e talvez vaga presentificação, ela *é* uma intuição doadora *originária* que apreende a essência em sua ipseidade ‘de carte e osso’” (Husserl, 2006, p. 37). Pode-se dizer que a grande novidade que o pensamento husserliano trouxe em um primeiro momento foi essa reconquista da fé no conhecimento das coisas como elas são, da sua essência, algo que, para o pensamento kantiano, por exemplo, ficaria restrito apenas ao intelecto divino. Afinal, para tal modo de pensar, o conhecimento dos homens *é* “apenas *conhecimento humano*, ligado às *formas intelectuais humanas*, incapaz de atingir a natureza das próprias coisas, as coisas em si.” (Husserl, 1989, p. 44).

As únicas conclusões aceitas são aquelas verificáveis e válidas para todos, em todas as épocas e lugares, de modo que a fenomenologia pretenderá sempre tratar do ser absoluto das coisas, de sua essência. “Já que o absoluto só pode ser o ser essencial da coisa tal como se apresenta na sua realidade, toda a orientação da fenomenologia consistirá em dirigir o conhecimento para esse essencial” (Giles, 1989, p. 57). Consequentemente, a Filosofia não pode se ater aos fatos contingentes, mas a idealidades inteligíveis, porquanto, como bem observou Hume, os meros fatos são incapazes de transmitir verdades que os transcendam, de modo que a mera análise da realidade não seria capaz de fundamentar um conhecimento universal.

Husserl empreendeu seus esforços contra toda forma de naturalismo e de psicologismo, correntes que, a seus modos, negavam a possibilidade de um conhecimento absoluto e universal,

defendendo que apenas o empírico é real ou que o conhecimento é fruto de processos psicológicos contingentes, relativos a cada consciência empírica. Com efeito, ambas as correntes levam a um profundo ceticismo, postura essencialmente anticientífica e em si mesma contraditória. Sua vitória sobre essas correntes se deu pela (re)descoberta da essência, do εἶδος. Husserl busca não se valer de afirmações e teorias metafísicas, a exemplo da abstração da essência pelo intelecto ativo, ou da reminiscência das ideias com as quais a alma já tivera contato no ὑπερουράνιος, para explicar a essência, mas convida aquele que medita à sua simples constatação: o objeto concreto é real e contingente, mutável ao longo do tempo, mas seu sentido expressa a essência, que permanece e não se limita ao singular.

A fenomenologia não pretende explicar as leis naturais ou psicológicas que estão por trás do conhecimento (isso cabe às ciências naturais). “A crítica do conhecimento quer antes elucidar, clarificar, ilustrar a essência do conhecimento e a pretensão de validade que pertence à sua essência; que outra coisa significa isso senão trazê-la a dar-se a si mesma (*Selbstgegebenheit*) directamente?” (Husserl, 1989, p. 57). Indo além, a clareza e distinção da essência fica patente ao se considerar que o triângulo independe dos desenhos feitos pelos professores, o princípio da identidade independe dos objetos e fatos do mundo, também os números independem de maçãs ou de pedrinhas. Vê-se claramente como para além do objeto contingente, há uma essência ideal vista pelo espírito, sendo tarefa do filósofo-fenomenólogo conhecer as leis que regem esse “mundo de essências”.

O filósofo morávio, porém, para a surpresa de seus discípulos, empreendeu uma reviravolta em seu pensamento: aquele primeiro impulso de retorno às coisas mesmas que havia se traduzido em uma ciência de essências, terminaria por culminar em um voltar-se à subjetividade, já que ela “é a única fonte (transcendental) de todo conhecimento, absoluto e objetivamente válido, pois é na subjetividade da consciência e apenas lá, que encontramos a objetividade absoluta” (Giles, 1989, p. 67). Nasce assim a fenomenologia transcendental, que busca compreender a estrutura da consciência e os objetos como fenômenos puros a ela revelados, ou seja, independentes de qualquer objeto exterior. Essa separação entre objeto em si (transcendente à consciência) e fenômeno puro (imane a consciência puramente considerada), análoga ao dualismo cartesiano, só se sustentará enquanto aquele que medita permanecer na atitude natural e ingênua perante o mundo, porquanto, ao assumir uma atitude fenomenológica, compreenderá o papel da consciência na constituição de seus respectivos objetos.

Essa é a grande aparente contradição do pensamento de Edmund Husserl: ele buscou com toda força mostrar o erro do psicologismo, restabelecendo a verdade como absoluta e

independente dos atos psicológicos, mas parece cair em uma nova forma de psicologismo, ao fundamentar todo seu pensamento na consciência.

Mas eis que, chegado ao cume da vertente objetiva do conhecimento, o filósofo não se instala definitivamente ali, senão que desce à vertente oposta e afirma que esta verdade transcendente não nos é acessível senão pelo desenvolvimento de nossas energias cognitivas e que, por conseguinte, o caminho até ela deve ser percorrido pelo sujeito que nós somos. Mas esse sujeito já não é o eu empírico do psicologismo, e sim o eu transcendental que, constituindo-se a si mesmo, constitui ao mesmo tempo o sentido da verdade e o próprio sentido do mundo¹ (Colomer, 1990, p. 398, tradução nossa).

A fim de não cair na corrente filosófica que tanto combateu, Husserl não cessou de afirmar a necessidade da conquista do campo da consciência transcendental, ou seja, da vida absoluta e doadora última de sentido, fonte originária de toda possibilidade científica ou cognitiva. Não a consciência empírica do homem natural e histórico, mas a que está para além de toda contingência. Assim, para a fenomenologia, o filósofo deve voltar-se às coisas mesmas, buscando a evidência máxima de sua manifestação, não como objetos independentes da consciência, mas sim como fenômenos constituídos pela mesma consciência.

3.2 O fracasso de Descartes

Como visto acima, o ideal filosófico de René Descartes era estabelecer fundamentos sólidos e apodíticos para o conhecimento, de modo que fosse possível erigir o edifício da ciência moderna. Ao fundamentar a ciência física em bases metafísicas indubitáveis, Descartes acreditava poder alcançar conhecimentos que não fossem passíveis de dúvidas, e assim uma ciência que fosse absolutamente verdadeira, e que não ruiria com novas descobertas e avanços tecnológicos. Através do método da dúvida hiperbólica, este fundamento indubitável foi conquistado: *ego cogito*. E a partir dele, também a apoditicidade das *cogitationes* e de seus conteúdos imanentes.

Descartes, porém, cometeu um desvio na linha do seu pensamento e não conseguiu ir às últimas consequências dos seus pressupostos, isto é, da viragem transcendental que inaugurara: o *ego cogito*, ao invés de fundamento fontal das vivências ou de condição de possibilidade das próprias ideias que se manifestavam no interior das vivências, foi considerado apenas um

¹ No original: Mas he aquí que, llegado a la cumbre de la vertiente objetiva del conocimiento, el filósofo no se instala definitivamente allí, sino que desciende a la vertiente opuesta y afirma que esta verdad trascendente no nos es accesible sino por el desarrollo de nuestras energías cognoscitivas y que, por consiguiente, el camino hacia ella ha de ser recorrido por el sujeto que nosotros somos. Pero este sujeto no es ya el yo empírico del psicologismo, sino el yo transcendental que, constituyéndose a sí mismo, constituye a la vez el sentido de la verdad y el sentido mismo del mundo.

axioma a partir do qual seria possível deduzir uma ciência do mundo, uma ciência *ordine geometrico*. “Tal desvio ocorre devido a uma *paixão* pelas ciências matemáticas que desvirtuaram as *meditações* de Descartes no momento em que estas se nortearam por uma atitude ingênua e anti-filosófica” (Zitkoski, 1994, p. 42).

A dura crítica que Husserl faz a Descartes em suas *Meditações cartesianas* deve-se ao fato de Descartes não ter conseguido captar o sentido autêntico da grande descoberta que realizara, isto é, aquilo que Husserl considerava como o sentido verdadeiro da subjetividade transcendental. Descartes permanece no mundo, permanece na atitude natural, e sua dúvida hiperbólica foi tão somente um método para encontrar algo de que não se poderia duvidar, alcançando o fato de que era

uma substância finita que por sua vez requer a existência de uma substância infinita, pela qual é continuamente recriada. Descartes deduz em primeiro lugar a existência e veracidade de Deus, e dele a garantia da natureza objetiva, a dualidade das substâncias finitas, o terreno objetivo da metafísica e das ciências positivas (Conceição, 2012, p. 109).

