

## EDITORIAL

Um periódico acadêmico geralmente é avaliado, quanto a seu desempenho, por comissões que lhe apreciam com vistas a critérios próprios a instituições. Nesse caso, publicações como estas são tão mais bem avaliadas quanto mais vinculadas a bases de dados, a indexadores nacionais e estrangeiros, quanto a sua periodicidade e pontualidade, além da tão desejável internacionalização. Não negamos que essas sejam qualidades a serem aquilatados conforme o interesse de mensurar o impacto de um veículo acadêmico e científico junto aos órgãos que necessitam de estabelecer qualificação e regulação a estes. No entanto, sem descuidar desses, devemos nos declarar prioritariamente motivados por outros quesitos tão ou mais importantes.

Uma revista acadêmica deve cumprir seu papel técnico-científico-informacional de difundir a matéria de seu escopo (no caso, aqui, a filosofia). Assim, vige o propósito de divulgar a produção recente, observando sua qualidade, relevância, originalidade e, sobretudo, facultando espaço ao pesquisador que pretende seu trabalho não como apenas mais um ponto em seu currículo, mas contribuição valorosa aos estudos de filosofia no Brasil e desde o Brasil. Isso significa que cabe a periódicos como o presente, difundir os estudos feitos aqui e para o estrangeiro fazendo com que estes tenham seu lugar. Cumprida essa tarefa, desejável e estimada justamente por somar-se aos esforços que incrementam o caldo de cultura filosófico em nosso país, abrimos também nossas portas a trabalhos de pesquisadores estrangeiros que, interessados em produtiva interlocução, desejam pontificar em nossas páginas.

É no cultivo desse espírito que abrigamos, em nossos números, artigos de pesquisadores de filosofia alemães, franceses, belgas, húngaros, espanhóis, mexicanos, argentinos, além de possuímos dossiês inteiros organizados por parceiros portugueses, chilenos e italianos. Este trabalho sincero, inquebrantável e comprometido com a filosofia obteve recentemente reconhecimento por parte do *Ministero dell'Università italiano* como revista científica na Área 11 (que compreende filosofia, psicologia, ciência histórica e pedagogia).<sup>1</sup> O processo que resultou nesse honroso credenciamento partiu da livre iniciativa da Prof<sup>a</sup> Stefania Mazzone, da Università di Catania, a quem devemos um agradecimento.

O presente número de *Aoristo - International Journal of Phenomenology, Hermeneutics and Metaphysics* é composto por trabalhos oriundos de seu fluxo contínuo. Significa dizer que, nos sete anos de existência da revista, ela já desfruta da autonomia de poder editar números substanciais com a matéria exclusiva da procura de acadêmicos brasileiros e estrangeiros que desejam ter publicados seus artigos, traduções (com direitos autorais verificados) e resenhas de livros em nosso domínio,

---

<sup>1</sup> <https://www.anvur.it/attivita/classificazione-delle-riviste/classificazione-delle-riviste-ai-fini-dellabilitazione-scientifica-nazionale/elenchi-di-riviste-scientifiche-e-di-classe-a/>

o que para a Equipe Editorial da revista e para o *Grupo de Pesquisa de Fenomenologia, Hermenêutica e Metafísica da UNIOESTE* (no qual *Aoristo* está lastreada) é motivo de sereno orgulho e contentamento.

O artigo de abertura do atual número é: *Embustes fenomenológicos entre Husserl e Brentano sobre a origem do tempo*, de Isabela Carolina Carneiro de Oliveira (UFMG). Trabalho que remonta a alguns dos embates entre as primeiras ideias elaboradas por Husserl e Brentano sobre o fenômeno do tempo. Tal como sustenta a autora, Husserl elaborou, desde seus primeiros escritos, o tema da temporalidade fenomenológica e a consciência-tempo, mas seguiu caminho diverso do proposto por Brentano sobre o mesmo tempo.

Também com Brentano em foco, *A trajetória do dado fenomenológico (1874-1945): De Brentano a Merleau-Ponty, o panorama das ideias e as polêmicas*, é o segundo trabalho nesse número, com autoria de Paulo Henrique Reis de Sena (UFSC). Em linhas gerais, o artigo versa sobre a aparição e os desdobramentos de algumas dentre as principais abordagens da fenomenologia, no que se refere ao problema do sentido intuitivo do dado fenomenológico.

*Releitura fenomenológica de Hegel e Husserl sobre a consciência*, de Ricardo Chiaradia (PUC-RS) é título que investiga diferenças epistêmicas entre a Fenomenologia do Espírito de Hegel e a Fenomenologia Pura de Husserl. Tal como pretende o autor, seria possível notar que o que constitui desvio significativo em cada fenomenologia está no fato de que, em Hegel, há ainda um conceito de Deus, ao passo que, para Husserl, há a intencionalidade.

A filosofia de Husserl se faz uma vez mais presente por meio do artigo de Paulo de Tarso Menegon Magalhães de Castro (UFLA), intitulado: *Prolegômenos: da virada noética à primeira fenomenologia*. Com este, pretende-se uma análise comparativa da versão de 1900 dos *Prolegômenos* de Husserl com sua segunda edição em 1913, sugerindo-se com o último uma segunda fase do pensamento do filósofo.

Como o título indica, o artigo de R. S. Kahlmeyer-Mertens (UEM) alude: *Da Hermenêutica da facticidade: uma indicação a sua contribuição à psicologia fenomenológico-existencial*. O que se quer é apresentar os termos do referido projeto filosófico e como este pretende uma abordagem do fenômeno humano enfocado como “vida fática”; após, uma indicação do quanto a hermenêutica da facticidade teria a contribuir para o modo de compreender e comportar-se de uma psicologia fenomenológico-existencial.

Também com vivo interesse na Psicologia fenomenológico-existencial de Heidegger, *From behaving to being: the possible authenticity of the child as early Dasein*, de Paulo Eduardo Lopes da Silva (PUC-PR), pretende discutir, com base no pensamento fenomenológico-hermenêutico de Martin Heidegger, sobre a diferença entre o comportamento da criança e o *ser* da criança, sua constituição enquanto ser-aí.

Representando a área temática da hermenêutica, igualmente cara a nossa revista, Leandro P. Albrecht e Alfredo J. P. Albrecht (ambos da UFPR) contribuem com *Gadamerian philosophical hermeneutics and the laudanian perspective of research traditions in agronomy*. O artigo intenta relacionar a hermenêutica filosófica gadameriana com a concepção laudiana de filosofia da ciência, aplicada também a filosofia da

tecnologia, no contexto agrônomico. Para os articulistas, o exercício gira em torno da questão: a hermenêutica filosófica gadameriana pode ser aplicável à compreensão da agronomia?

Composta também por traduções, vemos esta nova seção de *Aoristo* iniciar com *A fenomenologia segundo Max Scheler*, do filósofo italiano Norberto Bobbio. Conhecido majoritariamente por seu trabalho com a teoria política e a filosofia do direito, tal escrito de juventude é espécime de um período no qual Bobbio estava particularmente interessado na fenomenologia, mostrando-se familiarizado, desde a primeira hora, com o pensamento de Husserl, de Jaspers, de Heidegger... O título aqui é mostra de sua proficiência na fenomenologia de Scheler e sua tradução, assinada por José Francisco de Assis Dias e Daniela Valentini (UNIOESTE), é contribuição oportuna à expansão e consolidação dos estudos sobre aquele fenomenólogo de Munique em língua portuguesa.

Italiana, como Bobbio, é Carla Canullo, da Università degli Studi di Macerata, cujo artigo *A Fenomenologia e o Deus em questão. Notas sobre uma querela (francesa) contemporânea*, nos é oferecido na tradução de Íris Fátima Uribe (UFMA), pesquisadora que desenvolve proativo trabalho em favor dos estudos de filosofia italiana no Brasil.

*Husserl e a ideia da filosofia*, de Paul-L. Landsberg, é outra tradução cujo tema refere-se à filosofia fenomenológica em seus inícios. Este distinto trabalho, cheio de utilidade ao leitor de filosofia em língua portuguesa, segue na tradução de Guilherme Felipe Carvalho (PUC-PR).

Encerrando a seção, temos Olavo de Salles (UNIOESTE) com sua versão ao português de *O problema da realidade na filosofia moderna*, ensaio de juventude de Martin Heidegger datado de 1912. Com este, o leitor brasileiro passa a ter acesso privilegiado a um escrito daquele filósofo alemão conhecido apenas por um público bastante estrito. Na referida tradução, o leitor poderá conferir como Heidegger interpretava a filosofia moderna, já de maneira autoral, mesmo contando com tenros vinte e três anos de idade.

Heidegger também está na pauta de nossa seção de resenhas. A cargo de Deborah Moreira Guimarães (UERJ), temos resenha informativa da edição do volume III de *Mundo e historicidade: leituras fenomenológicas de Ser e tempo*, de Marco Casanova. Em seu texto, a autora nos oferece painel competente desse último volume da trilogia preparada pelo professor Casanova, que pretende uma interpretação ampla da principal obra de Heidegger.

As palavras protocolares desse editorial, por mais que anúncio dos temas e de seus autores, não devem, no entanto, retardar a experiência dessas peças de filosofia. Sendo assim, a Equipe Editorial de *Aoristo – International Journal of Phenomenology, Hermeneutics and Metaphysics* deseja a todos uma leitura proveitosa dos nossos conteúdos.

3

## EDITORIAL

An academic journal is generally evaluated, regarding its performance, by committees that evaluate it based on criteria specific to institutions. In this case, publications like these are better evaluated the more they are linked to databases, national and foreign indexers, in terms of their periodicity and punctuality, in addition to the highly desirable internationalization. We do not deny that these are qualities to be evaluated according to the interest of measuring the impact of an academic and scientific vehicle with the bodies that need to establish qualifications and regulations for them. However, without neglecting these, we must declare ourselves to be primarily motivated by other issues that are equally or more important.

An academic journal must fulfill its technical-scientific-informational role of disseminating the subject matter within its scope (in this case, philosophy). Thus, the purpose of disseminating recent production is in force, observing its quality, relevance, originality and, above all, providing space for the researcher who intends his work not to be just another point on his CV, but a valuable contribution to philosophy studies in Brazil and from Brazil. This means that it is up to journals like this one to disseminate the studies carried out here and abroad, ensuring that they have their place. Having accomplished this task, desirable and valued precisely because it adds to the efforts that increase the broth of philosophical culture in our country, we also open our doors to works by foreign researchers who, interested in a productive dialogue, want to pontificate on our pages.

It is in the cultivation of this spirit that we house, in our numbers, articles by German, French, Belgian, Hungarian, Spanish, Mexican and Argentine philosophy researchers, in addition to having entire dossiers organized by Portuguese, Chilean and Italian partners. This sincere and unwavering work committed to philosophy was recently recognized by the Italian Minister dell'Università as a scientific journal in Area 11 (covering philosophy, psychology, historical science, and pedagogy).<sup>1</sup> The process that resulted in this honorable accreditation came from the free initiative of Prof. Stefania Mazzone, from Università di Catania, to whom we owe a debt of gratitude.

The current issue of *Aoristo – International Journal of Phenomenology, Hermeneutics and Metaphysics* is composed of works arising from its continuous flow. This means that, in the journal's seven years of existence, it already enjoys the autonomy of being able to publish substantial numbers with exclusive material in search of Brazilian and foreign academics who wish to have their articles, translations (with verified copyright) and book reviews published. books in our domain, which for the journal's

---

<sup>1</sup> <https://www.anvur.it/attivita/classificazione-delle-riviste/classificazione-delle-riviste-ai-fini-dellabilitazione-scientifica-nazionale/elenchi-di-riviste-scientifiche-e-di-classe-a/>

Editorial Team and for the *Phenomenology, Hermeneutics and Metaphysics Research Group at UNIOESTE* (in which *Aoristo* is supported) is a reason for pride and contentment.

The opening article of the current issue is: *Phenomenological hoaxes between Husserl and Brentano on the origin of time*, by Isabela Carolina Carneiro de Oliveira (UFMG). Work that goes back to some of the clashes between the first ideas developed by Husserl and Brentano about the phenomenon of time. As the author maintains, Husserl elaborated, from his first writings, on the theme of phenomenological temporality and time-consciousness but followed a different path to that proposed by Brentano on the same time.

Also with Brentano in focus, *The path of phenomenological data (1874-1945): From Brentano to Merleau-Ponty, the horizon of ideas and quarrels*, is the second work in this issue, authored by Paulo Henrique Reis de Sena (UFSC). In general terms, the article deals with the appearance and developments of some of the main approaches to phenomenology, regarding the problem of the intuitive meaning of phenomenological data.

*Phenomenological reinterpretation of Hegel and Husserl on consciousness*, by Ricardo Chiaradia (PUC-RS) is a title that investigates epistemic differences between Hegel's Phenomenology of Spirit and Husserl's Pure Phenomenology. As the author intends, it would be possible to note that what constitutes a significant deviation in each phenomenology is the fact that, in Hegel, there is still a concept of God, whereas, for Husserl, there is intentionality.

Husserl's philosophy is once again presented through the article by Paulo de Tarso Menegon Magalhães de Castro (UFLA), entitled: *Prolegomena: from the noetic turn to the first phenomenology*. With this, the aim is a comparative analysis of the 1900 version of Husserl's Prolegomena with its second edition in 1913, suggesting with the latter a second phase of the philosopher's thought.

As the title indicates, the article by R. S. Kahlmeyer-Mertens (UEM) alludes: *From the Hermeneutics of facticity: an indication of its contribution to phenomenological-existential psychology*. What we want is to present the terms of the philosophical project and how it intends to approach the human phenomenon focused on as "factual life"; then, an indication of how much the hermeneutics of facticity would have to contribute to the way of understanding and behaving in a phenomenological-existential psychology.

Also with a keen interest in Heidegger's phenomenological-existential Psychology, *From being having to being: the possible authenticity of the child as early Dasein*, by Paulo Eduardo Lopes da Silva (PUC-PR), intends to discuss, based on the phenomenological-hermeneutic thought of Martin Heidegger, on the difference between the child's behavior and the child's being, its constitution as a being-there.

Representing the thematic area of hermeneutics, equally dear to our journal, Leandro P. Albrecht, and Alfredo J. P. Albrecht (both from UFPR) contribute with *Gadamerian philosophical hermeneutics and the Laudanian perspective of research traditions in agronomy*. The article attempts to relate Gadamer's philosophical hermeneutics with Laudan's conception of philosophy of science, also applied to philosophy of technology, in the agronomic context. For the writers, the exercise revolves around the

5



question: can Gadamerian philosophical hermeneutics be applicable to the comprehension of agronomy?

Also composed of translations, we see this new section of Aoristo begin with *Phenomenology according to Max Scheler*, by the Italian philosopher Norberto Bobbio. Known mainly for his work with political theory and the philosophy of law, this youthful writing is an example of a period in which Bobbio was particularly interested in phenomenology, showing himself familiar, from the beginning, with the thought of Husserl, Jaspers, by Heidegger... The title here shows his proficiency in Scheler's phenomenology and his translation, signed by José Francisco de Assis Dias and Daniela Valentini (UNIOESTE), is a timely contribution to the expansion and consolidation of studies on that Munich phenomenologist in Portuguese.

Italian, like Bobbio, is Carla Canullo, from the Università degli Studi di Macerata, whose article *Phenomenology and the God in question. Notes on a contemporary (French) quarrel*, offered to us in translation by Íris Fátima Uribe (UFMA), a researcher who proactively develops work in favor of Italian philosophy studies in Brazil.

*Husserl and the idea of philosophy*, by Paul-L. Landsberg, is another translation whose theme refers to phenomenological philosophy in its beginnings. This distinguished work, full of usefulness for readers of philosophy in Portuguese, is translated by Guilherme Felipe Carvalho (PUC-PR).

Closing the section, we have Olavo de Salles (UNIOESTE) with his Portuguese version of *The Problem of Reality in Modern Philosophy*, a juvenile essay by Martin Heidegger dated 1912. With this, the Brazilian reader now has privileged access to a writing by that German philosopher known only to a very restricted audience. In the translation, the reader will be able to see how Heidegger interpreted modern philosophy, already in an authorial way, even though he was only twenty-three years old.

Heidegger is also on the agenda in our reviews section. In charge of Deborah Moreira Guimarães (UERJ), we have an informative review of the edition of volume III of: *Mundo e historicidade: leituras fenomenológicas de Ser e tempo*, by Marco Casanova. In her text, the author offers us a competent panel of this last volume of the trilogy prepared by Professor Casanova, which aims for a broad interpretation of Heidegger's main work.

The standard words of this editorial, despite announcing the themes and their authors, should not, however, delay the experience of these pieces of philosophy. Therefore, the Editorial Team of *Aoristo - International Journal of Phenomenology, Hermeneutics and Metaphysics* wishes everyone a fruitful reading of our contents.

6

## SUMÁRIO

### ARTIGOS

**Embustes fenomenológicos entre Husserl e Brentano sobre a origem do tempo**  
Isabela Carolina Carneiro de Oliveira

**A trajetória do dado fenomenológico (1874-1945): De Brentano a Merleau-Ponty, o panorama das ideias e as polêmicas**  
Paulo Henrique Reis de Sena

**Releitura fenomenológica de Hegel e Husserl sobre a Consciência**  
Ricardo Chiaradia

**Prolegômenos: da virada noética à primeira fenomenologia**  
Paulo de Tarso Menegon Magalhães de Castro

**Da Hermenêutica da facticidade:  
Uma indicação a sua contribuição à psicologia fenomenológico-existencial**  
Roberto S. Kahlmeyer-Mertens

**From behaving to being: the possible authenticity of the child as early dasein**  
Paulo Eduardo Lopes da Silva

**Gadamerian philosophical hermeneutics and the laudanian perspective of research traditions in agronomy**  
Leandro Albrecht & Alfredo Albrecht

### TRADUÇÕES

**A fenomenologia segundo Max Scheler, de Norberto Bobbio**  
José Dias & Daniela Valentini

**A Fenomenologia e o Deus em questão. Notas sobre uma querela (francesa) contemporânea, de Carla Canullo.**  
Íris Fátima da Silva Uribe

**Husserl e a ideia da filosofia, de Paul-L. Landsberg.**  
Guilherme Felipe Carvalho

**O problema da realidade na filosofia moderna, de Martin Heidegger**  
Olavo de Salles

### RESENHA

**Os círculos que jamais se fecham: resenha crítica do volume 3 de Mundo e historicidade, de Marco Antônio Casanova**  
Deborah Moreira Guimarães

## Embustes fenomenológicos entre Husserl e Brentano sobre a origem do tempo

### Phenomenological hoaxes between Husserl and Brentano on the origin of time

Isabela Carolina Carneiro de Oliveira<sup>1</sup>  
Universidade Federal de Minas Gerais – UFMG

#### RESUMO

O tempo é um grande tema para a fenomenologia. O atual artigo remonta alguns dos embates teóricos entre as primeiras teorias elaboradas por Husserl e Brentano sobre esta temática. É curioso notarmos que Husserl também se deparou com muitos dos problemas epistêmicos enfrentados pelo Brentano. No entanto, Husserl não tinha o compromisso de melhorar a teoria brentaniana, uma vez que o autor não quis continuar como um membro de sua escola. Conforme veremos, Husserl elaborou desde os seus escritos iniciais sobre a temporalidade fenomenológica e a consciência-tempo, algo totalmente diverso daquilo que foi proposto pela primeira teoria do tempo de Brentano.

#### PALAVRAS-CHAVE

Fenomenologia; Husserl; Brentano; psicognosia (psicologia descritiva); tempo

#### ABSTRACT:

Time is a major theme for phenomenology. The current article goes back to some of the theoretical clashes between the first theories elaborated by Husserl and Brentano on this theme. It is curious to note that Husserl also encountered many of the epistemic problems faced by the Brentano. However, Husserl was not committed to improving Brentanian theory, since the author did not want to continue as a member of his school. As we will see, Husserl elaborated from his initial writings on phenomenological temporality and time-consciousness, something totally different from what was proposed by Brentano's first theory of time.

#### KEYWORDS

Phenomenology; Husserl; Brentano; psychognosy (descriptive psychology); time

---

<sup>1</sup> E-mail: [isabela.carolinacarneiro@gmail.com](mailto:isabela.carolinacarneiro@gmail.com)



## INTRODUÇÃO

O presente artigo pretende apresentar as críticas de Edmund Husserl a primeira teoria sobre a consciência do tempo formulada por Franz Brentano. A referida crítica pode ser encontrada nos §§ 1 ao 6 da parte A da Husserliana X, *Lições para uma Fenomenologia da Consciência interna do Tempo*<sup>2</sup>. Nesse sentido, observa-se, conforme será demonstrado, que Husserl frequentou por um curto período os cursos oferecidos por Brentano e que naquela ocasião por maior que fosse a admiração dele pelo seu professor, ele não quis permanecer como um membro da escola brentaniana.

De modo basilar constatamos que Husserl desenvolve sua análise fenomenológica sobre a consciência-tempo [*Zeitbewusstsein*]<sup>3</sup>, nas *Lições (Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins)*, considerando a origem do tempo uma questão essencial que se afasta da concepção causal, empírica e psicológica da representação do tempo como àquela proposta por Brentano. Isso se justifica, um vez que o autor não se propôs fazer da fenomenologia “a ciência dos fenômenos psíquicos” que imputa à psicologia o mais alto valor (cf. BRENTANO, [1874] 2009, pp. 14-20).

Resta-nos salientar que desde os *Prolegômenos (Prolegomena zur reinen Logik)*, Husserl já havia fundamentado sua crítica ao psicologismo, porém, nessa obra, o autor

9

<sup>2</sup> A Hua X conta com textos escritos em diferentes anos. Observa-se, de acordo com a tradução parcial de Pedro Alves, que os textos que compõem os parágrafos da parte A das *Lições* foram redigidos nos anos: 1901 - §§ 22, 26 (4 linhas no penúltimo parágrafo), 27 (2º e 3º parágrafos) e 28 (1º parágrafo); 1905 - §§ 1 ao 6 e 7 (1º e 2º parágrafos); § 11 (2º parágrafo), § 14 (1º parágrafo), §§ 16, 17 e 19, § 23 (primeira metade), §§ 30 e 31 (1º parágrafo), §§ 32 e 33 (duas primeiras linhas), §§ 33 e 41; 1907 - Apêndices X e XI; 1907 a 1909 - §§ 21, 23 (segunda metade), 25, 26, 27 (1º parágrafo), 28 (2º parágrafo), 29 e 34; 1908 a 1909 - § 11 (1º parágrafo); 1909 - §§ 12 e 13; 1909 a 1910 - Apêndice III; 1910 - §§ 42 até o 45; 1911 - §§ 8, 10, 20, 35 até o 39 e Apêndice III; 1911 a 1912 - Apêndice XII; 1916 - Apêndices I, IV e VII; 1917 - §§ 14 (2º parágrafo), 15, 18, 21 e 24; data desconhecida - § 40 e Apêndices II, V, VI, VIII e IX. A parte B, na designação de Rudolf Boehm, conta com textos inéditos, mas também com reproduções de textos da parte A. Os textos que compõem a parte B foram redigidos nos anos: textos de número 1 ao 18 - entre 1893 e 1901; textos de número 19 ao 34 - entre 1904/1905; textos de número 35 ao 38 - entre 1905 e 1907; textos de número 39 ao 50 - entre 1907 e 1909; textos de número 51 a 54 - aparentemente entre 1909 a 1911. Na escrita do presente artigo, consultamos: (i) o texto das *Lições* publicado pela primeira vez em 1928 no *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, vol. IX, pp. 367-489, sob o título: *Edmund Husserls Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins* publicada com anuência e a pedido de Husserl. Essa primeira edição das *Lições* foi elaborada por Edith Stein e editada por Heidegger; (ii) as edições que surgiram depois desta - em língua alemã (partes A - com o texto idêntico as *Lições* de 1928 e B - com acréscimos); (iii) a edição portuguesa e brasileira (tradução parcial, pois conta apenas com a parte A, ou seja, é uma edição idêntica àquela publicada em 1928). Contudo, identificamos a fidedignidade entre a parte A de *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins 1893-1917* e o texto das *Lições* publicado primeiramente em 1928 sob o título: *Edmund Husserls Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins*. Nesse sentido, destacamos que ao citarmos a referida obra nesse artigo optamos pelos estilos: (i) *Lições* ou (ii) *Lições (Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins 1893-1917)*.

<sup>3</sup> A tradução do termo *Zeitbewusstsein* como consciência-tempo tem como objetivo assegurar que o referido termo consiga abranger: (i) a consciência do tempo em suas respectivas fases, mas também (ii) a consciência que produz tempo.

não dirige suas críticas a Brentano (cf. HUSSERL, [1900] 1913a, p. 27)<sup>4</sup>. Em uma perspectiva fenomenológica sabemos que nas ciências, segundo Husserl, o psicologismo em todas as suas formas é sempre um relativismo (cf. HUSSERL, [1900] 1913a, pp. 92-93). Portanto, Husserl não reduz à *noética* fenomenológica a Psicologia. Ao retomarmos o 3º Aditamento, § 6 das *Investigações Lógicas (Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis)*, temos ainda que a fenomenologia husserliana não possui como fundamento as realizações psíquicas (cf. HUSSERL, [1901] 1913b, pp. 15-16). Husserl não se propôs elaborar uma teoria psicológica, “mas antes uma fenomenologia das vivências” (HUSSERL, [1901] 1913b, p. 14).

De acordo com os esclarecimentos de Conde Soto (2012, p. 36), a crítica de Husserl nas *Lições* é referente apenas à obra *Psicologia do ponto de vista empírico (Psychologie vom empirischen Standpunkte)* (1874) de Brentano. Aparentemente, nas *Lições*, Husserl não levou em consideração todas as obras posteriores e as reformulações sobre a teoria do tempo de Brentano.

Por uma questão de justiça epistêmica é válido destacar que de acordo com Fréchette (2017, p. 75) a recepção da teoria sobre a consciência do tempo de Brentano foi retificada em certa medida por uma série de trabalhos que oferecem uma conceituação menos tendenciosa da abordagem brentaniana. De acordo com o autor, ao considerar “as visões metafísicas de Brentano” como sua motivação de fundo, é possível traçar um itinerário conceitual abrangente das diferentes concepções que Brentano defendia e contornar a incômoda divisão entre as suas obras iniciais e maduras, que muitas vezes tem sido tida como um ponto de partida para avaliar a importância de sua teoria. Embora tais divisões possam ser historicamente justificadas, “elas tendem a esconder a floresta atrás das árvores”.

No itinerário que compõe a pesquisa que originou este artigo, encontramos pelo menos cinco teorias sobre a consciência do tempo brentaniana. Nesse contexto, é peculiar sua menção direta a Agostinho, também mencionado por Husserl. A saber, Brentano ([1976] 2010, p. 34) questiona,

[...] o que é o tempo? Não há outro nome que seja mais familiar para nós, e nenhum que seja ao mesmo tempo tão obscuro. Onde quer que o utilizemos na fala, nenhuma dificuldade se acumula em nosso entendimento e somos capazes de dizer fácil e seguramente se uma determinação particular é temporal ou não. E, no entanto, muitos hesitarão em dar uma resposta à nossa pergunta e talvez no final admitam, como Agostinho em uma famosa passagem de suas *Confissões*, que eles não sabem.

É válido acrescentar que na nota introdutória 52, da obra brentaniana *Psicologia Descritiva (Descriptive Psychology)*, Roderick M. Chisholm e Wilhelm Baumgartner

---

<sup>4</sup> Segundo os apontamentos de Dermot Moran (2017, p. 299), já nos *Prolegômenos*, Husserl critica a concepção predominante em sua época de uma lógica como “técnica” ou “arte” do raciocínio, uma “*logische Kunstlehre*” (visão defendida por Brentano) e, em vez disso, defende uma concepção de lógica pura e totalmente independente da psicologia.

afirmam que nas *Lições* de Husserl, há uma crítica às primeiras visões de Brentano sobre a consciência do tempo, mas que nessa obra Husserl não menciona a visão posterior de Brentano; na qual a consciência do tempo tem a sua fonte em modos de representação (cf. CHISHOLM, Roderick M; BAUMGARTNER, Wilhelm. "Introdução". In: BRENTANO, Franz. *Descriptive Psychology*. USA, Canada: Routledge, ([1982] 2002). p. xxvi).

## 1 O CONTEXTO HISTÓRICO DA CRÍTICA DE HUSSERL E O QUESTIONAMENTO DE OSKAR KRAUS

Em 1930, o fiel discípulo de Brentano, Oskar Kraus, publicou o polêmico artigo, *Para uma Fenomenognosia da Consciência do Tempo (Zur Phänomenognosie des Zeitbewußtseins)*, com a intenção de dissolver a visão equivocada de Husserl sobre as críticas direcionadas a Brentano na edição das *Lições* publicada em 1928. Nesse artigo, o autor afirma que Husserl e Heidegger não poderiam ter ocultado o fato de que Brentano havia desistido da teoria criticada por Husserl e a substituiu por outra. Kraus aponta que quando as *Lições* foram publicadas, o teor polêmico das críticas é fundamentado numa teoria que o próprio Brentano já não defendia desde 1895. Um outro dado histórico interessante, desvelado por Kraus, mostra que Husserl recebeu em 1911 um livro de Brentano sobre a sua psicologia empírica, *Da Classificação dos Fenômenos Psíquicos (Von der Klassifikation der psychischen Phänomene)*. A partir disso, Kraus afirma que Husserl deveria ter esclarecido a Heidegger, editor da primeira publicação das *Lições*, que a referida teoria de Brentano "atacada" nas *Lições* foi abandonada pelo menos desde 1911 (cf. KRAUS, 1930, pp. 1-2)<sup>5</sup>.

Contudo, a filósofa Verónica Kretschel (2017, pp. 185-201) elucida e acrescenta um novo contexto da crítica husserliana dirigida ao "Meister" Brentano. Segundo a autora, as obras *Psicologia Descritiva (Deskriptive Psychologie)* e *Investigações Filosóficas sobre Espaço, Tempo e Contínuo (Philosophische Untersuchungen zu Raum, Zeit und Kontinuum)* apresentam partes dos cursos oferecidos por Brentano em Viena nos quais Husserl não estava presente. Nesse sentido, a autora afirma que a criticidade husserliana pode ser notada desde os cursos ministrados por Brentano nos anos de 1884/1885 e 1885/1886. Sobre este tema, é válido destacar na Husserliana XXV, intitulada *Ensaio e Palestras (Aufsätze und Vorträge)*, os comentários e as anotações de Husserl a respeito dos seguintes temas ministrados nas aulas de Brentano: (i) Filosofia prática (*praktische Philosophie*); o curso sobre a natureza da imaginação, nomeado como: (ii) Perguntas Seleccionadas de Psicologia e Estética (*Ausgewählte psychologische und ästhetische Fragen*); e, o curso sobre os princípios de uma psicologia descritiva do intelecto, nomeado como: (iii) Lógica elementar e sua reforma necessária (*Die*

---

<sup>5</sup> Dermot Moran (2017, p. 299) acrescenta que na obra, *Da Classificação dos Fenômenos Psíquicos (Von der Klassifikation der psychischen Phänomene (1911))*, Brentano protestou contra "a acusação de psicologismo" que alguns dos seus alunos estavam fazendo contra ele e menciona suas relações amistosas com Husserl. Contudo, Brentano insiste que sempre lutou contra esse "subjetivismo absurdo".

