

A VERDADE COMO CORRESPONDÊNCIA DO REAL: CONSIDERAÇÕES HUSSERLIANAS

Katieli Pereira¹

Francisco Wiederwild da Silva²

RESUMO: Este artigo propõe a tematização da noção de verdade tendo como fio condutor a seguinte pergunta norteadora: como a ideia de verdade, ao se conformar ao empreendimento científico moderno, torna-se uma questão elementar na fenomenologia de Edmund Husserl? Para perscrutarmos uma possível resposta, demonstraremos nos dois primeiros momentos do artigo como a noção de verdade, outrora fundada pela metafísica, desdobrou-se historicamente até abarcar os domínios da ciência moderna, cujo ensejo era tornar-se parâmetro para o conhecimento em detrimento da metafísica. Em seguida, nos dois últimos momentos deste trabalho, tematizaremos como a caracterização da verdade assegurada pela ciência é colocada como uma questão para Husserl, encorajando o fenomenólogo a elaborar um novo projeto para o que denomina “a ida de encontro às coisas mesmas”.

Palavras-chave: Realidade; Verdade científica; Fenomenologia.

ABSTRACT:

This article proposes the thematization of the notion of truth having as a guiding thread this question: how does the idea of truth, when conforming to the modern scientific enterprise, becomes an elementary question in Edmund Husserl's phenomenology? To find an answer, we will demonstrate in the first two moments of this article how the notion of truth, once founded by metaphysics, unfolded historically until it reached the domains of modern science, whose purpose was to become a parameter for knowledge to the detriment of metaphysics. Then, in the last two moments of this paper, we will discuss how the characterization of truth ensured by science is posed as a question for Husserl, encouraging the phenomenologist to develop a new project for what he calls "the encounter with the things themselves".

Keywords: Reality; Scientific truth; Phenomenology.

Introdução

“As ciências estão construídas sobre a obriedade do mundo da vida, porquanto a partir dela fazem uso daquilo que, em cada caso, é necessário para os seus fins. Contudo, utilizar o mundo da vida desta maneira não quer dizer conhecê-lo cientificamente a ele mesmo no seu modo de ser próprio” (Edmund Husserl, 2012, p. 102).

O tema fulcral deste trabalho não é nenhuma novidade. O termo *verdade*, aqui posto em evidência, é um daqueles que permeiam a existência humana sem que se saiba como ou onde se

¹Mestranda em Filosofia pela Universidade Estadual do Oeste do Paraná (UNIOESTE), Toledo, PR, Brasil. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2637-6623> Correio eletrônico:katieli.p@outlook.com.

²Mestrando em Filosofia pela Universidade Estadual do Oeste do Paraná (UNIOESTE), Toledo, PR, Brasil. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2954-4699> Correio eletrônico: wiederwild@hotmail.com.

abstraiu essa noção. Sua designação é tão antiga que, tendo sido tematizada pelos primeiros pensadores gregos, personificou-se na forma de divindade: *Alétheia* (*Ἀλήθεια*).

Tendo isso em vista, poder-se-ia perguntar: o que de novo haveria de ser pensado sobre a verdade? Levando a cabo o empreendimento de alguns dos grandes pensadores da modernidade, tal como o de Edmund Husserl, filósofo escolhido para a condução deste estudo, vê-se que o assunto ainda não se esgotou. Assim, no intuito de demonstrar a inesgotabilidade dessa questão, propomos a seguinte pergunta norteadora para esta reflexão: como a ideia de verdade, ao se conformar ao empreendimento científico moderno, torna-se uma questão elementar na fenomenologia de husserliana?

As considerações sobre o tema se segmentarão em quatro partes. Na primeira parte, se discutirá a concepção corrente de verdade fundamentada no pensamento metafísico, que a designa como “adequação do intelecto à coisa”. Com isso, será preparado o caminho para a compreensão da verdade como correspondência do real a título de *objetividade*. À vista disso, num segundo momento, será demonstrado como a palavra real, na modernidade, torna-se sinônimo de certo, correto e factual, se coadunando ao projeto científico moderno que, ao dedicar-se à apreensão *objetiva* dos entes, situa a verdade em seus domínios com o desígnio de tornar-se parâmetro para o conhecimento em detrimento da metafísica.

