



## O TRANSCENDENTE E SUAS VARIAÇÕES NA FENOMENOLOGIA TRANSCENDENTAL DE EDMUND HUSSERL

**Carlos Diógenes Côrtes Tourinho**  
**Doutor em Filosofia pela PUC-RJ**  
**Professor de Filosofia da Faculdade de Educação da UFF**  
**Professor do Curso de Mestrado em Filosofia da UFF**

**RESUMO:** Como estratégia metodológica para o alcance das evidências apodíticas, o exercício da *epoché* se lança, inicialmente, sobre tudo o que é transcendente, no sentido do que se encontra *fora* da vivência intelectual. Desloca-se a atenção para o que se revela na *cogitatio*. Mas Husserl vai além da chamada “evidência da *cogitatio*” ao generalizar a *epoché*. O transcendente passa a ser entendido como o domínio de onde não se pode eliminar a possibilidade da dúvida em relação à posição de existência das coisas. Se pela *epoché* o objeto se reduz à consciência transcendental, essa mesma redução implica uma constituição do objeto, tornando o mesmo uma espécie de “transcendência na imanência”. Apesar da imanência, o objeto intencionado não perde, em sua versão reduzida, a sua *alteridade*. Deparamo-nos, então, com um terceiro emprego do conceito de “transcendente”. O objeto é apreendido e constituído intuitivamente na subjetividade transcendental. Mas, o *eu puro* é também um tipo de transcendência na imanência. Porém, uma “transcendência original”, pois é uma transcendência “não constituída”. Desloca-se a ideia do transcendente: do domínio das dúvidas e incertezas para a autêntica imanência da subjetividade transcendental.

**Palavras-Chave:** Fenomenologia transcendental. Edmund Husserl. Transcendência. Objetividade imanente.

**ABSTRACT:** As a methodological strategy to achieve the apodictic evidence, the exercise of *epoché* is directed to what is transcendent in the sense of what is outside of the intellectual experience. The attention turns to what is revealed in *cogitatio*. But Husserl goes beyond the so called "evidence of *cogitatio*" in that it generalizes the *epoché*. The transcendent is understood as the domain where one can not eliminate the possibility of doubt regarding the position of the

existence of things. With the *epoché* the object is reduced to transcendental consciousness. Such reduction implies a constitution of the object, making it a sort of "transcendence in immanence". Despite of the immanence, the intentioned object does not lose in its reduced version its otherness. We find then a third use of the concept of "transcendent". The object is seized and constituted intuitively in transcendental subjectivity. But the pure self is also a kind of transcendence in immanence. However, a "transcendence original" because is a transcendence "not constituted". Changes the idea of transcendent: of the domain of doubt and uncertainty to the immanence authentic of transcendental subjectivity.

**Keywords:** Transcendental phenomenology. Edmund Husserl. Transcendence. Immanent objectivity.

## 1. A fenomenologia de E. Husserl: herdeira da modernidade no séc. XX

Pode-se dizer que, no século XX, o projeto filosófico anunciado por Husserl sob o nome de “fenomenologia transcendental” é, das *Investigações Lógicas à Crise das Ciências Europeias*, movido e articulado desde o seu começo pela intenção primária de constituir a filosofia como uma “Ciência de Rigor”, ambição que, segundo o próprio autor, acompanha a filosofia desde as suas origens. “Desde o seu começo, a filosofia sempre teve a ambição de ser uma ciência rigorosa” (HUSSERL, [1911] 1989, p. 11). O ideal husserliano exprime-se pela determinação em dar uma fundamentação rigorosa à filosofia e, através dela, a todas as demais ciências. Tomado por sua ânsia de rigor absoluto, por um ímpeto próprio de sua formação matemática, Husserl encontrava-se, nas primeiras décadas do século XX, convencido de que a fundamentação da filosofia deveria implicar necessariamente uma plena racionalidade da mesma, uma clarificação do sentido íntimo das coisas por meio de uma auto-reflexão radical que daria consistência racional à própria filosofia. Husserl não se contentaria, a partir de então, com coisa alguma que não se revelasse em seu *sentido próprio* à consciência como um dado absolutamente evidente (para usar uma expressão sua, que não se revelasse “em pessoa”), mantendo-se, com isso, fiel ao propósito de garantir não o rigor ao modo das ciências ditas “positivas” (o rigor do método experimental), mas sim, o rigor absoluto necessário à pretensão de fundamentação do saber filosófico a partir do que é suscetível de ser conhecido de modo originário. Isso porque a explicação empírica não poderia, apoiada na observação sistematizada e na descrição da regularidade dos fatos naturais, servir de fundamento último para esse saber. Partia-se, então, da ideia de que para fazer da filosofia uma ciência rigorosa, para construir uma filosofia livre de todas as