*elementare Logik und die in ihr nötigen Reformen*)<sup>6</sup>. Entretanto, constatamos a partir da nota 14 da obra brentaniana, *Psicologia Descritiva (Descriptive Psychology)*, que apesar de Husserl não ter frequentado as palestras posteriores de Brentano, que deram origem à obra *Psicologia Descritiva*, ele teve acesso à transcrição delas através das notas do Dr. Hans Schmidkunz e que estas podem ser encontradas no Arquivo Husserl de Leuven<sup>7</sup>.

## 2 ADMIRAÇÃO E GRADATIVO DISTANCIAMENTO DA ESCOLA DE BRENTANO

Husserl, conforme foi mencionado anteriormente, frequentou os cursos de Brentano por apenas dois anos de 1884 a 1886. As referidas palestras de Brentano e o seu “discurso científico sóbrio” foram decisivos para Husserl se dedicar à Filosofia (cf. HUSSERL, [1919] 1986, p. 305). Porém, ocorreu um gradativo distanciamento de Husserl com relação a Brentano e isso justifica a ausência de motivação por parte de Husserl em se manter atualizado sobre todos os desenvolvimentos posteriores da teoria brentaniana. Observamos que esse afastamento possui como razão o fato de que Husserl não estava disposto a permanecer como um membro de sua escola (cf. HUSSERL, [1919] 1986, p. 313).

Brentano, de acordo com Husserl ([1919] 1986, p. 306), era um “mestre da maiêutica socrática”, entretanto, por maior que fosse a admiração de Husserl por ele, não havia concordância filosófica no aspecto teórico referente ao teor prejudicial do psicologismo combatido por Husserl e, segundo este, assimilado por Brentano (cf. HUSSERL, [1919] 1986, p. 314)<sup>8</sup>. “Nada novo sob o sol”, visto que desde a sua obra, *Psicologia do ponto de vista empírico*, Brentano ressalta a grande importância teórica do conhecimento psicológico e o valor próprio da psicologia. Além disso, Brentano apresenta nessa mesma obra, que tanto a estética, quanto a lógica, possuem como fundamento a psicologia (cf. BRENTANO, [1874] 2009, pp. 14-20). As poucas cartas trocadas entre Husserl e Brentano em meados de 1904/1907 demonstram claramente o posicionamento de Brentano frente à defesa da psicologia como fundamento de sua

12

<sup>6</sup> O texto escrito por Husserl que compõe a Hua XXV (*Aufsätze und Vorträge*) foi publicado pela primeira vez numa coletânea editada por Oskar Kraus em 1919, com o título, *Franz Brentano: zur Kenntnis seines Lebens und seiner Lehre. Mit Beiträgen von Karl Stumpf und Edmund Husserl*. Husserl escreveu um texto com o título *Recordações de Franz Brentano (Erinnerungen an Franz Brentano)*, pp. 151-167, no qual menciona os cursos que ele frequentou ministrados por Brentano, seu contato com o professor e admiração, assim como, as razões para o seu gradativo afastamento da escola brentaniana (cf. HUSSERL, [1919] 1986, pp. 304-315).

<sup>7</sup> A referida transcrição foi catalogada com o número Q.10. Cf. CHISHOLM, Roderick; BAUMGARTNER, Wilhelm. “Introdução”. In: BRENTANO, Franz. *Descriptive Psychology*. USA, Canada: Routledge, ([1982] 2002). p. xiii. Dermot Moran (2017, p. 296) também afirma que Husserl teve acesso aos escritos sobre a *Psicologia Descritiva (1887-1891)* de Brentano.

<sup>8</sup> Como nos mostra Mario Ariel González Porta (2013, p. 54), “a crítica do psicologismo é um dos temas centrais do pensamento de Husserl”, mas não deve ser examinada fora de determinados contextos e questões. Para uma visão mais aprofundada e detalhada sobre o embate de Husserl contra o psicologismo, desde os *Prolegômenos*, ver: (i) PORTA, Mario Ariel G. *Edmund Husserl: psicologismo, psicologia e fenomenologia*. São Paulo: Edições Loyola, 2013 e (ii) MORALES, Luis A. C. *Ser y Calcular: el problema de las entidades matemáticas en la fenomenología de temprana de Edmund Husserl*. Bogotá: Editorial Aula de Humanidades, 2023.

filosofia (cf. BRENTANO, [1930] 1966, 2009, pp. 91-95). Brentano era irreduzível, considerava inseparável a relação de necessidade teórica entre a “arte da lógica” e o caráter fundante da psicologia (cf. BRENTANO, [1930] 1966, 2009, pp. 91-95).

Nesse contexto, é válido destacar a interpretação acertada de Dermot Moran (2017) quanto ao afastamento de Husserl da teoria brentaniana apresentada nos cursos sobre a *Psicologia Descritiva* desde os *Prolegômenos* (*Prolegomena zur reinen Logik*) e fundamentalmente na quinta e sexta *Investigações Lógicas* (*Logische Untersuchungen*). Moran (2017, p. 300) afirma que:

[...] uma crítica extensa da classificação dos fenômenos físicos e psíquicos de Brentano é encontrada na quinta Investigação Lógica de Husserl e, posteriormente, há uma análise do julgamento na Sexta Investigação que é uma rejeição total do relato brentaniano (onde o julgamento é uma afirmação ou negação de uma representação). Finalmente, Husserl acrescenta um longo apêndice à Sexta Investigação, no qual ele se engaja em uma crítica detalhada da distinção de Brentano entre percepção interna e externa. Dentro das *Investigações Lógicas*, então, Husserl lutou direta e criticamente com a psicologia descritiva de Brentano, sua distinção entre percepção externa e interna, sua distinção entre ‘atos físicos e psíquicos’, sua divisão das três classes fundamentais de atos psíquicos (representações, julgamentos, fenômenos de amor e ódio), e quase todos os aspectos da contribuição e nomenclatura de Brentano. Husserl está deliberadamente e enfaticamente marcando sua diferença de Brentano em termos de todas as concepções-chave deste último, incluindo sua análise da natureza das representações, da relação intencional e dos conteúdos e objetos intencionais. De fato, a crítica de Husserl é tão radical que é difícil ver como alguma coisa permanece da psicologia descritiva brentaniana, especialmente depois de 1903, quando Husserl rejeitou a própria noção de que a fenomenologia era psicologia descritiva; e ainda mais depois de 1907, quando descobriu a redução fenomenológica.

13

### 3 ALGUNS ASPECTOS TEÓRICOS DE BRENTANO SOBRE A ORIGEM DO TEMPO

No percurso pontual da análise que aqui se impõe, temos nas palestras ministradas por Brentano (1887/1891) uma conceituação fundamental sobre a “*Psicologia Descritiva* ou *Fenomenologia Descritiva*”: (i) o conceito de psicologia descritiva deve ser entendido como uma descrição analítica dos fenômenos; (ii) o fenômeno, no sentido estrito da palavra, é aquilo percebido e este, por exemplo, não é o caso do mundo externo; (iii) para ser um fenômeno, algo deve existir em si mesmo [*in sich sein*]; (iv) algo pode ser um fenômeno, porém, sem ser uma coisa em si; (v) os



fenômenos são objetos da percepção interna; e, (vi) todo fenômeno pertence a uma realidade, seja como constituinte ou correlato.

Toda essa descrição brentaniana dos fenômenos aqui nomeada como psicologia descritiva (psicognosia), perpassa a ênfase das realidades psíquicas que são fundantes (cf. BRENTANO, [1982] 2002, p. 137). Como Denis Seron acrescenta, o método da psicologia descritiva de Brentano é uma combinação entre a introspecção e análise. Num primeiro momento, temos que o objeto da psicologia é o fluxo da consciência e algo que foi percebido em primeira pessoa. Num segundo momento, Brentano assume uma perspectiva “composicional” da vida psíquica. Nesta visão, “o fluxo de consciência é um todo composto de partes muitas vezes separáveis” (SERON, 2017, p. 37). A tarefa do psicólogo descritivo seria então analisar esse todo em suas partes separáveis.

Nessas palestras sobre a *Psicologia Descritiva*, a fantasia é considerada por Brentano a origem da representação do tempo. Para tanto, a fantasia deve ser entendida como a capacidade de representar algo que foi apresentado anteriormente pela percepção, mas de forma modificada. Além disso, como nos esclarece Toine Kortooms, a fantasia possui a capacidade de reproduzir um momento no tempo, o passado<sup>9</sup>.

A fantasia é a capacidade de reproduzir apresentações [*presentations*] perceptivas. Por exemplo, ao ouvir uma melodia, ou seja, na percepção de uma sucessão temporal, é necessário que as apresentações anteriores de um tom sejam reproduzidas no momento em que são apresentados os tons seguintes. Sem tal reprodução [*reproduction*], apenas notas simples seriam ouvidas e não uma melodia. No entanto, com esta reprodução, nem todos os pré-requisitos para ouvir uma melodia foram atendidos. Se as apresentações anteriores forem reproduzidas de maneira não modificada, não se ouvirá uma melodia, mas um acorde, ou melhor, uma cacofonia de tons que soam todos ao mesmo tempo. Apresentações anteriores de tons, portanto, devem ser reproduzidas de forma modificada (KORTOOMS, 2002, p. 31).

Nesse momento do artigo o que fundamentalmente nos interessa é demonstrar que, em sua crítica à visão de Brentano, Husserl já aponta alguns problemas com os quais ele próprio também se depara. Assim, no curso dessa análise é necessário retomar, na primeira seção das *Lições (Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins)*, especificamente nos §§ 3 ao 6, a fim de elucidar como Husserl elabora a origem e a

---

<sup>9</sup> De acordo com Kortooms (2002, p. 30), “em sua discussão sobre a visão de Brentano, Husserl primeiro aponta para a importante e louvável contribuição de sua análise. É verdade que Brentano fornece uma análise psicológica da origem da representação do tempo, como demonstra sua discussão sobre os estímulos que afetam a consciência e causam um conteúdo de sensação. No entanto, em sua análise, Brentano não foi, ao contrário de tantos outros psicólogos, vítima de confundir o tempo subjetivo e objetivo. Tal confusão ocorre quando se busca a origem da representação do tempo em características objetivas específicas das sensações”. Obviamente, o fato de o estímulo durar ainda não significa que a sensação seja percebida como duradoura; significa apenas que a sensação também perdura. A duração da sensação e a sensação da duração são duas coisas muito diferentes. E isso é igualmente verdadeiro para a sucessão. A sucessão de sensações e a sensação de sucessão não são a mesma coisa (cf. HUSSERL [1928] 2017, p. 54; KORTOOMS, 2002, p. 31).



constituição do tempo de modo totalmente diverso ao que foi proposto por Brentano em meados de 1887/1891, na sua teoria sobre a origem do tempo e a “*proteraisthesis* ou associação originária”<sup>10</sup>. Nas referidas palestras sobre a *Psicologia Descritiva*, Brentano aponta para uma grande dificuldade conceitual.

Quando falei do conteúdo da experiência, todos vocês presumivelmente entenderam, mais ou menos, o que eu quis dizer: agora, que falo de associação originária, devo temer que ninguém do meu público saiba o que estou realmente almejando. De fato, a expressão não aparece em nenhum manual ou compêndio de psicologia. E parece-me que o fato a que se refere não é apreendido e interpretado em nada. [...] Eu mesmo nunca publiquei nada sobre isso, e é por isso que a doutrina é [apenas] ensinada oralmente (CHISHOLM, Roderick; BAUMGARTNER, Wilhelm. “Introdução”. In: BRENTANO, Franz. *Descriptive Psychology*. USA, Canada: Routledge, ([1982] 2002). pp. xxiii-xxiv).

A fonte do nosso conceito de tempo, segundo Brentano, é essa experiência de “*proteraisthesis*” ou “associação originária”, que acompanha mesmo que brevemente cada sensação e que proporciona um certo “voltar-se para” na direção do passado, como também, a possibilidade de antecipar algo que está por vir no futuro. Assim, a partir dessa descrição, a unidade da nossa experiência de sucessão vem dessa “associação originária”. Como Brentano ([1982] 2002, p. 103) nos mostra,

[...] ver-se-á que o que é dado como objeto primário da *proteraisthesis* não é diretamente uma qualidade passada e sua determinação espacial passada, mas sim uma experiência passada da qualidade com sua determinação espacial. Alguém pode ser tentado a se enganar sobre isso no caso de movimento [ou] mudança. No entanto, acredito que, no caso do descanso, todos, sob um auto-exame cuidadoso, serão capazes de perceber que, na verdade, não é diretamente a qualidade que aparece como passado, mas a experiência de cada um. [...] Enquanto a sensação mostra uma experiência presente como seu objeto secundário, a *proteraisthesis* mostra, como seu objeto primário, uma experiência passada que em seu objeto coincide com o objeto primário da sensação precedente.

Um exemplo é a audição de uma melodia, experienciamos a sucessão de uma nota que precede outra, mesmo que o tempo não seja sucessão; toda sucessão

---

<sup>10</sup> A descrição adequada da *proteraisthesis*, então, é esta: “na medida em que o que foi inicialmente dado como presente está aparecendo cada vez mais como passado, não é que aceitemos que existam outros objetos, mas aceitemos o mesmo objeto de uma maneira diferente, de um modo diferente de aceitação” CHISHOLM, Roderick; BAUMGARTNER, Wilhelm. “Notas dos editores”. In: BRENTANO, Franz. *Descriptive Psychology*. USA, Canada: Routledge, ([1982] 2002). p. 177 (*apud* BRENTANO, 1976, p. 96).

pressupõe tempo. Assim, por mais breve que seja essa experiência, ela nos permite adquirir os conceitos de passado, presente e futuro, de antes e depois, e o conceito de um *continuum* temporal que se estende indefinidamente em duas direções<sup>11</sup>. De acordo com essa primeira teoria sobre o tempo de Brentano, “o intervalo de tempo intuitivo da *proterosis* contém a relação de anterior e posterior. Tudo o mais, incluindo o futuro, surge disso de maneira não intuitiva” (BRENTANO, [1982] 2002, p. 106). Mas as determinações intuitivas são “[...] suficientes para formar representações não intuitivas” (BRENTANO, [1982] 2002, p. 106). Se tomarmos como exemplo, a audição das quatro primeiras notas musicais  $\alpha$ ,  $\beta$ ,  $\gamma$ ,  $\delta$  de uma melodia e a *proteraisthesis* envolvida, a partir da teoria brentaniana, temos que se a nota  $\gamma$  está na parte presente do campo sensorial, enquanto  $\beta$  é uma parte que já passou e  $\alpha$  é ainda mais passada, não podemos a partir disso afirmar que  $\alpha$  -  $\beta$  estão no passado, pois, não podemos dizer que o “campo da consciência” ou dos “objetos da sensação” que estão localizados no agora possuem uma extensão temporal. Nessa teoria nada tem o atributo de passado, uma vez que, “a consciência do tempo não é estendida, e a unidade de nossa experiência de sucessão vem da continuidade irreal do próprio *continuum* do tempo” (FRÉCHETTE, 2017, p. 77).

Oskar Kraus aponta que na representação do passado, por outro lado, temos algo absolutamente novo, para o qual não há análogo na experiência. O que estava presente, o que imagino como passado cada vez mais antigo, entra em um momento absolutamente novo em minha imaginação e é por isso que Brentano chamou essa atividade de fantasia. Ele quis dizer que, por meio da chamada “associação originária” [*ursprüngliche Assoziation*], isto é, por meio de uma atividade de fantasia inata especial, uma série contínua de representações de fantasia está ligada a cada sensação ou percepção, que reproduz o conteúdo percebido e ao mesmo tempo o modifica (cf. KRAUS, 1930, pp. 10-11).

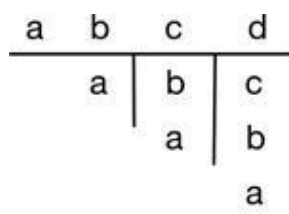
A partir da “associação originária” podemos dizer das notas anteriores a  $\gamma$ , na experiência da *proteraisthesis*, que elas são “representadas como passadas”, mas não existem agora; um tom passado não é um tom real, visto que as modificações temporais assim somadas às sensações ou percepções pela *proteraisthesis* são predicados modificadores, mas não determinantes (cf. KRAUS, 1930, p. 15). Por outras palavras, “a extensão da evidência além do presente é simplesmente impossível” (BRENTANO, [1976] 2010, p. 66). Segundo Brentano, essa modificação peculiar da nota musical que se apresentava antes como presente e depois no passado, não deve ser tomada como algo genuíno. De acordo com os esclarecimentos de Guillaume Fréchette (2017, p. 80),

...eu ouço sons passados como coisas passadas [*as past-things*]: a modificação ontológica do conteúdo (tipo-1) é pareada com o que Brentano chama de associação originária (tipo-2), segundo a qual não há sensações puras na realidade [*reality*], mas estas estão sempre

<sup>11</sup> Sobre o conceito de *proteraisthesis* (do grego; [*proter*] início, [*aisthesis*] percepção), conferir: BRENTANO, [1982] 2002, pp. 91, 94-95, 98, 102-106, 108, 111-112.

associadas à fantasia, o que nos dá a impressão de que ouvimos o ‘som passado’ ou que ouvimos uma melodia.

Brentano usou a seguinte imagem para ilustrar essa concepção<sup>12</sup>:



Neste diagrama, a linha horizontal  $a, b, c, d$  representa uma série de sons no contínuo do tempo. As linhas verticais representam a consciência do tempo; ao ouvir o som  $b$ , o som  $a$  faz parte do conteúdo  $b$  de forma modificada, processo para o qual Brentano utiliza a expressão “associação originária”. A partir dessa conceituação temos que ao ouvir uma sequência de sons  $a, b, e c$ , a apresentação do som  $a$  “persiste” ao longo do tempo. É importante ressaltar que o conteúdo sonoro daquilo que “persiste”  $a, ab, abc$  nas linhas verticais não são conteúdos sonoros próprios ou sons passados, pois, não são sons reais; ao contrário, são sons de forma modificada (cf. FRÉCHETTE, 2017, p. 80).

As divisões desse *continuum*, as fronteiras, só existem potencialmente, uma vez que a existência das partes do contínuo depende da existência do contínuo como um todo (cf. FRÉCHETTE, 2017, p. 76). O “temporalmente contínuo” é então caracterizado por essa ideia de “fronteira” ou “ponto-limite” no sentido estrito, o qual coincide com a possibilidade de relação entre elas, mas não podemos, a partir disso, distinguir os pontos temporais individuais do contínuo que se apresenta para nós (cf. BRENTANO, [1976] 2010, pp. 3, 5-6). Portanto, é simplesmente impossível dizer que o passado e o futuro existem na realidade, pois o presente não possui extensão (cf. BRENTANO, [1976] 2010, p. 10; BRENTANO, [1982] 2002, p. 112).

A relação entre as “fronteiras” no “ponto-limite” entre presente, passado e futuro pressupõe modos de habitualidades nos quais os atos psíquicos são fundamentais. Segundo Brentano, a associação originária como um processo psicológico é geneticamente determinada pela lei fundamental da psicologia genética, a saber, a lei do hábito [*Gesetz der Gewohnheit*] (cf. FRÉCHETTE, 2017, p. 81). Isso deve ser entendido da seguinte maneira: a ocorrência de um fenômeno mental, nos prepara para o acontecimento de fenômenos semelhantes nas mesmas condições. Em outras palavras, “a ocorrência de um fenômeno mental deixa um rastro disposicional” (FRÉCHETTE, 2017, p. 81). A associação originária, portanto, é o processo que liga as representações sucessivas a partir de seu traço disposicional. Brentano rejeita a ideia segundo a qual

<sup>12</sup> A referida imagem foi retirada do artigo de Fréchette (2017, p. 80) em que o autor diz desconhecer o manuscrito no qual Brentano a disponibiliza. Contudo, o autor enfatiza que esse diagrama foi utilizado por Stumpf (cf. nota 13).

as fronteiras (limites) temporais tenham qualquer tipo de realidade, portanto elas são consideradas ficções. Segundo Fréchette (2017, p. 76), essa conceituação feita por Brentano evita um certo regresso vicioso, pois, “admitir limites como realidades exigiriam mais fronteiras para marcar a separação entre as fronteiras como realidades, e assim por diante. As fronteiras são simplesmente partes metafísicas do todo do qual são os limites”.

A relação entre as “fronteiras” no “ponto-limite” entre presente, passado e futuro também implica modos de aceitação. Isso significa que, as diferenças temporais dentro da experiência devem ser pensadas não como diferenças nos objetos de que somos conscientes, mas como diferentes maneiras pelas quais somos conscientes dos objetos. Brentano esclarece que quando aquilo que antes de tudo foi dado como algo presente acaba por aparecer cada vez mais como passado, isto não implica que outros objetos são aceitos como existentes (cf. BRENTANO, [1976] 2010, p. 56).

Já a linguagem aponta nessa direção ao distinguir, ao lado do perfeito também um tempo mais que perfeito, e ao lado do futuro também um *futurum exactum*. É reconhecidamente verdade que tudo o que é passado e tudo o que é futuro tem em comum que não é, e que seu modo de aceitação não é o *modus praesens*. Mas isso estabelece tão pouco contra a visão de que existem no passado e no futuro outras diferenças de modo de aceitação quanto a circunstância que as linhas curvas têm em comum de não serem retas estabelece que seu modo de curvatura não é diferente conforme elas sejam fortemente ou menos fortemente curvadas deste ou daquele lado (BRENTANO, [1976] 2010, p. 57).

18

A abordagem de Brentano tem então como pressuposto a existência de modos temporais de consciência. No primeiro pensamento de Brentano, tais modos de consciência se aplicam principalmente ao julgamento. Nesse sentido, falamos dos modos de julgamento temporal, ou seja, afirmamos que um objeto está no agora, no passado ou no futuro. No entanto, observa-se que,

Brentano não sustentou que existem apenas três modos de julgamento temporal. Ele sustentou, ao contrário, que pode haver um *continuum* de julgamentos temporais. Esse *continuum* é grosseiramente ilustrado no julgamento de que algo é ‘cada vez mais passado’. Mas o julgamento não é a única atitude intencional que pode ser direcionada para o passado e o futuro. O que chamamos de coisas passadas e futuras também podem ser objetos emocionais – objetos de amor ou ódio – sem, assim, serem julgados. E eles podem ser simplesmente objetos de pensamento, sem serem amados ou odiados, aceitos ou rejeitados. Isso leva Brentano à sua visão final. O fato de haver diferenças temporais dentro da experiência é uma função, não apenas de diferentes modos temporais de julgamento, mas de modos temporais de representação [*Vorstellung*]. Uma coisa é uma nota, digamos, ser apresentada como presente e outra coisa é ser

representada como passado. Os julgamentos que fazemos são uma função das representações que as fundamentam e nós não seríamos capazes de fazer julgamentos sobre o passado ou sobre o futuro, a menos que tivéssemos esses modos temporais de representação. E o mesmo vale para as emoções (CHISHOLM, Roderick; BAUMGARTNER, Wilhelm. "Notas dos editores". In: BRENTANO, Franz. *Descriptive Psychology*. USA, Canada: Routledge, ([1982] 2002). pp. 176-177).

Brentano considera o tempo um *continuum* de efetividade inacabada [*unfertige Wirklichkeit*], em que apenas o ponto-agora [*now-point*] de uma dada duração é real (cf. FRÉCHETTE, 2017, p. 76). Consequentemente, no sentido estrito de "real", Brentano é um presentista em relação ao tempo e acreditava que o tempo é um *continuum* irreal [*unreal continuum*]. Nesse sentido, apenas o espaço é um *continuum* de efetividade acabada (pronta) [*fertige Wirklichkeit*] ou realidade [*reality*], já que para Brentano todas as partes da extensão espacial são reais (cf. FRÉCHETTE, 2017, p. 76).

#### 4 A CRÍTICA DE HUSSERL E A CONSCIÊNCIA-TEMPO HUSSERLIANA

Após essa conceituação metafísica sobre a origem do tempo elaborada por Brentano, temos que se o tempo é um *continuum* do qual apenas o ponto-agora é real, então, trivialmente, qualquer objeto que supostamente se estende no tempo, por exemplo, uma melodia, apenas é perceptível como tal da perspectiva de seu ponto-agora real e um *continuum* de modo inacabado e irreal. Ao contrário disso, na teoria husserliana sobre a temporalidade fenomenológica, a percepção da duração é, por definição, a percepção de algo com extensão temporal que pressupõe fenômenos em decurso no fluxo absoluto da consciência. A partir dessa definição, não é possível conjecturar que a duração e o escoamento dos objetos temporais são efetivados por atos de fantasia, uma vez que, para Husserl, o agora não é um momento pontual temporal que simplesmente promove a realidade e coleciona representações presentificadas de fantasia; o agora na abordagem husserliana é extenso<sup>13</sup>.

A partir disso, notamos que o conceito de agora na fenomenologia husserliana, nos possibilita refletir que todo tempo percebido pelo sujeito é percebido quando nos aparece uma protodoação nova em continuidade. O que é agora carrega em si mesmo um apontar para o passado, tal como o passado aponta para o presente como, por exemplo, se agora vejo um "voos dos pássaros" (HUSSERL, [1928] 2017, p. 117), se isto me aparece no agora, também me é dado num *continuum* [*Kontinuum*] de passado que termina no agora e sempre num outro novo agora em uma consciência de sucessão. Contudo, o conceito de agora, não deve ser entendido como um único

<sup>13</sup> O que é apresentado pela fantasia sempre rompe com a unidade do campo atual da percepção, desde o início (cf. KORTOOMS, 2002, p. 14). Husserl afirma que "na simples fantasia não há nenhuma posição do agora reproduzido e nenhuma coincidência do mesmo com um agora dado no passado" (HUSSERL, [1928] 2017, p. 98).



momento pontual temporal realizado. Em outras palavras, “o que é agora é significativo, é aquele tempo em que há percepção do agora” (BROUGH, 1993, p. 526).

O agora da consciência protoimprensional aqui retratado possui um “campo de tempo” [*Zeitfeld*] e um “tempo de presença” [*Präsenzzeit*] fluindo incessantemente. Nesse sentido, não podemos descrever fenomenologicamente a consciência-tempo como um mero apêndice ou acessório da consciência do agora, pois isto não faz justiça à experiência do tempo [*Zeiterfahrung*] (cf. KEILING, 2010, p. 326). Como nos mostra John Brough, “o privilégio do agora consiste em sua hostilidade, sua abertura para o novo, e a sua posição como ponto absoluto de orientação para a vida da consciência” (BROUGH, 1993, p. 516).

O agora é ao mesmo tempo, considerado aqui, como ponto-fonte do ser vivente que irrompe um “proto-ser sempre novo” (HUSSLERL, [1928] 2017, p. 118), dotado de uma subjetividade absoluta designada metaforicamente como fluxo que se constitui como unidade na consciência de duração e que surge de um ponto de atualidade, com o agora. Como nos mostra Moran e Cohen (2012, p. 324),

[...] se a experiência fosse puramente um conjunto de agoras distintos e separados, ela nunca poderia manifestar as fases temporais do objeto pretendido como partes de uma sucessão unificada. A apreensão da duração requer duração da apreensão. A consciência tem que ‘alcançar’ além de seu agora e realmente apreender o agora como parte de um fluxo.

20

Este fluxo constitutivo do tempo mesmo nomeado a partir do agora constituído não é ele temporalmente objetivo, ele deve ser entendido como ponto-fonte primitivo e continuidade de sombreamentos [*Abschattungen*] do agora extenso. O termo *Abschattungen* significa os sombreamentos de um objeto pretendido em sua unidade (cf. CAIRNS, 1973, p. 2). De acordo com Thiemo Breyer (2010, pp. 18-19), esse sombreamento [*Abschattung*] se refere aos aspectos não percebidos “atualmente”, mas que estão conscientes e são significados, formando um contexto perceptivo de realização que pode ser confirmado ou não pelas múltiplas seriações perceptivas ou os momentos da coisa visada intencionalmente. Assim, “cada determinação objetiva está embutida em um sombreamento [*Abschattung*], ou seja, em um fluxo continuamente regulado das variedades perceptuais que se fundem mutuamente” (BREYER, 2010, p. 19). No que se refere a essa multiplicidade, na qual o objeto percebido é constituído, “a forma temporal dessa continuidade de aparência é o fluxo de consciência, ou seja, a dimensão pré-empírica da temporalidade, na qual a extensão temporal do objeto percebido pode antes de mais nada ser constituída” (BREYER, 2010, p. 19).

Retomando a crítica acerca da teoria brentaniana, é válido destacar que Husserl ([1928] 2017, p. 59) demonstra surpresa com o tropeço de Brentano ao afirmar que “é então, surpreendente ao máximo que Brentano não tenha de modo nenhum tido em conta a diferença, que se impõe por si própria e que é impossível que ele não tenha podido ver, entre percepção do tempo e fantasia do tempo”. Husserl afirma que



percebemos os fenômenos e o escoamento dos objetos temporais, de modo que quando escuto uma melodia percebo essa melodia e não a imagino<sup>14</sup>.

Nas *Investigações Lógicas* (*Logische Untersuchungen*), a conexão entre a aparência e o que aparece é designada pelo termo “representação” [*Repräsentation*]. Esse conceito ganhou sua importância fenomenológica específica em oposição à teoria da imagem (cf. BERNET, 2005, pp. 160-161). De acordo com os esclarecimentos de Toine Kortooms, com a fundamentação do caráter intencional da percepção, Husserl se distancia da chamada “teoria da imagem” ou “teoria do signo” nos atos perceptivos. A “teoria da imagem” possui a sua origem na escolástica e foi retomada por Brentano. De acordo com essa teoria, a percepção é estruturada de tal forma que uma imagem ou signo está presente na consciência e funciona como uma representação de um objeto fora da consciência. A crítica de Husserl a esta teoria é bem conhecida. Como nos esclarece Bernet (2005, p. 161-162),

[...] segundo ele, a consciência de uma imagem pressupõe a possível autodoação [*self-giveness*] do seu original. Distinguir, dentro da estrutura da objetividade intencional, entre o conteúdo mental e o objeto real (externo) leva a um regresso infinito. Representação intuitiva, no sentido de Husserl, nunca significa que a imagem se torna um representante, dentro da consciência, para o objeto que existe em si mesmo. O objeto representado é o objeto intencional, cuja realidade só pode ser analisada em termos de sua doação fenomenológica, ou seja, a intenção intuitivamente cumprida. Quando uma aparição leva o objeto totalmente determinado à doação absoluta de si mesmo, esta é uma representação adequada. Aqui a intenção intuitiva é completamente cumprida: o que representa e o que é representado coincidem. Por outro lado, a representação inadequada, por exemplo, a adumbração real de um objeto tridimensional, não é uma doação puramente intuitiva. A aparência não traz o objeto intencionalmente pretendido para a plena autodoação. O objeto é apenas parcialmente dado em si mesmo [*self-given*], e esta autodoação é necessariamente acompanhada por um conteúdo intencional vazio. O lado inverso despercebido de uma coisa não é representado na consciência perceptual por um sinal. A intenção vazia pertence essencial e inseparavelmente à própria percepção, que não é consciência de um sinal. Em vez disso, a intenção vazia, que está essencialmente ligada à doação parcial, é uma consciência antecipatória da possível doação.

Segundo Husserl, a “teoria da imagem” [*Bildertheorie*] nos leva a uma regressão ao infinito (cf. KORTOOMS, 2002, p. 6; BERNET, 2005, p. 160). No entanto, é válido destacar que Husserl formula esse argumento contra a “teoria da imagem” na

---

<sup>14</sup> Em certo sentido, quando se interrompe o fluxo constante da seriação perceptiva e os momentos do mesmo objeto que se prolongam no seguinte, a consciência imaginante substitui o visado, via representação, enquanto substituto análogo da coisa visada originalmente (cf. TOURINHO, 2020, pp. 11-20).