No terceiro e quarto momento deste trabalho, as considerações pretendidas no campo da fenomenologia se desdobrarão efetivamente. Nesta altura, será apresentado como Husserl, ao se opor à noção corrente de verdade como adequação do intelecto à coisa, demonstra que a ciência, ao fiar-se à apreensão objetiva dos entes com o amparo do *método*, tornou-se incapaz de questionar a essência dos fundamentos de seus objetos de investigação.

A verdade como correspondência do real

A noção convencional de verdade, entrementes pautada no saber filosófico, assegura ser esta “o oposto do falso, em todos os sentidos” (LALANDE, 1999, p. 1202). Logo, para se acessar a via da verdade, é preciso saber distingui-la do que é falso. Há muito tempo, na filosofia tradicional, esta distinção é marcada pelo seguinte princípio: *Veritas est adaequatio intellectus et rei* [*Verdade é a adequação entre o intelecto e a coisa*]. Para ser verdadeiro, portanto, o enunciado deve agir em conformidade com o que se *presume* ser a coisa, incidindo na adequação entre a coisa e o enunciado (ZARADER, 1997).

Esta designação, sustentada sobretudo por Tomás de Aquino, mas originariamente herdada da filosofia de Aristóteles, atravessou a era medieval e ecoou até à modernidade, transmutando de

sentido. No período medieval, ainda que a verdade repousasse também na adequação do intelecto entre a coisa e o enunciado, o fundamento da concordância, diferente do que é hoje, pairava na *ordem divina de criação*. Com o advento da modernidade e a supervalorização de uma razão universal, há uma ruptura com o modo medieval de conhecer fundamentado na doutrina teocêntrica. Com esta ruptura, a verdade liberta-se das interferências teológicas, mas sem deixar de preservar a sua natureza de concordância ou conformidade (ZARADER, 1997).

Uma vez abandonada a adequação do intelecto entre a coisa e o enunciado em concordância com o *divino*, a verdade passa a incidir no enunciado que responde aos domínios da coisa *tal como ela é*. Logo, a verdade passa a restringir-se à esfera meramente ôntica do objeto, cuja proposição coincide com a realidade da coisa. Para ser verdadeiro, na modernidade, o enunciado deve corresponder, então, à coisa real (ZARADER, 1997). Nesse sentido, para compreender sobre o que repousa a verdade, faz-se necessário elucidar o significado do termo real.

Poder-se-ia afirmar, de modo mais ou menos seguro, que todos detém alguma capacidade de julgar o que é ou o que não é real. Assevera-se que uma pessoa mente, por exemplo, quando a sua narrativa não corresponde aos fatos e, por isso, não é real. Também afirma-se que alguém deva ter se desconectado da realidade quando relata ver coisas que outros não podem ver. Real parece ser, pois, àquilo que possui *validade objetiva e universal*, isto é, que é factual e correto, que se opõe a qualquer coisa que não pode amparar-se na qualidade de certeza.

Ocorre que este termo – realidade – nem sempre abarcou todos estes sinônimos. Por herança de Aristóteles, no período grego clássico, o real era entendido como a *vigência do vigente* (*εντελεχεια*), daquilo que performava de um estado de ocultamento para um estado de *desocultamento*. Para tornar-se real, o ente deveria transmutar de sua condição de potência e adentrar a condição de *vigência*. Contudo, quando o Império Romano conquistou a Grécia Antiga, aconteceu a transliteração do idioma heleno para o latim, onde a palavra vigência (real) passa a ser entendida como resultado de uma *operatio* ou, ainda, de uma *actio*, correspondente à operação ou ação (HEIDEGGER, 2012).