divergências, livre da ameaça de um ceticismo que, segundo Husserl, seria nocivo à própria filosofia, fazia-se necessário alicerçar a filosofia sob bases sólidas, apoiando-a em evidências absolutas (ou apodícticas), ou seja, em uma “ausência absoluta de dúvida” (*absolute Zeifellosigkeit*). De certo modo, fora já esse o ideal de Descartes no século XVII: o de não admitir coisa alguma como verdadeira sem conhecê-la evidentemente como tal. Trata-se, na parte II do *Discurso do Método*, da chamada “regra da evidência” (DESCARTES, [1637] 1967, p. 47). O fim e o impulso do projeto filosófico husserliano encontram-se, portanto, intimamente determinados pela filosofia cartesiana, o que faz da fenomenologia uma espécie de “herdeira da modernidade” em pleno século XX, herdeira de um *ethos* dominante na filosofia moderna. Nos termos de Husserl, “poder-se-ia quase chamá-la um neo-cartasianismo” (HUSSERL, 1931, § 1, p. 1). A filosofia é, para Husserl, a ciência que deve partir de fundamentos últimos ou, o que é o mesmo, de uma responsabilidade última indissociável de um espírito de radicalismo (como aquele manifestado nas *Meditações* cartesianas), de uma “vitalidade primitiva” cujo ímpeto não perde de vista as evidências últimas, encontrando nelas próprias a sua justificação absoluta.

A intenção primária de constituir a filosofia como uma “ciência de rigor” é, portanto, em Husserl, a expressão do anseio maior que moverá, nas primeiras décadas do século XX, os rumos da fenomenologia. Vê-se, claramente, um esforço continuado de Husserl em retomar, em suas principais obras, a discussão acerca dos fundamentos da filosofia e, por conseguinte, das demais ciências. Afinal, o diagnóstico de Husserl sobre o seu tempo era o de que o começo do século XX anunciava, de certo modo, com a expansão de uma abordagem naturalista (tanto nas ciências naturais como nas ciências do espírito), um quadro crescente de crise na filosofia que, por sua vez, implicaria diretamente em uma crise de seus fundamentos. A ênfase neste ideal de uma fundamentação absoluta para a filosofia busca, conforme destacado, uma forte inspiração no projeto da filosofia cartesiana do século XVII (reforma total da filosofia para fazer desta uma ciência de fundamentos absolutos), cujo contexto também era de crise, marcado pela redescoberta do ceticismo antigo e por uma atmosfera de dúvidas e de incertezas. Como vimos, tal inspiração faz de Husserl uma espécie de herdeiro do pensamento moderno em pleno século XX, a ponto dele próprio afirmar-nos, logo no § 1 de *Meditações Cartesianas*, que a fenomenologia seria quase um “neo-cartesianismo” (HUSSERL, 1931, § 1, p. 1). No § 2 da mesma obra, afirmar-nos-ia ainda:

“Desenvolveremos as nossas meditações dum modo cartesiano, como filósofos que principiam pelos fundamentos mais radicais...” (HUSSERL, 1931, § 2, p. 5). Husserl busca em Descartes essa inspiração. Porém, faz-se necessário ressaltar que a radicalização da qual resultou a fenomenologia transcendental somente se tornou possível a partir de uma certa superação da filosofia cartesiana, ou como prefere Husserl: “devido a um desenvolvimento radical de temas cartesianos” (HUSSERL, 1931, § 10, p. 21). Afinal, era preciso ir além da certeza do *cogito*, da chamada “evidência da *cogitatio*”, do que Descartes apenas intuíra sem, no entanto, adentrar, deixando de explorar as “riquezas” de sua grande descoberta, não apreendendo o verdadeiro sentido e, conseqüentemente, não ultrapassando os portais da genuína filosofia transcendental. Daí o próprio Husserl comparar humoristicamente Descartes a Colombo: “também este fez uma grande descoberta – a descoberta dum novo continente, mas não penetrou no alcance dela, pois julgou ter descoberto apenas um novo caminho da velha Índia” (HUSSERL, [1924]1970, p. 340). À fenomenologia caberia, portanto, promover impetuosamente uma investigação rigorosa do imenso campo da subjetividade transcendental. “Ao contrário de Descartes. Nós dedicamo-nos à *exploração do campo infinito da experiência transcendental*” (HUSSERL, 1931, § 13, p. 26).