Investigação Lógica V. De acordo com essa teoria, o objeto externo é representado por uma imagem na consciência e isso, segundo Husserl, é um erro fundamental (cf. HUSSERL, [1901] 1913b, p. 361). Como Husserl nos mostra, “a consciência, que pressupostamente apenas tem a imagem, este fato é pura e simplesmente nada” (HUSSERL, [1901] 1913b, p. 361). Assim tratado, se algo funciona como “objeto-imagem” isso se deve, segundo Husserl, às atividades da consciência. A partir disso, Husserl afirma nas *Lições*, que a origem da temporalidade está em outro nível, que não é o das imagens (presentificações figurativas) e da fantasia.

Uma teoria como a de Brentano, sobre a origem metafísica e psicológica da representação do tempo, não se move para o que Husserl considera necessário enquanto uma análise descritiva fenomenológica sobre a consciência-tempo, pois, no § 6 das *Lições*, Husserl ([1928] 2017, p. 58) deixa claro que a teoria brentaniana sobre o tempo se move na direção daquilo que é transcendente, “ela trabalha com pressupostos transcendentais, com objetos temporais existentes que exercem ‘estímulos’ e ‘provocam’ sensações em nós”. Nesse contexto, a “associação originária” é um fundamento articulador de uma lei psicológica pertencente ao campo da psicologia e um verdadeiro contrassenso (cf. HUSSERL, [1928] 2017, p. 61).

Husserl aclara as deficiências conceituais da teoria brentaniana sobre a consciência do tempo apontando que: (i) se as “associações originárias” agregam sequências contínuas de representações às percepções ao ponto de gerar um momento temporal; devemos a partir disso, questionar que momento temporal seria esse na teoria brentaniana; (ii) teríamos que lidar com “fantasias de fantasias” no caso de uma recordação ser significada como um contínuo de fantasias originariamente associadas; (iii) portanto, o fato da fantasia acrescentar o momento tempo é por si mesmo insuficiente; (iv) além disso, é completamente discutível considerar o passado irreal ou inexistente, uma vez que a atuação psicológica não consegue retirar uma existência presente; (v) Brentano não distingue ato, conteúdo de apreensão e objeto apreendido; (vi) assim, a ausência de distinção entre as representações no contínuo delas, ao ponto de desconsiderar a distinção entre os “conteúdos primários” (dados sensíveis) ocasiona uma mesmidade de conteúdo entre os “fantasmas e mais fantasmas” numa paulatina perda de intensidade e plenitude; (vii) por essa razão, segundo Husserl, o que deve ser ressaltado é que nós não encontramos os caracteres temporais de duração, sucessão e sequência apenas nos conteúdos primários da sensação, mas também nos objetos apreendidos e nos atos de apreensão; e, (viii) por fim, é necessário destacar que uma análise do tempo precisa seguir “todos os extratos de constituição” numa perspectiva de realização escalonada, ou seja, teleológica (cf. HUSSERL, [1928] 2017, pp. 58-62)<sup>15</sup>.

<sup>15</sup> A teleologia [*Teleologie*] husserliana, num primeiro momento e em seu sentido estrito, “designa um caráter geral da intencionalidade” (GHIGI, 2010, p. 280. Cf. HUSSERL, [1929] 1974, pp. 168-169). No sentido mais amplo, a teleologia husserliana, faz-se presente nas *Lições (Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins)*, uma vez que nessa obra, a partir da distinção e relação entre constituído e constituinte existe “implicitamente uma espécie de finalidade geral, que sempre ‘termina’ de novo em estruturas e estados de coisas” (GHIGI, 2010, p. 281), no qual se visa a constituição dos objetos temporais imanentes, assim como, a autonomia da consciência absoluta e o seu fluxo incessante.

Somente uma análise fenomenológica profunda e de cunho teleológico em termos de um contexto significativo teleologicamente organizado consegue dissolver tais enganos mediante um grande esforço teórico. Um dos objetivos dessas considerações sobre a constituição teleológica é, de certo modo, contribuir para a resolução desse equívoco generalizado desde que levemos em consideração a importância da Fenomenologia transcendental.

Como nos mostra Husserl, por Fenomenologia transcendental se entende “o método de execução de provas apodíticas” (HUSSERL, 2013, p. 248) disponível à comunidade filosófica em um processo que vai até o infinito (cf. HUSSERL, 2013, pp. 248-249). Mas, precisamente então quando presumimos a relação de necessidade que se observa entre: (i) a teleologia em seu sentido absoluto, (ii) a subjetividade absoluta e (iii) a Fenomenologia transcendental, temos necessariamente um processo de realização infinito da constituição (cf. HUSSERL, 2013, pp. 248-249). Nesse sentido, não podemos desconsiderar esse caráter infinito, ou seja, interminável que é imputado à constituição. É válido lembrar que mediante o infinito precisamos iniciar nossas análises pelo princípio [*arché*] e não pelo fim [*télos*], pois não há fim.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Conforme apresentado anteriormente, dentre as deficiências das “associações originárias” de Brentano, o maior dos problemas é que não existe uma unidade entre o passado e o presente, visto que, nessa teoria a consciência de sucessão e simultaneidade permanecem sem explicação, pois, como nos esclarece Nicolas de Warren (2009, p. 98), não há “uma compreensão perceptiva do passado imediato em conjunto com a percepção do presente”. Por sua vez, “um ato momentâneo de consciência permanece cego à passagem do tempo” (WARREN, 2009, p. 98), devido à ausência de extensão temporal.

De tudo isso que se segue, temos que o itinerário husserliano não é uma continuação da abordagem brentaniana sobre a psicológica descritiva, além disso, não é uma preocupação central de Husserl criar soluções fenomenológicas para os problemas gerados por Brentano em sua teoria. Assim, para alcançarmos o objetivo desse artigo é fundamental voltarmos a nossa atenção e pensamento desperto para o entendimento e a implicação do que seria na fenomenologia da consciência-tempo as leis *a priori*, pois, Husserl estabelece, no § 33 das *Lições (Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins)*, que pertence à essência *a priori* do tempo que ele seja uma continuidade sucessiva, dotado de extensão e que, além das objetividades temporais, também seja possível perceber a duração delas através da continuidade de posições temporais individuais que podem ser preenchidas com objetividades idênticas ou diferentes e onde a homogeneidade do tempo absoluto se constitui necessariamente no fluxo das modificações de passado e na constância de um agora sempre renovado (cf. HUSSERL, [1928] 2017, pp. 120-121).

## REFERÊNCIAS

- BERNET, R. Perception as a Teleological Process of Cognition. In: *Edmund Husserl Critical Assessments of Leading Philosophers - The Nexus of Phenomena: Intentionality, Perception and Temporality*. Vol. III, parte V. Ed. Rudolf Bernet, Donn Welton e Gina Zavota. New York e Canada: Routledge, 2005. pp. 159-171.
- BRENTANO, F. *Descriptive Psychology*. Trad. Benito Müller. USA, Canada: Routledge, ([1982] 2002).
- \_\_\_\_\_. On the General Validity of Truth and the Basic Mistakes in a so-called "Phenomenology". In: *The true and the evident*. London, New York: Routledge, ([1930] 1966, 2009).
- \_\_\_\_\_. *Philosophische Untersuchungen zu Raum, Zeit und Kontinuum*. Ed. Roderick M. Chisholm e Stephan Körner. Hamburg: Felix Meiner, 1976.
- \_\_\_\_\_. *Von der Klassifikation der psychischen Phänomene*. Leipzig: Duncker & Humblot, 1911. Disponível em: <[archive.org/details/vonderklassifika00bren/page/n5/mode/2up](http://archive.org/details/vonderklassifika00bren/page/n5/mode/2up)>. Acesso em: 11/10/2021.
- \_\_\_\_\_. *Philosophical Investigations on Space, Time and the Continuum*. Trad. Barry Smith. London, USA, Canada: Routledge, ([1976] 2010).
- \_\_\_\_\_. *Psychology from an Empirical Standpoint*. Trad. Antos C. Rancurello, D. B. Terrell e Linda L. McAlister. London, New York: Routledge, ([1874] 2009).
- BREYER, T. "Abschattung". In: GANDER, Hans-Helmuth. *Husserl-Lexikon* (Ed.). Darmstadt: WBG, 2010. pp. 18-19.
- BROUGH, J. B. Husserl and the Deconstruction of Time. *The Review of Metaphysics*, v. 46, nº. 3, pp. 503-536, 1993. Disponível em: <[www.jstor.org/stable/20129373](http://www.jstor.org/stable/20129373)>. Acesso em: 08/10/2021.
- CAIRNS, D. "Abschattung". In: *Guide for Translating Husserl* (Ed.). *Phaenomenologica*, vol. 55. Netherlands: Martinus Nijhoff, 1973. p. 2.
- FRÉCHETTE, G. Brentano on Time-Consciousness. In: *The Routledge handbook of Franz Brentano and the Brentano school*. Ed. Uriah Kriegel. New York: Routledge, 2017. pp. 75-86.
- GHIGI, Nicoletta. "Teleologie". In: GANDER, Hans-Helmuth. *Husserl-Lexikon* (Ed.). Darmstadt: WBG, 2010. pp. 280-282.
- HUSSERL, E. *Aufsätze und Vorträge 1911-1921. Mit ergänzenden Texten*. Ed. Thomas Nenon, Hans Rainer Sepp. Netherlands: Martinus Nijhoff, 1986.
- \_\_\_\_\_. Edmund Husserls Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins. In: *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, vol. IX, pp. 367-489, 1928. Disponível em: <[www.digizeitschriften.de/dms/img/?PID=PPN827944462\\_0009%7CLOG\\_0009](http://www.digizeitschriften.de/dms/img/?PID=PPN827944462_0009%7CLOG_0009)>. Acessado em: 17/11/21.
- \_\_\_\_\_. *Formale and transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft*. Ed. Paul Janssen. Netherlands: Martinus Nijhoff, ([1929] 1974).
- \_\_\_\_\_. *Grenzprobleme der Phänomenologie. Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte. Metaphysik. Späte Ethik. Texte aus dem Nachlass 1908-1937*. Ed. Rochus Sowa, Thomas Vongehr. Dordrecht, Heidelberg, London, New York: Springer, 2013.
- \_\_\_\_\_. *Investigações Lógicas: Investigações para a Fenomenologia e a Teoria do Conhecimento*. vol. 2, parte 1. Trad. Pedro M. S. Alves e Carlos A. Morujão. Rev. Marco A. Casanova. Rio de Janeiro: Forense, ([1901] 1913b, 2015).
- \_\_\_\_\_. *Investigações Lógicas: Prolegômenos à Lógica Pura*. vol. 1. Trad. Diogo Ferrer. Rio de Janeiro: Forense, ([1900] 1913a, 2014).
- \_\_\_\_\_. *Lições para uma fenomenologia da consciência interna do tempo*. Trad. Pedro M. S. Alves. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda, ([1928] 1994).
- \_\_\_\_\_. *Lições para uma Fenomenologia da Consciência interna do Tempo*. Trad. Pedro M. S. Alves. Rev. Marco A. Casanova. Rio de Janeiro: Via Verita, ([1928] 2017).

- \_\_\_\_\_. *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893-1917)*. Ed. Rudolf Boehm. Netherlands: Martinus Nijhoff, ([1928] 1966).
- KEILING, T. "Zeitbewusstsein". In: GANDER, Hans-Helmuth. *Husserl-Lexikon* (Ed.). Darmstadt: WBG, 2010. pp. 324-327.
- KORTOOMS, T. *Phenomenology of time – Edmund Husserl's analysis of time consciousness*. Phaenomenologica, vol. 161. Netherlands: Springer, 2002.
- KRAUS, Oskar. Zur Phänomenognoie des Zeitbewußtseins. *Archiv für die gesamte Psychologie*, vol. 75, pp. 1-22. Leipzig: Akademische Verlagsgesellschaft M. B. H, 1930. Disponível em: <[Zur Phänomenognoie des Zeitbewußtseins | Kraus Oskar \(open.org\)](#)>. Acesso em: 13/01/2024.
- KRAUS, O. *Franz Brentano: zur Kenntnis seines Lebens und seiner Lehre. Mit Beiträgen von Karl Stumpf und Edmund Husserl*. München: Beck, 1919. Disponível em: <[Franz Brentano : zur Kenntnis seines Lebens und seiner Lehre : Kraus, Oskar, 1872-1942 : Free Download, Borrow, and Streaming : Internet Archive](#)>. Acesso em: 30/01/2024.
- KRETSCHEL, V. Hacia una Fenomenología del tiempo. Una Interpretación de las Críticas de Husserl a Brentano en las Lecciones de Fenomenología de la Conciencia Interna del Tiempo. *Éndoxa*, Madri, Series Filosóficas, n. 39, 2017, pp. 185-201. Disponível em: <[Hacia una fenomenología del tiempo. Una interpretación de las críticas de Husserl a Brentano en las Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo | ENDOXA \(uned.es\)](#)>. Acesso em: 20/01/2024.
- MORALES. L. A. C. *Ser y Calcular: el problema de las entidades matemáticas en la fenomenología de temprana de Edmund Husserl*. Bogotá: Editorial Aula de Humanidades, 2023.
- MORAN, D. *Husserl and Brentano*. In: *The Routledge handbook of Franz Brentano and the Brentano school*. Ed. Uriah Kriegel. New York: Routledge, 2017. pp. 293-304.
- \_\_\_\_\_. COHEN, Joseph. "Time [Zeit]". In: *The Husserl Dictionary. Continuum Philosophy Dictionaries* (Ed.). London, New York: Continuum International Publishing Group, 2012. pp. 320-326.
- PORTA, M. A. G. *Edmund Husserl: psicologismo, psicologia e fenomenologia*. São Paulo: Edições Loyola, 2013.
- SERON, D. Brentano's Project of Descriptive Psychology. In: *The Routledge handbook of Franz Brentano and the Brentano school*. Ed. Uriah Kriegel. New York: Routledge, 2017. pp. 35-40.
- SOTO, F. C. *Tiempo y conciencia en Edmund Husserl*. Santiago de Compostela: Servizo de Publicacións e Intercambio Científico, 2012.
- TOURINHO, C. C. D. Percepção e Imaginação em Husserl: Da coisa "ela" própria à Reprodução por "Semelhança". *Aufklärung*, João Pessoa, vol. 7, nº. 3, pp. 11 – 20, 2020. Disponível em: [Percepção e Imaginação em Husserl: da coisa "ela própria" à reprodução por "semelhança" | Aufklärung: revista de filosofia \(ufpb.br\)](#)>. Acesso em: 08/01/2024.
- WARREN, N. de. *Husserl and the Promise of Time: Subjectivity in Transcendental Phenomenology*. New York: Cambridge University Press, 2009.

Submetido: 10 de janeiro de 2024

Aceito: 05 de fevereiro de 2024



## A trajetória do dado fenomenológico (1874-1945): De Brentano a Merleau-Ponty, o panorama das ideias e as polêmicas

The path of the phenomenological data (1874-1945): From Brentano to Merleau-Ponty, the horizon of ideas and quarrels

Paulo Henrique Reis de Sena

Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC)<sup>1</sup>

26

### RESUMO

O artigo versa sobre a aparição e os desdobramentos de algumas, dentre as principais abordagens da fenomenologia, no que se refere ao problema do sentido intuitivo do dado fenomenológico. Qual sua natureza? Como deve ser teorizada sua objetividade? Bem como, o sentido de sua imediaticidade? É um artigo bastante simplificador do problema, no qual se tem como objeto apresentar a dinâmica do trabalho fenomenológico no período entre 1874 e 1945 a partir de uma brevíssima exposição das polêmicas internas da tradição fenomenológica, com uma sublocação das características do conceito e destas querelas.

### PALAVRAS-CHAVE

Dado; fenomenologia; intuição; intencionalidade; polêmicas

### ABSTRACT

The article is about the emergence and the development of some, among the main approaches of phenomenology, regarding the problem of the intuitive sense of the phenomenological datum. What is its nature? How should its objectivity be theorized? As well as the meaning of its immediacy? It is a rather simplifying article on the problem, in which the object is to present the dynamics of phenomenological

---

<sup>1</sup> E-mail: [phreisdesena@gmail.com](mailto:phreisdesena@gmail.com)



work in the period between 1874 and 1945 from a very brief exposition of the internal polemics of the phenomenological tradition, with an underlining of the characteristics of the concept and of these quarrels.

## KEYWORDS

Data; phenomenology; intuition; intentionality; quarrels;

## INTRODUÇÃO

Este pequeno artigo tem uma intenção polêmica e uma intenção panorâmica sobre a história das ideias em fenomenologia. Por um lado, no que tange ao último ponto, visa sinalizar, de modo superficial, sobre a trajetória do problema filosófico da natureza do dado da consciência <sup>2</sup>. Essa questão, que é fundamental para uma tradição inteira do pensamento filosófico (a Fenomenologia), mas que, além disso, remonta aos primórdios da filosofia possui um cerne problemático, que é o sentido do conceito de intuição. A ideia de intuição, tal como proposta através da tradição do pensamento filosófico e também no senso comum, é tomada na maioria das vezes, como um tipo especial de acesso às coisas ou um tipo de capacidade ou função mental. Mas, também é possível pensar o intuir como um aparecer místico de uma voz interna que guia para um saber mais elevado (HINTIKKA, 2003). Intuir, nesta concepção é ter um raciocínio especial, um tipo de luz espiritual, que não pode ser algo comum, como talvez sejam os pensamentos e as sensações normais do dia a dia. A visão panorâmica que será elaborada não envolverá uma análise genética ou etimológica deste conceito, nem mesmo uma diluição semântica e antropológica de sua apropriação histórica, o que seria tarefa hercúlea. A paisagem intelectual circundará somente pelos idos do Séc. XIX e o vindouro Séc. XX, tratando de caracterizar pontualmente a abordagem sobre o que se chama dado da consciência em alguns dos nomes centrais da tradição fenomenológica. Portanto, fixa-se o olhar no período do questionamento fenomenológico sobre a natureza do dado, destacando o sentido da nova proposição do conceito de intuição, bem como, correlativamente, de conceitos como objetividade, realidade e imediaticidade. Na medida em que os elementos aparecem para indicar o sentido descritivo da intuição fenomenológica, ao mesmo tempo as posições são declinadas de modo peculiar e a tradição se conforma pelas ações e reações a determinadas derivações de trabalho. É sempre assim em filosofia e, deste modo, pretende-se mostrar a peculiaridade da polêmica e concluir em torno de uma possível chave de leitura sobre a natureza daquilo que não se resolve no que tange ao sentido intuitivo do dado nas pesquisas com viés fenomenológico.

27

---

<sup>2</sup> Parafraseando Bergson, a questão sobre: "*os dados imediatos da consciência*".

## 1 A NATUREZA DO DADO FENOMENOLÓGICO

Para a filosofia moderna, o que nós indicamos na fenomenologia como dado intuitivo deve ser pensado ou postulado na forma de uma substância realmente existente *in mente*. O que existe e produz o sentido de realidade para nós são representações, categorias lógicas, formas imaginativas e mesmo as formas da intuição sensível. Todas essas coisas podem e muitas vezes são reduzidas à subjetividade e serão objeto de estudo na psicologia. Por outro lado, toda uma tradição pensou o mundo material como dado absoluto da realidade, fato empiricamente dotado de características ou qualidades que o tornam independente da consciência, mas, além disso, fonte de todos os momentos constitutivos da mente, desde suas funções e até sua organização estrutural (KÖHNKE, 2011).

Nesse momento histórico, o que se poderia batizar como dado é representado numa divisão sem solução possível, pois a questão para os filósofos no que se refere à natureza do que aparece é em geral o que determina com anterioridade e define o sentido da visada do conhecimento sobre o fenômeno. Se se parte do saber pertencente ao mundo interno e ou da parte que emerge do mundo externo, algo nessa correlação deve ter valor de verdade e o conteúdo adequado para a determinação da ciência. Essas ideias não levam a nenhuma crítica da ideia de intuição, pois na proposta idealista, o conceito continua sendo avaliado em termos de um tipo de função especial, uma luz que atua através do ente humano e cria as condições de possibilidade material do mundo. A crítica empirista ao idealismo leva sempre à desvirtuação pura e simples do conceito de intuição (HINTIKKA, 2003). O elemento ideal aparece ao empirista como um artifício mágico e místico, como já citado. Por outro lado, a crítica à teoria positivista e ao empirismo, que acreditam no acesso à realidade imanente do dado, pensado como fato científico, degrada a ideia de um dado intuitivo ao radicalizar o antirrealismo, distanciando o mundo intuído da representação que a fundamenta. Portanto, o dado em si mesmo e o sentido de uma compreensão intuitiva dos objetos não poderia ser tema para os filósofos modernos, que tem olhos voltados para a fundamentação de um saber válido cientificamente e instado como verdade absoluta em benefício de posições epistêmicas radicalmente contrárias (KIDDER, 1987).

A perspectiva de Brentano, bem como outras tentativas de escapar dos dualismos pós-cartesianos que surgem no Séc. XIX visam romper com essa forma de abordar o dado concreto ou empírico na ciência e em especial, na psicologia, de modo a postular o problema em outras bases (KÖHNKE, 2011). Brentano, que pode ser pensado como o "avô da fenomenologia" (STEGMÜLLER, 1977), pretende superar a apreensão substancialista do problema realizando uma dupla mediação em sua definição do dado: não se parte de nenhuma absolutização da imanência ou subjetividade, ao mesmo tempo em que é eliminada a necessidade de uma atribuição de realidade ao objeto externo. O objeto externo, real, já está sempre dado – intencionalmente intuído – no seu aparecer fenomênico à consciência. Todo

fenômeno, que Brentano, define como psíquico, de imediato, sempre e desde agora, está correlacionado a fatos. Não é necessário buscar uma fonte no mundo externo, realizando a mediação *pari passu* de associações entre estímulo sensível, produção imagética e pensamento. Nem é necessário também destituir os conteúdos mentais de sua validade enquanto fenômeno psíquico, qualificando a intuição como um aparecer místico. O que de fato ocorre é que se atribui a eles uma nova validade epistêmica:

Todo fenômeno psíquico é caracterizado pelo o que os escolásticos da Idade Média chamaram de inexistência intencional (ou ainda mental) e que nós poderíamos chamar – usando expressões que não excluem todo o equívoco verbal – relação a um conteúdo, direção para um objeto (sem que se entenda por isso uma realidade) ou objetividade imanente. (BRENTANO, 1944, p. 102) <sup>3</sup>

Essa postulação de Brentano é o primeiro passo dado numa nova concepção do dado objetivo, agora fenomenológica e, portanto, intuitiva e intencional. Propriamente, o autor visava, em primeiro lugar, estabelecer um critério distintivo para o mundo interno, por comparação ao mundo externo, já que seu objetivo é fundar de um ponto de vista científico a psicologia. Para isso, a definição de fenômeno psíquico nascerá através de uma recondução e apropriação do conceito de intencionalidade (inexistência intencional), uma concepção advinda tradição medieval aristotélica. Aquilo através do que se conhece algo, a *intentio*, deve ser tomada como o movimento em direção às coisas mesmas, que implica na derivação de mero ver dos objetos no mundo, como uma visada que envolve o esforço de descobrir, desvelar ou mesmo alcançar a forma e a essência daqueles (COBB-STEVENSON, 1990). Uma *enteléquia* aberta para apreensão das formas dadas nos objetos materiais.

Já no que se refere ao método, Brentano deverá visar, em sua abordagem, superar a típica posição dual moderna. Essa postura é reverberada pelos psicólogos do Séc. XIX numa atitude epistêmica que pode ser chamada de introspeccionista. Acreditando pode ter a mesma certeza positiva sobre o fato psíquico, entendido como um tipo realidade imanente da subjetividade, os psicólogos introspeccionistas confiavam poder ter certo tipo de acesso observacional ao dado psíquico (FILHO, 2013) <sup>4</sup>. Uma suposta super transparência do olhar interno, que poderia esclarecer a

<sup>3</sup> Um dos pontos motivadores para uma discussão histórica da questão se deve à leitura da dissertação de FILHO, L. M. N. *Brentano e o conceito de objeto intencional: Uma leitura paradigmática a partir de Twardowski*. 102f. Dissertação de mestrado. Centro de Filosofia e Ciências Humanas - Universidade Federal de Santa Catarina, 2013.

<sup>4</sup> Utiliza-se a palavra observacional para fazer referência à posição cientificista e fisicalista que embasa o pensamento positivista no Séc. XIX e leva os psicólogos dessa corrente a avaliação deste acesso à subjetividade, no que poderíamos indicar como uma tendência e postura mais concreta sobre os conteúdos dados *in mente*. Brentano apresentou os psicólogos que faziam parte desta perspectiva de trabalho como a corrente da Psicologia Experimental (psicofísica), por oposição à Psicologia Empírica, no sentido que ele busca enfatizar.

mecânica das funções mentais e suas relações. Há, em princípio, para Brentano correções na perspectiva positivista, uma vez que se busca ver o sentido dos atos mentais no próprio mundo interno, de modo científico, no momento presente. Mas, a caracterização assim desenvolvida leva à reificação do psiquismo e não a descrição dos atos em si mesmos. Com o conceito de intencionalidade, muda-se o estatuto desta "observação" possível dos objetos mentais. Dados mentais ou psicológicos não são observáveis como coisas ou objetos, mas "se mostram" imediatamente à nossa percepção interna e aparecem como intenções relativas a conteúdos no mundo e devem descritos em função desta correlação intencional.

Assim, Brentano começa a postular o sentido da evidência inequívoca dos atos e seu caráter intencional, e o faz, em princípio, de modo a não estipular nenhuma referência à realidade do mundo material, como condição para a fixação do conceito. Para Brentano, a evidência da intencionalidade é maior que o tipo de evidência da percepção externa, pela forma de sua imediaticidade e presença. Mas é importante destacar, não se trata aqui de uma posição idealista e nem antirrealista. Brentano destaca o sentido da objetividade do dado, definido em sua condição como "direcionamento a algo", tendo como natureza a imediata compreensão de seu significado como *intentio*. Toda *intentio* é remetida ao seu referente real, o objeto no mundo. Então, na análise do fenômeno psíquico, este objeto perde sua validade para a determinação da evidência fenomenal. O que resta é o direcionamento e a definição relativa das objetividades incluídas nos atos descritos.

30

As afirmações de Brentano serão, em função dessa forma de postular o conceito, recebidas de modo polêmico e crítico por seus principais alunos. Twardowski, Meingong e Husserl, por exemplo, irão reformular as postulações de Brentano sobre a intencionalidade, a partir de uma problematização sobre a natureza do objeto intencional: este "algo", que se conhece, direcionado dos sentidos intencionais descritos dos atos aos objetos. Deste modo, na esfera das diferentes respostas, o núcleo do questionamento irá se referir à paradoxal asserção de Brentano, que trata da definição de in-existência intencional – o conceito de intencionalidade – e, que, além do mais, possui um conteúdo ou um direcionamento, isto é, uma objetividade. Um dado imediato que contém uma objetividade, mas que não implica o sentido de uma realidade, como uma coisa ou como os objetos na realidade. Não era interesse de Brentano a análise das condições e possibilidades ontológicas e lógicas da definição em questão (FILHO, 2013). Ficou para os seus alunos e para a tradição fenomenológica a demanda. Daí que, senão todos, mas a maioria dos alunos de Brentano irá, de alguma forma, em busca da resposta sobre o sentido do preenchimento dessa objetividade <sup>5</sup>.

---

<sup>5</sup> Por exemplo, Twardowski cria, a partir da análise consequente do trabalho de seu professor Brentano, uma hierarquia ontológica dos objetos, que podem aparecer na hierarquia do ser como: 'Ser algo' (*Summum Gennus*) --> 'Ser existente' / 'Ser Não existente' --> 'Ser Real' / 'Ser Não-Real' --> 'Ser Possível' / 'Ser Impossível'. Obviamente o 'Ser Não Existente' leva a dedução ao 'Ser Não-Real' e ao 'Ser Impossível'. Se você for por outro caminho em direção à psicanálise, em Freud a questão da relação entre pulsão, representação tem relação

Em certo sentido, para os críticos, a ainda premente necessidade histórica de uma fundamentação da ciência psicológica fez Brentano se voltar para o problema ainda numa perspectiva psicologista e idealista, destacando a dimensão da intencionalidade como condição de fundamentação daquela ciência. Esse é um paradoxo inicial que batiza o descobrimento do sentido intuitivo da intencionalidade e que irá se fixar nas problematizações posteriores sobre o caráter do que se indica como dado fenomenológico. O direcionamento, sempre dado na intenção ao objeto é a formulação da distinção categorial do psíquico ao mundo físico, mas a primeira especificação fenomenológica da correlação e a determinação do sentido ontológico da objetividade irão desvendar e revolucionar a perspectiva sobre os dados intuitivos, como até então eram pensados. O caminho percorrido pelos autores na problematização, por outro lado, parece não ter superado certa cisma que permanece em função, do que podemos entender como sendo a questão da natureza da postulação e da origem do problema. E, esta suspeita reaparecerá na medida em que o dado é reelaborado na sua trajetória desde Brentano, até a absolutização desta desconfiança, na postulação da ambiguidade em Merleau-Ponty.

## 2 A DEFINIÇÃO DO DADO FENOMENOLÓGICO E A DERIVAÇÃO HUSSERLIANA

Em especial, Husserl irá desenvolver criticamente à postura do preceptor do problema da intencionalidade, uma inovadora análise sobre a questão do dado fenomenológico (COBB-STEVENSON, 1990). Aqui, o conceito de intuição toma frente como característica definidora dos fenômenos de tipo intencional ou psíquico. Em Brentano, em função de seus objetivos estritamente associados à definição empírica e científica do mundo interno, a busca por uma caracterização ontológica e lógica dos atos pode ser pensada como tendo sido colocada em segundo plano. Essa caracterização e um aprofundamento inimaginável da definição sobre as implicações ontológicas e lógicas de uma teoria dos atos será um dos planos de trabalho que guiarão o enorme projeto husserliano.

No que tange ao empenho aqui realizado, é importante destacar que o filósofo moravo indica no mote da fenomenologia *Zu den Sachen selbst* que a objetividade, por assim dizer, ganhará corpo, estará aí, em carne e osso, em sua plenitude e imediaticidade e não somente como uma definição para estabelecer o significado científico do campo psicológico. Essa ideia serve como princípio orientador (princípio dos princípios) para a compreensão do sentido intuitivo dado, em Husserl, por oposição a uma compreensão dedutiva, por exemplo, que seria um tipo de intuição de segunda ordem, envolvendo de antemão os atos compreensivamente esclarecidos (LECRERCQ, 2023).

---

direta com a forma da escolha de objeto, e, portanto, com a manifestação do desejo e das vicissitudes libidinais.



Para a caracterização completa do sentido do aparecer intencional é estabelecida uma tarefa descritiva com implicações variadas. Em primeiro lugar, entender o significado do conceito de in-existencial intencional, como o sentido do ato da consciência. O aparecer fenomênico que caracteriza o direcionamento ao conteúdo do mundo, não é uma função e não é uma mística iluminação. Representa o caráter tético dos atos, situado como o mero olhar para o mundo, sempre e toda vez preenchido e a se preencher no fluxo do próprio advir das intenções. Aqui se situa o sentido da consciência intencional e uma ontologia muito específica da consciência e da temporalidade da consciência. Ao mesmo tempo, o sentido daquilo que aparece na performance dos atos e que fica como mero situar da objetividade ganha um novo campo de exploração lógico e ontológico. O conteúdo, o algo que se forma numa visada qualquer do mundo, ganha um novo sentido de objetividade em Husserl. As descrições estipulam as camadas de objetividades em função dos modos diferenciados de aparecer das experiências. Passa-se a localizar numa variedade de formas de preenchimento intuitivo o sentido daquele dado e fenômeno da consciência em sua espécie própria, enquanto atos <sup>6</sup>.