Ele não percebeu o contrassenso em que caíra, ao inaugurar a virada para a subjetividade em busca de fundamentos apodícticos, ao ver com clareza tanto o caráter *a priori* e necessário das verdades contidas no espírito, quanto o caráter fenomênico das coisas materiais enquanto representações do espírito; mas, ao mesmo tempo, permanecer tão ligado a um mundo transcendente, que, graças a Deus, pode ser captado e conhecido como ele é em si mesmo. Husserl afirma que Descartes é, assim, o pai do contrassenso do realismo transcendental, corrente filosófica que Kant descreve nos seguintes termos:

O realista transcendental, portanto, se representa os fenômenos externos (caso se admita a sua realidade) como coisas em si mesmas que existem independentemente de nós e de nossa sensibilidade, e, portanto, estariam fora de nós mesmo segundo os conceitos puros do entendimento. É este realista transcendental quem realmente desempenhará o papel de idealista empírico e, depois, de ter equivocadamente pressuposto que os objetos dos sentidos, para ser externos, teriam de possuir sua existência em si mesmos, ainda que sem os sentidos, achará todas as nossas representações dos sentidos insuficientes para tornar certa a sua existência² (Kant, 2015, pp. 331-332).

Em verdade, Descartes capta de forma brilhante o fato de que todas as vivências são pensamentos, mas nunca vai além, nunca vai até às últimas consequências de suas premissas, permanecendo no pré-conceito da existência do mundo e de *res extensæ* como entes independentes de suas próprias vivências, como coisas em si que são representadas de forma mais ou menos fiel pelo espírito. Ele intuiu o caminho para a subjetividade transcendental, mas não o trilhou, permanecendo nos pré-conceitos de que tentou livrar-se e combater.

² A 369.

Em conexão com isto, não pode de modo nenhum admitir-se como algo óbvio que nós, no nosso ego puro e apodítico, tenhamos salvado um pedacinho do mundo, como se fosse a única coisa inquestionável para o eu que filosofa e como se se tratasse agora, através de cadeias dedutivas bem conduzidas a partir dos princípios inatos ao ego, de inferir o restante do mundo. (Husserl, 2013, p. 62).

Com efeito, Descartes creu ter abrangido todas as ciências mundanas em sua dúvida hiperbólica, mas não percebeu que a matemática, e assim, uma parte do mundo natural, ficaram de fora. Ao fim e ao cabo, o ser do mundo nunca foi realmente posto em dúvida ou suspenso e o *ego* nada foi além de uma *substantia cogitans* integrante do mundo. Descartes naturaliza a consciência e abandona seu radicalismo inicial, adotando um modelo científico relativo, a matemática, como modelo absoluto.

3.3 A *epoché* fenomenológica e a consciência transcendental

No início de suas *Meditações cartesianas*, Husserl busca refletir sobre o método de Descartes e como ele deveria ter sido seguido para alcançar a subjetividade transcendental, “a volta para o *ego cogito* como terreno último e apoditicamente certo de juízos, no qual toda e qualquer Filosofia radical deve ser fundamentada” (Husserl, 2013, p. 56). Para isso, Husserl põe fora de validade toda e qualquer ciência (inclusive a matemática) e o próprio mundo. Tudo se torna mera pretensão ou fenômeno de ser. Ele logo percebe que, embora possa abster-se de fazer juízos sobre o ser do mundo, o abster-se ainda é o que é, juntamente com a vida de experiência. “E certamente que esta vida está *para mim* constantemente aí enquanto ela própria está constantemente consciente de modo perceptivo, num campo presente, na mais primitiva originalidade” (Husserl, 2013, p. 57), seja enquanto percepção presente, de algo que se mostra evidentemente, seja enquanto recordação de algo que se torna consciente enquanto *coisa passada*. O mundo continua a aparecer como antes, mas a atitude do sujeito que filosofa é completamente diferente.

Na “atitude natural”, o sujeito se considera integrante do mundo, e assim é capaz de captá-lo, seja abstraindo pelo intelecto as essências dos entes que o compõem, seja representando-o como ele é em si mesmo. Tal atitude pressupõe a crença a respeito da transcendência do ser do mundo. Os homens, os animais, as coisas estão aí, podem ser vistos, tocados, sentidos, percebidos de maneira geral; “também estão disponíveis como efetividades em meu campo intuitivo, mesmo quando eu não lhes preste atenção” (Husserl, 2006, p. 73), pois independem do sujeito que os percebe, ou melhor, que os vivencia. É a este mundo independente que se refere todo o complexo de atos e estados da consciência, tais como os atos intelectivos e volitivos, ou os estados afetivos. Todos esses atos e estados da consciência

em orientação natural pelos quais o sujeito está referido ao mundo são abrangidos pelo termo cartesiano *cogito*.

O mundo segundo a orientação natural é o mundo que as ciências buscam estudar e compreender. “Conhecê-lo de maneira mais abrangente, mais confiável e, sob todos os aspectos, mais perfeito do que o conhecimento empírico ingênuo é capaz de fazê-lo (...), eis a meta das *ciências de orientação natural*” (Husserl, 2006, p. 78). Ele também se apresenta como mundo de valores, mundo de bens e mundo prático: cada coisa pode ser vista segundo sua utilidade, pode ser considerada bela ou feia, boa ou má; também as pessoas são superiores e inferiores, parentes, amigos ou inimigos. “Embora o mundo possa variar de conteúdo em nossa percepção, conforme a fenomenologia descritiva busca aprofundar, em atitude natural o mundo é sempre um mundo mesmo: o conteúdo de nossas habituais impressões, o dado referencial virtualmente disponível.” (Dantas, 2023, p. 131).

A orientação natural perante o mundo é a atitude ingênua do cotidiano: eu, pessoa natural contingente, condicionado por questões físicas, biológicas e culturais, com minha vida e minha história, sonhos e perspectivas, faço parte de um mundo que se impõe a mim e sou capaz de captá-lo conhecê-lo como ele é em si mesmo. Nada há que duvidar do conhecimento que tenho das coisas: as ciências podem mergulhar cada vez mais profundo nos segredos da matéria, dos átomos, do fóton, das leis físicas que regem todas essas realidades, porque o cientista, observador empírico, é capaz de observar e conhecer os objetos que estuda, e fica limitado apenas pelas suas próprias limitações físicas, que podem ser superadas, como de fato vem acontecendo, pelo avanço da tecnologia. Todavia, a reflexão filosófica não pode se contentar com essa fé ingênua, e a crítica do conhecimento se impõe: “como pode o conhecimento estar certo da sua consonância com os objetos conhecidos, como pode ir além de si e atingir fidedignamente os objectos?” (Husserl, 1989, p. 42) A *veracitas Dei* o garante, respondeu Descartes.

Husserl, na busca pelos dados absolutos, propõe outra atitude: a “atitude fenomenológica”³. Ela exige que se “ponha entre parênteses” ou que se “tire de circuito” a tese da orientação natural, isto é, que se suspenda toda valoração positiva do aspecto ôntico do mundo natural. A essa suspensão de juízo, dá-se o nome já usado no ceticismo antigo: *epoché*,

³ A atitude fenomenológica consiste em uma atitude reflexiva e analítica, a partir da qual se busca fundamentalmente elucidar, determinar e distinguir o sentido íntimo das coisas, a coisa em sua “doação originária”, tal como se mostra à consciência. Trata-se de descrevê-la enquanto objeto de pensamento. Analisar o seu sentido atualizado no ato de pensar, explicitando as significações que se encontram ali virtualmente implicadas, bem como os seus diferentes modos de aparecimento na própria consciência intencional (Tourinho, 2009, p. 94).

ἐποχή. Através de tal atitude, o filósofo não toma um posicionamento negacionista ou negativo, mas abstém-se de emitir juízos: “não *nego* este 'mundo', como se eu fosse sofista, *não duvido de sua existência*, como se fosse cético, mas efetuo a ἐποχή 'fenomenológica', que me impede totalmente de fazer *qualquer juízo sobre existência espaço-temporal*” (Husserl, 2006, p. 81).

O “pôr entre parênteses” não nega a vivência que se tem do mundo, mas põe fora de validade o seu ser em si, sua transcendência: ele é tomado enquanto *fenômeno puro*, que se dá na consciência *pura*, ou seja, não como fenômeno de um ser em si numênico e transcendente, mas como manifestação originária na própria consciência. Importante salientar a diferença entre *fenômeno puro* e *fenômeno psicológico*: este diz respeito à *cogitatio* do homem empírico que pensa em atitude natural, na ingenuidade do cotidiano, que reflete sobre o próprio pensamento, dado no tempo objetivo: “o eu como pessoa, como coisa no mundo, e a vivência como vivência desta pessoa, inseridos – ainda que seja de um modo totalmente indeterminado – no tempo objectivo: tudo isso são transcendências e, enquanto tais, gnoseologicamente zero” (Husserl, 1989, p. 70).