Mas, é preciso também dizer que, sobretudo, a partir da primeira década do século XX, Husserl se entreteve com a leitura de Kant. Se a fenomenologia transcendental somente se tornou possível por um movimento de “ir além” da certeza do *cogito*, explorando a riqueza deste universo de significações que a coisa – enquanto um *cogitatum* – nos revela no ato intencional, cabe-nos dizer que o cariz de radicalidade da fenomenologia transcendental não teria sido possível sem que houvesse a superação de uma fenomenologia meramente empírica (ou psicológica) da consciência. O exercício generalizado da *epoché* – recurso metodológico adotado pela fenomenologia para o alcance de evidenciações plenas – desloca-nos, conforme veremos na sessão seguinte, a atenção para a esfera da subjetividade transcendental, dentro da qual se revelam, na sua versão reduzida, as coisas – enquanto objetos de pensamento – em sua doação originária. Tal ampliação da ideia de auto-reflexão da consciência, da qual resulta a ampliação do próprio conceito de “apercepção”, desdobrando-se em uma “apercepção empírica” e em uma “apercepção transcendental”, se deve, em Husserl, à influência decisiva que os escritos kantianos exerceram sobre o projeto da fenomenologia. No

entanto, apesar da importância da filosofia crítica de Kant, Husserl não deixará de ter uma concepção própria do que seja o “transcendental”, bem como do alcance deste “eu penso” transcendental anterior às representações.

Afinal, se, para Kant, o “transcendental” remete-nos para o que não deriva da experiência e, portanto, para o que não pode ser tomado em termos de dados empíricos, não deixando, contudo, de estar relacionado à própria experiência como condição de possibilidade do legítimo conhecimento – “Transcendental significa possibilidade ou uso *a priori* do conhecimento” – (KANT, A56 - B80, p. 92), para Husserl, o transcendental é o próprio domínio do conhecimento, domínio de uma “autêntica objetividade”, do “dar-se em si mesmo” das coisas em sua doação originária (FRAGATA, p. 85).

Diferentemente de Kant, para quem há um prejuízo ontológico do fenômeno em relação à coisa em si – em termos kantianos, “nenhum objeto em si mesmo nos é conhecido” (Kant, A 30/ B 45, p. 70 ), para a fenomenologia transcendental de Husserl, a redução fenomenológica viabiliza a intuição do fenômeno na sua pureza, enquanto um dado absoluto que se revela *na e para* a consciência pura, prescindindo de tecer considerações acerca da posição de existência dos entes mundanos, acerca do mundo revelado em sua facticidade. Nesse sentido, pode-se dizer que, para Husserl, a reflexividade de tal consciência pura é capaz de atingir intuitivamente uma evidênciação apodítica acerca daquilo que toma como seu “objeto”, a coisa em sua “doação originária”, revelada “em pessoa”. Na autêntica imanência da subjetividade transcendental, “aquilo que *aparece* e aquilo que *é* não mais se distinguem” (Merleau-Ponty, [1950] 1973, p. 40).

Do exercício do método fenomenológico resulta uma espécie de “conversão” por meio da qual substituímos um modo empírico-natural de consideração do mundo por um modo de consideração transcendental (ou fenomenológico) acerca das coisas. Tal conversão anuncia-nos uma variação na própria ideia do que seja o “transcendente” na fenomenologia de Husserl. É o que nós examinaremos mais detalhadamente a partir de agora.

## 2. A transcendência como fonte de dúvidas e incertezas

Como estratégia metodológica para o alcance das evidências apodíticas, condição para a fundamentação da filosofia como “ciência rigorosa”, Husserl opta pelo exercício da *epoché*, isto é, pelo exercício da “suspensão de juízo” em relação à posição de existência das coisas. Husserl recupera, já nas “Cinco Lições” e, posteriormente, em *Ideias I*, o conceito de *epoché* do ceticismo antigo, porém, para pensá-lo não como um *modus vivendi* (como um princípio ético a ser praticado como “hábito virtuoso”) – conforme propunha o ceticismo pirrônico no período Helênico – mas sim como um recurso metodológico. Com o exercício da *epoché*, abstemo-nos de tecer considerações acerca da existência ou não existência das coisas mundanas. Nos termos de Husserl, promovo a “colocação da atitude natural entre parênteses”, a facticidade do mundo fica “fora de circuito”. Ao suspender o juízo em relação à facticidade do mundo, eu não deixo de vivenciar a “tese do mundo”, no entanto, como diz o § 31 de *Ideias I*, não faço mais *uso* dessa tese, procuro mantê-la fora de circuito: “a tese é um vivido, *mas dele não fazemos ‘nenhum uso.’*” (Husserl, [1913] 1950, p. 99). Tal renúncia implica, de certo modo, em uma espécie de “conversão filosófica”, por meio da qual adotamos um novo modo de consideração do mundo.