Vê-se, assim, mais um elemento se unindo ao sentido da palavra: o resultado. A ação ou operação equivalem à causa, e o efeito ao resultado; é aí que o real surge pela primeira vez sob o ponto de vista da teoria da causalidade, ou seja, como *causa efficiens*. Nos domínios da doutrina da causalidade aristotélica, tal como compreende-se hoje, a causa eficiente se adequa àquela que *origina* o ente ou o efeito. Há quem diga, por exemplo, que Deus é a causa eficiente do mundo. Convém ressaltar que, nesse sentido, o real pode ser tanto o fenômeno trazido à luz a partir de uma potência natural, como uma semente (causa) que, germinando, faz viger uma planta (efeito). Tanto quanto para

o fenômeno que vêm à luz a partir da intervenção do homem, como um artífice (causa) que, moldando o barro, permite viger um utensílio (efeito) (HEIDEGGER, 2012).

É somente, pois, no século XVII que o real adentra o significado que se empresta hoje a ele, como sinônimo de certo ou factual. É bem verdade que a palavra ainda conserva, em menor grau, o seu traço originário: como a vigência do vigente. Mantém também a interpretação romana de real como *resultado* de uma operação natural ou ação humana. Cabe, porém, perguntar: por que na modernidade o real torna-se sinônimo de fato, de certo ou, de verdadeiro? Ora, este evento certamente não se deve a um mero acaso na evolução da palavra. Como se tem conhecimento, o século XVII crava o período da revolução científica. É nesta altura que a ciência, fazendo-se moderna, irrompe com a pretensão de ser a detentora da verdade, tornando-se a norma para o conhecimento em detrimento da metafísica. Para se compreender como isso sucedeu convém retornar alguns séculos (HEIDEGGER, 2012).

Considerações históricas sobre o sentido moderno do termo real

O século XII marca a grande redescoberta dos principais textos de Aristóteles, cujas provas históricas indicam que os escritos, perdidos para o Ocidente por quase mil anos, teriam sido encontrados por clérigos cristãos na antiga Espanha mulçumana. Assim, ainda que o saber aristotélico já vigesse na Europa mesmo antes deste evento, foi a partir do reencontro que a chamada *Revolução Aristotélica* emergiu, incidindo numa transformação vigorosa na cultura e no pensamento ocidental (RUBENSTEIN, 2005).

Nestes tempos, as concepções gerais sobre física, até então advindas de observações empíricas pré-científicas, inclinaram-se ao saber aristotélico e sobre as suas postulações a respeito do mundo celeste, do mundo terrestre e do movimento. As noções sobre técnica e ciência também foram afinadas ao tom de Aristóteles, influenciando pensadores da época. A saber, os *bánausos*, termo grego em alusão aos artífices mecânicos e trabalhadores manuais, considerados inferiores pelos gregos e equiparados a escravos, eram agora tratados com desprezo. Nesta acepção, o conhecimento valorativo era aquele voltado para a contemplação da verdade e para o exercício da *sophía*. Ainda que as artes mecânicas e utensiliares fossem necessárias, adentravam uma escala de menor importância (ROSSI, 2001).

A partir do século XVI, os centros intelectuais de debate consideraram discutir sobre tais acepções, abrindo maior abertura para reformulações dos valores do trabalho mecânico. É neste contexto que emerge Galileu Galilei, pai da física moderna, que apontando para o céu o seu telescópio, utensílio desprezado pela ciência medieval, determinou que os instrumentos eram

elementares para o fazer científico. Na esteira de Galilei, Francis Bacon preparava a sua obra, colocando em dúvida os frágeis sistemas da filosofia natural embasada no pensamento aristotélico, além de assegurar a importância do fortalecimento do trabalho *conceitual* e *experimental* para o correto conhecimento da natureza, tal como assevera em *Novum Organum* (1620):

Quanto mais a investigação se dirige às naturezas simples tanto mais se aplainam e se tornam perspicazes às coisas, passando o objeto do múltiplo ao simples, do incomensurável ao comensurável, do insensível ao calculável, do infinito e vago ao definido e *certo* (BACON, 1999, p. 108, grifo nosso).

A principal crítica empreendida nestes tempos pelos grandes pensadores que inauguraram a modernidade é de que a metafísica, ao ocupar-se das formas eternas e imutáveis, se fez incapaz de apreender o real objetivamente. Com isso, “a humanidade europeia leva a cabo em si uma inversão revolucionária. Ela vira-se contra o seu modo de existir até então, contra o modo de existir medieval, desvaloriza-o e passa a querer configurar-se livremente de um modo novo” (HUSSERL, 2012, p. 04).