Husserl irá chamar esse conjunto de intenções e seus diversos modos de preenchimento de vivências intencionais, caracterizando de modo mais consequente o sentido imediato, objetivo e compreensivo do dado intuitivo e fenomenológico. Essa é uma forma de postular a própria experiência cotidiana do mundo, de modo a descama-la em vários modos de predicação e significação, podendo também recompô-los, de maneira que seja possível repensar o próprio sentido do fato mundano de que algo apareça como vivência intencional para nós. E é uma conquista indelével da fenomenologia de Husserl. O dado fenomenológico não é produto de uma síntese intuitiva ou de uma dedução e generalização, ele é basicamente o fato que se atesta e se compreende a relação necessária entre mundo interno com seu conteúdo imanente e a consciência de sua objetividade própria, como evidência dada e em interconexão a outra objetividade real e transcendente. Esta última pode continuar a ser pensada como o fato positivo da ciência <sup>7</sup>.

Essa forma de pensar a intuição, na vivência intencional, busca romper, acima de tudo, com a problemática da anterioridade, numa perspectiva naturalista, de modo ainda mais radical do que aparentemente é a proposta de Brentano. Nesse sentido, no dado intuitivo fenomenológico, não haveria uma necessidade de situar os fatos e suas causas externas e o elemento transcendente não é questionado. Mas agora, como as vivências esclarecem, em função de seus vários gêneros, o sentido das correlações que aparecem como condição para o mero ver das objetividades (intuições) no mundo, basta conhecer as várias correlações possíveis e pode-se tranquilamente abdicar de qualquer posição real e transcendente e, por

<sup>6</sup> O universo *hilético* ou *a priori* material em Husserl.

<sup>7</sup> Essa dimensão da fenomenologia em relação à ciência é destacada de modo zombeteiro por Max Scheler, ao se referir a certa autonomia para os fatos ou dados fenomenológicos, ele afirma: "num positivismo e um empirismo radicalíssimo!" Cf. SCHELER, M. Fenomenología y gnoseología. In: La esencia de la filosofía y la condición moral del conocer filosófico. Trad. Ilse M. De Brugger. Buenos Aires, Editorial Nova, 1962.



consequência, do problema da causalidade e da questão da anterioridade <sup>8</sup>. O objetivo da ciência pode continuar a ser a compreensão da funcionalidade desse mundo transcendente, em seu sentido causal, sem que isso tenha qualquer sentido negativo para a pesquisa fenomenológica. Antes, o contrário, quanto mais campos explicativos sobre o objeto transcendente possam ser deslindados em novas perspectivas, mais a fenomenologia pode compreender correlativamente, o sentido intencional das objetividades ali encontradas, em sua mediação aos campos intuitivos. A consciência em sua relação com o dado se torna abertura para o espírito ou para o mundo objetivo das objetividades (vivências intencionais).

Ao fim e ao cabo, a caracterização do elemento intuitivo enquanto dado fenomenológico retorna para o que está aí mesmo, nas coisas, na percepção cotidiana e na ciência, mas que agora deve se definir como um aparecer intencional (como inexistência) em modos diversos de objetivação. Neste momento, Husserl, entretanto, fará uma declinação em seu percurso de trabalho, no que é chamado, desde então, de um giro idealista em seu pensamento. Aparentemente esse encaminhamento sempre fez parte de suas pretensões filosóficas, desde as *Investigações Lógicas* (PORTUGAL, 2022) <sup>9</sup>. Em comum com Brentano, a pretensão de estabelecer critérios distintivos para o conhecimento. O primeiro, especificamente para a psicologia, mas Husserl busca estes critérios como registro último de justificação da ciência. O filósofo busca criar condições apodíticas para o conhecimento num esforço de formalização e de fundamentação absolutas. (DEODATI, 2020). Se o dado apareceu como ponto de partida ontológico para uma caracterização lógica e estrutural do conhecimento, as reduções irão surgir como tentação inevitável para Husserl: buscar em determinação nova, neste sentido intuitivo, imediato e objetivo dos atos e da consciência, o esclarecimento das determinações essenciais e fundantes do saber, por oposição à resposta naturalista e causalista a essa questão (HINTIKKA, 2003). A partir daí, busca-se colocar entre "parênteses" o mundo dado como transcendente, para descrever e analisar como ocorre na imanência da consciência o processo intuitivo de 'doação' de sentido deste mundo. É uma exigência do projeto de Husserl que o conhecimento tenha uma fundamentação *a priori* e absoluta, portanto, não se trata só de desvelar o caráter tético do dado intencional. Para o autor, entende-se, há questões outras e maiores em jogo, sendo a principal delas, desentranhar descritivamente da *intentio* os sentidos diversos e os níveis em que as objetividades aparecem na consciência, de modo a estabelecer também o conteúdo de fundamentação e justificação transcendental das objetividades do mundo (MADUREIRA, 2017).

33

---

<sup>8</sup> Aqui aparece a questão da *Epochè ou da redução* em Husserl, como método de acesso intuitivo ao mundo, por excelência.

<sup>9</sup> Cf. HUSSERL, E. A ideia da fenomenologia. Trad. Artur Morujão. Lisboa, Edições 70, 2008, especialmente ver a introdução da edição e os comentários dos editores, que tem informações sobre a nascente polêmica e a crise vivida por Husserl em função do destino de suas pesquisas e as críticas de seus colegas filósofos nos anos de 1907 em diante; pp. 9-15.

### 3 A REAÇÃO À DERIVAÇÃO HUSSERLIANA - REALISMO FENOMENOLÓGICO

Como é do conhecimento de todo aquele que adentra ao circuito das resenhas fenomenológicas – mesmo antes de entender o que é o dado fenomenológico ou o que é o conceito de intuição – que surge sempre o tema da forte reação de uma série de fenomenólogos, desde os alunos até os colegas filósofos, ao giro idealista de Husserl. Bem como Brentano, Husserl é acolhido primeiramente, mas imediatamente criticado, por seu encaminhamento posterior à caracterização da vivência intencional (PORTUGAL, 2022) <sup>10</sup>.

Em primeiro lugar, destacam-se os filósofos da chamada Escola de Göttingen, que foram bastante enérgicos em rechaçar a perspectiva de Husserl sobre a redução fenomenológica e transcendental e a definição de um Ego Puro e Transcendental <sup>11</sup>. De modo geral, os filósofos dessa escola, com destaque para Max Scheler buscam determinar o sentido da objetividade encontrada no dado fenomenológico. Sendo assim, focam-se nas descrições fenomenológicas da materialidade objetiva e buscam analisar em que medida se pode tratar das essências e sua interconexão essencial aos diversos objetos transcendentais do mundo. Constrói-se assim uma teoria fenomenológica dos âmbitos da realidade, uma rede de descrições que visa dar conta do sentido essencial do aparecer objetivo dos objetos em correlação também com sua realidade física <sup>12</sup>. Desta forma, o sentido desse realismo fenomenológico não se esgota nos objetos das ciências naturais, ele se estende para todas as categorias objetivas, também no âmbito dito social e existencial. A crítica dos autores da escola de Göttingen se foca, portanto, em direcionar, em alguma medida, para fora da objetividade intuída nos atos, de modo a descobrir o caminho que leva dos atos à sua concretização em instituições mundanas e em perspectivas científicas ou naturais. Aqui temos uma fenomenologia da essência da vida, da essência do direito e da essência da pessoa, etc. Mas, em absoluto, não existe uma fenomenologia transcendental.

Na mesma esteira dessa reação podemos encontrar Heidegger, que perceberá no modo realista dos autores supracitados uma postulação ainda categorial e reflexiva da objetividade. Uma definição que ainda busca referir a objetividade à constituição da dimensão transcendental humana ou naturalizante e científica da natureza. Heidegger buscará outra via que aborda não mais a essência das coisas em sua materialidade e direcionamento à dimensão transcendente, mas o como do acesso propriamente humano, dado não numa dimensão reduzida, deve ocorrer.

<sup>10</sup> Cf. também FIDALGO, A. C. O realismo da fenomenologia de Munique. Covilhã, LusoSofia Press, 2011.

<sup>11</sup> A mais enérgica das detratoras foi a filósofa Hedwig Conrad-Martius (1888-1966), que critica Husserl por assumir compromissos metafísicos em seu giro idealista, deixando de lado um vasto campo de trabalho independente da dimensão transcendental da consciência, que é o âmbito da ontologia fenomenológica, com suas regras, objetivos estratégicos e metodológicos.

<sup>12</sup> Por exemplo, o sentido do conceito de resistência (*Widerstand*), conceito limite para tratar das impressões vitais sobre um corpo próprio (*Leib*) Cf. SCHELER, M. A posição do homem no cosmos. Trad. Marco A. Casanova. Rio de Janeiro, Forense Universitária, 2003.

Estando no mundo, como opera o ente humano, na medida em que, por função de seus atos e de sua capacidade intuitiva, ele é o produtor de sentido?

Heidegger busca desvendar os sentidos objetivos dados pelo homem que são estruturais para sua existência efetiva. A existência implica a solidificação de perspectivas intuitivas, que passam a agir como cotidianidade e como os sentidos do ser que aparecem no mundo. Ali, o autor procurará descrever tanto este elemento dos sentidos do ser existente no mundo, quanto os possíveis caminhos existenciais outros, para modos de existir mais próprios ao ser humano, quem tem a possibilidade de compreensão de si mesmo como *Dasein* (SCHULZ, 2023). Mesmo com toda a especificidade técnica, linguística e de objetivos da hermenêutica heideggeriana, em sua diferenciação às teorias essencialista e às ontologias fenomenológicas e das objetividades materiais, Heidegger também se situa na antípoda realista de Husserl, como os filósofos de Göttingen, porque também busca descrever e se direcionar ao sentido real e efetivo da ação intuitiva do homem no mundo. A questão da realidade aqui é que o autor não se foca no conteúdo essencial das intuições, mas somente nas determinações existenciais da existência, como condição para a postulação da ontologia fundamental, buscando esclarecer em outras bases intuitivas, a forma como se produz significativamente mundo.

O que deve ser enfatizado, entretanto, na polêmica contra o transcendentalismo de Husserl são quatro pontos (PORTUGAL, 2022):

- Renúncia aos estudos de Husserl posteriores a 1913, quando da aparição de *Ideias I*. Fixação nos trabalhos do momento das *Investigações Lógicas*, tomada como a proposta realmente fenomenológica de Husserl.
- Foco na fenomenologia como método ou instrumental para descrição das objetividades e não como filosofia fenomenológica ou como ciência da consciência transcendental.
- Valorização do problema do mundo e da visão natural de mundo, em seu sentido correlativo à realidade transcendente, que ultrapassa em seu próprio sentido de acontecer da existência, o potencial intuitivo do dado fenomenológico como elemento da consciência categorial.
- Destacar na definição do mundo e no sentido de sua objetividade a determinação pré-categorial, pré-reflexiva e paradoxalmente pré-objetiva (real). Portanto, buscar cada vez mais definir a objetividade por oposição a uma posição reflexiva e destacar o perigo iminente da perspectiva de Husserl que botaria a perder a conquista intuitiva do dado fenomenológico, da compreensão das coisas em si mesma, em função do antirrealismo das descrições transcendentais.

É preciso, deste modo, destacar o impacto negativo advindo da derivação idealista em Husserl, nestes autores. De algum modo, toda a ênfase excessiva que será acomodada ao conceito intuitivo do dado e ao sentido da doação das objetividades, tomada em acepções como: pré-reflexivo, pré-compressivo, pré-objetivo, pré-predicativo é uma sublevação destes filósofos contra as tentativas de

fundamentação e justificação absoluta da ciência em Husserl <sup>13</sup>. O que fica claro é a tentativa de evitar qualquer aproximação com a nova compreensão husserliana do dado fenomenológico (transcendência na imanência). Segundo estes autores realistas, essa derivação poderia colocar a fenomenologia na esteira de teorias ficcionalistas (convencionalistas) e antirrealistas do conhecimento.

## 4 MERLEAU-PONTY: RECORDAR, REPETIR E ELABORAR

O tom jocoso que é utilizado para situar o momento de Merleau-Ponty no texto, se refere tanto ao processo, quanto ao sentido de seus atlânticos esforços para tentar dar conta de uma reelaboração para o sentido do dado fenomenológico. Assim, ao utilizar a ideia do processo analítico tal como descrito por Freud, visa-se descrever o que se vislumbra no trabalho de Merleau-Ponty, recordar e repetir, incessantemente as problemáticas e os erros da tradição, mas em alguma medida, problematizar a si mesmo, e, correlativamente, à própria tradição, para arriscar-se a relançar e a reelaborar o questionamento de Brentano em novas bases.

Merleau-Ponty fez, na concepção de (SACRINI, 2007), o seguinte percurso intelectual. Lidou em seu primeiro esforço descritivo, no texto a *Fenomenologia da Percepção* de 1945, com a dimensão da percepção e da corporeidade como condição básica para a assimilação do aparecer intuitivo das coisas. Aqui o ser é o ser para mim, o dado fenomenológico condicionado numa dimensão subjetiva, que é, sobretudo, sensível e motora. Por outro lado, a proposta acabou por criar uma anulação da crença sobre o sentido da objetividade do mundo, uma vez que esta sempre está como que nivelada ao seu acesso corpóreo e vital. Há uma flagrante postura idealista relativamente ao conhecimento, o que vai de encontro ao idealismo husserliano.

O segundo movimento, por assim dizer, conseqüente a uma autoanálise mediada pela psicologia da Gestalt, é reativo, ocorrendo de modo similar à réplica dos fenomenólogos de Göttingen e de Heidegger à Husserl. Merleau-Ponty, no período que decorre nos anos de 1956 até 1960, faz um giro em direção à ontologia da natureza e do corpo sensível, com claras tendências realista. Estas serão indicadas na sua renovada leitura, que visa esclarecer os limites e as possibilidades de assimilação da objetividade do mundo através da sensibilidade.

Sendo assim, então qual é a concepção de Merleau-Ponty sobre o dado fenomenológico, uma vez que essas concepções parecem incompatíveis? Para além do fato que o filósofo francês repete a trajetória da problematização sobre o dado fenomenológico, de modo similar ao que ocorrera nas querelas da tradição, é patente o sentido inglório da tarefa: dar uma nova cara para a problemática tal como até então fora deslindada, uma vez que permanecem pressupostas e renitentes as dificuldades entre o idealismo e realismo fenomenológico: Não se deve deixar levar

---

<sup>13</sup> É importante destacar também que essa postura reativa irá levar estes autores a uma vertente fenomenológica que será taxada, de modo irrefletido, ainda que não necessariamente errônea, como irracionalista, anticientífica, metafísica e também anti-intelectualista.

por nenhum ponto de vista dito transparente, egóico ou transcendental, mesmo que formulado no limite intencional do corpóreo. Também não é correto aceitar como evidência última o sentido da objetividade e materialidade intuitiva, de modo estabilizar a ontologia dos objetos, nem mesmo para os sentidos compreensivos da objetividade no *Dasein*. Merleau-Ponty, de algum modo, está na mesma situação que Brentano.

A tentativa de repensar o sentido do dado em sua objetividade passou pela descoberta da perspectiva da Gestalt, que envolve um modo de apresentação novo para os componentes intuitivos. A concepção da relação sensível enquanto acesso ao mundo é teorizado na forma das relações de aparecimento e desaparecimento objetivo dos objetos tal como ocorre na percepção da figura e do fundo, tematizada pela Gestalt (MÜLLER, 2022) <sup>14</sup>. Merleau-Ponty pode mirar assim, no movimento de redesenho do dado intuitivo, no sentido de uma síntese que localiza o dado no âmbito da existência, sem retirar-lhe os predicados doadores de sentido no campo perceptivo e corpóreo, e, ao mesmo tempo, não evocar nenhuma categoria transcendental e epistêmica, que tenha validade com anterioridade para dar conta da objetividade do dado.

Sua resposta parece se encaminhar de modo a enfatizar o sentido e a autonomia do dado fenomenológico, ou dito de outro modo, autonomia do fenômeno psíquico, em si mesmo. Para isso ele busca auxílio tanto em um Husserl depurado, como também em Freud (SCHMIDT, 2014) <sup>15</sup>. Aqui o que entra em jogo é uma explicação do mecanismo das vivências intencionais com base na dimensão da pulsão e no modelo operativo da descrição das sínteses passivas (VAN HOOFT, 1979). A atuação dinâmica do dado como produtor de *gestalts* (todos perceptivos) se deve, portanto, ao fato do homem ser um ente pulsional e temporal. Assim, o autor vai indicar na própria corporeidade humana a condição de base para o sentido intuitivo do dado, na medida em que, no corpo, a vivência intuitiva absolutizando-se por sua remissão no tempo, descreve a copresença de uma outridade, o sentido das alteridades do mundo, bem como do outro sensível e comum da natureza (copertencimento à natureza na carne). Neste ato, Merleau-Ponty pode enfatizar ontologicamente o caráter ambíguo da vivência e do dado fenomenológico (HONÓRIO, 2012).

O dado, pensado estaticamente por Husserl em seus primeiros trabalhos, bem como pelos fenomenólogos realistas adeptos da ontologia regional e, além disso, estabilizado como doador de sentido e projeção de decisões existenciais na acepção heideggeriana, se transforma em Merleau-Ponty devido a sua concepção gestáltica e psicanalítica, numa *conditio ambigua* e corporal. O dado é, ao mesmo tempo síntese passiva e inconsciente, que, no sentido de sua objetividade corpórea está sempre, em

<sup>14</sup> O autor destaca como os psicólogos da Gestalt foram alunos de Husserl, mas buscaram um encaminhamento científico para a problemática da percepção, o que não vai coadunar com os interesses de Merleau-Ponty.

<sup>15</sup> É interessante pontuar sobre a amizade e troca de conhecimentos entre Merleau-Ponty e Jacques Lacan, aquele que, para muitos faz um retorno à Freud após as derivações e polêmicas clínicas e metapsicológicas relativas à história da psicanálise. Ao mesmo tempo, pode-se dizer que Merleau-Ponty será o realizador de uma primeira tentativa de depuração e um tipo de retorno à Husserl.

37



alguma medida referido à realidade e a algum tipo de estabilidade espacial. Mas é, ao mesmo tempo, a dinâmica da mudança de sua própria objetividade, no fluxo das percepções e modificações de perfis entre figura e fundo que decorrem daquela síntese incessante das vivências temporais e que atuam em copresença ao ente. O dado ganha um tipo de autonomia em Merleau-Ponty que não encontrou nos teóricos anteriores. Mas, na sua condição ambígua, ele supera uma posição reflexiva?<sup>16</sup>

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Desde Brentano, a fenomenologia problematizou a questão do dado intuitivo por meio de duas questões chave: Lidar com o transcendente e real, sem prejuízo de suas determinações e caracterizar de modo consequente o que se chama de objetividade imanente da intuição. Intuir e ver fenomenologicamente implica ver o real, aí, mas vê-lo também em múltiplos sentidos de ser. Para a fenomenologia é tarefa emergente, definir o conteúdo da in-existencial intencional da intuição e não bastaria dizer: existe uma intuição com significações e ela é o fenômeno psíquico. Se ela existe, o que ela implica ontologicamente? Para Husserl implica a própria composição da consciência e, além do mais, seu sentido absoluto e transcendental, como ordem de justificação final do conhecimento do mundo. Para os fenomenólogos de verve realista significa intuir o direcionamento dos atos que desdobram as referências ontológicas, como objetividades dadas em apontamento à realidade transcendente. Esse processo de referência geográfica cria uma ontologia regional, mas também uma analítica do Dasein. A geografia da ontologia regional visa o todo essencial estático e distante, a analítica do Dasein, o próximo hermeneuticamente constituído na dimensão existencial e na dinâmica da temporalidade enquanto modos de objetivação e sentido de ser. Para Merleau-Ponty, o dado fenomenológico será referido à própria corporeidade perceptiva, numa tentativa de não se referir aos erros das tendências realista, existencialista e transcendental. O caráter do dado, no entanto, a partir do próprio corpo e sua aparição como *gestalt* e pulsão é uma ambiguidade, que carrega em si como condição inerente o *locus* do questionamento brentariano.

O que torna problemática e polêmica as diversas derivações dos grandes fenomenólogos do Séc. XX parece ser não o esclarecimento do sentido da vivência intencional, mas sua localização ontológica posterior. Há, portanto, na forma como os autores percebem o dado, um problema metafilosófico, que se refere ao ponto de partida teórico. Na filosofia moderna havia um problema epistemológico. Em alguma medida a desinência husserliana visa resolver essa problemática, mas se perde nas prescrições de anterioridade na dimensão transcendental, porque se adéqua ao ponto de vista epistemológico que é dito moderno. No realismo

---

<sup>16</sup> Tanto para Sacchini (2007) quanto para Muller (2022), mesmo com a postulação de uma intuitividade ambígua, Merleau-Ponty não supera a aporia implícita na formulação do problema da intencionalidade e do sentido intuitivo do dado fenomenológico.

fenomenológico, o campo da crítica ao realismo metafísico aparece em pano de fundo, na medida em que a análise das intuições e suas essências apresentam campos ontológicos e lógicos possíveis, mas sempre com uma demanda por um fechamento epistêmico ao objeto descrito correlato ao mundo transcendente. A Antropologia Filosófica não finalizada de Max Scheler visava fazer essa grande apresentação de toda a base de dados fenomenologicamente reduzidos como uma Metafísica do Humano (SCHELER, 2003). A perspectiva heideggeriana visando uma ontologia fundamental e uma analítica da existência cria o problema de desapropriar os outros campos de suas próprias possibilidades, elaborando um transcendentalismo às avessas no existencialismo.

Em certo sentido, todos os pontos de partida, apresentam pontos cegos e implicações problemáticas. Mas o que se visa em toda medida é um perspectivar não reducionista dos objetos, mesmo quando se trata de objetos que só podem ser postulados por uma visada quase ingênua num realismo fenomenológico ou mesmo numa visada transcendental. Por isso, em alguma medida, a postulação desses caminhos antagônicos e não paralelos remete à problematização da aporia moderna. Sempre, na análise das polêmicas fica a sensação de um retorno fantasmagórico na fenomenologia, do problema do idealismo e do realismo? Logo, ao que parece, está-se aqui, de certo modo, à mercê do destino imposto pela formulação da questão por Brentano: A derivação simbólica imposta pelo pai, ou como alguns dizem, pelo avô da fenomenologia, gerou uma fissura, uma marca inelutável e indelével na caracterização do dado fenomenológico (STEGMÜLLER, 1977)? A asserção cabe para nos lembrar do problema do destino e da origem das questões filosóficas. A inovação de Brentano, sua releitura dos medievais, aparentemente trouxe consigo incrustada uma "suprassunção mal elaborada" do problema epistemológico da modernidade <sup>17</sup>.

Em conclusão, como se vê, para a fenomenologia, o menor dos problemas é lidar com o sentido do conceito de intuição ou mesmo de intenção, quando referido ao conteúdo da objetividade, algo que é tão questionado e problematizado na tradição analítica. Menos ainda, definir a doação, como se fosse um tipo de mito do dado, pois o dado não tem nada de fantástico, mágico ou funcional <sup>18</sup>. Um mero verbo pode ajudar a descrever e a compreender o sentido deste dar-se intuitivo, como ser que está aí, na nossa visada factual e nada mais <sup>19</sup>. Daí para frente, todo o problema da locatividade e das condições de existência daquilo que aparece no dado

<sup>17</sup> MÜLLER (2022) tenta mostrar que essa questão tem uma raiz de princípio compreensivo e histórico. Em suas palavras: "o que escapou no tratamento fenomenológico à noção de intuição e que complicou a vida dos filósofos foi justamente a exigência de "passividade" implícita à noção de dado. Os fenomenólogos – como versões ultrarromânticas da noção de luminosidade ou esclarecimento – nunca souberam como conciliar a ideia de luz (conhecimento, compreensão, engajamento, percepção) com a passividade exigida pelo dado".

<sup>18</sup> Existe toda uma enorme discussão em torno do sentido do que se chama ato de doação intuitiva, a partir da crítica de Wilfrid Sellars com a ideia do Mito do dado: "*Myth of the Given*".

<sup>19</sup> Verbos de atitude proposicional podem ser pensados como os correlatos semânticos das vivências intencionais, que devem ser avaliadas em termos ontológicos ou para definir o caráter tético dos atos como doadores de sentido ou no que indicamos como realismo fenomenológico, para indicar a referência dos objetos transcendentais às redes intencionais subjacentes.

toma frente. O que existe? O âmbito transcendental espiritual e a transcendência na imanência de Husserl? Ou só o *Dasein* e seus modos de doação compreensiva da existência no mundo? Ou mesmo só as essências relativas à constituição das objetividades e seus correlatos coisas? Ou só a corporeidade pulsional?

Mas, aparentemente, em fenomenologia tudo isso existe e nada disso é supérfluo ou contraditório com outras perspectivas, apesar das querelas internas dos autores. Determinam-se locações muito específicas do conhecimento implicando como a fenomenologia tem em si mesma uma aspiração para a tarefa de filosofia primeira. Portanto, a conquista de um sentido formal para o conceito de dado, como intuição imediata de uma objetividade, preenchida em modalidades diversas de evidência, produtora de significações para o mundo das essências e para a existência, envolvendo a necessária ambiguidade das perspectivas, cria todo um campo bastante inovador para a filosofia, na fenomenologia. O dado amplia o olhar de modo exponencial aos objetos reais, imaginários, existenciais e transcendentais. Nem mesmo, o reino da lógica e da matemática escapa do mito do dado intuitivo, mas essa é, também, outra história <sup>20</sup>.

## REFERÊNCIAS

- BERGSON, H. *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*. Trad. Maria Adriana C. Capello. 1ed. São Paulo, Edipro, 2020.
- CARROCIO, A. La realtà presuntiva del mondo: osservazioni sul concetto di fenomeno a partire da Husserl. In: *Babelonline*, Roma, Nuova Serie, nº6, 2020, pp. 95-107.
- CERAGIOLI, L.; LUPORINI, V. Intuition is not (always) immediate, and this is good news! In: *Bulletin d'Analyse Phénoménologique*, Liège, XIX, 3, 2023 (Actes 13), pp. 180-204.
- COBB-STEVENSON, R. Being and categorial intuition. In: *The Review of Metaphysics*, Vol. 44, No. 1 (Sep., 1990), pp. 43-66.
- DAHLSTROM, D. Heidegger's transcendentalism. In: *Research in Phenomenology*, Vol. 35 (2005), pp. 29-54.
- DEODATI, M. Ciò che è confuso e tuttavia più manifesto. In: *Babelonline*, Roma, Nuova Serie, nº6, 2020, pp. 81-95.
- FIDALGO, A. C. *O realismo da fenomenologia de Munique*. 1ed. Covilhã, LusoSofia Press, 2011.
- FILHO, L. M. N. *Brentano e o conceito de objeto intencional: Uma leitura paradigmática a partir de Twardowski*. Florianópolis, SC. (Dissertação de mestrado). Universidade Federal de Santa Catarina, 2013.
- GAK, M. Heidegger's Ethic's and Levinas's Ontology: Phenomenology of prereflective normativity. In: *Levinas Studies*, Vol. 9 (2014), pp. 145-182.
- HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*. Trad. Márcia S. Cavalcanti. 10ed. Petrópolis, RJ, Vozes, 2015.
- HINTIKKA, J. The notion of intuition in Husserl. In: *Revue Internationale de Philosophie*, Vol. 57, No. 224 (2), HUSSERL (JUIN 2003), pp. 169-191.
- HONÓRIO, J. *A má ambiguidade na filosofia de Maurice Merleau-Ponty*. Florianópolis, SC. (Dissertação de mestrado). Universidade Federal de Santa Catarina, 2012.
- HUSSERL, E. *A ideia da fenomenologia*. Trad. Artur Morujão. 1ed. Lisboa, Edições 70, 2008.

<sup>20</sup> A polêmica entre Frege e Husserl, que se refere tanto à matemática quanto aos problemas de significação e predicação dos objetos.

- \_\_\_\_\_. *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica*. Trad. Márcio Suzuki. 1ed. Aparecida, SP, Ideias & Letras, 2006.
- \_\_\_\_\_. *Investigaciones Lógicas*. (2v) Trad. Manuel G. Morente y Jose Gaos. 1ed. Madrid, Alianza Editorial, 1982.
- KIDDER, P. Husserl's paradox. In: *Research in Phenomenology*, Vol. 17, (1987), pp. 227-242.
- KÖHNKE, K. C. *Surgimiento y auge del neokantismo: la filosofía universitaria alemana entre el idealismo y el positivismo*. Trad. José Andrés A. Quiroz. 1ed. Ciudad de Mexico, Fondo de Cultura Economica, 2011.
- LECLERCQ, B. Introduction: Questionner l'evidence intuitive. In: *Bulletin d'Analyse Phénoménologique*, Liège, XIX, 3, 2023 (Actes 13), pp. 1-15.
- MADUREIRA, J. T. *Intencionalidade e consciência pura: A constituição do resíduo fenomenológico como acesso ao mundo na fenomenologia transcendental de Husserl*. Belo Horizonte, MG. (Dissertação de mestrado). Universidade Federal de Minas Gerais, 2017.
- MERLEAU-PONTY: *Fenomenologia da percepção*. Trad. Carlos Alberto R. Moura. 5ed. São Paulo, Editora WMF Martins Fontes, 2018.
- MÜLLER, M. J. *Intimidad, coexistencia y clínica: Lecturas gestálticas en Fenomenología y Psicoanálisis*. Florianópolis, Usina Dizer Editora, 2022.
- PERREAU, L. *Ce qui va de soi : sur la naturalité de l'attitude naturelle (de Bourdieu à Husserl)*. In: *Bulletin d'Analyse Phénoménologique*, Liège, XIX, 3, 2023 (Actes 13), pp. 47-63.
- PICKSTOCK, C. The phenomenological given and the hermeneutic exchange: Which holds priority? In: *Revista Portuguesa de Filosofia*, T. 76, Fasc. 2/3, Deus na Fenomenologia Francesa: God in French Phenomenology (2020), pp. 715-728.
- GONZÁLEZ PORTA, M. A. G. *Estudos neokantianos*. Trad. Diego Azzizi et al. 1ed. São Paulo, Edições Loyola, 2011.
- PORTUGAL, V. Göttigen contra Husserl: The transcendental turn and its Discontents. In: *Revista Portuguesa de Filosofia*, T. 78, Fasc. 3, Os Discípulos Esquecidos de Husserl / Forgotten Disciples of Husserl (2022), pp. 877-916.
- SACRINI, M. O realismo metafísico de Merleau-Ponty. In: *Cadernos de História de Filosofia da Ciência*, Campinas, Série 3, Vol. 17, nº1, 2007, pp. 7-30.
- \_\_\_\_\_. Sujeito perceptivo e mundo em Merleau-Ponty. In: *Dois pontos*, Curitiba, São Carlos, Vol. 5, nº 1, pp. 193-206, Abril, 2008.
- SCHELER, M. *A posição do homem no cosmos*. Trad. Marco A. Casanova. 1ed. Rio de Janeiro, Forense Universitária, 2003.
- \_\_\_\_\_. *Fenomenología y gnoseología*. In: *La esencia de la filosofía y la condición moral del conocer filosófico*. Trad. Ilse M. De Brugger. 2ed. Buenos Aires, Editorial Nova, 1962.
- SCHMIDT, G. R. *Corpo, natureza, carne: Merleau-Ponty e a reabilitação do naturalismo freudiano*. Florianópolis, SC. (Tese de doutorado). Universidade Federal de Santa Catarina, 2014.
- SCHULZ, M. Dans quelle mesure l'intuition herméneutique est-elle immédiate? Sur la réceptivité propre au comprendre chez le jeune Heidegger. In: *Bulletin d'Analyse Phénoménologique*, Liège, XIX, 3, 2023 (Actes 13), pp. 87-106.
- SMITH, C. The notion of object in the phenomenology of Merleau-Ponty. In: *Philosophy*, Vol. 39, nº 148, (Apr - 1964), pp. 110-119.
- STEGMÜLLER, W. *A filosofia contemporânea: Introdução crítica (Vol. I)*. Trad. Carlos Alberto R. Moura. 1ed. São Paulo, Editora da Universidade de São Paulo, 1977.
- VAN HOOFT, S. Merleau-Ponty and the problem of intentional explanation. In: *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 40, nº. 1 (Sep., 1979), pp. 33-52.