Inicialmente, o exercício da *epoché* se lança sobre tudo o que é transcendente, no sentido do que se encontra *fora* do ato cognitivo e, portanto, *não* se encontra contido na própria vivência cognoscitiva. Nos termos de Husserl: “esta transcendência pode, por um lado, querer dizer que o objeto do conhecimento não está contido efetivamente no ato de conhecimento” (Husserl, [1907] 1997, p. 59). Desloco a atenção para o que se revela no interior da *cogitatio*. A atenção é deslocada para o que é vivenciado por mim enquanto “sujeito empírico”. Encontro-me continuamente como alguém que percebe, representa, pensa, sente, deseja, etc. (cf. Husserl, [1913] 1950, p. 92). Portanto, a atenção é deslocada do que é “transcendente” (no sentido do que está *fora* da minha vivência cognoscitiva) para o que é “imaneente” (para o que se revela *dentro* da minha vivência). Há aqui uma espécie de “redução psicológica” que promove a passagem do que é transcendente (do que se encontra “fora de mim”) para o domínio de uma imanência que poderíamos chamar de “imanência real” (ou psicológica), ou seja, para o que se revela em mim, a partir das minhas vivências, enquanto sujeito empírico. Em

outras palavras, posso duvidar da posição de existência do que se encontra fora de mim; só não posso duvidar de que estou tendo esta vivência no exato momento em que ela ocorre. Eis o que Husserl designará, na segunda lição de *A Ideia da Fenomenologia*, sob o nome de “evidência da *cogitatio*”, uma evidência cuja certeza é equivalente à certeza *cogito* em Descartes, isto é, a certeza de que posso duvidar de tudo; só não posso duvidar de que, ao duvidar, penso e de que, ao pensar, no sentido mais amplo de pensamento, existo como uma “coisa pensante” (Descartes, [1641] 1987, pp. 18-19). Portanto, segundo Husserl, uma consideração breve, e ainda inicial, dos conceitos de “imanência” e de “transcendência” permitirá ao iniciante conceber o imanente como o que “está em mim” e o transcendente como o que se encontra “fora de mim” (Husserl, [1907] 1997, p. 106).

Mas Husserl – impulsionado pelo projeto de fundamentação da filosofia como ciência rigorosa – vai além da evidência da *cogitatio* e, nesse sentido, pode-se dizer que ele vai além de Descartes, ao generalizar a suspensão de juízo, afirmando-nos que mesmo a nossa vivência psicológica deverá cair sob o golpe da *epoché* fenomenológica, pois tal vivência é a vivência de um “sujeito empírico” – de um ente psicofísico, objeto de estudo da ciência psicológica – e, portanto, encontra-se inserido em meio a outros entes mundanos, submetido, da mesma forma, a uma dimensão espaço-temporal. A vida psíquica de que trata a Psicologia, sempre se concebeu e é concebida como vida psíquica *no mundo*. “Eu sou – eu, o homem real – um objeto natural (real) como os outros objetos inseridos no mundo natural” (HUSSERL, [1913] 1950, p. 106). Sendo assim, Husserl defende o exercício generalizado da *epoché* em relação aos fatos, ao eu psicológico que os vivencia e as próprias vivências desse eu. Tal radicalização da *epoché* é motivada pela exigência de que a imanência – enquanto “imanência psicológica” e, portanto, considerada como “acontecimento real” (*reales Vorkommnis*) – fosse despojada de todo o resquício de transcendência que em si mesma pudesse ainda conservar. O transcendente será entendido agora não como o que se encontra fora da consciência empírica, mas sim como o domínio de onde não se pode eliminar por inteiro a possibilidade da dúvida em relação à posição de existência das coisas e do próprio eu que as vivencia enquanto o sujeito empírico dessas vivências. O transcendente passa a ser, nesse segundo sentido, nos termos de Husserl, entendido como “conhecimento não-evidente”, como fonte de dúvidas e de incertezas, porém, abrangendo agora o eu empírico em sua relação com o mundo natural (HUSSERL, [1907] 1997, p. 60).

Ao generalizar a *epoché*, Husserl assume, por um lado, uma certa superação de Descartes, pois, conforme dissemos, era preciso que a imanência para a qual nos desloca a *epoché* fenomenológica fosse despojada de todo caráter de “transcendência” que ainda pudesse preservar, despojada do que ainda não se encontra inteiramente imune à dúvida e, portanto, não comporta o alcance de uma evidênciação apodítica. Em uma passagem bastante conhecida, no § 13 de *Meditações Cartesianas*, Husserl afirma-nos que o erro de Descartes teria sido duplo: não exercitou a ‘epoché’ transcendental e, conseqüentemente, não atendeu ao imenso campo da subjetividade transcendental (HUSSERL, 1931, p. 26). Tal superação tornava-se assim uma exigência para que se pudesse ascender a um nível de radicalidade almejado para a fundamentação da filosofia como ciência rigorosa. Por outro lado, Husserl assume uma rejeição do idealismo de Berkeley, bem como de qualquer forma vulgar de idealismo, concepção para a qual “ser é ser percebido” (só há mundo na medida em que o mesmo é percebido por um *percipiens*). Tal rejeição se deve ao fato de que Husserl não pretende, nem sequer provisoriamente, suprimir o transcendente, no sentido de negar o mundo que existe em si independentemente de nossas percepções. Como ele próprio nos diz, no § 32 de *Ideias I*: “não nego este ‘mundo’, como se eu fosse um sofista, não duvido de sua existência, como se fosse cético” (HUSSERL, [1913] 1950, p. 102). Em outra ocasião, em uma conferência em homenagem a Kant, pronunciada na Universidade de Freiburg em maio de 1924, intitulada “Kant e a ideia da Filosofia Transcendental”, Husserl ainda nos diz: “A genuína filosofia transcendental [...] não é como a de Hume [...] uma cética dissolução do mundo do conhecimento e do mesmo mundo em ficções, ou seja, em termos modernos, não é uma ‘Filosofia do *como se*’” (HUSSERL, [1924] 1970, p. 310). Não é, portanto, a existência do mundo em si que se põe propriamente em dúvida com o exercício do método fenomenológico. Husserl estaria renunciando a um modo ingênuo de consideração do mundo, para viabilizar, então, com o exercício generalizado da *epoché* fenomenológica, o acesso a um modo de consideração transcendental do mundo, revelando-nos, com isso, o mundo que nós “temos no espírito” e tal como nós o temos no espírito. Por conseguinte, “no lugar do mundo *tout court*, nós temos *somente a consciência ‘do mundo’*” (HUSSERL, [1924] 1970, p. 346). Não se trata, com tal estratégia metodológica, de negar a existência do mundo, mas de renunciar a um modo ingênuo de consideração do mesmo, colocando-o entre parêntesis. Husserl pergunta-nos, então, ao elevar a *epoché* fenomenológica a um grau máximo de radicalização, no