E é no debate sobre as noções de natureza firmadas pela ontologia de Aristóteles que Galileu Galilei e Isaac Newton rompem com a lógica aristotélica, situando a nova ciência numa dimensão puramente ôntica da existência, a dimensão do *real*. Conforme a máxima do físico moderno Max Planck: *real é o que se pode medir*. Neste modo de conhecer, o real é o que, adquirindo a forma de objeto, se consolida numa posição de certeza que não se reduz às meras aparências ou a um conteúdo mental. Nesse sentido, para adentrar a via de acesso à verdade e ao conhecimento do factível, necessita-se da utilização acertada do *método*, tendo em vista a matematização da natureza e a apreensão objetiva dos entes. Invertendo as tendências da época, os pioneiros das ciências naturais fundam a modernidade tendo como modelo o conhecimento quantitativo, não mais qualitativo, como priorizado pelos gregos e medievais (HEIDEGGER, 2012).

Essa ascensão da ciência moderna, pautada na empiria, ocorre concomitante ao abalo da metafísica. Face a isso, desde o século XVI até meados do século XIX, os filósofos passam a se dedicar cada vez menos aos estudos metafísicos, voltando seus esforços para a fundamentação de epistemologias e para a criação de modelos de investigação científica. Inegavelmente, todo esse investimento permite o rápido avanço das ciências e o fortalecimento deste saber. Nesse contexto, surge na primeira metade do século XIX, na França, Auguste Comte que, colocando a filosofia a serviço da ciência, funda a escola positivista, cujo preceito fundamental reside na ideia de que o conhecimento científico, isto é, o conhecimento do *factível*, é a única via de acesso possível à verdade.

Nesta altura, o mundo ocidental voltou toda a sua confiança na atividade científica, valorizando este saber em virtude do ideal de progresso sustentado pela ciência. Contudo, tempos sombrios se aproximavam e, na segunda metade do século XIX, essa estrutura aparentemente

intransponível da ciência começa a apresentar sinais de fragilidade, assim como outrora ocorreu com a metafísica:

[...] A partir de 1880, a bela segurança do pensamento positivista começa a ser abalada, pois cada vez mais os fundamentos e o alcance da ciência tornam-se objeto de interrogação: terão as leis que ela descobre uma validade universal? Qual é o sentido de sua objetividade? Não serão elas somente convenções e não dependerão do psiquismo, cujas leis a psicologia por sua vez descobre? (DARTIGUES, 2008, p. 15).

Não por acaso, esse abalo da metafísica e agora da ciência, paulatinamente se transforma numa crise da cultura. É claro que se pode muito bem colocar-se em contraposição a essa ideia, fiando-se ao fato de que o século XIX foi marcado pela produção de ilustres pensadores, tais como Georg W. F. Hegel, Arthur Schopenhauer, Friedrich Nietzsche, Sigmund Freud, Karl Marx etc. Porém, o fato é que o vigor de pensamento destes nomes só despontou com notoriedade no século seguinte (DARTIGUES, 2008).

E é em meio a este abalo geral da cultura e a desesperança de um povo que surge, na Alemanha, a *fenomenologia de Husserl*. Tendo ele percebido que tanto a filosofia quanto as ciências estavam perfazendo trajetos problemáticos, o filósofo e matemático se esforça em atingir o ambicioso desígnio de diagnosticar esta crise. Para isso, coloca-se em oposição ao naturalismo das ciências que, atendo-se aos cálculos da razão, à matematização da natureza e aos domínios objetivos do ente, tomam as causas exteriores como as causas primeiras, reduzindo a *essência* das coisas a simples fenômenos naturais (DARTIGUES, 2008):

A exclusividade com que, na segunda metade do século XIX, toda a visão de mundo do homem moderno se deixou determinar pelas ciências positivas, e cegar pela “*prosperity*” a elas devida, significou um virar as costas indiferente às questões que são as decisivas para a humanidade genuína. Meras ciências de fatos fazem meros homens de fatos (HUSSERL, 2012, p. 03).