Aoristo))))

International Journal of Phenomenology, Hermeneutics and Metaphysics

Submetido: 04 de julho de 2023

Aceito: 04 de agosto de 2023

42

A trajetória do dado fenomenológico (1874-1945): De Brentano a Merleau-Ponty, o panorama das ideias e as polêmicas



## Releitura fenomenológica de Hegel e Husserl sobre a consciência

## Phenomenological rereading of Hegel and Husserl on consciousness

Ricardo Chiaradía<sup>1</sup>

Pontifícia Universidade Católica (PUC-RS)

### RESUMO

O presente artigo tem como objetivo investigar quais as diferenças epistêmicas entre a Fenomenologia do Espírito de Hegel e a Fenomenologia Pura de Husserl, possibilitando um comparativo de qual a relação entre a consciência de Deus nas possibilidades fenomenológicas. Inicialmente, o artigo se constitui pelos conceitos relacionados hegelianamente, que compõem a dimensão teológica de Hegel, realizando aprofundamento no modo como a consciência religiosa se presentifica e é vivida. Consequentemente, é abordado quais as questões essenciais que constituem a plataforma da fenomenologia pura, como um ponto de partida apresentasse a intencionalidade e a *epoché*. Como conclusão, nota-se que o que constitui desvio significativo em cada fenomenologia é em Hegel o conceito de Deus e em Husserl o conceito de intencionalidade.

### PALAVRAS-CHAVE

Fenomenologia; epistemologia; consciência

### ABSTRACT

This article aims to investigate the differences between Hegel's Phenomenology of Spirit and Husserl's Pure Phenomenology, enabling a comparison of the relationship between God's consciousness and phenomenological possibilities. Initially, the article is constituted by the concepts related to Hegelians that make up Hegel's theological dimension, deepening the way in which religious consciousness is present and lived. Consequently, what are the essential questions that constitute the platform of pure phenomenology is approached, as a starting point to present the intentionality and the *epoché*. In

---

<sup>1</sup> E-mail: [ricardopsicologoclinica@gmail.com](mailto:ricardopsicologoclinica@gmail.com)

conclusion, it is noted that what constitutes a significant deviation in each phenomenology is in Hegel the concept of God and in Husserl the concept of intentionality.

### KEYWORDS

Phenomenology; epistemology; consciousness

### RESUMEN

Este artículo tiene como objetivo investigar las diferencias epistémicas entre la Fenomenología del Espíritu de Hegel y la Fenomenología Pura de Husserl, permitiendo una comparación de la relación entre la conciencia de Dios en posibilidades fenomenológicas. Inicialmente, el artículo consta de conceptos de corte hegeliano, que configuran la dimensión teológica de Hegel, profundizando la forma en que la conciencia religiosa está presente y vivida. En consecuencia, se abordan las cuestiones esenciales que constituyen la plataforma de la fenomenología pura, como punto de partida para presentar la intencionalidad y la época. En conclusión, se observa que lo que constituye una desviación significativa en cada fenomenología es en Hegel el concepto de Dios y en Husserl el concepto de intencionalidad.

### PALABRAS CLAVE

Fenomenología; Epistemología; Conciencia.

### INTRODUÇÃO

No século XIX, Hegel investigou a relação do ser humano com Deus e o mundo concebido como a unicidade da presença do espírito de Deus em todos os entes e as coisas, deste modo, o paradigma hegeliano é estabelecido dentro de sua lógica: *sujeito-objeto*, ou seja, a dimensão *intersubjetiva* do ser humano com as pessoas e o mundo. Comte disse que a religião é um “estado superado na modernidade”, sendo a religião algo ultrapassado pela *técnica* e principalmente a aplicabilidade das técnicas colocando o impasse entre *metafísica* e *técnica* (como na bandeira do Brasil ordem e progresso).

Visualmente o mundo implantado pela técnica faz com que o utilitarismo apareça no espírito do tempo *moderno*, como se a religião não conseguisse mais obter espaço pela racionalidade moderna. Hegel investiga que o acesso a Deus não se dá somente pela via racional, mas, também experiencial como investigado no próximo tópico

### 1 HEGEL E O SABER IMEDIATO

Em Hegel há a dialética entre *Natural x Espiritual* e na atitude iluminista toda religião é uma forma de espírito absoluto, com a racionalidade pode-se perceber a religião Cristã correspondendo ao conceito de religião em sua *trindade: Pai, Filho e Espírito*. Na trindade há três dimensões temporais das coisas: *Universalidade (Pai)*, *Particularidade (Diferenciação, Retorno, Comunidade e Espírito)*, esta estrutura lógica que está na consciência que experiência o divino.

O objeto exterior Deus se torna interior e se torna o sentido da forma de ver as coisas, portanto a cosmovisão do mundo fica impregnada com o sentido de Deus no pensar sobre as coisas sem perceber *como as coisas aparecem*. Hegel propõe uma Fenomenologia do Espírito para explicitar o problema de que somente falar de Cristo sobre um exemplo Moral, não é religião, não basta saber de Deus só pelo imediato moral, há a necessidade de saber *como* ele existe, ou seja na dimensão espiritual do *espírito intersubjetivo* no senso de *comunidade*.

A prova de que não basta saber de Deus moralmente é o fato de que torna-se apenas cumulativo a disputa do sentido de Deus, por exemplo o *fanatismo*: uma disputa do monopólio da fé, no sentido das escrituras, das práticas religiosas e da representação. Nota-se que o plano moral não é suficiente para conhecer Deus na sua maneira fenomenológica de *como* ele existe.

De hecho, puede concederse que la diferencia entre lo bueno y lo malo está superada, en sí, es decir, en Dios, la única realidad verdadera. En Dios no hay nada de malo; la diferencia entre lo bueno y lo malo existe sólo si Dios fuera también lo malo. Pero no se admitirá que lo malo sea algo afirmativo y que esto afirmativo exista en Dios. Dios es bueno y solamente bueno; la diferencia entre bueno y malo no se encuentra en este Uno, en esta sustancia; aquella aparece sólo con la diferencia en general (HEGEL, 2018, p.59).

45

Veja que Hegel em primeiro lugar diz que não pertence ao sistema panteísta e que a rigor Spinoza também não é, pois, não existe o mundo e coisas finitas como *cosmos*, ao contrário só existe a única substância Deus. Da mesma forma que Spinoza não é um panteísta, pois *bem* e *mal* estaria misturado em Deus, o que existe na realidade para Hegel é uma falta de referência cósmica como ponto de apoio sagrado.

Há uma dualidade entre a *consciência religiosa* e *Deus* enquanto espírito: pensamento, movimento e subjetividade, Hegel se opõe às teses contrárias que “não teríamos como conhecer Deus”, colocando quais os passos para contato sensorial, entre eles o *saber imediato*:

Universal é inicialmente, como dissemos, a consciência de Deus. Não se trata apenas de consciência, mas também e, mais precisamente, de *certeza*. Seus aspectos mais concretos são, em primeiro lugar, a crença, a *certeza* na medida em que é sentimento e está no sentimento - isso corresponde ao aspecto subjetivo. O segundo é o aspecto objetivo, a modalidade do conteúdo. Agora do jeito que inicialmente Deus existe para nós é a forma de representar e a última a forma de pensar como tal (HEGEL, 2018, p.64).

A consciência religiosa parte de seus sentimentos de Deus com *certeza* na sua subjetividade, mas sendo insuficiente, é necessário o segundo aspecto que é o *conteúdo* e a *forma* de apreender o saber imediato é o *representar* e a última o pensar sobre Deus.

À rigor para Hegel não há o dualismo entre *a priori* e *a posteriori* sendo imanente a fenomenologia do espírito uma lógica que busca conhecer Deus.

Hegel diz que a intuição de Deus seja no sono com representações de objetos fantásticos e fictícios ou outros estados de consciência que reafirmam isso: *a intuição de Deus*. Sob o ponto de vista da fé, a consciência religiosa é um saber/conhecimento é um saber de Deus, por exemplo: “Deus como objeto, como outro está em mim”.

No plano relacional primeiro há a impossibilidade de um solipsismo, porque há o Outro ainda na estrutura fenomenológica do espírito, como base a intuição inicial de Deus é que move as coisas.

## 1.1 O SENTIMENTO DE DEUS

Para Hegel a consciência do sentimento de Deus é muito importante para ver, tocar e expressar elementos da consciência religiosa, mas não é suficiente, ainda é possível evoluir para o espírito da comunidade como objetividade de sentir o espírito de Deus. “A forma de sentir é o aspecto subjetivo, a certeza sobre Deus. A forma de representação diz respeito ao objetivo, ao conteúdo da *certeza*” (HEGEL, 2018, p.71).

Exige-se portanto a compreensão de que para o *objeto* exterior Deus não fique como introjetos de um corpo estranho dentro do próprio corpo, ele deve ser assimilado como uma identificação pertencendo a identificação corpórea mais íntima; por exemplo: “Deus está no coração dos(as) humanos(as)”. Se percebermos as alusões de *sentimentos* de bondade estão relacionadas ao “sentimento do coração”, incluindo a própria palavra *coragem* que também está relacionada a aquilo que é movido pelo coração (*core*).

Por exemplo: um suicídio é compreendido fenomenologicamente como uma situação triste e trágica, mas também muito corajosa por ser movido pelo *coração*, algo que vem de dentro do indivíduo como a única alternativa para terminar o sofrimento (*core* - coração, coragem). O sentimento de Deus também pode ser compreendido desta forma, está umbilicalmente ligado com a sensação de pertencimento no interior da *subjetividade* religiosa de si mesmo no mundo.

Considerar que Deus “já está dado” como ponto de partida faz com que os fenômenos externos da consciência apareçam de maneira *linear* como um dado que por si só se justifica, ou seja, a ligação da consciência religiosa se justifica como uma conexão sincronizada com o movimento da temporalidade medieval *linear*. Noutras palavras: “aquilo acontece por causa de Deus” e “aquilo não acontece por causa de Deus”, encapsulando a consciência numa cosmovisão direta e imediata.

Para Hegel, precisamos investigar *como* é composta a consciência religiosa em termos de fenômenos externos indo “além do próprio espelho”, mas também, adentrarmos no “espelho” subjetivo que possibilitam o dinamismo do *sentido* das coisas mesmas. No interior do prisma subjetivo depara-se com o sentimento do *sujeito* que por sua vez está sujeito a esta *realidade maior* religiosa em sua integralidade, não meramente quantitativa do “acúmulo de coisas que Deus cria” mas *qualitativa* da *experiência subjetiva*.

É problemático se compreendermos Deus como objeto externo em *onisciência, onipresença e onipotência* que se interioriza, os parâmetros da subjetividade da pessoa são delimitados como um *centro de ser religioso* que pode beirar ao fanatismo/idolatria. Não por acaso, a grande disputa do fanatismo/idolatria religiosa é a disputa pelo monopólio da fé, aquilo que se encontra como uma visão radical/unilateral do *sentimento* que “Deus é meu”.

A questão maior aqui é compreendermos *como* se dá o *sentimento* do espírito de Deus em Hegel, ou seja, a dialética deste objeto Deus entre *exterior* e *interior* exigindo uma integração de identificação com os *sentimentos* provocados por aquilo que se pretende Deus. Munido do sentido de “criador de todas as coisas” *as coisas mesmas* tornam-se objetos comprometidos pela provocação da ligação imediata com Deus. Há, portanto, uma *pró-evocação*, uma *evocação à favor de Deus*, dado que a totalidade gira em torno *dele mesmo* tudo se inclina a evocação de Deus; incluindo a própria *subjetividade* daquele que possui a crença nesta superinteligência.

## 1.2 A REPRESENTAÇÃO

A filosofia para Hegel é a mudança de representação em termos de conceito, como se ela colocasse o objeto diante de si, sendo necessária a elevação do objeto em termos de representação, ou seja: aquilo que está no exterior passa a ser interior. Assim como a história de Jesus, nascer, padecer e morrer, sendo uma história dupla no sentido histórico habitual, mas, também com conteúdo divino no interior da vivência divina.

A formação religiosa inicia pela representação, porém é necessária instrução, formação para sair de uma consciência ordinária para consciência religiosa elevada e vivida racionalmente, emocionalmente, corporalmente e socialmente. Na cultura predominante o saber se constrói a partir de estruturas objetivas, porém, Hegel aponta a insuficiência deste modo objetivo, sendo necessário instrução e conhecimento para experiência vivida da consciência religiosa.

Adentrando o aspecto subjetivo da consciência de Deus, Hegel nota que há diferentes formas de *representações* para entrar em contato com Deus na sua forma mais própria. A *representação* pode-se compreender como o núcleo da fronteira de contato com o *sagrado* relacionando-se com o objeto interiorizado Deus, tendo a possibilidade de fazer a consciência religiosa entrar em contato com ela mesma investigação principal de compreender *como* ela *se mostra tal como se mostra*, seja na aparição do diálogo interno com Deus, no culto ou na representação.

Assim, as representações de Deus aparecem de diversas formas: para alguns(mas) ele pode ser homem, para outros(as) Deus pode ser mulher, é a *possibilidade existencial* de ser algo - qualquer coisa. Dado que a experiência humana é irreduzível, a descrição fenomênica é de grande valia para apreender *como* é a representação de Deus nos parâmetros subjetivos de cada pessoa.



## 1.3 O PENSAR

O último momento do processo de conhecer Deus é *pensar*, anteriormente existem várias representações, incluindo o saber imediato e sentimentos, sendo o pensar uma universalidade. A reflexão da universalidade de Deus é dissolver a forma da representação, ir além da representação, sendo que existem muitas representações, há a necessidade de relacionamento entre elas mesmas.

Quando perguntamos “o que é Deus” ele é a apreensão dos objetos no nível da representação, pois, elas permanecem isoladas, justapostas, e talvez até contraditórias, mas para Hegel (2018) esta é a necessidade, é preciso que dissolver as representações para serem constituídas numa objetividade. O pensar coloca uma relação mútua manifestando contradições, emerge a necessidade de saber sobre o objeto em si, sendo o pensar Deus não apenas como um ente, e sim como algo concebido: “criado novamente”.

Essencialmente o pensar é a relação das coisas, de modo com que o ato de pensar seja estabelecer relações com identidade e diferença, não basta para Hegel a apreensão na sua imediatidade, pois, isso é a representação fazendo referência ao objeto, diferentemente do ato de pensar, sendo um ato de apreensão na imediatidade, mas, como algo mediado pelo pensamento. Neste sentido, o pensamento se interpõe como uma mediação de contato com aquilo que aparece na experiência de consciência de Deus.

48

## 1.4 RELAÇÃO ENTRE PENSAR, SABER MEDIATO E IMEDIATO

Em Hegel, a fenomenologia do espírito gira em torno do conceito de Deus, como a consciência *vive a experiência de Deus*” sendo o saber mediato e imediato inseparáveis. A forma como procura-se conhecer Deus exige percebermos imediatamente *como* nossa consciência e experiência como um todo *se liga* a Deus, com a experiência vivida e integrado com a temporalidade presente “puxando” a vivência do conceito de Deus para aqui-agora.

Para Hegel (2018) o saber mediato e imediato no pensar, seja por evidência imediata de Deus, porém, conhecer significa determinar e estabelecer mediações para um movimento circular passando da unicidade para a duplicidade de maneira circular. O movimento circular do pensamento de Deus pode ser visto como uma mediação na ideia de senso divino, aquilo que a senso-percepção da consciência religiosa entra em contato.

Provar a existência de Deus hegelianamente implica na crítica de que o processo de saber mediato e imediato, passando pela consciência da reflexão da finitude e infinitude. A lógica do ser está relacionada com a dialética entre finitude ou infinitude, é esta consciência religiosa reflexiva que reflete de si-mesma, com a infinitude da objetividade de Deus sendo mediatizada.

Há portanto uma flexibilidade no saber mediato possibilitando a consciência religiosa ter consciência de si-mesma sob ponto de vista dialético entre *finitude* e *infinitude*, estas polaridades põem em dúvida o próprio saber de Deus com movimento circular. Desta forma, se dissolve a unicidade objetiva para a subjetividade reflexiva,

que por sua vez, funciona através de desdobramentos de contato com si-mesma, tendo consciência religiosa da própria consciência.

## 1.5 A COMUNIDADE E O CULTO

Deus para Hegel é o movimento conforme o silogismo entre *universalidade*, *particularidade* e *subjetividade*, contemplando uma tríade como consciência deste processo de conscientização do conhecimento de Deus. Como um momento de *mediação* para a construção do senso de *comunidade* tendo o conhecimento deste processo triádico, existe a *fé* como *reconciliação*, ou seja, uma *mediação* como através da *fé*.

O culto aparece como uma elevação da consciência religiosa se unindo com Deus, incluindo, todas as vontades (paixões etc.) que se unem no universal, desfazendo a subjetividade para união do pensar objetivo: é a negação da subjetividade particular para o universal. O interior do conhecimento de Deus se dá no culto, como um aprofundamento de explicitação da consciência religiosa, elevando-se das particularidades para o objetivo.

Isso nos distingue de duas formas antigas de comunidade: a econômica e a religiosa. A comunidade econômica, seja denominada *gens*, corporação ou associação, procura sempre as vantagens da própria comunidade; e mesmo que indivíduos sejam movidos por ideias de desenvolvimento, o grupo não busca outra coisa senão vantagens. E a seita busca o Deus das seitas; embora Deus possa representar para os indivíduos o sentido do mundo e o eterno ideal para a seita, Ele nada mais é do que as vantagens do sobrenatural. Toda comunidade antiga quer somente ser uma onda no fluxo humano que visa vantagens, proveito (BUBER, 2012, p.35).

49

É na dimensão do Espírito intersubjetivo que forma a comunidade, e, o estudo de *como* os fenômenos do espírito aparecem instaura a investigação de uma fenomenologia do espírito, sendo atenta a *o que* aparece nesta percepção de si-mesmo e do mundo enquanto experiência. Há um parâmetro de *reconciliação* com Deus enquanto *fé* que se reconstitui na instituição da igreja, partilhando de uma unicidade, a liberdade através da religião só é possível quando superada a carência de sentido preenchida pela *fé*.

## 2 HUSSERL E A FENOMENOLOGIA PURA

Husserl (2005) criou o projeto de uma fenomenologia pura, com a intenção de voltar aos fenômenos eles mesmos com instrumentos: *intencionalidade* do movimento do pensar, e a *epoché*, uma espécie de paralisação temporal para adentrarmos na experiência que resulta à partir da essência dos fenômenos que emergem na consciência. Sendo a consciência sempre consciência *de algo*: *qualquer coisa* a qual ela

esteja ligada, a ligação de compreender descritivamente *como* ela se liga ao *que* se liga exige um processo reflexivo-perceptivo.

Fenomenologia é propriamente o tema husserliano de entender a *intuição* e *intelecção* do modo como a consciência se direciona e *apreende* essências da vivência, para ele, as essências não são meras abstrações, tendo críticas sobre o empirismo em suas meditações debatendo com John Locke (1632-1704). Para ele, as essências são sim intuídas, não de maneira platônica, como inclusive fez ao criticar o realismo, naturalismo e idealismo.

O conhecimento das *essências* é diferente do conhecimento natural, para que se possa responder ao psicologismo, naturalismo e positivismo, é preciso fazer o movimento da *redução fenomenológica*. Ou seja, há uma atitude distinta na fenomenologia pura onde a conexão do movimento com o que aparece é descrito como aquilo que provoca, evoca a favor daquilo mesmo que se mostra, como se o objeto “falasse” o que ele realmente quer ser compreendido e relacional.

Nos próximos tópicos, a proposta é explicitar conceitos fundamentais da fenomenologia pura, ela exige contato com desdobramentos reflexivos essenciais para atingir o caráter de um *método*. A fenomenologia pura da qual busca o caminho *das coisas elas mesmas* forma uma ciência nova, como lembrança essencial de que a fenomenologia é a *ciência dos fenômenos: ciência eidética*, há portanto a distinção entre ciências naturais e humanas para as ciências de essências, tratando dos fenômenos fazendo o movimento de busca pela intuição eidética, seja por necessidade, generalidade, como entendimento do preenchimento que compõem a unidade sintética de um juízo.

Husserl aborda *essências*, ou seja, de determinadas formas de intuições para chegar-se ao fenômeno tal *como* ele aparece na *consciência*, e como ela se direciona para determinados objetos, as essências fazem parte do mundo subjetivo particular, sendo a ciência fundamental a fenomenologia pura, como uma *ciência eidética*, não sendo psicologia, e, sim do conhecimento *eidético* afastando-se do naturalismo ou psicologismo (Husserl, 2005). Estabelecendo com mais clareza a resposta ao psicologismo, naturalismo e positivismo, seria preciso fazer o movimento da redução fenomenológica, como uma *atitude filosófica*, chamada de *epoché* conforme próximo tópico.

### 3 DIFERENÇAS FENOMENOLÓGICAS ENTRE HEGEL E HUSSERL

A *epoché* é suspender o mundo ou colocar ele entre aspas, isto porque percebe que os fenômenos podem ser apreendidos na sua essência, levando em consideração o *eu* empírico como um *eu* que pode cair na redução e ser tratado como um objeto qualquer. A *atitude filosófica* se contrapõe a atitude natural em relação ao mundo, como primeiro aspecto a construção da fenomenologia pura, sendo a atitude filosófica uma fenomenologia transcendental com a *redução suspendendo o juízo de realidade do mundo enquanto tal*.

O método fenomenológico propõe uma doutrina geral das reduções fenomenológicas, podendo apresentar uma estrutura geral da consciência pura com

grupos gerais de problemas: direções, investigações e métodos, para Husserl, o positivismo de Comte não consegue se ater a seus próprios princípios, pois ele precisa da teorização inerente, sendo a forma que a ciência ganha de quase por si mesmo o cientista se “desprende” da teoria.

Por exemplo: um cientista que se vê dentro do avanço técnico baseado em atitudes naturais, não está preocupado com a fundamentação teórica, ele dá a problematização ontológica como “superada”, Husserl (2005) critica o mundo que é visto como se fosse um mundo objetivamente. Segundo a abordagem husserliano o humano está imbuído de um modo intencional de reportar o mundo, não de maneira dispensável ou amarrado a conceitos de deus, astros ou qualquer outro tipo de holismo cósmico, e sim, na sua atitude de *significar* as coisas subjetivamente.

Considerar que Deus “já está dado” como ponto de partida faz com que os fenômenos externos da consciência apareçam de maneira *linear* como um dado que por si só se justifica, ou seja, a ligação da consciência religiosa se justifica como uma conexão sincronizada com o movimento da temporalidade medieval *linear*. Sentenças como “aquilo acontece por causa de Deus” e “aquilo não acontece por causa de Deus”, encapsula a consciência numa cosmovisão direta e imediatamente linear de destinação absoluta.

Para Hegel, precisamos investigar *como* é composta a consciência religiosa em termos de fenômenos externos indo “além do próprio espelho”, mas também, adentrarmos no “espelho” subjetivo que possibilitam o dinamismo do *sentido* das coisas mesmas. No interior do prisma subjetivo depara-se com o sentimento do *sujeito* que por sua vez está sujeito a esta *realidade maior* religiosa em sua integralidade, não meramente quantitativa do “acúmulo de coisas que Deus cria” mas *qualitativa* da *experiência subjetiva*.

É problemático se compreendermos Deus como objeto externo em *onisciência*, *onipresença* e *onipotência* que se interioriza, os parâmetros da subjetividade da pessoa são delimitados como um *centro de ser religioso* que pode beirar ao fanatismo/idolatria. Não por acaso, a grande disputa do fanatismo/idolatria religiosa é a disputa pelo monopólio da fé, aquilo que se encontra como uma visão radical/unilateral do *sentimento* que “Deus é meu”.

A dialética entre *exterior* e *interior* exigindo uma sintetização de identificação com os *sentimentos* provocados por aquilo que se pretende de adoração divina: deus, munido do sentido de “criador de todas as coisas” *as coisas mesmas* tornam-se objetos comprometidos pela provocação da ligação imediata com Deus. Há em Hegel portanto uma *pró-evocação*, uma *evocação a favor de Deus*, dado que a totalidade gira em torno *dele mesmo* tudo se inclina, incluindo a própria *subjetividade* daquele que possui a crença nesta superinteligência.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Exige-se compreensão na discussão sobre consciência nos autores, para Hegel o *objeto* exterior Deus não pode ficar como um corpo estranho dentro do próprio corpo,

ele deve ser assimilado como uma identificação pertencendo a identificação corpórea mais íntima, por exemplo: “Deus está no coração dos(as) humanos(as)”. Se percebermos as alusões de *sentimentos* de bondade estão relacionadas ao “sentimento do coração”, incluindo a própria palavra *coragem* que também está relacionada a aquilo que é movido pelo coração (*core*).

Por exemplo: um suicídio é compreendido fenomenologicamente como uma situação triste e trágica, mas também muito corajosa por ser movido pelo *coração*, algo que vem de dentro do indivíduo como a única alternativa para terminar o sofrimento (*core* - coração, coragem). O sentimento de Deus também pode ser compreendido desta forma, está umbilicalmente ligada com o pertencimento de Deus no interior da *subjetividade* religiosa e no limite do sentido existencial de si-mesmo(a) no mundo.

A integração religiosa do sentido de Deus na fenomenologia do espírito, entra em contato com a consciência e o corpo daquele que possui a *reconciliação* e *fé*, permitindo Deus habitar as coisas incluindo a matéria da própria pessoa: o corpo. Existe uma união mística entre *sujeito* e *divindade* enquanto união negativa, havendo a necessidade de representações para a unicidade, entre subjetividade e objetividade.

Husserl aos poucos conduz as investigações fenomenológicas transcendentais para o caminho de um Ego transcendental, estabelecendo esta tomada de posição em Ideias I, como uma redução fenomenológica transcendental para além da redução eidética. O sistema de pensamento cartesiano é calcado no realismo materialista, enquanto a fenomenologia husserliana assume um *idealismo transcendental*, sendo mais um desvio epistêmico entre as abordagens.

Nota-se que há diferenças visíveis em cada proposta fenomenológica, ambas constituem em si mesmas um corpo de ideias que integram a experiência do vivido enquanto experiência irreduzível, porém, de formas diferentes. Hegel está encaixado no modo de pensar da sua época, capturando o espírito de seu tempo como uma prática religiosa do pensar e compreender os fenômenos da vida.

A diferença essencial no pensamento husserliano está na pureza dos fenômenos que significam aquilo que eles se mostram como se mostram, sem estarem presos há ideia e o conceito de Deus. Evidentemente que o caminho fenomenológico husserliano enfrentou críticas sobre o solipsismo, sendo um enfrentamento necessário que a fenomenologia pura teve como vanguarda da atualização essencial das coisas.

Enquanto a fenomenologia do espírito de hegeliana está atrelada a constelações conceituais de trindades e dualidades, a fenomenologia pura husserliana se presentifica entrando em contato com o modo de funcionamento da consciência através da intencionalidade. É com a diferença entre o conceito de *Deus* para o conceito *puro* de *consciência com intencionalidade* em Husserl que se estabelece o visível desvio entre autores, além do contexto histórico de cada autor, evidentemente.

## REFERÊNCIAS

- BUBER, M. *Sobre comunidade*. São Paulo: Perspectiva, 2012.  
HEGEL, G. W. F. *Filosofia de la religión últimas lecciones*. Berlim: Trotta, 2018.  
HUSSLER, E. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica: sobre la constitución*. México: UNAM, 2005.



Aoristo))))

International Journal of Phenomenology, Hermeneutics and Metaphysics

Submetido: 05 de janeiro de 2024

Aceite: 05 de fevereiro de 2024

53

## *Prolegômenos: da virada noética à primeira fenomenologia*

### *Prolegomena: from the noetic turn to the first phenomenology*

Paulo de Tarso Menegon Magalhães de Castro  
Universidade Federal de Lavras – UFLA<sup>1</sup>.

#### **RESUMO**

Nossa pesquisa, em três momentos, tem o objetivo de acompanhar a virada noética da lógica a partir do parágrafo 67 dos *Prolegômenos* quando Husserl buscará fundamentar a estrutura subjetiva e a lógica pura enquanto condição de possibilidade de conhecimento e, assim separar os domínios lógicos dos domínios psicológicos do conhecimento. Num segundo momento, tentaremos elucidar como essas demarcações são possíveis a partir da lógica em vista da passagem à possibilidade subjetiva em geral do conhecimento a qual o filósofo nomeou de noética. Por último, investigaremos no parágrafo 51 as vivências enquanto evidência da verdade na constituição mesma da subjetividade e como Husserl balizará a subjetividade lógica a favor da primeira fenomenologia, rejeitando com ela toda espécie de psicologismo epistemológico. Tudo isso só fará sentido fazendo-se uma análise comparativa entre o texto original de 1900 e sua segunda edição em 1913, sugerindo-se com o último uma segunda fase do pensamento do mestre.

54

#### **PALAVRAS-CHAVE**

Lógica; noética; subjetividade; vivência; fenomenologia

#### **ABSTRACT**

Our research, in three moments, aims to follow the noetic turn of logic from paragraph 67 of the *Prolegomena* when Husserl will seek to base the subjective structure and pure logic as a condition of possibility of knowledge and, thus, to separate the logical domains from the psychological domains of knowledge. In a second moment, we will try to elucidate how these demarcations are possible from logic, in view of the passage to the general subjective possibility of knowledge, which the philosopher named noetics. Finally, in paragraph 51, we will investigate the experiences as evidence of the truth in the very constitution of subjectivity and how Husserl will guide logical subjectivity in favor of the first phenomenology, rejecting with it all kinds of epistemological psychologism. All this will only make

---

<sup>1</sup> E-mail: [menegon981@gmail.com](mailto:menegon981@gmail.com)

sense if a comparative analysis is made between the original text of 1900 and its second edition in 1913, suggesting with the latter a second phase of the master's thought.

### KEYWORDS

Logic; noetics; subjectivity; experience; phenomenology

### INTRODUÇÃO

Avançando após os domínios restritos da lógica pura parece que Husserl acabou se confrontando com algumas insuficiências já em *Prolegômenos*. Muitos de seus leitores atentos, inclusive, chegaram a se perguntar se Husserl teria de fato alcançado a tão precisa clarificação da lógica, como fora o caso de Natorp que entendeu que nesta referida obra Husserl pareceu ter confundido os domínios do real e do ideal, do lógico e do psicológico (cf. MOURA, 1989, 67). Sem entrarmos no mérito destas críticas, o que queremos mostrar agora é que talvez o próprio Husserl seu deu conta da limitação de seu trabalho inicial da lógica pura em averiguar os certames da correlação entre as categorias de significação às suas homônimas objetivas, ou seja, parece-nos que o trabalho ficou faltoso e agora, para salvá-lo, precisar-se-ia de clarificar a própria função da intuição e mais ainda, far-se-ia urgente saber como “...a pesquisa sobre a ‘origem’ dos conceitos passará a pressupor uma investigação prévia sobre a ‘origem’ dos objetos na subjetividade” (MOURA, 1989, p. 68).