parágrafo 33 de *Ideias I*: “O que pode, pois, restar, se o mundo inteiro é posto fora de circuito, incluindo nós mesmos com todo nosso *cogitare?*” (Husserl, [1913] 1950, p. 106).

### 3. A transcendência na imanência: a coisa em sua doação originária

A serviço dessa tal reflexividade radical própria da atitude fenomenológica, a *epoché* fenomenológica proporcionará, em seu exercício generalizado, o deslocamento da atenção, inicialmente voltada para os fatos contingentes do mundo natural, para o domínio de uma subjetividade transcendental, “domínio absolutamente autônomo do ser puramente subjetivo” (HUSSERL, [1924] 1970, p. 321), dentro do qual e a partir do qual os “fenômenos” – enquanto idealidades puras – se revelarão como “evidências absolutas” para uma consciência transcendental, dotada da capacidade de ver verdadeiramente estes fenômenos tal como se apresentam em sua plena evidência. Trata-se, como o próprio Husserl insiste em ressaltar, em diferentes momentos de sua obra, de um “puro ver” das coisas. Ainda nos termos do § 35 de *Ideias I*, trata-se “não exatamente e meramente do olhar físico, mas do ‘*olhar do espírito*’” (HUSSERL, [1913] 1950, p. 113). Nas “Cinco Lições”, Husserl nos diz: “A fenomenologia procede elucidando visualmente, determinando e distinguindo o sentido [...] Mas tudo no puro ver” (HUSSERL, [1907] 1997, p. 87). Em suma, a fenomenologia prescindirá de tecer considerações acerca da posição de existência das coisas mundanas para direcionar, então, a atenção para os “fenômenos”, tal como se revelam (ou como se mostram), em sua pureza irrefutável, na auto-reflexão da consciência transcendental. Nos termos de Husserl, atingimos assim o “ego cogito” verdadeiramente radical, somente inteligível na sua explicitação plena “ego-cogito-cogitatum” (HUSSERL, 1931, pp. 28-32).

Na subjetividade transcendental, dirá Husserl que a consciência pura será no fundo uma consciência “originária doadora de sentido”. Quando pensamos a relação dessa consciência pura com os seus objetos (que rigorosamente falando, nada mais são do que “conteúdos intencionais da consciência”), pensamos primeiramente em uma relação de imanência (não mais em uma “imanência psicológica”, mas em uma “autêntica imanência”, domínio de uma claridade absoluta, do dar-se em si mesmo), pois, o objeto – na sua versão reduzida, agora entendido como “fenômeno puro” – se revela de forma absoluta e imediata *na* consciência transcendental. Mas, nessa mesma