O *fenômeno puro*, por sua vez, nada diz respeito ao mundo transcendente, aos “entes exteriores”; tampouco se dá em um eu empírico ou psicológico: são “dados absolutos captados no ver puramente imanente” (Husserl, 1989, p. 72), isto é, são os fenômenos que se manifestam na consciência, propriamente considerados após a redução fenomenológica: de forma absoluta e indubitável. O homem pode pôr em dúvida o mundo que o cerca, e efetivamente o faz em uma atitude reflexiva, mas não pode pôr em dúvida a vivência que dele tem. Indo além, ele pode pôr em dúvida toda a sua história e situação espaço-temporal, até a si mesmo enquanto eu psicológico. Tudo isso, porém, fica suspenso pela ἐποχή fenomenológica: enquanto *ego puro*, não há possibilidade de se duvidar da vivência, da *cogitatio* em que tudo isso, considerado como *simples fenômeno*, se manifesta. “À *tese do mundo*, que é uma *tese 'contingente'*, contrapõe-se, portanto a *tese de meu eu puro e da vida do eu*, que é uma *tese 'necessária'*, pura e simplesmente indubitável” (Husserl, 2006, p. 109).

“Através da ἐποχή fenomenológica, reduzo o meu eu natural humano e a minha vida anímica – o domínio da minha *autoexperiência psicológica* – ao meu eu fenomenológico-transcendental, ao domínio da *autoexperiência fenomenológico-transcendental*” (Husserl, 2013, p. 63). Este *ego* não pode mais ser considerado parte do mundo, tampouco o mundo pode ser considerado parte dele. Não se fala, pois, de um eu psicológico cujo mundo está representado em sua consciência, de um homem que reflete sobre o fluxo de seus pensamentos. Após tal redução, o próprio eu psicológico também é posto entre parênteses, e assim se conquista o *ego puro* ou *transcendental*. Este *ego* não é qualquer parte integrante do mundo: é,

antes, a fonte de todo sentido e validade de ser, é o campo onde o mundo é constituído enquanto tal, uma vez que o ser “mundano” retira seu sentido do *ego* (ao ser representado, pensado, valorado etc.): é, enfim, o terreno onde todo o conhecimento objetivo se desenvolve.

Ao comparar o método proposto por Husserl da redução ou da *ἐποχή* fenomenológica com o método da dúvida hiperbólica, fica claro que Descartes nunca abandonou a atitude natural, porquanto nunca se voltou radicalmente para a imanência das suas *cogitationes*, considerando-se sempre integrante do mundo, como “eu psicológico”, resguardando alguns princípios e verdades “do mundo”, e mantendo a correlação, ainda que duvidosa e incerta, entre o que representava no espírito e os entes externos: daí que a *res cogitans*, quando não pensava puramente a partir de ideias inatas, necessariamente estava referida à *res extensa*, sempre imputando-lhe uma “verdade física”, independente do espírito. Vê-se que “a *cogitatio* cartesiana necessita da redução fenomenológica. O fenómeno psicológico na apercepção e na objectivação psicológicas não é realmente um dado absoluto, mas só o é o *fenómeno puro*, o fenómeno reduzido” (Husserl, 1989 p. 26).

Husserl defende que esta *ἐποχή* fenomenológica não põe o sujeito que medita perante o nada, mas perante a vida pura de sua consciência, isto é, o fluxo das *cogitationes*, com todas as vivências e as respectivas coisas visadas, em uma palavra, o universo infinito dos *fenômenos*⁴ no sentido dado pela fenomenologia. Tais fenômenos não são abstrações ou imaginações, mas se dão de forma clara e evidente na consciência, podendo ser experienciados e descritos de forma minuciosa: a consciência assim se abre como uma esfera infinita de ser, e a experiência que se pode ter dela é chamada experiência transcendental.

A experiência assim modificada, a transcendental, consiste então, podemos dizê-lo, em que olhamos para o respectivo *cogito* transcendentalmente reduzido e o descrevemos, mas sem que, enquanto sujeitos que refletem, consumemos conjuntamente aquela posição natural de ser que a percepção originariamente realizada de modo direto (ou outro qualquer *cogito*) contém em si, ou seja, aquela posição que foi efetivamente consumada pelo eu que diretamente se entrega à vida no mundo (Husserl, 2013, p. 72).

Com efeito, a vivência originária é tornada consciente por outra vivência intencional, que a ela se refere. Assim, torna-se possível examiná-la, não mais como vivência do mundo, mas como objeto intencional da vivência reduzida, isto é, do *cogito* transcendentalmente considerado. “A *ἐποχή* é (...) o método radical e universal por via do qual eu me capto puramente como eu, com a vida de consciência que me é própria, na qual e através da qual o mundo objetivo no seu todo é para mim e, desse modo, precisamente tal como ele é para mim”

⁴ Fenômeno, nessa perspectiva, pode ser definido como “o sentido que, uma vez constituído, se revela, de forma imediata, em sua doação originária, como um dado absolutamente evidente para a própria consciência que o apreende (e o constitui) intuitivamente” (Tourinho, 2009, p. 96).

(Husserl, 2013, p. 58). Dessa forma, é possível conquistar, enfim, não uma certeza apodítica para ser usada como fundamento de um saber *ordine geometrico*, mas toda uma esfera de ser que é absoluta: *a consciência transcendental*, cujo ser precede o ser do mundo, e cujas *cogitationes* estão sempre referidas a um *ego transcendental*.

Através da redução fenomenológica, a vida pura da consciência aberta e infinita permanece para nós *noeticamente*, enquanto o mundo, agora visado puramente, permanece *noematicamente*. O *eu* que medita fenomenologicamente torna-se espectador de si mesmo e de toda objetividade que é para ele. Basta a mudança de atitude para captar-se enquanto *ego transcendental*, e imergir na esfera de ser absoluta da consciência transcendental. Husserl percebe assim que “qualquer ente mundano é apenas para mim, com o seu sentido respectivo, enquanto para mim valendo, enquanto *cogitatum* das minhas *cogitationes* mutantes e interconectadas na mudança, e apenas enquanto tal o mantenho eu em validade” (Husserl, 2013, p. 75).

3.4 A consciência transcendental

Realizada a *ἐποχή* fenomenológica, através da qual todo o mundo empírico e psicológico foi posto entre parênteses, suspenso em sua validade de ser, o campo da consciência transcendental pode ser enfim acessado. Uma vez que “*a consciência tem em si mesma um ser próprio, o qual não é atingido em sua essência própria absoluta pela exclusão fenomenológica*” (Husserl, 2006, p. 84), ela é exatamente o “resíduo fenomenológico”, ou seja, aquilo que sobra, que permanece como indubitável após a suspensão de juízo, de forma análoga ao *cogito* cartesiano: permanece inabalável perante toda dúvida. A atitude fenomenológica aclara o fato de a consciência não necessitar do mundo para existir, e que este, enquanto fenômeno puro, enquanto ser intencional, dela depende inteiramente. “*O ser imanente é, portanto, indubitavelmente ser absoluto no sentido de que ele, por princípio, nulla ‘re’ indiget ad existendum*” (Husserl, 2006, p. 115). É essa consciência que constitui o campo de trabalho e de pesquisa da fenomenologia.

A fenomenologia quer apropriar-se da consciência enquanto intencionalidade efetiva, analisando, para este fim, a corrente intencional que se forma a partir da multiplicidade infinita de atos de consciência (*cogitationes*) e os objetos intencionais (*cogitata*) que correlativamente se constituem a partir dos atos (Zitkowski, 1994, p. 55).

Insista-se ainda no fato de que, para Husserl, a redução fenomenológica não significa uma autorreflexão do eu psicológico, que embarca em uma investigação antropológica da vida do espírito em suas vivências contingentes: os conteúdos observados na atitude fenomenológica

são, em verdade, iguais aos da atitude natural; mas, insista-se: nesta, os dados são considerados estados anímicos do homem (isto é, contingentes, relativos, pertencentes a um eu psicológico), enquanto naquela, o ser do mundo é posto fora de validade, sendo considerado fenômeno puro, *cogitatum qua cogitatum* (isto é, dado absoluto manifestado na consciência e por ela constituído). As duas atitudes, como acima ficou claro, são profundamente distintas, e é apenas a segunda que interessa para a análise fenomenológica.