Do lado da subjetividade do conhecimento há, ainda, ganhos que se encontravam ausentes do lado estritamente objetivo da lógica pura. Deixar de ser lógico e tornar-se fenomenológico é transpor o campo estritamente objetivo enquanto forma de obtenção do conhecimento e aceitar a condição noética, ou seja, quando a objetividade lógica das coisas é visada por uma subjetividade vivida.

O que acontece nas *Investigações lógicas*, a começar pela revisão da segunda edição de *Prolegômenos*, é que o projeto de construção de uma doutrina da ciência pela lógica pura fora complementado, se não substituído, pela noética que abriria as portas à fenomenologia propriamente. É que a lógica pura formal, que desde Kant se ocupava tão bem da faculdade do entendimento puro, acabou se esquecendo de olhar para a constituição do conhecimento do lado da subjetividade. Ora, se pergunta como pode haver conhecimento se não houver, *data venia*, sujeito que conhece. Agora a tarefa da noética será trazer à superfície as propriedades subjetivas, ainda que ideais, do conhecimento.

Para fazermos estas balizas, disporemos de uma análise comparada entre primeira e a segunda edição, as quais os tradutores sugeriram serem sinalizadas pelas letras A - para a primeira edição de 1900 e B - para a segunda edição de 1913. Fazendo este paralelismo, distinguiremos as respectivas edições com a citação técnica do ano da edição original entre colchetes: [1900] - [1913] seguido do ano das traduções em uso: (2014). Em algumas citações que as modificações forem mais pontuais, colocaremos o texto em negrito: (**grifo nosso**).

## 1 A ESTRUTURA SUBJETIVA E A LÓGICA PURA ENQUANTO CONDIÇÃO DE POSSIBILIDADE DE CONHECIMENTO

A noética é a condição de possibilidade subjetiva em geral em se abstrair conhecimento. Todavia, tal condição é *a priori*, ou seja, prescinde de toda experiência sensível de sujeitos psicofísicos. Falar em subjetividade em geral, não será a mesma coisa que asserir sobre sujeitos individuais. Por essa via Husserl quer fazer distinguir aquela subjetividade psicológica *real* [Real] da subjetividade lógica em geral que é ideal e presente à teoria do conhecimento. A esta subjetividade lógica, chama-se de *noética*. Em suas palavras:

Vê-se que sob condições subjetivas de possibilidade não se devem compreender aqui condições reais, radicadas no sujeito particular do juízo ou nas espécies variáveis do ser que julga (e.g., o ser humano), mas condições ideais, radicadas na forma da subjetividade em geral e na sua relação ao conhecimento. Para efeitos de diferenciação, delas queremos aqui falar como de condições *noéticas* (HUSSERL, [1900] 2014, p. 84).

Reza-se nesses termos que Husserl quer deixar bem separado a condição de possibilidade da subjetividade, que perfaz a epistemologia de toda teoria científica possível da facticidade dos sujeitos individuais e que não podem dar garantia alguma de cientificidade a partir da crítica do conhecimento que a filosofia deseja implementar nos domínios do que se chamará fenomenologia. Por isso, conforme mostra Sacrini, as condições subjetivas de possibilidade do conhecimento aliadas ao rigor objetivo da lógica pura vigoram do lado das idealidades lógicas e são chamadas *noéticas*. Esta última, por sua vez, deve ficar bem separada das atividades empíricas de qualquer sujeito humano que seja:

Husserl separa claramente o *subjetivo* que condiciona as teorias científicas e o *psicológico*. Assim, ao se referir a condições subjetivas, o autor não tem em vista as particularidades empíricas, seja dos sujeitos tomados individualmente, seja tomados como espécie humana. Nenhuma dessas particularidades *reais* dos existentes humanos deve ser assumida como condicionante da validade puramente *objetiva* das teorias. As condições subjetivas do conhecimento partilham com o domínio lógico-objetivo a *idealidade*, quer dizer, são condições válidas não porque demarcam singularidades factuais, mas porque distinguem certas estruturas idênticas *a priori* que constituem a *forma* ou a *essência* da subjetividade independente de sua realização nos seres humanos passados, presentes e futuros. Para evitar a confusão com os condicionantes empíricos da atividade subjetiva humana, Husserl nomeia essas condições subjetivas ideais, referentes às essências *a priori* da subjetividade, de *noéticas* (SACRINI, 2018, p 42).

Para se entender a subjetividade noética faz-se quase necessário conceber duas ideias distintas de subjetividade. Precisa-se separar aquela primeira concepção psicologista que assere sobre vivências psíquicas singulares de fatos temporais que, diga-se de passagem, será diferente das vivências intencionais, e a segunda ideia de subjetividade que corresponde à nossa maneira lógica de assere sobre juízos ideias atemporais. Dessa forma, Husserl distingue o meramente subjetivo do subjetivo noético, pois o que se quer aqui com o subjetivo é a condição de possibilidade em geral que o sujeito cognoscitivo possui a despeito do conhecimento, pouco importando se este ou aquele sujeito; para usar uma expressão de Husserl, seja *deus, homem ou anjos*. Por estas razões fica explícito que "...a diferença entre o modo de consideração psicológico, que emprega os termos como termos de classe para vivências psíquicas e o modo de consideração objetiva ou ideal, no qual precisamente os mesmos termos representam gêneros e espécies ideais, não é marginal e meramente subjetivo" (HUSSERL [1900] 2014, p. 131). Assim, pode-se afirmar que o que separa o conhecimento lógico do psicológico é a idealidade tangível ao primeiro e que interessa também à fenomenologia. Daí o conhecimento noético partilhar das idealidades objetivas da lógica pura como se verá como mais detalhes mais adiante.

O que está a se fazer aqui é a delimitação do tema da correlação entre significação intencional e intuição categorial que desde os *Prolegômenos* de 1900 sobejará seu refluxo nas demais *Investigações*. Isso indica que a lógica pura por si só ainda não se pergunta pelo significado subjetivo correlato aos objetos lógico-ideias, a parte objetiva própria à lógica pura. Contudo, nestes termos vê-se que esta tematização da correlação que, como se viu acima, Husserl preconizou já no parágrafo 67 do primeiro tomo, torna-se o influxo necessário para a subjetivação da lógica e dá-se assim a antessala da fenomenologia de *direito*. Faz-se com isso "...imediatamente necessário investigar a 'correlação' entre esses objetos ideias e a esfera subjetiva da vida psíquica, é preciso perguntar como se comportam esses vividos para tornarem possível que a consciência seja consciência e consciência evidente desses objetos ideias" (MOURA, 1989, p. 69). Dá-se aqui, ainda que de modo velado, que a temática da correlação terá forte incidência no conceito de intencionalidade que também ainda não aparece em *Prolegômenos*, mas que se verá na Quinta investigação. Por conta do tema da correlatividade subjetiva-objetiva, "...frente a essa nova questão, a fundamentação da lógica perde o posto de tema primeiro da fenomenologia. Agora, é apenas com a questão da correlação entre objetividade e subjetividade que se atinge o tema próprio" (MOURA, 1989, p. 69-70) da fenomenologia desde *Prolegômenos* até o restante das *Investigações* da segunda época. Com isso, ficou claro que a perícia da lógica não se dará unicamente a respeito de objetividades e assim deverá se fazer uma lógica noética.

## 2 A LÓGICA E A NOÉTICA ENQUANTO CONDIÇÃO DE POSSIBILIDADE DO CONHECIMENTO



Chegado aos problemas das condições de possibilidade do conhecimento atual, que é a temática reservada ao parágrafo 65 do tratamento da lógica pura, Husserl se pergunta pelas condições ideais da lógica, mas também parece fazer uma inflexão às condições reais do conhecimento, ainda que a esta última seja aplicada reservas de validade em detrimento da primeira. O que deve ser mantido em vista aqui é que tanto uma assunção ideal ou real do conhecimento é viável ao que diz respeito uma teorização inicial de uma qualquer ciência possível, ou seja, as ciências naturais vigoram no plano da realidade enquanto uma ciência criticável (como no caso, pela fenomenologia) em seus domínios, deverá se redimir ao conhecimento ideal que não coloca posição de existências individuais ao interior de seus conteúdos para se referir a seres humanos em espécie. Todavia, há que ressaltar que Husserl já está preocupado nos primeiros *Prolegômenos* com a possibilidade subjetiva em geral do conhecimento a qual nomeou *noética* justamente para diferenciar da subjetividade psíquico-factual. Nesses termos a condição de possibilidade do conhecimento não deverá tratar de realidades, ainda mesmo porque, para Husserl, essa se tornara agora inviável para o regime da filosofia. Sob tais condições subjetivas ele afirmará já nessa época que “...o sentido da questão exige, entretanto, uma maior precisão. Ela é entendida inicialmente em sentido *subjetivo*, no qual seria mais bem exprimida como a questão pelas condições de possibilidade do *conhecimento teórico* em geral [...] e segundo a possibilidade para um qualquer ser humano” ([1900] 2014, p. 177).

É preciso saber que os atos subjetivos têm a função de explicitar ou viabilizar a possibilidade objetiva do conhecimento, mas nunca a prerrogativa de fundá-los. Daí que a condição de possibilidade do conhecimento poderá seguir tanto por interesse da lógica, quanto por interesse da noética mesma, ao que Husserl está agora investigando. Com isso, ver-se-á que o filósofo de *Prolegômenos* parece abrir duas vias para o a possibilidade do conhecimento. À via noética cabe elucidar o caminho que conduzirá à fenomenologia que, por sua vez, deverá realizar as tarefas subjetivas do conhecimento, tarefas essas que até agora foram conduzidas pela lógica pura.

Ainda assim, há que se fazer exclusões ao conhecimento real [*real*], ainda que se saiba de sua conveniência possível doravante vindoura. Depois disso Husserl dirá ao que se segue, isto é, a lógica e a noética, vigoram sob a condição ideal *a priori* e que por isso mesmo não fazem alusão a nenhum caso particular psíquico real do conhecimento possível. A propósito da lógica, o filósofo infere sobre *conteúdo* mesmo do conhecimento objetivo, ou seja, as leis, teorias, enunciados etc. Quanto à noética, *a priori*, porque não fará concessões a particularidades psicológicas e humanas do conhecimento, ou seja, não está a se tratar da capacidade intelectual *real* do pensar humano, pois tais capacidades já são reconhecidas por ciências particulares *reais*, todavia o que deverá ser explicitado é a condição subjetiva geral do conhecimento.

Sobre isso lemos o seguinte no parágrafo 65:

Estas condições são em parte *reais*, em parte *ideais*. Das primeiras, psicológicas, fazemos aqui abstração. Pertencem obviamente à possibilidade do conhecimento em sentido psicológico todas as condições causais de que no pensar estamos dependentes. As

condições *ideais* de possibilidade do conhecimento podem, conforme já explicamos, ser de duas espécies. São, a saber, *noéticas* se se fundam na ideia do conhecimento enquanto tal e *a priori*, sem qualquer relação com a particularidade empírica do conhecer humano no seu condicionalismo psicológico; ou são puramente lógicas, i.e., fundam-se puramente no “conteúdo” do conhecimento. Quanto à *primeira*, é *a priori* evidente que sujeitos pensantes têm, e.g., em geral de ser capazes de executar todas as espécies de atos nos quais se realiza conhecimento teórico. Como seres pensantes temos, em especial, de ter a capacidade de inteligir proposições como verdades e verdades como consequências de outras verdades; e, igualmente, de inteligir leis enquanto tais, leis como fundamentos explicativos, leis fundamentais como princípios últimos etc. Mas é, por outro lado, também evidente que as próprias verdades e, especialmente, as leis, fundamentos e princípios são o que são, quer os intelijamos ou não. Uma vez que não são válidos na medida em que os podemos inteligir, mas que os inteligimos na medida em que são válidos, temos de considerá-los como condições objetivas ou ideais de possibilidade do seu conhecimento. São, por conseguinte, *leis a priori* que pertencem à verdade, à dedução e à teoria como tais (i.e., à *essência* geral destas unidades ideais), a caracterizar como leis que exprimem condições ideais de possibilidade do conhecimento em geral, ou do conhecimento dedutivo e teórico em geral e, com efeito, condições fundadas no puro “conteúdo” do conhecimento (HUSSERL, [1900] 2014, p. 177-8).

Viu-se aí que aquelas condições de possibilidade *reais* subjetivas do conhecimento, para o filósofo, são as condições psicológicas que ele bem caracteriza como condições do sujeito empírico humano, condições as quais há que se fazer abstração e não contar para o rigor científico. Sendo assim, Husserl parece fazer mais conta daquela segunda via *lógica* objetiva enquanto condição de possibilidade do conhecimento. É que os princípios e postulados da lógica não aceitam hipóteses resultantes de fatos particulares para a atestação do conhecimento. Aí Husserl volta mais uma vez na validade dedutiva constitutiva do conhecimento, porque não se tem, nesta etapa da fenomenologia nascente, a pretensão de inferir ciência a partir de casos, ou seja, não é a somatória de repetições verificatórias ou a multiplicidade de um certo tipo de reação psíquica a partir de uma determinada vivência de um indivíduo que dá validade ao conhecimento, mas, ao contrário disso, o processo do conhecimento deve partir de suas próprias leis ideais universalmente válidas para garantir a si mesmo.

Há que se prestar a devida atenção a que Husserl quer salvaguardar a função lógica da noção mais primitiva de ciência de se obter consequências e inferências (ilação) universais e necessárias a partir da dedução geral, isto é, explicitar as verdades particulares contidas em verdades universais necessariamente válidas e inquestionáveis. Com isso, “...o que Husserl parece ter aqui em vista é que a atribuição de verdade a certas proposições teóricas, [...] não é um evento singular, que se esgota

na vivência concreta do juízo que veicula tal proposição. A verdade não é um conteúdo particular da experiência do juízo” (SACRINI, 2018, p. 45), mas ao contrário, ela encontra sustentação em si mesma, independentemente se um sujeito empírico é capaz de interligá-la. Todavia, para não se avançar demais em novos conceitos e problemas que terão seu lugar em breve, devemos nos conter entre a lógica e a noética.

Retomando a ideia de que Husserl parece veicular mais à via da *lógica* do que da *noética*, ainda na primeira edição de *Prolegômenos*, deve-se sem dúvida ao rigor objetivo que ele cumula a lógica. Isso significa dizer que só se deve passar para a descrição noética quando se tiver bem assegurados os princípios objetivos da lógica e seus conteúdos próprios.

Embora em *Prolegômenos* a lógica e a noética se aproximem, elas ainda são tratadas separadamente devido ao cuidado com a essência das teorias lógico-objetivas e o rigor é tão grande que é possível desmembrar a lógica da objetividade científica, conforme o próprio Husserl expõe. Em último caso o conhecimento noético infere sobre o *conteúdo* lógico *a priori* precisamente porque não é evidenciável conceber conhecimento sem asserção ao sujeito geral ideal que conhece, o que não quer dizer, porém, que o conhecimento somente será possível a partir do sujeito.

Husserl irá dizer adiante que o conhecimento *a priori* levado pela lógica pura não depende em hipótese alguma da subjetividade em geral, com isso dá-se a parecer uma contradição posto que há pouco o filósofo trouxera para junto da lógica a noética que é a explicitação da subjetividade geral enquanto possibilidade do conhecimento. Entretanto, há que se fazer um esforço interpretativo desta passagem decisiva para entender que com isso Husserl não está a excluir a subjetividade da constituição do conhecimento, o que ele quer é deixar claro que o conhecimento lógico-objetivo não depende do sujeito geral, o que não quer dizer em momento algum que não diz respeito a ele.

Trata-se obviamente aqui de condições *a priori* de conhecimento, as quais podem ser consideradas e pesquisadas sem qualquer referência ao sujeito pensante e à ideia da subjetividade em geral. As leis em questão estão, pois, no seu conteúdo significativo, inteiramente livres de tal referência, não falam, nem mesmo de maneira ideal, de conhecer, raciocinar, representar, fundamentar etc., mas de verdade, conceito, proposição, raciocínio, fundamento e consequência etc., conforme elucidamos minuciosamente acima. Estas leis podem obviamente receber, entretanto, formulações evidentes, pelas quais adquirem referência explícita ao conhecimento e ao sujeito cognoscitivo e asserir então acerca das possibilidades reais do conhecer. Aqui, como sempre, por transposição de relações ideais (expressas por proposições puramente genéricas) para casos particulares empíricos, resultam afirmações apriorísticas sobre possibilidades reais. As condições de conhecimento ideais que, como condições noéticas, diferenciamos das lógico-objetivas, não são, no fundo, mais do que tais formulações daquelas intelecções legais pertencentes ao puro conteúdo do conhecimento, pelas quais estas se tornam frutíferas precisamente para a crítica do conhecimento e, por meio de outras formulações ainda,

também para a sua normalização prático-lógica (HUSSERL, [1900] 2014, p. 178-9).

O que deve chamar atenção para o tratamento noético da lógica em questão é que mesmo que o conhecimento objetivo não dependa da subjetividade ele pode e deve alcançar referência por meio da evidência à subjetividade. Assim, as formulações ideais da lógica, as teorias, leis, enunciados, premissas, verdade, falsidade, etc. não dependerão dos atos subjetivos, como Husserl elenca, *conhecer, raciocinar, representar, fundamentar etc.*, mas só poderão ganhar vida e explicitação neles.

Husserl chama a via noética de *frutífera* porque vê que toda aquela estrutura lógico-objetiva fechada em leis e premissas pode ser explicitável através de atos subjetivos eidéticos e é isto que se verá no prematuro conceito de vivência já em *Prolegômenos* de 1900. Mesmo com isso, o filósofo não faz com que a lógica dependa da noética, mas elas se entrecruzam, isto é, a lógica, por sua vez, tem seu direito assegurado a partir de si mesma e não de qualquer outra constituição subjetiva do conhecimento. Contudo, o que se torna discutível para Husserl é a fertilidade da lógica pura solipsista.

Neste sentido, faz-se notar no desenvolvimento das duas vias em questão que o *conteúdo do conhecimento* que no começo do 65 era reservado unicamente ao domínio da lógica, agora, ao final do mesmo parágrafo, vê-se compartilhado com a noética, isto é, a noética torna-se expressão do conteúdo do conhecimento através de diversas formulações possíveis, desde que sejam formulações ideais. Husserl não se desfaz da idealidade em nenhuma das vias de possibilidade do conhecimento, pelo contrário, já em *Prolegômenos*, o que se faz sempre que possível é reafirmar seu interesse pela investigação ideativa.

Por esta razão, neste conjunto de encadeamentos ao qual Husserl dispõe a lógica e a noética, a idealidade se dá numa espécie de ligamento entre ambas. O filósofo ressalva várias vezes que as investigações que se darão, quer na lógica, quer na noética serão *condições de conhecimento ideais*, dirá também que as mesmas investigações se dão por *transposição* ao conhecimento ideal. Esta possibilidade ideal do conhecimento é o que garante o cumprimento das leis lógicas as quais não presumem casos particulares de fato. Pode-se dizer que a idealidade para Husserl corre na esteira daquela *dedução axiomática* enquanto método originário da ciência fundamental, dado que ela, a ideação, é a capacidade de se inferir em juízos particulares um universal. Para ser mais preciso, os casos da experiência são confirmados pela identidade conforme uma espécie geral e não pode se dar ao contrário, ou seja, o particular empírico garantir a validade da idealidade.

Por sua vez, Husserl habilitará as suas investigações noéticas tomando as vivências como representações infinitas às quais, por seu turno, deverão ser identificadas às leis objetivas da lógica. É assim que a adequação da subjetividade noética das vivências às categorias lógicas se fará por ideação, isto é, a ideação é a condição de possibilidade de acesso à verdade objetiva que, embora se preencha nas vivências *reais*, não são o que são por dependência a essas últimas, mas sim por

identificação às idealidades. Isso explica por que a noética depende da lógica: é somente por via da lógica que a noética recebe idealidade e objetividade. Este é o sentido da sutileza da *transposição* eidética operada por Husserl, que consistirá partir das estruturas lógicas ideais para acessar a experiência real e, por isso, já não se estará mais a trabalhar em solo empírico, pois é a idealidade *a priori* concebida que confirma e se substitui ao fático.

Para assim proceder o filósofo explicará que "...a capacidade de **por intuição** captar ideativamente no particular o universal, o conceito na representação empírica, e de nos assegurarmos da intenção conceptual no representar repetido da identidade, é a pressuposição para a possibilidade do conhecimento" (HUSSERL, [1913] 2014, p. 75, **grifo nosso**). Isto significa que o conhecimento possível deve ser sempre mediado por uma ideia de universalidade que abrange ao todo conforme uma espécie ou uma generalidade, parte-se do universal para se acessar o particular empírico. Faz-se necessário considerar que a condição de possibilidade do conhecimento ideal não parte das vivências subjetivas, mas antes da ideia genérica ofertada pela lógica, daí é tarefa desta última conferir identificação aos infinitos casos empíricos que, a princípio, não são o critério do conhecimento em *Prolegômenos*.

É importante aqui notar que a inserção do termo *intuição* é um adendo da segunda edição e que Husserl parece fazer questão de ressaltar que para a possibilidade do conhecimento em caráter fenomenológico a intuição se faz método para a captação das idealidades lógicas, tomando como matéria as vivências subjetivas. Com isso tornou-se importante destacar que a intuição aparece nesta obra somente em forma de adendo à segunda edição e Husserl não deu ainda a ela desenvolvimento considerável, entretanto, a importância que se dá a ideia de intuição é que na segunda edição que o caráter fenomenológico da obra aparecerá de forma definida e a intuição é trazida pelo momento propriamente fenomenológico do pensamento de Husserl, abandonando o programa da lógica pura.

Esta citação mostrou-se também estratégica precisamente porque aqui Husserl começa a aproximar termos decisivos para o desenvolvimento de seu pensamento. Os conceitos de *intuição*, *representação*, *intenção*, recebem nesta passagem uma direcionalidade notável porque entenderemos em breve a ligação e conveniência entre eles. Para adiantarmos um pouco esta previsão digamos que a intuição está para a evidência intuitiva da verdade dos estados de coisas vividos pela consciência e a partir da presença efetiva do fenômeno "em carne e osso", como gosta Husserl de usar, é será possível obter juízos como de lembranças recordações, etc. do vivido em questão. Neste sentido a intuição se dá como garantia apodítica indubitável da presença do objeto enquanto fenômeno à consciência.

Mesmo assim, seja válido perceber que Husserl parece resistir até a última hora em se render à subjetividade lógico-noética ainda que enquanto termo e método a *noética* já esteja presente no primeiro *Prolegômenos*. Tal resistência não é arbitrária, mas sim devida ao rigor científico que Husserl impõe ao seu programa de lógica pura, até mesmo porque seu grande temor é a confusão entre subjetividade psíquico-factual e subjetividade noética.



Se verá com isso que a lógica e a noética passarão a se encontrar e a trabalhar juntas e isso não está ainda muito claro em *Prolegômenos*, como também ainda não está claro se Husserl já se encontra em solo fenomenológico se ainda flerta com o programa da lógica pura que em breve será “abandonado” em vista somente da fenomenologia.

É verdade que “Husserl chega a nomear essa última [noética] de “lógica noética”, [...] deixando patente seu caráter complementar em relação à lógica pura”. Porém, “...vale notar que em *Prolegômenos* não só essa expressão não é usada como Husserl faz questão de distinguir investigação lógica e investigação noética” (SACRINI, 2018, p. 67). Tais investigações se deram conforme insinuamos em duas vias, elas se dão separadas, mas é possível e importante notar que agora em *Prolegômenos*, Husserl já deseja aproximar ambas as investigações em intenção da fenomenologia nascente. Tal proveito ou aproximação da lógica pura à noética já ficou assinalado acima quando o filósofo ao final do 65 afirma que a noética propicia a frutificação da lógica. Agora, o que é preciso e importante reafirmar é que em *Prolegômenos* ainda não existe uma lógica noética, isto é, Husserl não usou este conceito para expressar ainda uma via possível a fenomenologia. Aí a noética aparece sozinha, balizada na lógica pura.

Em meio a tais questões viu-se surgir ainda uma nova classe de problemas que criticará pela fenomenologia as propriedades da lógica em relação à noética. É que já em *Prolegômenos* será possível notar uma certa fragilidade da lógica em levar adiante os problemas do conhecimento, não que faltasse à lógica algum fundamento que, ao contrário, Husserl deixou claro desde o início da obra quando levanta os fundamentos da doutrina da ciência; porém o que pareceu flagrar tal limitação da lógica pura ante o edifício do conhecimento erigido pela doutrina da ciência fora justamente a necessidade de se lançar mão de um plano noético que até então era impensável. Aí a lógica já não mais lançaria sozinha as bases do conhecimento, mas careceria de um elemento material que até aqui ela não oferecia a si mesma. Daí que a subjetividade passa a ser também conteúdo do conhecimento como se verá logo. Neste certame a doutrina da ciência formulada pela lógica deixará aos poucos de fazer parte do novo programa elaborado por Husserl, que terá o nome de fenomenologia.

Se durante a exposição da segunda edição Husserl parece já seguro de caminhar em solo fenomenológico, o termo fenomenologia passa a ser mais frequente, como por exemplo, da preocupação de Husserl em escavar a origem fenomenológica dos conceitos no último capítulo dedicado ao tratamento da lógica pura. Todavia não foi assim na primeira edição, quando parecia que Husserl não estava ainda trabalhando diretamente com a concepção fenomenológica. Para tal constatação bastou-nos, em primeira mão, rastrear as vezes que Husserl usou a terminologia em ambas as edições exploradas. Ainda assim ocorreu-nos que Husserl usava o termo *psicologia* ao invés de *fenomenologia*, isso é devido a adesão husserliana a chamada *psicologia descritiva* que talvez fosse a primeira expressão incorreta da fenomenologia, julgamento que o próprio Husserl fará mais tarde.

### 3 AS VIVÊNCIAS ENQUANTO CONSTITUIÇÃO DA SUBJETIVIDADE NA FENOMENOLOGIA NASCENTE

Seguindo a tarefa da noética, o trabalho que se tem a fazer é definir a noética como vivência e evidência da verdade e, com isso fazer transparecer os aspectos mais fenomenológicos nos *Prolegômenos* da segunda data, quando Husserl já não estará interessado simplesmente em acercar os limites da lógica pura. Será necessário notar também que contra toda validade psicologista<sup>2</sup> do conhecimento, Husserl não cessa de demarcar o teor ideativo do conhecimento. Para tais investigação fez-se necessário fazer um recuo ao capítulo 51 da obra.

O que primeiro nos salta à vista no parágrafo 51 é a preocupação de Husserl em recusar a interpretação psicologista da evidência, quando a evidência era concebida por grande parte dos filósofos e psicólogos da época como um sentimento associativo entre a coisa dada, o objeto e a consciência. Husserl não é partidário dessa concepção e a refuta repetidas vezes. Ele está convencido de que a adequação, ou, se quiser, a conexão entre o juízo e o estado de coisas vivido não são fruto simplesmente da associação psíquica. Esta era, por exemplo, a abordagem da escola associacionista inglesa do século XIX.<sup>3</sup> A partir daí Husserl fará uma importante definição que

---

<sup>2</sup>Husserl dedica maior parte de sua obra (*Prolegômenos*) ocupando-se da crítica aos erros psicologistas. As críticas e refutações contra o psicologismo surgiram da interlocução de Husserl através de sua obra e de cartas aos lógicos alemães (séc. XIX). São várias as questões lógicas debatidas, mas entre elas se destacam as leis do pensar como leis da natureza psicológica de seres existentes reais (ou, chamada *física do pensar*) (§). Outra discussão é sobre o princípio da não contradição que terá por intérpretes psicologistas S. Mill, Lange e Sigwart (§§ 25, 28 e 29). Para Mill o princípio da não contradição é uma generalização da experiência e só se pode ajuizar entre a verdade e inverdade de duas proposições contraditórias presentes a uma única consciência empírica individual a partir dos nossos atos de crença [*belief*], sendo eles sobre o que se julga verdadeiro e falso ao que não podem juntos coexistir. Depois Husserl responde a Lange que, embora não assuma o princípio empírico à consciência que julga, faz uma conjunção entre leis da natureza e leis normativa do pensar; e defende que o princípio da não contradição é uma disposição natural do espírito humano, disposição que é condição de possibilidade de toda experiência, cuja disposição Husserl ([1913] 2014, p. 72) julga faltar “a atitude rigorosamente científica, incondicionalmente imperativa em qualquer utilização de juízos de experiência pré-científicos para fins científicos. Sobre Sigwart Husserl abjeta sua fiação no princípio de contradição como lei da natureza num momento da consciência que não suporta contradição. Estas são algumas brevidades dos assuntos que se desenrolam pela obra, além dos outros capítulos, como o capítulo IV, “Consequências empiristas do psicologismo”, que de certo modo dará sustentação a implicação dessas doutrinas e seus partidários; também decorrerá aos problemas psicologistas o capítulo VII que trata “O psicologismo como relativismo cético”.

<sup>3</sup> Enquanto modo de psicologismo Husserl inscreve a psicologia associacionista no catálogo dos psicologismos entre os quais ele elenca na obra. Ao parágrafo 21 o filósofo de *Prolegômenos* se coloca por um instante do lado das ciências psicológicas para medir seus prejuízos em relação às leis do pensar puramente lógicas. Aponta, desta maneira, que como quer que se queira chamar tal ciência, será sempre psicológica e inferirá, por conta de seus domínios, sobre fatos da experiência nos atos de consciência ou em vivências particularizantes sobre cada indivíduo concreto. Para tanto não é possível a psicologia erigir normas e leis universalmente válidas. E como ocorre, a psicologia associacionista arroga para si o direito de formular leis de pensar e com elas fundar a lógica sobre a psicologia justificando que o que a lógica chama adequação não é nada além de associação entre o pensar e o objeto ou estado de coisas dados. Dirá Husserl: “Observe-se, e.g., as leis da associação de ideias, a que a psicologia da associação pretende conferir o estatuto e o significado de leis psicológicas fundamentais. Tão logo nos damos ao trabalho de formular de modo apropriado o seu sentido empiricamente justificado, perdem de imediato o seu pretensão caráter de leis” (HUSSERL, [1900] 2014, p. 47).

marcará o curso da primeira fenomenologia que diz que a evidência é um tipo de vivência da verdade e que esta última embora possa ser multiplicada nas vivências reais não se circunscreve na realidade, mas sim na idealidade, pois *a verdade é uma ideia*.