relação entre a consciência e o seu objeto, pensamos também em uma relação de “transcendência”, pois esse mesmo objeto que se revela na consciência requer, enquanto objeto de pensamento, uma atribuição de sentido, de um sentido constituído por essa mesma consciência. A partir do modo de consideração transcendental, poderíamos, então, dizer que, na relação intencional da consciência pura com o seu objeto, há uma relação da ordem de uma “transcendência na imanência”. A fenomenologia transcendental será, então, uma fenomenologia da consciência constituinte: “disciplina puramente descritiva que explora o campo da consciência transcendentalmente pura à luz da intuição pura” (HUSSERL, [1913] 1950, p. 195). Exercer a *epoché* é reduzir à consciência transcendental. Se pela *epoché* o objeto se reduz à consciência transcendental, essa mesma redução, porque não desfaz a alteridade sujeito-objeto, implica uma constituição do objeto, tornando o mesmo uma espécie de “transcendência na imanência”. Tal redução do objeto à consciência transcendental, na medida em que não desfaz a relação entre sujeito e objeto, antes sim revela uma dimensão nova dessa relação, impede que a verdadeira objetividade desapareça. Daí o próprio Husserl dizer, em *Ideias diretrizes para uma Fenomenologia* (1913), que se por “positivismo” entendemos o esforço de fundar as ciências sobre o que é suscetível de ser conhecido de modo originário, nós é quem somos os verdadeiros positivistas! (HUSSERL, [1913] 1950, p. 69). Se as ciências positivas não deixam de conceber a relação entre subjetivo e objetivo em termos da dicotomia “interioridade” / “exterioridade”, considerando o objetivo como algo que nos remete sempre para uma realidade exterior e independente, para o que transcende a própria “vivência do mundo”, a redução fenomenológica permite-nos, ao nos lançar para o modo transcendental de consideração do mundo, recuperar a autêntica objetividade na própria subjetividade transcendental – domínio último e apoditicamente certo sobre o qual deve ser, segundo Husserl, fundada toda e qualquer filosofia radical – unindo, com isso, o objetivo e o subjetivo. Trata-se, nos termos de Husserl, em suas *Conferências de Paris*, em 1929, de “uma exterioridade objetiva na pura interioridade” (Husserl, [1929] 1992, p. 11), trata-se de uma “autêntica objetividade imanente”. Apesar da imanência, o objeto intencionado não perde, em sua versão reduzida, a sua *alteridade*. Aqui, deparamo-nos, então, com um terceiro emprego do conceito de “transcendente” em Husserl. O objeto visado se revela, em sua versão reduzida, *na e para a* consciência intencional. Ainda assim, o objeto não se confunde com ela. Esquemáticamente, a relação entre o objeto e o ato intencional poderia, então,

ser descrita da seguinte forma: **b** (*cogitatum*) se revela *em a* (*cogito*) e *a partir de a*; no entanto, **b** é diferente de **a**. Portanto, as coisas intencionadas, apesar de não serem os atos de pensamento, constituem-se contudo nesses atos, tornando-se presentes neles mesmos. Vale ressaltar, uma vez mais, que tal “transcendência na imanência” assume uma certa polarização, pois com tal transcendência Husserl se refere, na maior parte das vezes, ao objeto que, na sua versão reduzida, nada mais é do que um conteúdo intencional da consciência. Trata-se aí, do objeto como “coisa pensada” (*cogitatum*), apreendido e constituído intuitivamente na esfera da subjetividade transcendental. Mas, conforme Husserl nos diz no § 57 de *Ideias I*, o outro polo dessa relação, o *eu puro* – presença permanente, constante e necessária no fluxo dos vividos – é também um tipo de “transcendência na imanência”. Porém, uma “transcendência original”, pois, ao contrário do *cogitatum*, o *eu puro* é uma transcendência “não constituída”, uma vez que é dele que parte o olhar que se dirige ao objeto visado através de cada *cogito* atual.

Uma vez colocados “fora de circuito” o mundo natural e o homem enquanto ser natural (ou “ente psicofísico”), uma vez exercida a redução fenomenológica, afirma-nos Husserl que, nos vividos que permaneceram como resíduo desta redução (como “resíduo transcendental”), tomando a forma explícita do *cogito*, neles não encontramos o *eu puro* em parte alguma, nem como um vivido entre outros, nem tampouco como parte própria de um vivido qualquer. Apesar disso, afirma-nos que, nos diversos vividos, este mesmo *eu puro* “parece estar ali de maneira constante e até necessária” (HUSSERL, [1913] 1950, p. 189). Em cada vivido que chega e se escoia, o olhar deste *eu puro* se dirige ao objeto “através” (*durch*) de cada *cogito* atual. “O raio de luz desse olhar (*Blickstrahl*) muda a cada *cogito*, iluminando-se de novo a cada novo *cogito* e desaparecendo junto com ele” (HUSSERL, [1913] 1950, p. 69). O *eu puro*, porém, adverte-nos Husserl, “permanece idêntico”. Husserl deixa-nos claro que, em princípio, toda *cogitatio* pode variar, pode ir e vir; em contrapartida, o *eu puro* parece ser algo *necessário* por princípio e, na medida em que é absolutamente idêntico em toda mudança real ou possível dos vividos, ele não pode, *em sentido algum, ser tomado por parte ou momento real* dos próprios vividos. Em linguagem kantiana, Husserl afirma-nos, então, a propósito do papel exercido por este “eu penso” transcendental, que: “O ‘eu penso’ deve poder acompanhar todas as minhas representações” (HUSSERL, [1913] 1950, p. 190). Trata-se, portanto, de um *eu penso* que não flui com as suas vivências (antes sim, as acompanha permanentemente), fato que ressalta a oposição e,

ao mesmo tempo, a união entre este *eu puro* e as vivências nas quais permanece o mesmo. Nos termos do § 23 de *Ideias II*, Husserl afirma-nos que: “O cogito, com todos os seus elementos constitutivos, nasce ou morre no fluxo das vivências. Mas o sujeito puro não nasce nem morre” (FRAGATA, 1956, p. 126).