3.4.1 A intencionalidade da consciência

De suma importância para a reflexão sobre a consciência é a *intencionalidade*, sua principal marca distintiva. Husserl a herdou do filósofo Franz Brentano, que fora seu professor em Viena, e que exerceu grande influência em seu pensamento. Dizer que a consciência é intencional significa dizer que ela nunca está vazia, mas que é de sua estrutura ser sempre transitiva, isto é, estar sempre relacionada a um objeto. “A intencionalidade é aquilo que torna possível a própria *ἐποχή*, pois perceber o livro na mesa, por exemplo, não significa ter uma reprodução em miniatura desse livro no espírito e, sim, visar ao próprio objeto” (Giles, 1989, p. 75). Tal relação possui dois polos: de um lado, o eu doador de sentido; do outro, o objeto intencional que tem sentido para o eu. Importante deixar claro que o significado usual, na linguagem cotidiana, de intencionalidade – como o propósito de realizar algo, por exemplo, alguém estuda com a intenção de aprender – difere completamente do sentido que lhe atribui a fenomenologia, qual seja, a relação necessária entre a consciência e seu respectivo objeto.

Assim, “todo e qualquer *cogito*, toda e qualquer vivência de consciência, como também dizemos, visa qualquer coisa e é em si mesma portadora, neste modo do visado, do seu *cogitatum* respectivo, e cada vivência fá-lo à sua maneira” (Husserl, 2013, p. 71). Importante frisar que não é possível, como ficará claro a partir das explicações que se seguirão, a existência de *cogito* sem *cogitatum* e vice-versa: ambos estão necessariamente unidos e relacionados.

Ambos os pólos dessa relação se tornam inconcebíveis um sem o outro: se, por um lado, esse mesmo objeto que se revela na consciência requer, enquanto objeto de pensamento (*cogitatum*), uma atribuição de sentido, de um sentido constituído através dos atos intencionais que partem da consciência transcendental, do próprio eu originário (*Ur-ich*), por outro lado, como fonte doador de sentido, polo contínuo e permanente que acompanha todos os vividos, o eu puro somente é concebido por relação aos objetos que constitui. (Tourinho, 2016, p. 91.)

Antes, porém, de seguir o pensamento de Husserl a respeito da intencionalidade, importa analisar brevemente o pensamento de Franz Brentano a esse respeito. É no livro *Psicologia de um ponto de vista empírico*, de 1874, que ele estabelece a intencionalidade como a marca

característica da consciência. A noção de intencionalidade desenvolvida por Brentano, inspirada na filosofia aristotélico-tomista, diz respeito ao fato de que a consciência não é um “portador substancial de representações e outras propriedades”⁵ (Brentano, 1874, p. 6, tradução nossa), rejeitando a noção substancial da alma, uma vez que, buscando pautar suas investigações pelo ideal positivista, não poderia considerar como objeto de ciência algo que se não dá aos sentidos.

Fazendo eco à mentalidade cientificista da época, Brentano abdica da pretensão de um conhecimento transcendente, trans-empírico, porquanto “a realidade para além dos fenômenos físicos deve ser rejeitada a partir da perspectiva empírica e seu alcance” (Brito, 2016, p. 44). A consciência assim passa a ser estudada não mais em sua essência substancial metafísica, mas no modo em que se dá na empiria: a partir dos fenômenos psíquicos. Para Brentano, na esteira do positivismo de Comte, fenômeno é o que se manifesta, o que aparece, rejeitando a ideia de Kant, que, embora tivesse já rompido com a substancialidade do sujeito, ainda postula uma dimensão numênica, transcendente da realidade.

O fenômeno psíquico enquanto ato mental (ato no sentido aristotélico de atualidade) garante a possibilidade de um estudo científico da mente. Diga-se, ainda, que tais fenômenos garantem que a consciência não pode ser reduzida a questões físicas ou biológicas, como queriam os empiristas naturalistas ingleses: os atos mentais não são, pois, meras associações contingentes de ideias, meros fenômenos físicos causados pelos entes exteriores, mas possuem em si mesmos, de forma imanente, a objetividade à qual estão direcionados, ou seja, possuem uma estrutura *a priori* que os caracteriza.

Com efeito, todo fenômeno psíquico é caracterizado por sempre se referir a um conteúdo, isto é, estar direcionado a um objeto intencional. A consciência nunca se manifesta vazia, mas sempre em sua operação, preenchida por uma objetividade que lhe é imanente, isto é, os atos psíquicos estão sempre direcionados ao seu objeto segundo os diversos modos em que se apresentam, donde se conclui que

todo fenômeno psíquico inclui algo como objeto em si mesmo, embora eles não o façam todos do mesmo modo. Na representação algo é representado, no juízo algo é afirmado ou negado, no amor amado, no ódio odiado, no desejo desejado, e assim por diante.⁶ (Brentano, 1874, p. 115, tradução nossa)

⁵ No original: Substantiellen Träger von Vorstellungen und andern Eigenschaften.

⁶ No original: Jedes enthält etwas als Object in sich, obwohl nicht jedes in gleicher Weise. In der Vorstellung ist etwas vorgestellt, in dem ürtheile ist etwas anerkannt oder verworfen, in der Liebe geliebt, in dem Hasse gehasst, in dem Begehren begehrt u. s. w.

Brentano vai além, não se limitando a conceber o objeto do fenômeno psicológico apenas como o objeto que se representa, mas afirma serem os atos mentais objetos de si mesmos, conquanto de forma secundária. Vê-se como a autoconsciência está presente em cada um de seus atos, como que iluminando-os, porquanto cada ato é consciente tanto do objeto representado quanto de si mesmo.

Todo ato psicológico é consciente; inclui dentro de si a consciência de si mesmo. Assim, todo ato psicológico, não importa quão simples, tem um duplo objeto, um primário e um secundário. O mais simples ato, por exemplo, o ato de ouvir, tem como seu objeto primário o som, e como seu objeto secundário, a si mesmo, o fenômeno psicológico no qual o som é ouvido.⁷ (Brentano, 1874, p. 202, tradução nossa)

Conquanto Brentano “tenha permanecido ainda longe do solo fenomenológico” (Husserl, 2006, p. 196), percebe-se claramente a partir do que foi dito, a grande influência que seu pensamento exerceu na filosofia de Husserl, especialmente na sua forma de conceber a consciência a partir da intencionalidade, isto é, ao reconhecer que toda consciência é sempre consciência de alguma coisa, ou que todo *cogito* traz em si o seu *cogitatum*. Tal forma de descrever a consciência, principalmente a ideia da imanência do objeto intencional no ato mental, já possui em si as sementes da virada transcendental que Husserl, a contragosto do mestre, levaria a cabo.

3.4.2 Estruturas sintéticas da consciência transcendental

A partir do que foi dito, fica clara a estrutura fundamental da consciência como *ego cogito cogitatum*, isto é, todo ato mental está intencionalmente direcionado para um objeto e está necessariamente referido a um eu, como polo unificador das *cogitationes*. Surge logo a questão da identidade do objeto intencional, ou seja, é possível falar de um objeto idêntico como *cogitatum* de múltiplas e diversas *cogitationes*? Deveras, a questão é pertinente, porquanto *cogito* significa todas as formas através das quais a consciência se dirige para seu objeto intencional: vendo-o, imaginando-o, julgando-o, amando-o, odiando-o, ouvindo-o, tocando-o, recordando-o etc. Assim, os modos de aparição distintos não implicariam objetos distintos?

Husserl, para tratar do tema, parte do famoso exemplo do cubo: “tomo como tema de descrição a percepção deste cubo, vejo então, na reflexão pura, que *este* cubo está continuamente dado como unidade objetiva numa multiplicidade, mutável e multiforme, de

⁷ No original: Jeder psychische Act ist bewusst; ein Bewusstsein von ihm ist in ihm selbst gegeben. Jeder auch noch so einfache psychische Act hat darum ein doppeltes Object, ein primäres und ein secundäres. Der einfachste Act, in welchem wir hören, z. B. hat als primäres Object den Ton, als secundäres Object aber sich selbst, das psychische Phänomen, in welchem der Ton gehört wird.

modos de aparição que determinadamente lhe pertencem” (Husserl, 2013, pp. 77-78). Percebe-se claramente que os modos de aparição do cubo não são vivências desconectadas umas das outras, mas estão unidas por essa estrutura de síntese. Há, em verdade, infinitas possibilidades de atos intencionais que podem estar dirigidos ao mesmo objeto: é possível vê-lo aqui ou ali, em diversas posições, dele recordar, ou imaginá-lo; também pode-se tocar nele, percuti-lo para ouvir o som que produz, ficar feliz ao vê-lo etc.