A postura crítica de Husserl diante do materialismo científico e da estagnação das especulações metafísicas o impulsionam a aderir a uma terceira via. Em função disso, o fenomenólogo dedica-se a encontrar uma outra forma possível de acesso à *realidade*, uma outra forma possível de acesso à *verdade*, em um saber que o conduziria, factualmente, às “*coisas mesmas*” (DARTIGUES, 2008).

A verdade como adequação à ordem das coisas mesmas

Husserl renega a concepção fundada pela metafísica de verdade como *adequação do intelecto à coisa*, uma vez que, para o filósofo, a verdade não repousa numa suposta *coerência* entre o enunciado e a coisa, mas na *adequação do intelecto à ordem da coisa mesma*. Ele, diferente de

Kant, não apostava na ideia de uma “coisa em si”, tal como ela é *fora* da nossa consciência. Para Husserl, as coisas dão-se na nossa consciência, logo, a verdade sobre a coisa não paira em sua mera apreensão métrica, mas na reflexão que se faz sobre ela (FURTADO, 2019).

Nos tópicos anteriores, verificou-se que para os inauguradores da modernidade a verdade repousa no enunciado que corresponde ao *real*, sendo o real, por conseguinte, aquilo que possui validade objetiva e universal. Verificou-se ainda que, para se apreender o real e a veracidade dos entes, a utilização acertada do *método* se faz imprescindível. Pois, como assevera Francis Bacon (1999, p. 40): “[...] o intelecto humano é semelhante a um espelho que reflete desigualmente os raios das coisas e, dessa forma, as distorce e corrompe”.

Diante disso, poderia se perguntar: qual postura dever-se-ia adotar para libertar-se das distorções do intelecto e do conhecimento corruptível? Para Bacon, a resposta estava no princípio da neutralidade. Guiando-se por este princípio, o cientista deveria perfazer um movimento de *saída para fora do abrigo da consciência*. E é neste movimento de abandono da própria subjetividade que derivaria o conhecimento da coisa em si. Seria esta abstração da consciência que permitiria ao cientista o contato imediato com a realidade.

Para Husserl, no entanto, esta ideia soa absolutamente ingênua, para não dizer absurda, pois “se a ciência levanta e responde questões, estas questões são desde o começo, e continuam necessariamente a sê-lo, sobre o solo, o conteúdo deste mundo pré-dado, no qual está justamente contida toda a práxis vital, sua e dos outros” (HUSSERL, 2012, p. 98). Sob esse aspecto, o fenomenólogo defende que a consciência não é uma coisa a que se possa abstrair, mas, antes, um movimento que lança o homem a uma constante dinâmica de construção de sentido. Daí advém a célebre máxima que expressa a tarefa fenomenológica, ou seja, de que a consciência é sempre consciência de algo. Ao pôr esta sentença, Husserl sustenta que a crença na possibilidade de afastar a consciência do objeto com o intuito de construir um conhecimento *factível* sobre ele é, em si, ilusória (HUSSERL, 2012).

Na acepção husserliana, a consciência não pode se desvincular do objeto, pois está sempre voltada *para* ele, isto é, orientada em direção a ele, tal que “na percepção alguma coisa é percebida, na imaginação alguma coisa é imaginada, na enunciação alguma coisa é enunciada, no amor alguma coisa é amada, no ódio alguma coisa é odiada, no desejo alguma coisa é desejada etc” (HUSSERL, 1975, apud NUNES, 2004, p. 100). A essa orientação em direção ao objeto, Husserl nomeia *intencionalidade*. Uma metáfora possível de compreender melhor este conceito é imaginar que existe um foco luminoso e um objeto iluminado. O objeto são os entes mundanos, o foco é a consciência e a luz é a intencionalidade. Em suma, a intencionalidade é o ato da consciência de dirigir-se para o

objeto – coisa que na fenomenologia se difere drasticamente da concepção geral que se tem sobre a intencionalidade e que a define como intenção voluntária (NUNES, 2004).