Husserl chama-nos a atenção para o fato de que este *eu puro* (contínuo e permanente, absolutamente idêntico) – por ser, por princípio, *diferente* dos diversos vividos no qual se apresenta – pode ser concebido como uma *transcendência original* (do tipo “não constituída”), “*uma transcendência no seio da imanência*” (HUSSERL, [1913] 1950, p. 190). A ideia husserliana de uma “transcendência na imanência” remete-nos, então, para uma polaridade que coloca, de um lado, o objeto constituído e, de outro lado, o *eu puro* que o visa por meio do *cogito*. Trata-se aí de uma relação de “oposição” e, ao mesmo tempo, de “união”, uma vez que tais polos são indissociáveis na esfera da subjetividade transcendental.

Nessa mesma esfera, deparamo-nos com os atos intencionais (atuais e inatuais) por meio dos quais os objetos – enquanto “coisas pensadas” – são visados, apreendidos e constituídos. Apesar de Husserl pensar a intencionalidade como uma “objetividade imanente” – herança da tradição aristotélico-tomista, conservada por Brentano na Universidade de Viena no último quarto do séc. XIX – Husserl deslocará, por meio da redução fenomenológica, tal objetividade para uma região transcendental, domínio de uma autêntica imanência, do dar-se em si mesmo dos objetos na consciência originária doadora de sentidos. Concebida como uma objetividade na autêntica imanência, a intencionalidade se torna indissociável do tema da constituição dos objetos na auto-reflexão da consciência pura (ou transcendental).

Podemos notar aí a originalidade de Husserl no encaminhamento do problema da intencionalidade. Sobretudo, a partir de 1907, em *A Ideia da Fenomenologia*, as investigações em torno da intencionalidade não habitariam mais o domínio do que é meramente empírico e, definitivamente, não estariam mais voltadas para a ideia de uma “objetividade imanente” (no sentido proposto por Brentano no último quarto do séc. XIX), nem tampouco para o problema da “objetividade transcendente” (isto é, o problema de como é possível uma vivência intelectual tentar algo que se encontra fora do domínio da própria consciência empírica). Ao suspender o juízo em relação à facticidade do mundo, a fenomenologia promoverá, a partir da redução fenomenológica, o salto do domínio do que é transcendente (no sentido do que não é auto-evidente) para

o domínio de uma autêntica imanência (de uma claridade absoluta, do dar-se em si mesmo), fazendo com que o fenômeno puro se revele imediatamente para uma consciência doadora de sentido. Recupera-se a concepção aristotélico-tomista da intencionalidade como “objetividade imanente”, porém, para pensá-la agora no plano transcendental. O mundo reduzido será, então, considerado apenas como significado e, portanto, apresenta-se como mero corolário da consciência pura que o significa, adquirindo assim um caráter absoluto. Amplia-se a esfera de investigação em torno da intencionalidade, cabendo agora examinar os elementos que, no ato intencional da consciência pura, são responsáveis pela constituição das diferentes modalidades do “aparecer” enquanto tal (diferentes formas do dar-se dos objetos na consciência pura). O problema da intencionalidade aparece, a partir deste momento, intimamente associado à ideia da “constituição dos objetos” na consciência transcendental. Diferentemente de Brentano, para quem a relação intencional ainda se mantinha em uma dimensão meramente psicológica, Husserl procurou situar, através da redução fenomenológica, a intencionalidade em uma região transcendental, independente de — e anterior a — toda descrição psicológica, recuperando, assim, de um modo original, a ideia de “objetividade imanente”.

#### **4. Considerações Finais**

Em Husserl, as variações do “transcendente” deslocam-nos, como resultado da radicalização da *epoché*, de uma “objetividade transcendente” – dirigida inicialmente para o que se encontra *fora* da vivência intelectual, dirigida para o ser sob modo de “coisa natural” (*extra anima*) – para uma autêntica “objetividade imanente” dentro da qual o objeto se encontra, em sua versão reduzida, como um conteúdo intencional da consciência, apreendido e constituído intuitivamente. Portanto, tais variações levam-nos para uma “transcendência da imanência”. Nesse sentido, pode-se dizer que o exercício generalizado da *epoché* – concebido como um recurso metodológico para o alcance de um grau máximo de evidenciação – coloca-nos frente a frente com o que Husserl considerou a mais radical de todas as diferenciações ontológicas: o ser como ser “transcendente” (o mundo exterior que transcende a consciência, mundo para o qual nos encontramos *naturalmente* orientados e sobre o qual a *epoché* será exercida) e o ser

como um *dado* imanente, presença *absoluta*, in-existindo sob o modo de “coisa pensada”, apreendida e constituída intuitivamente na consciência transcendental.