Aprofundando ainda mais a reflexão, vê-se que cada variação, por menor e mais insignificante que seja, naquilo que o cubo doa de si próprio, seja por mudança de posição ou de lugar, seja por manifestação de novas faces que estavam escondidas, enfim, cada variação pressupõe uma nova *cogitatio*, dado que, conquanto o modo de aparição se mantenha o mesmo, a exemplo da autodoação originária da pura visão, há uma variação do conteúdo doado, isto é, novas partes do objeto manifestam-se no campo da consciência, enquanto outras desaparecem. O objeto intencional continua sendo o mesmo, independente das infinitas *cogitationes* possíveis. A razão disso é que *cogito* algum tem seu respectivo *cogitatum* de forma aleatória e indiferenciada, mas o tem em uma estrutura *a priori* totalmente determinada de multiplicidades que podem ser descritas e analisadas, e que pertencem a um mesmo *cogitatum* idêntico, a um mesmo objeto intencional: “unidade idêntica de cambiantes modos *noético-noemáticos* de consciência” (Husserl, 2013, p. 79).

Com efeito, tal conclusão já está presente na análise da cera operada por Descartes: qual a garantia de que a mesma cera é vista, se nada restou do que se via antes? (Ou, dito de outra forma, qual a garantia de que o que é percebido agora é idêntico ao que fora percebido antes, se o conteúdo da percepção é totalmente outro?) Essa garantia não vem das qualidades que são vistas, mas unicamente, conclui Descartes, da *inspeção do espírito*. Husserl leva essa conclusão às últimas consequências: “o objeto da consciência, na sua identidade consigo mesmo durante o viver fluente, não chega de fora a essa mesma consciência, mas reside antes nela enquanto sentido nela contido, isto é, enquanto *realização intencional* da síntese da consciência” (Husserl, 2013, p. 80).

Indo além, Husserl busca tratar da síntese que abarca toda a vida da consciência: a síntese do tempo transcendental. Com efeito, o perceber o cubo possui uma temporalidade que lhe é interna, formada pelas fases temporais, nas quais o mesmo cubo aparece de forma contínua, não como um picotado de vivências, mas de forma que cada vivência como que ecoa no fluxo da consciência: a retenção é a consciência do passado que ainda ressoa no presente, e a protensão é o ressoar do presente no futuro, que é sempre pré-anunciado. Dessa forma, a consciência do tempo sempre se mostra como uma continuidade, um fluxo estruturado, e não

como sucessão desconexa. Tal constatação é possível pela mera observação dos próprios fenômenos no seu suceder: sua exsurgência sempre se dá na lógica imanente do fluxo da vida da consciência. “É nessa imanência que se constitui a unidade do objeto intencional sintetizado a partir de várias fases temporais que fluem e, por isso mesmo, atingem a variedade de aspectos do mesmo objeto na duração interna do tempo transcendental” (Zitkowski, 1994, p. 65).

Dessa forma, o mesmo cubo pode ser intuído na plena evidência, que se dá no presente⁸; pode ser recordado, tornando-se presente uma percepção que se deu no passado; ou ainda pode ser imaginado de determinada forma, antecipando uma percepção futura (como quando aquele que tenta resolver o cubo de Rubik já o imagina resolvido: não imagina um cubo qualquer, mas aquele mesmo que tem em mãos). Cada momento temporal está de certa forma interligado, permitindo a percepção do cubo “que comprei ano passado”, ou “que estou tentando resolver há dez minutos”; “que tenho agora em minhas mãos”, bem como do cubo “que tentarei resolver amanhã”, ou “que emprestarei a um amigo”. É essa interrelação temporal do fluxo da consciência que permite a percepção da continuidade vivencial.

Importante salientar que a unidade de tais fases temporais “é unidade da síntese, não uma ligação contínua de *cogitationes* em geral (de certo modo, um estar exteriormente grudadas umas às outras), mas antes ligação numa consciência em que se *constitui* a unidade de uma objetividade intencional” (Husserl, 2013, p. 80), ou seja, a identidade do objeto intencional não é “imposta de fora” (como se o objeto em si, exterior à consciência e dela independente, estivesse sendo constantemente captado pelos sentidos), tampouco é resultado de um emparelhamento de múltiplas *cogitationes*: a identidade do objeto intencional é constituída pela consciência, e é pela consciência que ela se mantém ao longo do fluxo de *cogitationes*. Consequentemente, retoma-se o fato de a consciência transcendental ser a fonte última de sentido, constituindo a partir de si o objeto intencional enquanto unidade sintética.

O caráter essencialmente sintético da consciência vai muito além: a síntese operada pelo tempo não se limita a vivências singulares – nas quais se pode ver o tempo presente, o *agora*, como aquilo que marca a essencial correlação *noético-noemática*, isto é, *esta noesis* direcionada para *este seu respectivo noema*, ou a unir vivências singulares em um fluxo temporal. Na verdade, toda a vida da consciência está unificada sinteticamente: é um *cogito* universal, que abarca já todas as vivências singulares, com seu respectivo *cogitatum* universal, fundado nos *cogitata* singulares. Husserl chama atenção para o fato de que o *cogitatum* universal não é

⁸ Isto é, em um presente atual com seu horizonte de passado retido e de futuro protendido, que caracterizam o eterno fluir atualizador e renovador do instante mínimo e essencial da vida da consciência enquanto síntese universal operada pelo tempo: a *cogitatio* singular atual ou o *agora absoluto*.

resultado de um acúmulo de *cogitata* singulares que se sucedem no tempo, já que “cada vivência singular que possamos pensar é apenas algo que se destaca de uma consciência total unitária sempre já pressuposta. O *cogitatum* universal é a própria vida universal na sua unidade e totalidade aberta e infinita” (Husserl, 2013, p. 81). A consciência do tempo, enfim, é que possibilita essa síntese universal, consequentemente sendo condição de possibilidade de todas as demais sínteses efetuadas pela consciência.

Dessa forma quase mística, Husserl procura explicitar como a consciência transcendental, desvelada a partir da *ἐποχή* fenomenológica, é o campo infinito e aberto de manifestação dos fenômenos, ela é sua condição de possibilidade e seu fundamento fontal. O mundo, enquanto *cogitatum* universal, enquanto totalidade de sentido, não pode existir independente ou separado da consciência, mas a pressupõe. O mundo “é um ser de que a consciência põe a existência em suas experiências, que por princípio só é intuível e determinável como idêntico de multiplicidades de aparições motivadas de modo coerente – mas, *além disso*, um nada” (Husserl, 2006, p. 116). Tudo o que é – ou pode ser – visto, pensado, manipulado, valorado, julgado, recordado, tocado, sentido nas mais variadas formas, e que permanece idêntico ao longo das infinitas multiplicidades *noéticas*, tudo isso se dá na imanência da consciência transcendental, ainda que o que está imanentemente dado, efetivamente percebido, como conteúdo da autodoação do fenômeno, sempre aponte para além de si, para uma esfera infinita e aberta de transcendência. Insista-se, porém, que

A transcendência, em todas as suas formas, é um caráter de ser imanente, que se constitui no interior do *ego*. Todo sentido que se possa conceber, todo ser concebível, chame-se ele imanente ou transcendente, cai no domínio da subjetividade transcendental, enquanto constituinte de sentido e ser (Husserl, 2013, p. 122).

Com efeito, essa citação é a consequência necessária do caminho percorrido por Husserl, uma vez que a transcendência, isto é, o *para-além-do-efetivamente-dado*, todos os horizontes infinitos de vivências possíveis já estão pré-delineados no *ego-cogito-cogitatum* universal. Neste ponto de zênite do pensamento husserliano, em que o caráter metafísico resplandece, um passo em falso fora da *ἐποχή* fenomenológica enquanto método pode levar aquele que reflete a concluir que Husserl adotou um idealismo absoluto, conclusão que, embora tentadora, trairia as intenções do filósofo morávio.