Assim como o empirismo desconhece em geral a relação entre o ideal e o real no pensar, assim desconhece também a relação entre verdade e evidência. A evidência não é um sentimento assertórico que se junte contingentemente ou segundo leis naturais a certos juízos. Não é de todo um caráter psíquico que se pudesse simplesmente associar arbitrariamente a um qualquer juízo de uma certa classe (sc. os chamados juízos “verdadeiros”); **de tal modo que o conteúdo fenomenológico** do juízo em questão, considerado em si e por si, permanecesse identicamente o mesmo, esteja este caráter a ele associado ou não. A coisa não se passa do modo como pensamos habitualmente a conexão dos conteúdos da sensação com os sentimentos a eles referidos: duas pessoas têm as mesmas sensações, mas, no seu sentimento, são por elas diferentemente afetadas. A evidência é, pelo contrário, nada mais do que a “vivência” da verdade. A verdade não é vivida naturalmente em nenhum outro sentido além daquele em que algo de ideal pode, em geral, ser uma vivência no ato real. Por outras palavras: *a verdade é uma ideia, cujo caso particular é, no juízo evidente, uma vivência atual. O juízo evidente é, contudo, uma consciência de uma doação originária. O juízo não evidente está para ele de modo análogo como uma posição qualquer representativa de um objeto está para a sua percepção adequada. O que é percebido adequadamente não é algo só de algum modo visado, mas é também dado originariamente, no ato, como o que é visado, i.e., como também presente e captado sem resíduo* (HUSSERL, [1913] 2014, p. 140-1, grifo nosso).

65

Nesta passagem pela primeira vez Husserl usa na segunda edição o termo *fenomenologia* e, no entanto, tal termo foi substitutivo de *psicológico*<sup>4</sup> como constava na primeira edição. Aqui Husserl já se separou de qualquer explicitação psicológica do conhecimento e assume uma nova ciência em sentido estrito, a qual se chamará fenomenologia.

Com a tematização das vivências, ainda que em seu polo ideal, a noética vai tomando forma. A partir de agora a idealidade da lógica será conjugada com as vivências que Husserl chama de casos particulares da explicitação da verdade. De sorte que as vivências serão evidenciadas pelas leis inscritas pela lógica pura e serão adequadas à verdade que, por sua vez, não são doadas pelas vivências em si, mas, ao contrário, conformadas pelas leis da *mathesis universalis*, isto é, a doutrina da ciência. Para melhor explicar diga-se que existe aqui duplo exercício para adequação evidente das vivências, estas se doam à consciência enquanto fenômenos e as leis ideais da lógica as legitimam. “Husserl enfatiza como condição subjetiva básica do

---

<sup>4</sup> Na primeira edição lê-se: “como seu conteúdo psicológico”. Cf. HUSSERL, [1913] 2014. p. 141, N.A.

conhecimento a experiência da *evidência* [...]. Toda experiência da evidência se caracteriza como doação originária daquilo que é visado em tal experiência” (SACRINI, 2018, p. 38-39).

Entretanto, essa experiência da vivência para receber seu caráter evidente deverá se privar da experiência pré-científica que por si mesmo pode ser equívoca. Husserl exemplifica que, diferente do sentido fenomenológico ao qual se busca explicitar aqui, os conteúdos de sensações vividos por duas pessoas podem receber sentidos diferentes, isto é, as sensações são as mesmas, mas os sentimentos resultantes destes conteúdos podem ser tão distintos quanto houver sujeitos que deles façam experiência. Com isso, o filósofo está a dizer que a experiência psicológica de um vivido não recolhe nenhum conteúdo que possa ser aproveitado pela fenomenologia.

Neste certame de *Prolegômenos*, a cientificidade da experiência busca evitar o sentido de experiência empírica que para os psicologistas é a fonte primeira do conhecimento. Desta feita, Husserl já começa a preparar uma *viragem* para a concepção da experiência, deixando a atitude psicológica desta para adentrar um sentido categorial da mesma que consiste em conceber uma nova experiência, a experiência fenomenológica. É no parágrafo 24, em *Continuação* aos argumentos expostos no anterior que Husserl se dedica a apontar a terceira consequência do psicologismo dentre as quais ele elaborou neste Quarto capítulo da mesma obra e que consiste em apontar os desastres epistemológicos em se confundir o ato psíquico de julgar o conteúdo do ato lógico propriamente. Partindo daí, Husserl retoma o princípio kantiano e afirma que “[...] todo conhecimento ‘começa com a experiência’, mas não ‘deriva’, só por isso, da experiência” (HUSSERL, [1900] 2014, p. 57); para justificar que embora a experiência de uma vivência seja o caso particular do qual se pode abstrair um juízo lógico universal este último jamais pode estar circunscrito ao primeiro, ou seja, de um juízo particular empírico jamais se pode derivar uma lei lógica que sirva em geral. Com tal colocação Husserl não está se rendendo à empiria psicologista, mas está dizendo que embora o conhecimento possa se dar na experiência não tem sua origem nela.

Antes de tudo, para se evitar qualquer antinomia da experiência pré-científica e científica no sentido fenomenológico, é preciso assegurar que na

[...] na *experiência* psicológica, abstraímos dos conceitos lógicos fundamentais e das relações puramente conceituais com eles dadas. Reconhecemos de um só golpe como universalmente válido aquilo que encontramos no caso particular, porque tem o seu fundamento apenas nos conteúdos abstraídos. Assim, a experiência proporciona-nos uma consciência imediata da regularidade do nosso espírito. E assim como não necessitamos aqui da indução, tampouco está aqui o conteúdo carregado com as suas incompletudes, não tem o caráter da mera probabilidade, mas o da certeza apodítica, não é de delimitação vaga, mas rigorosa, e não inclui também, de maneira nenhuma, afirmações de conteúdo existencial. No entanto, aquilo que assim se objeta não nos pode satisfazer. Ninguém duvidará de que o *conhecimento* das leis lógicas, como ato psíquico, pressupõe a experiência particular de que

esse conhecimento tem os seus fundamentos na intuição concreta. Mas não se confunda “pressupostos” *psicológicos* e “bases” do conhecimento legal com pressupostos, razões ou premissas *lógicas* da lei; e, de acordo com isso, também não se confunda a dependência psicológica (e.g., quanto à sua origem) com a fundamentação e a justificação lógicas” (HUSSERL, [1900] 2014, p. 57.

O que deve ficar claro disso tudo é que Husserl concebe a experiência como situação vivida na existência concreta de um sujeito cognoscente humano, mas o conhecimento guiado em juízos lógicos é independente dos esquemas psicofísicos deste mesmo, embora se proceda por eles, o que seria um absurdo negar. Assim os conteúdos lógicos são sempre ideais, não dependem da experiência concreta para serem.

Seguido a essas colocações preliminares, Husserl lançará propriamente uma tese esclarecedora para a possibilidade científica da fenomenologia, dirá que *a evidência é nada mais do que a vivência da verdade*, conforme foi citado. E com essa tese pode-se entender a relação da evidência com a vivência e a verdade, sendo a evidência o canal que liga o ato subjetivo ao dado objetivo do conhecimento, considerando que a verdade é objetiva, ideal, *a priori*, anterior à experiência e confirmadora da vivência subjetiva. Seguindo esse sentido a evidência tem o mesmo significado que *prova suficiente [Evidenz reicht]* (cf. HUA, XVIII, p. 29)<sup>5</sup> a qual nada de particular e empírico precisa justificá-la embora sejam os casos dela. Por isso Husserl assume que a verdade não pode ser vivida naturalmente, isso significa que antes de ser vivida ela já está definida idealmente e não são as vivências que conferem garantia à verdade objetiva, elas são casos particulares que recebem a adequação do universal à verdade objetiva.

Nesta passagem grifada que se seguirá, Husserl afirma que a consciência é como que o pórtico pelo qual passa a evidência de um vivido enquanto doação originária, ou seja, entre a consciência e a vivência não deve haver, a princípio, nenhuma

<sup>5</sup> Ao mesmo parágrafo 32 no qual Husserl recusa a psicologia associacionista enquanto forma de psicologismo e pretensão de fundar as leis lógicas sobre a psicologia, Husserl tratou antecipadamente da evidência enquanto *evidência apodítica*, ou seja, evidência universal e necessária indubitável. Argumenta o filósofo que a evidência necessária ou *apodítica* se credencia sobre leis puras da lógica as quais dão clarividência e conformação a um juízo sobre um estado de coisa, sobre uma representação conceitual, etc. e não podem ser relativas ou imprecisas segundo fatos empíricos aos quais se julga conforme probabilidades repetitivas. Por isso, por exemplo, um estado de coisas julgado conforme a verdade ou inverdade de sua adequação não tem seu juízo partido do caso particular em questão, o critério do julgamento deve partir sempre das leis apodíticas irrefutáveis que não têm sua validade fundada nas atestações empíricas probabilísticas. É neste sentido que a lei lógica é ideal e não natural e, por isso Husserl dirá que “nenhuma lei da natureza é cognoscível *a priori* ou fundamentável ela mesma por intelecção. O único caminho para fundar e justificar uma tal lei é a indução a partir de fatos particulares da experiência. Todavia, a indução não funda a validade da lei, mas apenas a maior ou menor probabilidade dessa validade; justificado por intelecção é a probabilidade, não a lei. Em consequência, também às leis lógicas, sem exceção, tem de caber a condição de meras probabilidades. Em contraste com isto, nada parece mais óbvio do que serem *a priori* válidas todas as leis “puramente lógicas”. Elas encontram a sua fundamentação e justificação não por meio de indução, mas por evidência apodítica. Intelectivamente justificadas não são as meras probabilidades da sua validade, mas a sua própria validade ou verdade” (HUSSERL, [1900] 2014, p. 48).



representação inadequada, nenhum conceito representante do objeto se não tenha recuperado a origem fenomenológica primitiva que é a própria doação originária. Em outros termos, para repetirmos de algum modo as palavras de Husserl, não pode sobrar *nenhum resíduo* entre o captar da consciência e o seu vivido. Este resíduo tanto pode ser entendido como aquelas representações inadequadas que não oferecem em presença o fenômeno, quanto pode ser entendido enquanto aquela abordagem psicológica pela experiência natural, a qual o filósofo está rejeitando. Isto é, nem a intenção e nem a experiência psicológica do fenômeno são visadas na percepção adequada, por enquanto.

Atrelada à doação originária do fenômeno vivido está a primeira aparição do conceito de percepção em sentido fenomenológico, este que será levado à exaustão aqui nos *Prolegômenos* (1913), embora pouco utilizado, já é empregado num sentido diferente da psicologia, adequando-se ao sentido categorial. Assim o que se tem a saber sobre a percepção em sentido fenomenológico no momento, é o sentido da visada atual e plena do fenômeno ante a consciência e que se difere da inadequação indireta da intencionalidade a qual se remete apenas a um perfil do fenômeno e não o seu todo em presença, “[...] enquanto a realização perceptiva, pelo menos em princípio, admite o caso limite da percepção adequada, como a percepção imanente das vivências na reflexão” (FURTADO, 2019, p. 116).

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Husserl continua o presente capítulo reunindo num só movimento da consciência o juízo evidente, a vivência no sentido fenomenológico e a percepção também em sentido fenomenológico. Depreende-se, pois, que já não há espaço para nenhuma asserção em sentido psicológico. Nestes pares, a evidência é doada à consciência pela percepção presente e isto significa também que o juízo sobre uma representação, uma asserção, um estado de coisa não é meramente um juízo qualquer de uma subjetividade psicológica, mas há entre este juízo e o vivido uma adequação objetivadora que está agora correlacionada às leis e teorias postuladas pela lógica. Entretanto, Husserl ressalta que a presença do fenômeno em sua doação originária pode valer tanto na experiência real quanto na generalidade ideal segundo as espécies específicas ou regionais de tematização, mesmo que para a fenomenologia nascente deva-se abstrair de qualquer posição real em detrimento da ideal.

Sobre isso, leia-se:

Assim, do mesmo modo o que é julgado evidente não é meramente julgado (visado de maneira judicativa, assertórica, afirmativa), mas dado na vivência do juízo como presente ele mesmo -presente no sentido em que um estado de coisas pode estar “presente” nesta ou naquela apreensão significativa, segundo a sua espécie, como singular ou geral, empírico ou ideal etc. *A analogia que vincula todas as vivências originariamente dadas, conduz então a discursos análogos: denomina-se a evidência um ver, inteligir, captar do estado de coisas como em si mesmo dado (“verdadeiro”) e, num equívoco natural, como a verdade. E assim como no*

*domínio da percepção o não ver não recobre absolutamente o não ser, tampouco significa a falta de evidência o mesmo que inverdade. A vivência da consonância entre o visado e o que está presente em si mesmo, que ele visa, entre o sentido atual da asserção e o estado de coisas dado em si mesmo é a evidência, e a ideia desta consonância, a verdade. A idealidade da verdade constitui a sua objetividade. Não é um fato contingente que o pensamento de uma proposição, aqui e agora, está de acordo com o estado de coisas dado. A relação diz respeito antes ao significado idêntico da proposição e ao estado de coisas idêntico (HUSSERL, [1913] 2014, p. 141-2, grifo nosso).*

Na segunda edição de 1913, Husserl indexa mais um adendo à presente passagem conforme sinalizou-se no grifo da citação acima. É interessante analisar que mais uma vez Husserl encontra uma forma metódica de recusar as doutrinas associacionistas que conferem aos vividos correlatos às proposições, *quer judicativas, quer representativa, assertiva, afirmativa etc.*, caráter de associação psicológica, ou seja, não haveria entre a objetividade e a subjetividade concernentes ao conhecimento qualquer identidade ou adequação ideal, mas unicamente associação psíquica, o que Husserl condena como erro grosseiro. Para evitá-lo o filósofo de *Ideias* lança mão de mais uma nuance lógica permitida à fenomenologia, a analogia. Portanto, pareceu-nos que este adendo da segunda edição quis esclarecer de forma nítida que a evidência se desdobra de diversas formas dentro do edifício da fenomenologia, podendo ela configurar identidade, analogia e adequação de uma só vez e com isso Husserl quer insinuar o limite da psicologia em construir conhecimento científico puro.

Em sequência Husserl faz pela primeira vez em *Prolegômenos* uma menção ligeira ao ser e não-ser de estados de coisas neste conjunto de análise. Esta abordagem do ser é de caráter elementar fenomenológico, isto é, primeira expressão da fenomenologia nascente que não visa ainda investigar regiões ontológicas do ser, mas manifestamente o aparecer do fenômeno em vista da possibilidade de ser ou não-ser identicamente correlativo entre sua forma judicativa, conceitual, representativa etc., e a doação originária do estado de coisa para a consciência. Husserl afirma que o *não ver* não significa *não ser* porque o visar intuitivo evidente vai muito além da simples percepção, de um simples fito dos olhos orgânicos. Em sorte disso, Husserl chama atenção para o risco de se intencionar os vividos ingenuamente em métodos objetivistas, ou seja, através da percepção meramente psicofísica.

Por fim, há que se notar que Husserl deseja inferir das vivências subjetivas sua validade objetiva ante a disposição da lógica pura. Além do mais, todo o esforço de *Prolegômenos* principalmente dos segundos, se deu sobre a constituição objetiva do conhecimento subjetivante. Ainda assim é preciso se prestar atenção a todos os elementos que compõem essa estrutura constitucional do conhecimento, numa tentativa de seguir os próprios elementos configurativos que Husserl dispôs no excerto acima citado. Voltado mais uma vez para a identidade do visado e a vivência da consciência, entendemos que a querela do conhecimento se dá nos polos sujeito-objeto. Daí Husserl insistir na necessidade da evidência da verdade entre o estado de coisas, ou seja, o vivido, e o seu *significado atual* que por quanto se entende não está dado de

antemão, isto é, não está impregnado no objeto da vivência como se fosse um elemento emoldurado ao mesmo. Por esta razão, a fenomenologia terá a pretensão de conceder o acesso entre o sentido do juízo sobre o estado de coisas vivido atual. Veja que está a se tratar no mínimo de três instâncias distintas do conhecimento: *sujeito, objeto e sentido*, partindo agora unicamente da investigação *noética*.

Deste modo, entende-se que Husserl está preocupado ainda em colecionar todas as possibilidades objetivas do conhecimento e isso implicará em colocar todos os conteúdos das vivências subjetivas identicamente às leis, teorias e conceitos, conforma já se sabe. Mas o que não se sabe ainda é a possibilidade de se fazer recurso da intencionalidade para se dirigir o conhecimento objetivo para a subjetividade, ou significa que a consciência se disporá idealmente na subjetividade, conservando o *significado* dos juízos sobre estado de coisas vividos, na objetividade. O que não se pode esquecer, pois, são as palavras de Husserl neste fragmento comentado: *a idealidade da verdade constitui a sua objetividade*, quer-se com isso dizer se se perde a idealidade da consciência e sua intencionalidade, perde-se todo o esforço do conhecimento empreendido em fenomenologia, pois se perde a própria objetividade.

## REFERÊNCIAS

- FURTADO, José Luiz. *Verdade na fenomenologia de Husserl*. Ouro Preto: Editora UFOP, 2019.
- HUSSERL, Edmund. *Investigações Lógicas: prolegômenos à lógica pura*. Trad. Diogo Ferrer. vol. 1, 1ª ed., Rio de Janeiro: Forense, 2014.
- \_\_\_\_\_, *Investigações Lógicas: segundo volume, parte I: investigações para a fenomenologia e a teoria do conhecimento*. Trad. Pedro M. S. Alves, Carlos Aurélio Morujão. Rio de Janeiro: Forense, 2015.
- \_\_\_\_\_, *Logische Untersuchungen. Erster Band: Prolegomena zur reinen Logik*, ed. Holenstein Elmar, Husserliana XVIII. Nijhoff, Den Haag, 1975.
- \_\_\_\_\_, *Logische Untersuchungen. Zweiter Band - I. Teil: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, Husserliana XIX/1. Nijhoff, Den Haag, 1984.
- MOURA, Carlos Alberto R. de. *Crítica da razão na fenomenologia*. São Paulo: Nova Stella EDUSP, 1989.
- SACRINI, M. *A cientificidade na fenomenologia de Husserl*. São Paulo: Edições Loyola, 2018. – (Coleção filosofia)
- TOURINHO, C. D. C. A “concessão dolorosa” de Husserl na segunda edição de Prolegômenos: a ideia de verdade em si. Em: *Revista de Filosofia: Aurora* (PUCPR. Impresso), v. 26, p. 563-580, 2014.

Submetido: 10 de outubro de 2023

Aceito: 05 de novembro de 2023

## Da *Hermenêutica da facticidade*: uma indicação a sua contribuição à psicologia fenomenológico-existencial

*On Hermeneutics of facticity*:  
An indication of his contribution to phenomenological-  
existential psychology

Roberto S. Kahlmeyer-Mertens  
Universidade Estadual do Oeste do Paraná

71

### RESUMO

O artigo se ocupa da *Hermenêutica da facticidade*, do filósofo alemão contemporâneo Martin Heidegger (1889-1976). Nosso propósito inicial é apresentar, sumariamente, os termos do referido projeto filosófico e como este pretende uma abordagem do fenômeno humano enfocado como “vida fática” (*faktische Leben*). Neste modo de visar, importa para Heidegger a determinação dessa vida, a qual ele denomina de “facticidade” (*Faktizität*), conceito que, ao longo de sua investigação, vai, progressivamente, ganhando importância e centralidade. Tratado no seio de *Ontologia: Hermenêutica da Facticidade* (preleção do semestre de verão ministrada na Universidade de Friburgo em 1923), o conceito de facticidade tem lugar no tentame de elaboração de um modo de tornar nosso ser mais claro a nossa própria compreensão. Justamente por isso, uma tal *hermenêutica de nós mesmos* não constitui uma metodologia de interpretação de um objeto que pretensamente seríamos. Assim, hermenêutica diria, antes, do procedimento que, contando com a compreensão que temos de nosso próprio ser, pode tomar o sentido de nosso *factum*, de nosso *fato de ser*. Intentamos evidenciar o quanto a hermenêutica da facticidade é tão hermenêutica quanto também fenomenológica e que, a ideia de “tomar o nosso próprio ser nas mãos”. O artigo ainda se empenhará por deixar claro o quanto a facticidade não é um traço natural, substancial ou essencial do ente que somos; em sua caracterização fenomenológica, tal figura constitui, para Heidegger, uma dinâmica de “fazer-se”, o que nos leva a pensar no caráter em aberto e continuamente criador da vida em seu “dar-se”. Ao fim, ensaiamos, como nosso título anuncia, uma indicação do quanto a hermenêutica da facticidade teria a contribuir para o modo de compreender e comportar-se de uma psicologia fenomenológico-existencial.

## PALAVRAS-CHAVE

*Hermenêutica da facticidade*; vida fática; contribuição à psicologia fenomenológico-existencial; Heidegger

## ABSTRACT

The article deals with the Hermeneutics of facticity, by the contemporary German philosopher Martin Heidegger (1889-1976). Our initial purpose is to briefly present the terms of the philosophical project and how it intends to approach the human phenomenon focused on as "*faktische Leben*". In this way of aiming, the determination of this life is important to Heidegger, which he calls "facticity" (*Faktizität*), a concept that, throughout his investigation, progressively gains importance and centrality. Treated within *Ontology: Hermeneutics of Facticity* (summer semester lecture given at the University of Freiburg in 1923), the concept of facticity takes place in the attempt to develop a way of making our being clearer and our own understanding. Precisely for this reason, such a hermeneutic of ourselves does not constitute a methodology for interpreting an object that we supposedly are. Thus, hermeneutics would say, rather, of the procedure that, relying on the understanding we have of our own being, can take the meaning of our factum, of our fact of being. We try to highlight how the hermeneutics of facticity is as much hermeneutic as it is also phenomenological and that the idea of "taking our own being in our hands". The article will also strive to make clear how facticity is not a natural, substantial, or essential trait of the entity that we are; In its phenomenological characterization, this figure constitutes, for Heidegger, a dynamic of "making itself", which leads us to think about the open and continually creative character of life in its "giving itself". In the end, we rehearse, as our title indicates, an indication of how much the hermeneutics of facticity could contribute to the way of understanding and behaving in a phenomenological-existential psychology.

72

## KEY WORDS

*Hermeneutics of facticity*; factual life; contribution to phenomenological-existential psychology; Heidegger

## INTRODUÇÃO

A filosofia de Heidegger, no Brasil e mesmo fora, é primeiro e majoritariamente conhecida pelo consignado em *Ser e tempo*, obra de 1927, em especial pelo papel desempenhado por sua filosofia existencial, materializada no projeto da analítica existencial. No entanto, mesmo esta não é sem gestação. Antecipam-se a este marco de pensamento trabalhos que, cada qual a seu modo, ajudaram a perfilar a obra. É comum datar este engendramento entre os anos de 1923-26, época de cursos com os quais Heidegger despontava na cena acadêmica alemã como o jovem filósofo cujas ideias autorais eram marcadas por arrojo e pertinácia. Mas é possível retroagir ainda mais na linha do tempo ao ano de 1917 e dali movermo-nos até 1921, se desejarmos observar a delimitação do conceito de *Faktum*, no coração do que mais tarde seria o conceito de *vida fática* (*faktische Leben*), depois de *facticidade* (*Faktizität*) e, após elaboração adicional, o de *ser-aí* (*Da-sein*) exercendo centralidade na análise fundamental da existência.



Essas poucas linhas apenas noticiam a existência de trabalhos pregressos a *Ser e tempo* que servem de preparação a ele ou, quando muito, conformam dois períodos para lidar com a obra de Heidegger em nosso trabalho. Considerando que uma reconstrução dos muitos passos dados nesse arco temporal, por sua extensão e laboriosidade, seria irrealizável aqui, optamos por determo-nos em um dos textos desse Heidegger juvenil, que se reveste de especial importância por, em nossa avaliação, ser ponto para o qual confluem alguns dos principais estabelecimentos do primeiro período e, simultaneamente, ponto consolidado do qual partem desenvolvimentos do segundo. A referida obra: *Ontologia: Hermenêutica da facticidade* (1923).

## HERMENÊUTICA DA FACTICIDADE, UM PAINEL

O projeto filosófico de uma hermenêutica da facticidade surge como primeira tentativa de colocar a experiência humana sob escrutínio. Convivendo com Edmund Husserl, sendo inclusive seu assistente, é sabido que Heidegger não subscrevia todas as posições da fenomenologia transcendental de seu mestre, o que faz com que a sua hermenêutica fenomenológica da vida fática surgisse como alternativa à fenomenologia husserliana, que pretendia o ideal de evidência dos fenômenos na forma de 'visões das essências' (HEIDEGGER, 1988). Desse modo, o que nosso filósofo chama de hermenêutica da facticidade seria um modo de investigar que, se colocando desde a compreensão, seria capaz de estar desperto para a assim chamada "vida fática" e a sua determinação, a facticidade. Nesse caso, o próprio ente que compreende se volta a determinação de seu ser mais próprio enquanto *contexto de situação desde o qual se pode compreender seu próprio modo de ser*. Justamente por partir de compreensão é que contamos aqui com uma hermenêutica.

Numa tentativa de expressar como esta procede, eis uma caracterização feita pelo próprio filósofo:

A hermenêutica não é um modo artificialmente concebido de análise que é imposta ao ser-aí e perseguida por curiosidade. Se considerada a partir da própria facticidade, deve-se determinar quando e em que medida ela solicita a interpretação proposta. Assim, pois, a relação entre hermenêutica e facticidade não é a que se dá entre a apreensão da objetividade e a objetividade apreendida (à qual aquela somente teria de ajustar-se) mas o interpretar mesmo é um modo possível distintivo do caráter ontológico da facticidade. A interpretação é algo cujo ser é o da própria vida fática. Assim, se chamarmos, mesmo que impropriamente, a facticidade como a "objetividade" da hermenêutica (como as plantas são objetos da botânica), diremos que esta, a hermenêutica, encontra-se em sua própria objetividade (ou seja, como se as plantas mesmas fossem a botânica) (HEIDEGGER, 2012, p. 22).

73

A referência à plantas e à botânica é ilustrativa, e nem sempre bem compreendida. Com esta, Heidegger pretende enfatizar que a hermenêutica da facticidade não é estranha à facticidade, que ela não é artifício, como são as teorias, que, ao enfocarem seus fenômenos, já os convertem em objetos (os quais já são assim sempre para uma figura de sujeito posicionadora). Em uma hermenêutica da facticidade, é ela, a própria vida fática, que compreensivamente se volta a compreender-se. Assim, a vida fática é capaz de tomar a si mesma em sua significação primordial, movendo-se, imediatamente, no âmbito de sua determinação fática fundamental, como se a própria vida fática investigasse a si mesma sem mediações. Ora, a referência à botânica é didática, e Heidegger se arrisca com ela. Ele procura mostrar que sua manobra é compreensível mesmo àqueles que, equivocadamente, compreenderiam a vida fática enquanto *Bios* (numa época em que pontificavam o vitalismo e até certo biologicismo na voga com Ludwig Klages e Hans Driesch). Desse modo, se pensarmos a manobra hermenêutica de Heidegger colocando em seu lugar a vida biológica ou, ainda, a vida das plantas, como região da outra, mal comparando, seria como se a as próprias plantas pudessem fazer botânica ou, mais precisamente, como se a dinâmica vital das plantas pudesse ser, ela mesma, o terreno para tomada de algo como uma autocompreensão de sua própria situação botânica. Por meio desta analogia, Heidegger amostra que é a situação fática, nossa facticidade, que a ele interessa.

Assim, a hermenêutica da facticidade:

[...] tem o trabalho de fazer a existência própria de cada momento acessível em seu caráter de ser à existência mesma, de comunicá-la, de clarificar o distanciamento de si mesmo que afeta a existência. Na hermenêutica se configura a possibilidade de chegar a compreender-se e de ser este que compreende. [...] A interpretação é algo cujo ser é do próprio viver fático (HEIDEGGER, 1988, p.15).

Nesse ponto, uma pergunta costuma ocorrer: *Mas então seria a hermenêutica da facticidade uma psicologia? Afinal, não teríamos nesta o humano voltado a compreender-se, de forma que tudo que lhe é humano lhe diga respeito?* A resposta a essas é o próprio Heidegger quem nos dá:

Não atitudes nem tipificações de maneiras de pensar, a fim de fazer ver tudo o que há; nada de psicologia (ou de psicologia da filosofia). Muito mais o fim é permitir ver como nosso ser-aí neles está, nosso ser-aí hodierno e, certamente, segundo modos de seu ser categoricamente, e como se além ao ser-aí, e se esta tendência interpretativa coloca ou não o ser-aí à mostra [...] (HEIDEGGER, 2012, p.42).

Há aqui, certamente, a maneira com a qual Heidegger compreende a psicologia de sua época, uma ciência teórico-empírica que decomporia os fenômenos da

consciência em elementos pretensamente básicos e que, após generalização, poderia tipificá-los, catalogá-los, como se isto garantisse uma compreensão de tudo quanto fosse o psíquico, o psicológico. Ou ainda, a filosofia na base da psicologia que ainda operaria com a lógica indutiva própria às ciências naturais, e que não nos colocaria ainda diante disso que a *psique* (enquanto marca da vida humana, como compreende Erwin Rohde em seu célebre livro)<sup>1</sup> poderia mais propriamente constituir. *Não. A hermenêutica da facticidade não constitui uma psicologia, posto que a facticidade não constituiria, ao fim e ao cabo, uma objetividade dada a um sujeito expectador, cognoscente.* E, se assim abordada, deixaria de expressar originariamente o em foco e a intuição fundamental de uma *ciência fenomenológica originária da vida.* (De certa maneira ainda em vigor em sua hermenêutica da facticidade). Da maneira com que as perguntas anteriores foram colocadas, é possível avaliar que elas ainda carecem da clareza necessária quanto ao que vimos chamando facticidade. Esta, como traço exemplar de nosso modo de ser mais próprio, é o que veremos à seguir.

### **FACTUM, FACIAMUS**

Em seu esforço por caracterizar o fenômeno no fulcro de uma hermenêutica da facticidade, Heidegger compreende o quanto a vida fática é aquela que se confunde com o *experienciar de nós mesmos* e, por sua vez, o quanto tal experiência é rapidamente interpretada como a ideia tradicional de Homem. Sabendo o quanto essa noção é eivada de pressupostos históricos da metafísica, como, por exemplo, as compreensões de uma antropologia de origem greco-latina, nosso filósofo faz questão de passar em revista como o conceito de Homem se consolidou num traço presumidamente essencial de nossa própria situação fática. Assim, não apenas com motivação didática (afinal ele ministra uma preleção), Heidegger enumera como o conceito de Homem foi apropriado tanto pela tradição bíblica quanto pelo humanismo laico, do cristianismo primitivo ao Renascimento. Entre os extratos que buscam apresentar essas múltiplas compreensões (pressupostos sobre a facticidade na história do Ocidente), detenhamo-nos no trecho escolhido por Heidegger para indicar a compreensão que Santo Agostinho tem dele. O trecho escolhido por Heidegger é uma passagem do comentário de Agostinho ao *Gênesis* bíblico:

“Deus disse: Façamos o homem à nossa imagem e semelhança. E aqui devemos observar certas conjunções e distinções entre os viventes. Pois ele diz que o homem é feito da mesma maneira que as bestas. Pois todos os viventes terrenos são ao mesmo tempo. E ainda assim, por causa da excelência da razão, segundo a qual o homem é feito à imagem [de Deus], aprendemos dele, depois que geralmente é concluído com relação ao resto dos viventes terrenos, dizendo: E Deus viu que era bom.”<sup>2</sup> [E Deus disse: “Façamos o homem a nossa

<sup>1</sup> Trata-se de uma referência a Rohde (1973).

<sup>2</sup> “*Ex dixit Deus, Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem mostram. Et hic animadvertenda quaedam et conjunctio, et discretio animantium. Nam eodem factum hominem dicit, quo bestas. Sunt enim simul omnia*

imagem e semelhança”. Devemos observar como os animais são aqui agrupados e, ao mesmo tempo, mantidos separados. A Escritura diz que o homem foi feito no mesmo dia em que os animais, pois eles todos são viventes terrenos. No entanto, pela excelência da razão, segundo a qual o Homem é feito à imagem e semelhança de Deus, ela fala dele em separado, depois que Deus acabou de falar dos outros animais terrestres da maneira habitual, diz-se: “E Deus viu que era bom” (Em vez de: *Et factum est* [E ele foi feito] e: *et fecit Deus* [e Deus fez]. Da mesma forma: *Faciamus* [Façamos] – *Fiat* [Faça-se] (HEIDEGGER, 2012, p.30).