Se o transcendente é, em Husserl, num primeiro momento, fonte de dúvidas e de incertezas, num segundo momento, a transcendência para a qual a redução fenomenológica nos desloca a atenção é a da própria “coisa” em sua doação originária, apreendida e constituída por meio do *cogito* intencional, na autêntica imanência da subjetividade transcendental. Tal redução do objeto à consciência transcendental, na medida em que não desfaz a relação entre sujeito e objeto, revela uma dimensão nova dessa relação, impedindo que a verdadeira objetividade desapareça. Daí o próprio Husserl afirmar, citando Santo Agostinho, na conclusão de suas *Meditações Cartesianas* (1931), que: “É preciso primeiro perder o mundo, graças a *epoché*, para o recuperar seguidamente na auto-reflexão universal. *Noli foras ire, in te redi, in interiore homine habitat veritas*” (HUSSERL, 1931, § 64, p. 134).

Como um instrumento de depuração do fenômeno, o exercício da *epoché* impõe-nos tal variação do transcendente, fazendo-nos, por uma espécie de “conversão” no modo de consideração do mundo, passar de um domínio de dúvidas e incertezas à presença da coisa em sua doação originária, na imanência da subjetividade transcendental. Tal variação tem como “pano de fundo” o problema da objetividade do mundo e do aparecimento das coisas em graus variados de evidenciação. Nesse sentido, essa mesma variação do transcendente é correlata ao deslocamento de uma objetividade empírica – por meio da qual as coisas percebidas somente se revelam parcialmente, numa evidenciação “perspectivista” ou “existencial” – para uma autêntica “objetividade imanente”, domínio último de evidenciação sobre o qual a fenomenologia transcendental concentrará o foco de suas investigações. Exercer a *epoché* é reduzir à consciência transcendental. Tal redução do objeto à consciência transcendental revela, portanto, uma dimensão nova da relação entre o eu e o mundo, impedindo que a verdadeira e autêntica objetividade desapareça, fazendo, com isso, com que o mundo se revele, em sua totalidade, como “fenômeno”.

## **REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:**

Bachelard, S. *La Logique de Husserl*. Paris: PUF, 1957.

- Bell, D. *Husserl. The Arguments of the Philosophers*. Edited by Ted Honderich. Routledge. London and New York, 1995.
- Berger, G. *Le Cogito dans la philosophie de Husserl*. Paris: Aubier, 1950.
- Christoff, D. *Husserl ou le retour aux choses*. Paris: Seghers, 1965.
- Descartes, R. *Discours de la Méthode*, 4ed. Paris: Hachette, [1637] 1967.
- \_\_\_\_\_ *Les Méditations Métaphysiques*. Paris: Bordas, [1641] 1987.
- Fradique Morujão, A. *Estudos Filosóficos – Vol. 1*, 1ed. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda, 2002.
- Fragata Sj, J. *A Fenomenologia de Husserl como fundamento da filosofia*, 1ed. Braga: Livraria Cruz, 1956.
- \_\_\_\_\_ *Problemas da Filosofia Contemporânea*. Braga: Publicações da Faculdade de Filosofia da UCP, 1989.
- Husserl, E. *L'idée de la phénoménologie. Cinq leçons*, 4ed. Collection Epiméthée. Paris: PUF, [1907] 1997.
- \_\_\_\_\_ *La philosophie comme science rigoureuse*, 4ed. Collection Epiméthée. Paris: PUF, [1911]1989.
- \_\_\_\_\_ *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures (Tome Premier)*, 1ed. Paris: Gallimard, [1913] 1950.
- \_\_\_\_\_ “Kant et l'idée de la Philosophie Transcendantale”. In: *Philosophie première 1923-1924, 1 : Histoire critique des idées*. Appendice. 3ed. Collection Epiméthée. Paris: PUF, [1924]1970, pp. 299-368.
- \_\_\_\_\_ *Conferências de Paris*. 1ed. Lisboa: Edições 70, [1929] 1992, 51p.
- \_\_\_\_\_ *Méditations Cartésiennes*. 1ed. Paris: Librairie Armand Colin, 1931.
- Kant, I. *Crítica da Razão Pura*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, [1786] 1994.
- Kelkel L., A. & Schérer, R. *Husserl*. Lisboa: Edições 70, 1982.
- Lauer, Q. *Phénoménologie de Husserl. Essai sur la Genèse de l'Intentionnalité*. Paris: Presses Universitaires de France, 1954.
- Liotard, J-F *La phénoménologie*. Que sais-je? Paris: PUF, ([1954] 2004).
- Merleau-Ponty, M. *Ciências do Homem e Fenomenologia*. São Paulo: Edição Saraiva, 1973.
- Muralt, A. de, *L'idée de la phénoménologie. L'exemplarisme husserlien*. Paris: PUF, 1958.