3.4.3 A vida intencional da consciência e seu horizonte de potencialidades

Em verdade, toda vivência, com seu *cogitatum* atual, isto é, o visado nos limites do imanentemente dado, não se exaure em si mesma, mas implica necessariamente um horizonte

infinito de potencialidades que pertencem à própria vida da consciência: tais potencialidades não são vazias ou mesmo aleatórias, mas já estão pré-delineadas intencionalmente na vivência atual. Graças a essa “lógica interna” da síntese universal, fruto da temporalidade imanente, e que age como sustentáculo do fluxo das vivências, é possível perceber de forma clara a coerência e a ordem da vida da consciência. Isso fica patente ao se considerar o exemplo paradigmático do cubo:

A cada percepção externa pertence a remissão dos lados *propriamente percebidos* do objeto perceptivo para os lados *covisados*, não ainda percebidos, mas apenas antecipados na expectativa e, desde logo, num vazio intuitivo; enquanto lados que *virão* perceptivamente a partir de agora, trata-se de uma constante *protensão*, que adquire um novo sentido com cada fase perceptiva (Husserl, 2013, p. 82).

Tal dinâmica caracteriza essa tensão entre a imanência do percebido e a transcendência do covisado, que permanece ao longo de todo o fluxo da consciência. O horizonte de possibilidades não se limita ao que é covisado, mas diz respeito também a outras possibilidades de percepção, a exemplo de mover os olhos de outra forma, ou andar para um lado ou para o outro enquanto se percebe o objeto. Somado a isso, Husserl ainda se refere à possibilidade de, na recordação de uma determinada percepção do cubo, aquele que medita considerar que poderia ter percebido outras faces, além das que de fato o foram, ou seja, cada percepção possui um horizonte de passado enquanto horizonte de possíveis recordações, cada um com seu horizonte próprio de modificações possíveis. “Os horizontes são potencialidades pré-delineadas. Dizemos também que se pode interrogar todo e qualquer horizonte acerca do que nele reside, explicitá-lo, *desvendar* as potencialidades correspondentes da vida da consciência” (Husserl, 2013, p. 83).

Destarte, o *cogitatum* nunca se manifesta de forma inteira e acabada, mas ele se esclarece a partir da reflexão a respeito do seu horizonte de vivências possíveis. Embora já seja apreendido como um *cubo*, isto é, como algo cúbico, colorido, sólido, liso etc., sempre haverá possíveis particularizações no horizonte pré-delineado do objeto, que, ao fim e ao cabo, é o “polo de identidade” das infinitas vivências possíveis. Isso se dá porque a consciência, enquanto consciência *de* alguma coisa, tem o poder de transitar não somente para novos modos de consciência, “enquanto consciência do mesmo objeto, que nela reside intencionalmente na unidade da síntese, enquanto sentido objetivo idêntico, mas de o poder e de apenas o poder fazer neste modo da *intencionalidade de horizonte*” (Husserl, 2013, p. 84).

Cabe à análise intencional desvendar as potencialidades implicadas, covisadas, nas atualidades da consciência, uma vez que é da sua própria essência um *visar-para-além-de-si-mesma*, desde as infinitas possibilidades envolvendo o presente atual, passando pelas infinitas

possibilidades de recordações e variações conscientes de recordações, até as infinitas possibilidades de antecipações e previsões, com variações conscientes. “Cada objeto (...) designa *uma estrutura regular do ego transcendental*. (...) o objeto designa, de imediato, uma regra universal de outras consciências possíveis do mesmo, possíveis segundo uma típica de essência pré-delineada” (Husserl, 2013, p. 91). Com efeito, a consciência interna do tempo é responsável por operar essa grande síntese que permite implicar, a partir do presente imediato e vivo, o passado e o futuro. Destarte, é possível perceber claramente não só a infinita riqueza da vida da consciência, mas também o fato de, nesse infindável fluxo heraclitiano de atualidades e inatualidades, ser a própria consciência que constitui as unidades objetivas estáveis, sendo a fonte última de sentido objetivo.

Deveras, para Husserl, é ilusão considerar que a identidade dos objetos intencionais se daria, analogamente à dos objetos naturais, a partir da experiência e da consideração de elementos idênticos e fixos, donde a identidade se daria por se perceberem mesmas cores, extensão ou outras coisas que constituiriam uma como que matéria do *cogitatum*. Em verdade, a consciência, *a priori*, não tem “quaisquer *elementos* e relações que sejam últimos, que possam ajustar-se à ideia de uma determinabilidade conceitual fixa” (Husserl, 2013, p. 88). O objeto assim é considerado enquanto *cogitatum*, objeto intencional, polo de identidade, sentido objetivo constituído pela consciência, e que graças à síntese operada pela própria consciência, permanece como o mesmo ao longo do fluxo das *cogitationes*.

3.5 O *ego* transcendental e sua autoconstituição

Após a análise da consciência transcendental, esfera absoluta de ser e campo originário de manifestação dos fenômenos, e do objeto intencional, unidade sintética ou polo idêntico de infinitas *cogitationes* atuais e possíveis, a reflexão volta-se naturalmente para o *ego*. Com efeito, também o *ego* é um polo idêntico, dado que sintetiza em si todas as *cogitationes*: os objetos intencionais variam no fluxo da consciência, bem como os modos de doação dos fenômenos, mas o *ego* permanece o mesmo: as vivências estão sempre e necessariamente referidas a ele e é nele que possuem sua fonte última, como facilmente se percebe do seguinte exemplo: “eu vejo a casa onde morei na infância; ela está muito diferente, mas permanece bela e acolhedora”.

A partir desse exemplo, pode-se perceber como diversas *cogitationes* se entrelaçam concomitante e sucessivamente no fluxo vivencial: a evidência efetiva da casa, a recordação, a percepção da mudança na aparência, o juízo a respeito de sua beleza no passado e no presente, a sensação de acolhimento etc., cada uma com seu horizonte infinito de possibilidades pré-

delineadas. A casa, enquanto objeto intencional, permanece a mesma, ou seja, é a unidade sintética de todas as vivências atuais e possíveis dentro de seu horizonte; mas também o *ego*, o eu que vê, que sente, que recorda, que acha belo e acolhedor, é um polo idêntico, sintetizando em si todas as vivências possíveis de cada objeto intencional possível: o *ego* é a unidade sintética fundamental, é horizonte infinito de infinitos horizontes. Dessa maneira, o pensamento de Husserl se estabelece como uma forma de idealismo transcendental, poder-se-ia dizer um “idealismo transcendental fenomenológico”, já que o mundo e os fenômenos, ou melhor, o mundo *enquanto* fenômeno depende inteiramente da consciência, e, em última análise, do *ego*. Tal posição já está presente em Kant, e é retomada por Husserl.

O *eu penso* tem de *poder* acompanhar todas as minhas representações; pois, do contrário, seria em mim representado algo que não pode ser pensado de modo algum, o que significa simplesmente que: ou a representação seria impossível, ou ao menos não seria nada para mim⁹ (Kant, 2015, p. 129).

Como já foi dito, o sentido objetivo é constituído pelo ato da consciência, e tais atos possuem seu fundamento no *ego* que os efetua. Chega-se assim à máxima subjetividade, pois que o *ego transcendental* é a fonte de ser e de sentido do mundo. Intencionalmente constituído, o mundo depende da consciência, é um ser *para* a consciência, conseqüentemente, em última instância, um ser *para* o *ego*. É nele que as grandes sínteses já referidas são operadas, é nele que os infinitos horizontes de possibilidades das vivências e dos vividos ganham sua referência última. “Pode-se dizer que Husserl compreendeu o cogito como realmente absoluto, afinal, o filósofo morávio percebeu que existe apenas uma ordenação ontológica válida: aquela na qual o *ego* é efetivamente o primeiro, aquela na qual o mundo é dado por ele” (Fausto, 2018, p. 318).

Indo além, é possível perceber que, dado o caráter essencialmente intencional da consciência, “o *ego transcendental* (ou a alma, no paralelismo psicológico) só é o que é em relação com objetividades transcendentais” (Husserl, 2013, p. 103), ou seja, ele não pode ser considerado como um ente à parte de suas vivências, um absoluto vazio, dado que a vivência mais profunda e original e sempre atual, que permanece, é a vivência de si mesmo, donde se poder dizer que o *ego* é evidente para si próprio, está intencionalmente direcionado para si próprio, constituindo-se a si mesmo enquanto ser. Durante todo o fluxo das vivências – toda a vida fluente da consciência –, o *ego* permanece o mesmo em cada *cogito*, como unidade sintética, que unifica as vivências “enquanto *cogitationes* do eu idêntico, que vive em todas as vivências, enquanto consciência ativa ou enquanto afetado, e que, através e ao longo das vivências, está referido a todos os polos-objeto” (Husserl, 2013, p. 104).