Conforme comenta Nunes (2004, p. 98), a intencionalidade é o que permite a união entre o *fenômeno*, a *vivência* e a *significação*. Sendo que por *fenômeno* Husserl designa aquilo que nas vivências se manifesta e que nelas aparece: tudo o que pode ser percebido ou ideado é fenômeno. Por *vivência*, Husserl denomina os atos psíquicos que se coadunam a estrutura existencial de todo ser humano, como a reflexão, a lembrança, a imaginação etc. E por *significação*, refere-se àquilo que pensamos sobre o fenômeno, expressos sobretudo na linguagem.

Tendo em vista, então, que os fenômenos se manifestam nas vivências e que, por conseguinte, as vivências se dão no mundo, é certo para a fenomenologia que o mundo, tal como ele aparece para na consciência em suas diversas formas de manifestação, é o mundo real e cognoscível. Obviamente, com isso não se suspende a ideia de que ainda possa haver erros no modo como se apreende os objetos. É bem verdade que uma coisa pode mostrar-se a alguém de forma ilusória, mas simplesmente porque alguns tipos de aparição têm o poder de conduzir o humano ao erro (ZAHAVI, 2019).

O retorno às coisas mesmas é, assim, o movimento fenomenológico que coloca o homem face ao fenômeno nos termos de uma *evidência*, sendo que se entende por evidência “[...] a atualidade da visão imediata e originária da própria coisa visada” (FURTADO, 2019, p. 24). Visto isso, somente colocando o fenômeno em evidência é que será possível distinguir as proposições falsas das verdadeiras acerca do juízo que dele se faz. Para perfazer este movimento e adentrar ao campo da verdade das coisas mesmas, uma postura livre de dogmatismos, preconceitos metafísicos e hipostasias científicas se faz necessária. Não por acaso, Husserl destaca que a postura fenomenológica deve ser *antinatural*, isto é, ao invés de partir de dados que repousam em teorias científico-naturais, o fenomenólogo deve esvaziar todo esse saber, suspendendo-o provisoriamente para que o fenômeno se mostre em toda a sua evidência: “o método deveria tomar seu ponto de partida no objeto da investigação e emergir com uma necessidade material desse objeto – ou seja, não simplesmente ser usado para honrar um determinado ideal de ciência” (ZAHAVI, 2019, p. 29).

Husserl, neste sentido, se fia à ideia de que a descrição do objeto não deve restringir-se ao conhecimento do meramente factível, uma vez que precisa abarcar, sobretudo, as possibilidades de ser deste objeto e as significações que pairam no entorno dele. É somente partindo desta descrição que a estrutura essencial do objeto se mostra e o acesso às coisas mesmas se torna, pois, possível:

O objeto será submetido as variações imaginárias até que se alcance a sua estrutura essencial ou eidética, que nada mais é do que o invariante que perdura e se mantém “o mesmo” após a

série de variações imaginárias a que foi submetido. Daí advém a definição de que a fenomenologia é uma ciência eidética descritiva das essências do vivido. Ela não é uma ciência exata, mas sim rigorosa (CAPALBO, 2009, p. 78).

Para que ocorra a apreensão do fenômeno faz-se necessário que se esteja atento a ele sem se restringir à sua dação objetiva, mas aberto especialmente aos seus correlatos subjetivos. Afinal, “como o objeto aparece não é inessencial para o próprio objeto” (ZAHAVI, 2019, p. 15). Com isso, julga-se poder afirmar que o ensejo da fenomenologia, desde os seus primórdios com Husserl, nunca foi aviltar a ciência ou até mesmo interferir em sua prática. Trata-se justamente do contrário: ao colocar em questão uma suposta “neutralidade” científica, Husserl intenta contribuir com um novo método filosoficamente rigoroso que deverá fundamentar o empreendimento científico quanto às suas razões de princípio.

O método fenomenológico

Tendo em vista que, para a fenomenologia husserliana, a consciência não é meramente uma “coisa qualquer” no mundo a que se possa abstrair, acredita-se poder designá-la, então, como o movimento que permite ao mundo se mostrar e ser constituído de sentido. Vimos, há pouco, que é o método fenomenológico que confere uma nova compreensão de sentido do mundo. Não se trata de negar a existência do mundo como a postura cética, nem de pôr em dúvida o próprio mundo como em Descartes, mas, tão somente, de suspendê-lo provisoriamente, isto é, colocá-lo entre parênteses. Nas palavras do próprio Husserl, “o mundo, na atitude fenomenológica, não é uma existência, mas um simples fenômeno” (HUSSERL, 1953, apud DARTIGUES, 2008, p. 25).