⁹ §§131-132.

O *ego* idêntico não é vazio, como uma sucessão desconexa de vivências independentes, mas constitui-se a si mesmo, determina-se a si mesmo em suas *cogitationes*: “com cada ato que dele irradia com um novo sentido objetivo, este eu adquire uma *propriedade nova permanente*” (Husserl, 2013, p. 104), isto é, cada *cogito* permanece em sua validade, como quando se toma uma decisão: a partir deste momento, eu sou o eu que decidiu desta maneira. A vivência deflui, mas a decisão permanece válida, como hábito. Mesmo se vier a ser cancelada por nova decisão, o eu permanece como aquele que se decidiu de tal forma antes, estando essencialmente retrorreferido ao fluxo de consciência com tais determinações. Essa possibilidade de alteração das decisões, bem como das convicções, na qual o *ego* sempre se mostra como aquele que permanece, como uma unidade de identidade que a elas subjaz, mostra, para Husserl, um caráter pessoal.

A essa gênese constitutiva do *ego* Husserl chama de *habitus*, pois cada vivência intencional passa a integrar o ‘mundo próprio’ do eu como pertença do seu ser. Na multiplicidade de suas *cogitationes*, o *ego* passa a determinar-se de uma ou de outra forma, mas continuamente vai transformando-se porque suprime suas próprias determinações. (Zitkoski, 1994, p. 81)

Destarte, o *ego* constitui-se como “substrato idêntico de propriedades egoicas permanentes, ele constitui-se também, subsequentemente, como eu-pessoal *estável e permanente*” (Husserl, 2013, p. 105). Dito de outra forma, o *ego* é um centro de habitualidades, isto é, tendências, estilos, convicções, maneiras de perceber e de lidar, que vão se sedimentando ao longo das vivências, e permanecem no fluxo da consciência.

3.6 O *ego* transcendental como mônada

A partir do percurso traçado, pôde-se perceber a grande reviravolta que o pensamento de Husserl gerou na Filosofia, não apenas com seu retorno às coisas mesmas, mas especialmente com sua virada transcendental. O método da *ἐποχή* fenomenológica permitiu ao filósofo morávio alcançar a apoditicidade das próprias vivências, desconsiderando sua relação com um mundo exterior que, doravante, ficaria “entre parênteses”, suspenso em sua validade ontológica. Posto o mundo fora de circuito, resta como indubitável a consciência, não enquanto consciência de um homem, de um eu psicológico, mas a consciência transcendental, campo de manifestação dos fenômenos, isto é, dos vividos.

Pela análise metódica de descrição das vivências, foi possível captar a estrutura que as constitui, a saber, *ego-cogito-cogitatum*: toda vivência se dá na relação entre um *ego* que se dirige intencionalmente a um *cogitatum*, dando-lhe sentido, e constituindo-se a si mesmo

enquanto o constitui. Dessa forma, o *ego* é o polo no qual todas as vivências possíveis convergem, em um fluxo temporalmente ordenado, relacionando-se de modo concomitante e sucessivo. O *ego* é também substrato de habitualidades, determinando-se ao longo dos atos de consciência, decidindo, escolhendo, assumindo esta ou aquela convicção, alterando ou anulando as decisões já tomadas etc., de modo que todas as vivências permanecem de alguma forma, imprimindo no *ego* alguma disposição duradoura. Em tudo isso, porém, ele permanece idêntico, como unidade sintética, e continua a ser o mesmo *ego* de onde tudo procede e para onde tudo converge.

Husserl, após conquistar o *ego* como unidade sintética abstrata, conquista-o como concreção deste *ego* puro, singularizado a partir de sua historialidade imanente: “ele só pode ser um eu concreto na pluriformidade fluente da sua vida intencional e dos objetos que são, com isso, visados, e que, eventualmente, se constituem para ele como objetos que são” (Husserl, 2013, p. 106). Destarte, ao considerar o *ego* concreto, Husserl se afasta totalmente de um *ego absoluto*, e se refere a ele usando o termo *mônada*, termo cunhado por Gottfried Leibniz para designar as substâncias simples que comporiam toda a realidade. As mônadas tirariam de si mesmas todas as suas representações, dado que possuem em si mesmas a totalidade dos infinitos horizontes: “cada substância é como um mundo à parte, independentemente de qualquer outra coisa fora de Deus; assim, todos os nossos fenômenos, quer dizer, tudo o que nos possa alguma vez acontecer são apenas consequências do nosso ser” (Leibniz, 2024, p. 51).

O *ego* mônada, enquanto concreção ou singularização do *ego* transcendental, é o elo que permite à fenomenologia abrir-se para a intersubjetividade, já que infinitas são as possíveis singularizações, infinitos são os possíveis *egos* monádicos, com suas próprias histórias e habitualidades: algo que, em um primeiro momento, poderia parecer impossível, sem importância, ou contraditório, pelo percurso das reflexões husserlianas, que, como se viu acima, dado o progressivo aprofundamento nas estruturas *a priori* da consciência transcendental, parecia querer desaguar no idealismo absoluto.

Por não terem “portas nem janelas”, isto é, por estarem causalmente fechadas, “as mudanças naturais das Mônadas vêm de um *princípio interno*, já que uma causa externa não poderia influenciar o seu interior” (Leibniz, 2016, p. 41), embora todas reflitam sob seu ponto de vista específico todo o universo e todas as outras mônadas. A fim de superar a aporética consequência de suas mônadas serem fechadas em si mesmas, qual seja, a impossibilidade da interação entre elas – claro eco do problema cartesiano da interação entre as substâncias –, Leibniz precisou postular, como Descartes, a existência de Deus para justificar a *aparente* relação entre elas, a partir da ideia de uma harmonia universal pré-determinada. Tal problema

enfrentado por Leibniz é certamente análogo ao problema da intersubjetividade dos infinitos *egos* mônadas, e todas as questões histórico-sócio-culturais que dele decorrem. Diga-se, porém, que tal reflexão extrapolaria o escopo deste trabalho monográfico.

Enfim, este *ego-mônada* é o *ego* tomado em sua plena concreção, integrando tanto o *ego* como polo-idêntico, quanto como substrato de habitualidades. Daí que o *ego* concreto está essencialmente relacionado à pluriformidade fluente da vida intencional e dos objetos por ele constituídos, ou seja, do mundo que é *para mim*. “Esta minha atividade de posição e de explicitação do ser institui uma habitualidade do meu eu, em virtude da qual este objeto é, agora, por mim permanentemente apropriado como tendo as suas próprias determinações” (Husserl, 2013, p. 106). Dessa forma, tais habitualidades constituem o mundo circundante bem conhecido com seus objetos familiares, cada um com um sentido próprio, reflexo de vivências já passadas e que permanecem como memória viva, mas com um horizonte aberto infinito de possibilidades.

4 CONCLUSÃO

O presente trabalho buscou mostrar como a fenomenologia transcendental, proposta por Edmund Husserl, apresenta-se como superação da aporia da correlação entre as substâncias, que o pensamento dualista de René Descartes legou para a Filosofia. De fato, o método da dúvida hiperbólica, aplicado por Descartes para alcançar uma verdade que fosse indubitável e que serviria de fundamento para a dedução *ordine geometrico* de outras verdades que não poderiam ser abaladas pelas descobertas científicas futuras, culminou na total separação entre a mente-espírito (a substância pensante, ou *res cogitans*) e a matéria-corpo (*res extensa*), uma vez que a indubitabilidade só alcança o *ego cogito, ego sum*, e suas ideias enquanto *cogitationes*. Tudo o que transcende esse campo, tudo o que é exterior à mente, permanece em suspensão de juízo, já que, em um primeiro momento, só se poderia fazer afirmações verdadeiras daquilo que o espírito vivencia em si mesmo. Consequentemente, não mais se poderia garantir que as representações mentais equivaleriam ao mundo como é realmente e a equivalência mente-mundo se desfez.

Descartes argumenta que, pela mera observação do mundo, pode-se perceber como os sentidos são falhos para captar a realidade, e como, a exemplo da cera, o mesmo ente é capaz de se mostrar de formas completamente distintas. Daí conclui que o verdadeiro conhecimento não vem através dos sentidos, isto é, das qualidades por ele percebidas ou de formas substanciais abstraídas, mas sim do próprio espírito. A desconfiança quanto aos sentidos e quanto à correlação entre as ideias presentes neste e o mundo em si mesmo só pôde ser superada por Descartes quando ele postulou a *veracitas Dei*, isto é, Deus como garantidor do conhecimento: porquanto sei que há um Deus bom e todo-poderoso, posso confiar no conhecimento que tenho do mundo, dado que Deus não permitiria que eu me enganasse sempre e tão profundamente.