É certo que esta postura de Husserl – de anunciar o mundo como fenômeno cujo sentido só se manifesta na vivência – guarda semelhanças com o método cartesiano. Tanto para o fenomenólogo quanto para o racionalista, o “*cogito*” é a certeza de onde partirão todas as outras certezas. O grande erro de Descartes, contudo, segundo a acepção husserliana, foi ter defendido que o “*eu*” do “*cogito*” era constituído por uma alma ou substância independente das dos demais entes. Ora, como Husserl bem nota, conforme a leitura de Dartigues (2008), um pensamento que se fiasse a isso invariavelmente recairia na atitude natural onde se intentaria acessar a realidade das coisas fora da consciência.

Ao ter incluído o campo da intencionalidade ao horizonte de sua fenomenologia, Husserl elabora um modo de acesso ao conhecimento da realidade dos fenômenos completamente diverso do da dúvida metódica cartesiana. Pois, enquanto Descartes se coloca em busca da verdade colocando em dúvida a existência de tudo excetuando o próprio *cogito*, Husserl visa o acesso à realidade colocando em parênteses toda a qualidade atribuída ao fenômeno pelo modo da consciência intencional. Dessa maneira, Husserl não visa duvidar ou anular a realidade efetiva das coisas, mas

suspender ou neutralizar hipostasias e dogmatismos. A esta manobra de furtar-se da inclinação natural humana, Husserl (2006) nomeia *epoché* e redução fenomenológica.

Acontece que, embora estes dois métodos integrem uma mesma unidade funcional, ambos guardam alguma distinção. Caracteriza-se *epoché*, portanto, a postura antes referida de suspensão do juízo. Não se trata, com isso, de aceitar ou negar uma proposição determinada, mas apenas de colocá-la em parênteses, deixando de ater-se à realidade como efetividade. Como bem descreve Nunes: “Tal processo – a *epoché* –, que os cépticos antigos utilizaram pela primeira vez, e que a dúvida cartesiana reformulou, atinge os fatos psíquicos e os físicos, os seres matemáticos e a existência empírica, reduzindo todas as coisas ao estado de vivências” (2004, p. 105). É a partir da *epoché* que se dá a condição de possibilidade para a redução, isto é, é a partir desta postura fenomenológica que a redução das coisas ao estado de vivências se consagra. Em suma, é aderindo a esta mesma redução que se conduz ao que resta do fenômeno, tal como ele se mostra em si mesmo.

O fato é que algumas implicações se revelam no percurso de adoção do método, a ponto de ninguém ousar negar o caráter difícil e custoso da investigação fenomenológica. Isso, no entanto, ainda não anula a perspicácia de Husserl, que percebendo que a verdade e a realidade dos fenômenos não residem no enunciado que efetivamente corresponde à *coisa em si*, busca demonstrar que mesmo a ciência com a sua pretensão à verdade se perfaz de dogmatismos. Nas palavras de Capalbo (2009, p. 82), “aclerar esta vida pré-científica que a própria vida científica mantém é a finalidade da fenomenologia husserliana”.

Considerações Finais

Face ao problema assumido para a condução deste estudo, nos detivemos à moderna revolução científica para determinar como a construção e a aplicação da metodologia experimental abalou as estruturas das ontologias clássicas, a partir da proposição de um novo modo de apreender e explicar a realidade. Mediante a ruptura com a metafísica aristotélica, a ciência moderna se detém a dimensão puramente ôntica da existência: o *real* passa a corresponder àquilo que na natureza pode ser observado, mensurado e matematizado, em última análise, o *real* passar a corresponder àquilo que pode ser *objetivado*. A verdade, neste sentido, pode ser atingida somente na dimensão ôntica e por intermédio da investigação científica.