Edmund Husserl, por sua vez, ao refletir sobre o caminho filosófico seguido por Descartes, lamenta profundamente o fato de este ter feito a maior de todas as descobertas, isto é, a apoditicidade do *ego cogito*, mas não ter conseguido adentrar no campo transcendental, talvez sequer vislumbrado seus umbrais. Para conquistar esse campo, Husserl, inspirado pela dúvida metódica, desenvolve o método da ἐποχή fenomenológica, cujo objetivo é, ao tirar de circuito tudo a respeito do ser do mundo como algo em si mesmo e abster-se de qualquer juízo valorativo positivo a respeito do mundo “real”, captar a consciência transcendental como resíduo dessa suspensão, e assim ter acesso às estruturas *a priori* que permitem não apenas o conhecimento, mas a manifestação do mundo enquanto ser dotado de sentido.

Assim, ao colocar o mundo e a si mesmo – enquanto eu psicológico – entre parênteses, aquele que medita fenomenologicamente capta-se como *ego* transcendental, capta sua vida pura de consciência onde os fenômenos se manifestam: o fluxo contínuo de vivências em que se dirige intencionalmente para os objetos, percebendo-os dos mais variados modos. Tais objetos se manifestam e se constituem como polos idênticos, unidades sintéticas de um horizonte infinito de vivências. O *ego* também percebe como está vivo em cada *cogitatio*, sendo ele mesmo um polo idêntico, uma unidade que sintetiza todas as vivências atuais e possíveis, dado que todas elas são sempre *para* o *ego*. O *ego* transcendental capta-se assim como o polo irradiador da vida da consciência, fonte do sentido que constitui os objetos intencionais, determinando-se a si próprio a cada vivência, adquirindo habitualidades que permanecem, moldam e determinam sua própria vida imanente, toda ela sintetizada sob a forma da síntese universal do tempo. Capta-se assim como *ego* concreto, *ego* mônada, com sua vida intencional concreta: é o polo idêntico que permanece e se determina em suas habitualidades ao longo do fluxo das *cogitationes* efetivamente vividas.

A partir disso, percebe-se como a transcendência se dá necessariamente na imanência, dado que é constituída no interior do *ego*, nos seus infinitos horizontes de horizontes infinitos, que se entrelaçam, se sucedem ou ocorrem concomitantemente na fluência da vida da consciência. Tudo o que é concebível está *a priori*, pré-delineado no domínio da subjetividade transcendental, uma vez que ela é a fonte do sentido e do ser. Consequentemente, caem por terra todas as questões a respeito da realidade em sua dimensão numênica ou incognoscível, e pode-se dizer que a célebre frase de Parmênides volta a valer: pensar e ser são sim o mesmo, uma vez que todo o ser possível, todo o sentido concebível se constitui na esfera imanente e absoluta da consciência transcendental.

Dessa forma, é possível concluir que a superação do aporético dualismo cartesiano pela fenomenologia transcendental, garantindo, por conseguinte, a certeza do conhecimento do mundo, se dá pelo fato de que o universo de ser verdadeiro é o universo da consciência transcendental; por conseguinte, é contrassenso conceber esfera de ser que transcenda, que transborde a consciência. Em verdade, a cisão que Descartes causou na realidade e sua consequente aporia são insuperáveis se se não reconhece de forma clara a conquista que Edmund Husserl realizou do autêntico campo transcendental, através da ἐποχή fenomenológica.

REFERÊNCIAS

- BRITO, Evandro Oliveira de. Franz Brentano e a psicologia empírica: um projeto de filosofia científica, com Comte, contra Comte. **Revista Guairacá de Filosofia**. Guarapuava-PR, v. 31, n. 1, pp. 40-54, junho, 2015.
- BRENTANO, Franz. **Psychologie vom empirischen Standpunkte**. Leipzig: Verlag von Duncker & Humblot, 1874. Disponível em <https://archive.org/details/psychologievome02brengoog>. Acesso em 05 nov. 2025.
- CONCEIÇÃO, Adelar. A evolução da concepção de ego transcendental na fenomenologia de Husserl. **Thaumazein**, Santa Maria, n. 10, pp. 100-117, dezembro, 2012. Disponível em <https://periodicos.ufrn.edu.br/index.php/thaumazein/article/view/105/pdf>. Acesso em 29 out. 2025.
- COLOMER, Eusebi. **El pensamiento alemán de Kant a Heidegger**. t. 3. Barcelona: Editorial Herder, 1990. Disponível em https://archive.org/details/colomer-eusebio-el-pensamiento-aleman-tomo-iii_202401. Acesso em 16 nov. 2025.
- DANTAS, Caio Lívio Sulpino. Descartes, Husserl e a epoché como fundamento existencial. **Ágora Filosófica**, Recife, v. 23, n. 3, p.129-147, set./dez. 2023. Disponível em <https://www1.unicap.br/ojs/index.php/agora/article/view/2360/2257>. Acesso em 15 out. 2025.
- DESCARTES, René. **Discurso sobre o método**. Petrópolis: Vozes, 2008.
- DESCARTES, René. **Meditações metafísicas**. 1. ed. Petrópolis: Vozes, 2022.
- FAUSTO, Estanislau. Uma breve análise sobre a relação consciência-mundo: o ego como fundamento absoluto. **Ideação: Revista do Núcleo Interdisciplinar de Estudos e Pesquisas Filosóficas da Universidade Estadual de Feira de Santana**. Feira de Santana, v. 1, n. 1 (1997-), pp. 308-319, Edição Especial 2018. Disponível em <https://periodicos.uefs.br/index.php/revistaideacao/article/view/3016/2386>. Acesso em 15 out. 2025.
- GILES, Thomas Ransom. **História do existencialismo e da fenomenologia**. São Paulo: EPU, 1989.
- HUSSERL, Edmund. **A Filosofia como ciência de rigor**. Coimbra: Atlântida, 1952.
- HUSSERL, Edmund. **A Ideia da Fenomenologia**. Lisboa: Edições 70, 1989.
- HUSSERL, Edmund. **Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica**: introdução geral à fenomenologia pura. Prefácio de Carlos Alberto Ribeiro de Moura. Aparecida: Ideias & Letras, 2006.

- HUSSERL, Edmund. **Meditações cartesianas e Conferências de Paris**: de acordo com o texto de Husserl. I. 1. ed. Rio de Janeiro: Forense, 2013.
- KANT, Immanuel. **Crítica da razão pura**. 4. ed. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2015.
- LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. **Discurso de metafísica**. Petrópolis: Vozes, 2024.
- LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. **Monadologia**. Lisboa: Edições Colibri, 2016.
- MOURA, Carlos Alberto Ribeiro de. Prefácio. In: HUSSERL, Edmund. **Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica**: introdução geral à fenomenologia pura. Prefácio de Carlos Alberto Ribeiro de Moura. Aparecida: Ideias & Letras, 2006.
- OLIVEIRA, Manfredo Araújo. **Reviravolta linguístico-pragmática na Filosofia Contemporânea**. 3. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2006.
- SOUZA, Felini de. Dualismo cartesiano: a relação entre a Res Cogitans e Res Extensa em René Descartes. **Profanações**, [S. l.], v. 7, p. 207–220, 2020. DOI: 10.24302/prof.v7i0.2737. Disponível em: <https://www.periodicos.unc.br/index.php/prof/article/view/2737>. Acesso em: 15 out. 2025.
- TOURINHO, Carlos Diógenes Côrtes. O Problema da Autoconstituição do Eu Transcendental na Fenomenologia de Husserl: de Ideias I a Meditações Cartesianas. **Trans/Form/Ação**. Marília, v. 39, n. 3, p.87-100, Jul./Set., 2016. Disponível em <https://www.scielo.br/j/trans/a/C3m7HLkpz46BWC6DXRSwCbn/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em 18 nov. 2025.
- TOURINHO, Carlos Diógenes Côrtes. A consciência e o mundo: o projeto da Fenomenologia Transcendental de Edmund Husserl. **Rev. abordagem gestalt**. Goiânia, v. 15, n. 2, p. 93-98, dez. 2009. Disponível em <https://pepsic.bvsalud.org/pdf/rag/v15n2/v15n2a03.pdf>. Acesso em 05 nov. 2025.
- ZITKOSKI, Jaime José. **O método fenomenológico de Husserl**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1994.