Contudo, a objetividade da verdade e a universalidade das leis científicas passam por uma profunda crise de fundamento, na contemporaneidade, em consonância com a estagnação da escola positivista. Edmund Husserl realiza o diagnóstico dessa profunda crise e identifica que, ao tomar as causas exteriores como as causas primeiras, o naturalismo científico reduz as essências das coisas aos

fenômenos naturais. A crise das ciências, neste sentido, se deve ao fato de o naturalismo científico manter-se indiferente às questões decisivas para a humanidade, ignorando as características essenciais das coisas. Com isso, o fenomenólogo propõe a fundação de uma metodologia que ofereça acesso à verdade mediante a determinação das “coisas mesmas”.

Husserl, para tanto, realiza uma crítica radical à clássica acepção metafísica segundo a qual a verdade repousa na coerência entre intelecto e coisa, partindo do pressuposto de que existe uma “coisa em si” fora do intelecto. Para Husserl esta premissa é insustentável, pois as coisas dão-se *na* consciência: consciência é sempre consciência de algo. Portanto, a verdade, apreendida fenomenologicamente, repousa na *adequação da consciência à ordem da coisa mesma*. Como determinar, afinal, a verdade fenomenologicamente? O nosso estudo nos permitiu identificar que, para determinar a estrutura essencial da coisa mesma, é necessário suspender provisoriamente os preconceitos metafísicos e as hipostasias científicas, mediante a postura fenomenológica designada por Husserl como *antinatural*, para que o fenômeno se mostre em sua evidência.

A verdade, portanto, não é uma representação derivada do movimento da consciência em direção à uma coisa externa, e sim resultante da dinâmica das vivências do indivíduo cognoscente com a coisa mesma. Essa dinâmica de vivências assumida pela postura fenomenológica por meio da redução fenomenológica, conforme demonstramos neste artigo, caracteriza o que Husserl compreende como uma experiência antinatural pré-científica. Nosso estudo, neste sentido, contribui com a realização da crítica husserliana à noção de verdade como adequação do intelecto à coisa, reconduzindo-nos à experiência pré-científica, livre de pré-juízos e de posturas dogmáticas. Com isso, oferece um ponto de partida para novos empreendimentos, como a realização da crítica ao método científico, às noções metafísicas subjacentes nas teorias científicas e, além disso, propõe um ponto de vista preliminar para a apuração de outros conceitos de verdade na vasta obra de Husserl para além da noção de *evidência*.

Referências

- BACON, Francis. *Novum organum*. São Paulo: Nova Cultural, 1999 (Coleção Os Pensadores).
- CAPALBO, Creusa. A Questão da Verdade em Husserl. *Revista Reflexão*. Campinas, 34 (96), p. 77-82, jul/dez., 2009.
- DARTIGUES, André. *O que é fenomenologia?* São Paulo: Centauro, 2008.
- FURTADO, José Luiz. *Verdade na fenomenologia de Husserl*. Ouro Preto, MG: Editora UFOP, 2019.
- HEIDEGGER, Martin. *Ciência e pensamento do sentido*. Tradução de Emanuel Carneiro Leão. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012. [Ensaio e Conferências].

HUSSERL, Edmund. *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica*. Aparecida, SP: Ideias & Letras, 2006.

HUSSERL, Edmund. *A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental: uma introdução à Filosofia Fenomenológica*. Rio de Janeiro: Gen e Editora Forense Universitária, 2012.

LALANDE, André. *Vocabulário técnico e crítico da filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

NUNES, Benedito. *Filosofia contemporânea*. Belém: Editora Universitária UFPA, 2004.

ROSSI, Paolo. *O nascimento da ciência moderna na Europa*. Bauru, SP: EDUSC, 2001.

RUBENSTEIN, Richard E. *Herdeiros de Aristóteles: como cristãos, muçulmanos e judeus redescobriram o saber da antiguidade e iluminaram a Idade Média*. Rio de Janeiro: Rocco, 2005.

ZAHAVI, Dan. *Fenomenologia para iniciantes*. Rio de Janeiro: Viaverita, 2019.

ZARADER, Marlène. *Heidegger e as palavras de origem*. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.