O que Heidegger teria visto neste *comento*? Na certa, mais do que apenas a necessidade de trazer Agostinho à análise como uma figura de autoridade e legitimação. Heidegger admite que, para o filósofo de Hipona, o humano é criatura como todos os viventes, mas aponta que este se diferencia ontologicamente dos outros. Pela excelência de ser racional? Talvez para Agostinho, pois, para Heidegger, a diferença mais significativa está em seu *fato de ser*. Explico-me: tal como interpretado, o *factum* da vida humana não é um “feito” como o que criou os animais, por assim dizer: o “uma vez feito”, o “efetuado” ou o “efetivado”. O *fato de ser* do humano é um *faciamus*, quer dizer: um “façamos” e, enquanto tal, algo que expressa *não* uma ideia cabal, substancial, mas um “por fazer”, um “a fazer” (nesse caso, um *a se fazer*). Destarte, a facticidade do humano aponta a um *faciemus*, a um “nós faremos” ou, ainda melhor, um *ipsis faciamus*, um “façamos a nós mesmos”.

Giorgio Agambem, num ensaio curiosamente pouco frequentado pelos leitores de *Ontologia: Hermenêutica da Facticidade*, agrega a esta exposição, reforçando que:

A origem da acepção heideggeriana do termo [facticidade] não deve certamente ser procurada em Husserl, mas antes em Agostinho, que escreve “*facticia est anima*” a alma humana é fática no sentido de que foi “feita” por Deus. Em latim, *facticius* se opõe a *nativus* e significa “*que non sponte fit*”, o que não é natural, que não veio ao ser por si mesma (“que é feito pelas mãos e não pela natureza” [...] com diz o velho Calepino)<sup>3</sup>. (AGAMBEM, 2015, p. 260).

Aqui, além do que possuíamos, temos que a alma humana é fática por ter sido feita por Deus, mas seu *fato de ser* não é natural, mas um *facticius*. Significa que é de tal modo que envolve uma *elaboração*, o que nos permite dizer que o humano é um ente de facticidade e não de natureza, que *o ser do ente que somos é uma feitura e não a presentidade permanente de uma natureza, substância ou essência dada*. O que poderia se expressar, por meio de um artifício neologístico, como uma dinâmica de “factização”

---

*terrena animantia; et tamen propter excellentiam rationis, secundum quam ad imaginem efficitur homo de illo discitur, posquam de caeteris terrenis animantibus solite conclusum est, dicendo, Et vidit Deus quia bonum est.*

<sup>3</sup> O calepino aqui mencionado não é qualquer um, trata-se do *Thesaurus Latinae Linguae*, projeto monumental que pretende abarcar termos e princípios históricos, iniciado em 1894 sob organização Eduard Wölfflin.

ou, ainda, uma “factura” (um “fazer”, ao exemplo da expressão “manufatura”) de nós mesmos. Portanto, a vida fática, naquela que é sua determinação de facticidade, como nos versos finais de *Morte e vida severina*, de João Cabral de Melo Neto, é “[...] fábrica que ela mesma, teimosamente, se fabrica” (MELO NETO, 1995, p. 202).<sup>4</sup> A vida fática é aquela que ora e agora e de novo se faz ao se fazer. Quer dizer que a vida fática está sempre desde uma compreensão de si mesma e da facticidade que lhe co-pertence; daí a hermenêutica da facticidade clarificar *a vida fática a partir do próprio viver*. O que resulta na afirmação de que o compreender pode ser indicado como o modo de ser mais próprio de o ser-aí relacionar-se consigo mesmo, já sempre em situações nas quais vê-se interpretando a sua existência fática. E não é só isso. Sendo o fático “[...] algo que ‘é’ articulando-se por si mesmo a seu caráter de ser,” (HEIDEGGER, 1988, p. 5) e a facticidade “[...] esse ser-aí a cada vez [...], na medida em que é ‘aí’ em caráter de ser segundo a medida de seu ser” (HEIDEGGER, 1988, p. 5).

Mas como seria este ser *a cada vez*? Desde onde algo assim se dá? Nos ocuparemos destas indagações na sequência.

## A FACTICIDADE EM SEU DAR-SE NO SEU HOJE (COTIDIANO)

Em reforço a todo o dito até aqui: não sendo a facticidade um objeto na pedra de toque das psicologias, ela também não é (e Heidegger parece até mais preocupado com isso) conteúdo objetivo passível de intuição categorial à fenomenologia pura husserliana. Heidegger mantém o foco de sua observação no modo de ser desse fenômeno que se dá a si mesmo sempre e a cada vez, contínua dação que engendra primordialmente a facticidade.

Desse modo, a fenomenologia hermenêutica de Heidegger enfoca esse fenômeno existencial em seu caráter *de sempre e a cada vez (jeweils)* dado, i.é., no próprio dar-se (*Es gibt*) da facticidade em cada ocasião. Assim, nos diz Heidegger (1988): “[...] a interpretação é algo cujo ser é do próprio viver fático” (p.15); também diz que o ser-aí está desde uma interpretação de si mesmo e do mundo no qual ele se encontra em cada ocasião; daí, *a hermenêutica ter a clarificar a vida fática a partir do próprio viver*. Surge assim a pergunta: nesse caso, para onde se dirigiria o foco de uma tal investigação? E, como resposta, temos: dirige-se ao espaço dado pela vida fática, horizonte no qual o ser-aí interpreta as concreções fáticas desse campo determinante do seu *aí*, dos domínios fático-históricos e dos sentidos que condicionados por esses lhe dizem respeito. De tal sorte, o fenômeno que tal investigação focaliza é o do ser-fático, no início e na maioria das vezes (*Zunächst und zumeist*) orientado pelas interpretações que faz de si mesmo na ocasionalidade (*Jeweiligkeit*) de seu mundo fático. Isso faz com que assinale Heidegger (1988): “Na hermenêutica, o primeiro a ser configurado é a posição que permite questionar, radicalmente, sem a orientação tradicional da ideia de Homem” (p. 17). Nesse

77

---

<sup>4</sup> O recurso ao poeta pernambucano aqui não pretende requinte literário, antes pretende indicar o quanto a poesia, bem como a filosofia também tem atenção ao fundamental.



momento, nem tanto nos interessa uma ideia tradicional de Homem,<sup>5</sup> mais digno de questão é que em jogo estão conceptualidades prévias, por exemplo, as das concepções tradicionais, conjugadas insensivelmente nas interpretações de nossa vida fática.

A autointerpretação do ser-aí, para Heidegger, não é algo aderido sobre ele como que externamente. A interpretação que o ser-aí faz de si mesmo em contextos fáticos, são interpretações possíveis desde a consideração de tudo o quanto sua cotidianidade apresenta. Desse modo, o ser-aí interpreta a si mesmo desde onde os sentidos se lhe chegam por si mesmos, do horizonte no qual é *vivido* (HEIDEGGER, 1988). A cotidianidade é, assim, dado positivo dessa investigação fenomenológico-hermenêutica e Heidegger novamente adverte quanto ao fato de tudo depender de:

[...] não errar já no início, i.é., na abordagem definitiva, na colocação antecipada da explicação hermenêutica do "objeto". Cabe atender à indicação dada no conceito de facticidade como sua possível direção de realização. O ser-aí mesmo é o que é diretamente e apenas em seu "aí" ocasional (HEIDEGGER, 1988, p.29).

É preciso considerar atentamente a prescrição. Dela depende a adequação da abordagem da facticidade, na qual esta determinação do ser-aí pode ser alcançada. Uma colocação inicial da explicitação da hermenêutica do objeto? Precisamente, de maneira que a expressão referente a nosso "aí em cada ocasião" e a outra "sempre e a cada vez", são agora indicativas de que interpretação começa no hoje, ou seja, em determinada compreensão mediana da qual a filosofia vive e da qual se expressa (HEIDEGGER, 1988). Temos, assim, a facticidade já sempre compreendida medianamente. Quer dizer que a situação dessa cotidianidade é "o hoje" (*das Heute*). A ocasionalidade do ente que somos é assim determinada por ele *estar* no presente e pelo apresentar-se neste *aí*. A vida fática (na medida em que dela ainda podemos falar, já que, em seu lugar, em *Ontologia: Hermenêutica da facticidade*, seu autor usa cada vez mais frequentemente "ser-aí") pressupõe certa estabilidade, experiência num horizonte de mundo que se apresenta e no qual o presente se faz cotidiano. Assim, se antes afirmamos que a hermenêutica da facticidade dá foco à vida fática, ora acrescentamos que é no "hoje" que o fenômeno da facticidade se deixa abordar conceitualmente. Significa dizer que é no espaço de manifestação do mundo – esta malha de referências, completa, conforme e significativa – justamente no que isso expressa significações sedimentadas de uma cotidianidade, que temos "[...] a possibilidade de vir a tomar (*Griff zu bringen*) a facticidade" (HEIDEGGER, 1988, p.30).

Segundo Heidegger, o *hoje* (ou o designado *nosso tempo*) é o que há de mais palpável ao ser-aí, pois é em tal situação que primeiro encontramos a facticidade do ser-aí. Isso porque, sendo este o ente que pode se clarificar quanto a sua facticidade,

<sup>5</sup> Heidegger se refere a esta pelo fato de ter dedicado à conceptualidade tradicional de homem nos §. 4-5 de sua preleção, do mesmo modo que apresenta o conceito tradicional de hermenêutica no §.2.

ele é também o único que pode tê-la obscurecida, de tal sorte que sua cotidianidade mediana não seria como que uma importunidade da existência, mas uma dimensão constitutiva. Quer dizer que no hoje é que temos o ser-aí desde as interpretações dos sentidos de sua existência, interpretações que dirigem mesmo seus comportamentos no mundo, o que expressa o ser-aí enquanto este se interpreta como algo, já desde certo modo. Justamente por isso: “Esta interpretabilidade do hoje [...] é um como do ser-aí, pelo qual cada [coisa] é vivenciada” (HEIDEGGER, 1988, p. 31). *Decorre disso que o que temos para começar uma hermenêutica do ser-aí, o que podemos tomar para iniciar tal análise, é o constituído na ocasionalidade desse hoje. É com isso que contamos, ao operarmos compreensivamente a hermenêutica, para desenvolver essa investigação pré-teórica de nós mesmos, em “nosso tempo”.*

Ora, mas e que tempo seria o *nosso*? Qual a determinação do assim chamado “nosso tempo” e o que de ontológico se diz da facticidade com tal expressão? No hoje, o ser-aí conjugaria em si as marcas de seu tempo, as imagens de si e de seu mundo condicionadas por pressupostos na mediação com os outros, bem como a interpretação do que ele próprio chamará de “nosso tempo”. Para Heidegger, naquele semestre de verão de 1923, o: “Importante à explicação hermenêutica não é um informe mundano do que ‘está acontecendo’. ‘Hoje’, em nossos dias, isso é cotidianidade, dissipar-se, submergir no mundo, falar dele, ocupar-se” (HEIDEGGER, 1988, p. 30). Cabe dizer que apesar de conhecermos o ser-aí no cotidiano do hoje o que importa é a explicitação hermenêutica de seu ser. Essas são interpretações que agregam ao esforço de tomar o ser-aí em seu tempo, no hoje. Por isso mesmo, a consideração de existenciais como o caráter público, a curiosidade, o *se* e a falação, não devem ser aqui objeto de extensa reconstrução conceitual (também não o são em *Ontologia: Hermenêutica da facticidade*); em lugar disso, cabe a indicação de que esses atuam em nossa compreensão do hoje e de como o ser-aí compreende sua facticidade em nosso tempo.

Ter o hoje como ponto de partida de uma hermenêutica da facticidade não significa restar em seu domínio na cotidianidade mediana, antes, consoante citação anterior, prescreve Heidegger (1988):

Crucial é tomar o hoje na abordagem da análise, de tal forma que algo como um *caráter-de-ser* já se torne visível. Pois algo assim deve ser feito transparente e, enquanto tal, no círculo fenomenal da facticidade. Só então poderá ser colocada a questão óbvia sobre se o “hoje” foi encontrado no caráter-de-ser que foi tomado no modo de abordagem (p. 30-31).

Determinar o hoje enquanto modalidade da facticidade é passo programático para a determinação do caráter ontológico do ser-aí enquanto este ontológico do ser-aí fazer-se visível a uma investigação do fenômeno da facticidade, em seu caráter histórico.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Apresentadas essas notas características sobre a hermenêutica da facticidade, é possível ensaiar agora algumas contribuições que este pensamento do jovem Heidegger (nesse caso, anterior a *Ser e tempo*) teria a oferecer a uma psicologia fenomenológica em bases existenciais. Isso que chamamos contribuições é o que trazemos junto ao texto, e que, na condição de “pequena migalha espiritual” poderia ser útil aceno ao modo de ver e lidar desta psicologia. Nesses termos, indicaríamos que a vida fática, a facticidade ou o que (ainda em *Ontologia: Hermenêutica da facticidade*) presenciamos sendo chamado de ser-aí, na forma de uma dinâmica de fazer-se, não deve ser convertido em um objeto. O que significa que, para a hermenêutica fenomenológica de Heidegger, o fenômeno da facticidade não é tratado como algo dado a uma subjetividade especulativa, interessada em descobrir propriedades ou atributos deste ente. Facticidade é referente a nosso ser-aí e, enquanto tal, refere-se positivamente ao modo de nosso ser.

Uma hermenêutica (fenomenológica) da facticidade não se volta a enfocar pretensas *estruturas, funções* ou *atos* de uma consciência empírica que, mesmo por um enfoque fenomenológico, ainda reteria um resíduo transcendental. Nesse caso, diferentemente, da fenomenologia husserliana das *Ideias para uma fenomenologia pura* (1913), que intenta o campo fenomenal da consciência em sua presumida pureza, a compreensão da vida fática é compreensão das experiências engendradas no próprio *dar-se da vida*, na facticidade de um espaço de realização ora denominado de *aí*, este que se traduz na experiência de um mundo vivido, de um mundo histórico constituidor dos sentidos os quais conjugamos.

Aquilo que chamamos de vida fática, e seu caráter de facticidade, não é algo que pressuponha o caráter ideal de uma consciência ou mesmo seus conteúdos categoriais. Dizendo de outro modo, a vida fática já sempre se dá no campo do *hoje*, dimensão hodierna ou cotidiana na qual nós já sempre estamos desde uma interpretação derivada de nós mesmos. Significa dizer que o ser-aí (este ente cujo fato de ser está na situação de fazer-se sempre e a cada vez) tem a si próprio, no início e na maioria das vezes, desde uma interpretação derivada que logra do próprio mundo fático-histórico que é o seu, por assim dizer, o ser-aí é sempre desde “seu tempo”.

Heidegger compreende que esta autointerpretação do ser-aí sempre orienta seus comportamentos e, sendo este ente um que se faz por meio destes comportamentos, não é difícil entrever que ele se torna o que é a partir das compreensões e interpretações que tem de si. Essas interpretações não são sem pressupostos, em sua obra, Heidegger busca evidenciar o quanto pressupostos significativos do mundo que é o nosso, alimentados por uma compreensão de nossa consciência histórica e mesmo de compreensões filosóficas em vigor em nossa época, condicionam essa autointerpretação. Percebamos, assim, que as *visões, posições* e *significações* prévias de nosso mundo fático (o que Heidegger chama de estruturas prévias da compreensão) condicionam a vida fática. Estar ciente desse

condicionamento e do papel que as tradições, as compreensões medianas, opiniões comuns, as interpretações cotidianas têm vez em nossa existência é aspecto desse pensamento e justifica uma abordagem que se pretende mais propriamente hermenêutica.

Mas ora, examinando esses saldos, vemos que o que quer que se diga de uma hermenêutica da facticidade pode ser, quase que na íntegra, dito da filosofia da existência. De tal sorte que, mesmo os referidos contributos à psicologia fenomenológica em bases existenciais, sejam mais contribuições da analítica existencial de Heidegger do que da hermenêutica ora apresentada.

## REFERÊNCIAS

- AGAMBEN, G. A paixão da facticidade. In: *A potência do pensamento*. Ensaio e conferências. Trad. Antônio Guerreiro. Belo Horizonte: Autêntica, 2015, p. 255-281.
- DE LARA, F. El estatuto fenomenológico de la indicación formal en Heidegger. In: *Filosofia Unisinos*, 13 (2012), p. 15-29.
- ESCUADERO, J. A. Faktizität, “facticidad”. In: *El lenguaje de Heidegger*. Diccionario filosófico 1912-1927. Barcelona: Herder, 2009, p. 88-90.
- FABRIS, A. L’ “ermeneutica dela fatticità” nei corsi friburghesi dal 1919 al 1923. In: VOLPI, F. (a cura di). *Guida a Heidegger*. Ermeneutica, Fenomenologia, Existencialismo, Ontologia, Teologia, Estética, Ética, Técnica, Nichismo. Roma-Bari: Laterza, 2002, p. 57-106.
- GADAMER, H.-G. Heidegger und die Griechen. In: *Hermeneutik im Rückblick., Gesammelte Werke*. Band. 10. Tübingen: J. C. B Mohr (Paul Siebeck), 1995.
- HEIDEGGER, M. Ontologie: Hermeneutik der Faktizität. In: *Gesamtausgabe* II. Abteilung: Vorlesungen. Band 63. Frankfurt am Main, Klostermann, 1988.
- \_\_\_\_\_. Sein und Zeit. In: *Gesamtausgabe – I Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1914-1970*. Band 2. Frankfurt am Main: Klostermann, 1977.
- HUSSERL, E. *Logische Untersuchungen*. Band. II; Teil I. Halle: Max Niemeyer, 1928.
- KAHLMAYER-MERTENS, R. S. “Hermenêutica da facticidade: contraprojeto à fenomenologia transcendental?” In: *A Filosofia Transcendental e a sua Crítica: Idealismo – Fenomenologia – Hermenêutica*. (Org.) Diogo Ferrer et al. Coimbra: Coimbra University Press, 2015, p. 235-257.
- \_\_\_\_\_. Revisitando 1923, a hermenêutica da facticidade e uma antevisão da analítica existencial. In: *Aoristo – International Journal of Phenomenology, Hermeneutics and Metaphysics*. (2023a), v.6, n.1, p. 156-169.
- \_\_\_\_\_. Indicação de “nosso ser-aí mais próprio”, tarefa de *Ontologia: Hermenêutica da Facticidade*. In: *Perspectiva Filosófica* (2023b), v. 50, n. 2, p. 90-105.
- MELO NETO, J. C. Morte e Vida Severina. In: *Obra Completa*. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1995, p. 169-202.
- ROHDE, E. *Psique*. El culto de las almas y la creencia en la inmortalidad entre los griegos. 2. vols. Barcelona: Labor, 1973.

Submetido: 05 de novembro de 2023

Aceito: 05 de dezembro de 2023

## From behaving to being: the possible authenticity of the child as early *Dasein*

Do comportar-se ao ser: a autenticidade possível da criança  
enquanto *Dasein* inicial

Paulo Eduardo Lopes da Silva  
Pontifícia Universidade Católica – PUC-PR<sup>1</sup>

82

### ABSTRACT

What does it mean to be a child? This basic but no less intriguing question guides the present philosophical exercise. Along the journey, we aim to discuss – in the light of Martin Heidegger’s phenomenological-hermeneutic thinking – the difference between the child’s *behaviour* – the empirical (ontic) scope and the most immediate phenomenon we can observe about them – and the child’s *being* – their ontological constitution as *Dasein*. It is already known that behaviours show us something about the children. However, they can, at the same time, hide something from us. And what is it that they are often hiding? It is their *being*. Returning to our first and guiding question and paying a little more attention to it, we may realise a very important detail which consists in just two letters: the use of the verb *be*. Most of the times, we ask, ‘What does it mean to *be* a child?’ and, a moment later, we turn away and forget what we were primarily looking for. Completely avid and without even noticing it, we eagerly begin our saga to *produce* theories and more theories about childhood. But what has become of the children themselves? Now they are nothing more than *objects* of our systematic and merely empirical scientific research. We have been trying to understand their *behaviour* because of general and predictable laws of nature as well as – with the help of some cutting-edge technology – *product* of our manipulation. This way, we abandon who they *are*; we ignore their *being*. To pave the way for their ownmost potentiality-for-being (*eigentliches Seinkönnen*), i.e., their possible authenticity (*Eigentlichkeit*), we launch in this work the challenge of receiving each one of them as the singularity they are. By doing so, he may help them to embrace, little by little and with all bravery, their freedom and responsibility for their own existence.

### KEYWORDS

Childhood; authenticity; being-there; Martin Heidegger

---

<sup>1</sup> Email: [paulolopes.bm@hotmail.com](mailto:paulolopes.bm@hotmail.com)



## RESUMO

O que significa ser criança? Esta básica mas não menos intrigante questão guia o presente exercício filosófico. Ao longo da jornada, nosso objetivo é discutir – à luz do pensamento fenomenológico-hermenêutico de Martin Heidegger – sobre a diferença entre o *comportamento* da criança – o âmbito empírico (ôntico) e o mais imediato fenômeno que nós podemos observar sobre ela – e o *ser* da criança – sua constituição enquanto *Dasein*. Sabemos que comportamentos nos mostram algo sobre as crianças. Porém, eles podem, ao mesmo tempo, esconder algo de nós. E o que é isso que eles constantemente escondem? É o *ser* delas. Retornando à nossa primeira e orientadora questão e prestando um pouco mais de atenção a ela, podemos perceber um importante detalhe, o qual consiste em apenas três letras: o uso do verbo *ser*. Na maioria das vezes, nós perguntamos “O que significa *ser* criança?” e, no momento seguinte, nos afastamos e esquecemos o que estávamos primariamente procurando. Completamente ávidos e sem nem mesmo nos darmos conta disso, nós ansiosamente começamos nossa saga a fim de *produzir* teorias e mais teorias sobre a infância. Mas o que tem sido das crianças elas mesmas? Agora elas são nada mais que *objetos* de nossas sistemáticas e empíricas pesquisas científicas. Temos tentado compreender seu *comportamento* como resultado de leis gerais e previsíveis da natureza e – com a ajuda da tecnologia de ponta – com *produto* de nossa manipulação. Desta forma, abandonamos quem elas *são*; ignoramos seu *ser*. A fim de abrir caminho para seu poder-ser mais próprio (*eigentliches Seinkönnen*), ou seja, sua possível autenticidade (*Eigentlichkeit*), lançamos neste trabalho o desafio de acolher cada uma delas como a singularidade que elas são. Ao fazer isso, podemos ajudá-las a assumir, pouco a pouco e com toda intrepidez, sua liberdade e responsabilidade por sua própria existência.

83

## PALAVRAS-CHAVE

Infância; Autenticidade; Dasein; Martin Heidegger

## INTRODUCTION

It is undeniable that, since the late nineteenth century, the phenomenon of childhood has been the focus of many scientific investigations, mainly with regard to Biology, Medicine, Psychology, Pedagogy and – most recently – Neuroscience. In fact, there have been all over the globe many relevant discoveries made so far by lots of researchers whose indefatigable and committed dedication we shall value here. Regardless of it, it seems like we are still struggling to get at least a glimpse of the vastly complex sort of existence we name childhood.

Considering the phenomenological approach Heidegger (GA2; 1962) presents in his *magnum opus Sein und Zeit (Being and Time)* about the ontological difference concerning our particular mode of being, we should be less presumptuous and more aware that it is utterly incoherent to keep talking about the children without taking into account that, as

any other of us, they are *Dasein*. In other words, we should receive and respect<sup>2</sup> their character of indetermined being-in-the-world (*in-der-Welt-sein*), even though such simple reception shall come with that bewilderment which not even the most expert in the field is able to get rid of.

This is because, usually, in our attempt to *explain* the 'logic' and 'universality' of the children's 'predictable' *behaviour*, we tend to believe that our traditional methods are accurate enough for it; and when we feel like we ought to foresee the children's conduct and manipulate it, we are tacitly inclined to presume that our scientific theories surely enable us to do so.

Against this obstinate technicism and inspired by Heidegger's hermeneutics, Loparic (2008) supports the necessary and urgent task of elaborating a non-objectifying science of human being, which reveals that, for being marked by temporality and historicity, humanity cannot be manufactured, and its constitution takes place in a non-objectifiable happening.

Actually, when it comes to childhood, we still find ourselves immersed in an abyssal mystery. What makes it even more difficult for us to unravel is the fact that the majority of the current researches about children remains based on merely technical, empirical and rational efforts to *define* their behaviour in terms of genetic, evolutionary and psychological causality. In all her texts about Daseinsanalysis and childhood, Cytrynowicz (2018; 2000a; 2000b; 2005) insists in stating that the traditional scientific theories of human 'development' are nothing more than deterministic parameters that have been constituted as unconditioned and absolute truths. The most evident example of it is the Behaviourism introduced in the United States of America during the second half of the twentieth century and according to which human actions (including the children's) are simply mechanical responses to environmental stimuli.

And we can see nowadays that including Education has been turned into an instrument for controlling behaviours. Nascimento (2019, p. 110, our translation<sup>3</sup>) clearly denounces it when he writes:

The imaginary which underlies the educational practices, for the most part, continues to be an imaginary of persuasion and, most of the time, as already expressed, a rational persuasion. As a no less pragmatic and far from surprising consequence, the effectiveness of this perspective of

---

<sup>2</sup> The word 'respect' must be comprehended here in its etymological origin from the Latin word *respectus*, which literally means 'see' (*speciō*) 'again' (*re*).

<sup>3</sup> 'O imaginário subjacente às práticas educacionais, em sua grande maioria, continua a ser um imaginário da persuasão e, na maioria das vezes, como já expresseo, uma persuasão racional. Como consequência não menos pragmática e nada surpreendente, a eficácia desta perspectiva de concepção educacional, em todas as suas esferas de atuação, se mensura, naturalmente, em mudanças comportamentais, verificáveis através de critérios 'objetivos'.

educational conception, in all its spheres of action, is naturally measured in changes of behaviours, verifiable through 'objective' criteria.

In confrontation with the ordinary naivety of what Heidegger (GA2, §26) characterises as '*das alltägliche Mitsein*' (the everyday being-with), we should be open to question: what is indeed the purpose of those scientific investigations? Exactly like Heidegger (1977) evidences in *The Question Concerning Technology*, they seek *control* over nature through the paths of technicism. That is what they look for, without even noticing it most of the times; they insist upon keeping their eyes on the entities themselves and, by doing so, they make impossible the task of disclosing the *being* of those entities. It means that those theories do not beware that their own understanding on childhood takes place in the oblivion of Being (*Seinsvergessenheit*).

We keep ourselves constantly in such an understanding of Being. Our behaviour is taken and dominated by this – as we briefly say – comprehension of Being. We are so dominated by it, and so little do we realise it as such, that we do not properly pay attention to it, that we first have to be specifically reminded of what we take for obvious. We have forgotten it, so deeply forgotten that most of the times we have never thought of it. We begin our existence with such an oblivion of the comprehension of Being, and the more we open ourselves to the entities, the deeper becomes for the moment the forgetting of the one thing: that we understand Being in all openness to entities (HEIDEGGER, GA31, p. 42, our translation).<sup>4</sup>

85

In the face of that, how can we *explain* the children's *behaviour* if we have not even asked about what *being* a child means? And how can we properly understand the children's *being* if we have not yet understood who *we ourselves are* beyond the limits of the classical definition: "rational animals (*animal rationale*)"? As interesting and practical as they may seem, all those scientific explanations just give us scarce and blurred indications of the children's *being* itself.

It happens due to the fact that our interpretations are still permeated by the traditional metaphysical thought, which according to Heidegger (GA8, p. 50) hardens '*das*

---

<sup>4</sup> 'Wir halten uns ständig in einem solchen Verstehen des Seins. Unser Verhalten ist getragen und durchherrscht von diesem – wie wir kurz sagen – Seinsverständnis. So sehr sind wir davon durchherrscht und so wenig fällt es uns auf als solches, daß wir uns daran gar nicht eigens kehren, daß wir an dieses für uns Selbstverständliche erst eigens erinnert werden müssen. Wir haben es vergessen, so tief vergessen, daß wir zumeist noch nie daran gedacht haben. Wir beginnen unsere Existenz mit solcher *Vergessenheit des Seinsverständnisses*, und je mehr wir dem Seienden uns öffnen, umso tiefer wird zunächst das Vergessen des einen, daß wir in aller Offenheit für Seiendes Sein verstehen'.

*eigentliche Wesen des Denkens*' (the genuine essence of thinking). As 'good' scientists and technicians, we have forgotten our own childhood and started to reduce children to mere objects of our stubborn calculations and categorisations. We have objectified childhood by seeing it as just one more case of pure subsistence (*Vorhandenheit*) which, due to its unchangeable and constant substance (*essentia*), must be theorised and traduced into universal laws.

The supposed 'neutral' and 'disinterested' scientific attitude is, in truth, full of the most ambitious interest, namely: that of becoming masters of the entities, as Descartes (2006) once declared on behalf of Modernity. And even worse than that:

Indeed, we come to treat ourselves in the very terms which underlie our technological refashioning of the world: no longer as conscious Cartesian subjects taking control of an objective world, but rather as one more resource to be optimized, ordered and enhanced with maximal efficiency – whether cosmetically, psychopharmacologically or *educationally* (THOMSON, 2001, p. 249-250).

At best, our theories of the child 'development' manage to achieve something about the children's *behaviour*, but nothing at all about their singular *being* as *Dasein*. In turn – and it could not be different by the way –, our children are learning how to *de-velop* in the most original sense of the term: they are not enveloped anymore, not involved; rather than blossoming like trees to their fullest, they become disengaged from their own existence; they become too rational and, therefore, inauthentic.

Is it not true that many of us try to make huge efforts in order to prevent children from facing any kind of frustrating situations as though it were somehow possible in our finite and limited existence? Is it not true that a lot of parents avoid the subject and do not help their children to accept difficulties, disabilities, casualties, conflicts, ambiguities and contradictions as though these should never be? Is it not true that some political organisations enthusiastically fight for the children's *rights* to such an extent that they end up neglecting the kids' freedom, responsibilities and duties? How about the kids who are asked to happily smile and sing a cheery song when experiencing a deeply sad moment? Not to mention those ones who are not allowed to say 'I am angry', 'I am jealous', 'I am afraid' or 'I do not like it'. We expect them to *behave* well all the time instead of *being* well. We are usually caught up in so much normativity the we cannot see 'misbehaving' as just a sign that a child is not *being* well.

After all, what do we mean by the expression 'not *being* well'? Certainly, it has something to do with *being*. The child *is*, but *not well*. What does this '*not well*' indicate here? It points to something that the child is lacking, some privation. What is it that children lack when they are *not being well*? It is their *own* being. And the adjective *own* is not highlighted here just on a whim. It is strictly related to what, in the second section of *Sein und Zeit*, more specifically in the §60, Heidegger (GA2; 1962) defends as '*das eigentliche*

*Seinkönnen'* (the *ownmost* potentiality-for-being), i.e., the most genuine possibilities of Dasein, including the children.

We see that, currently, the term childishness, which refers to the quality of what is childish, has been used in our society in a negative, pejorative sense, and thereby demarcating the disqualification of this transitory stage of human's life and the appreciation of a given maturity, seen as an ideal to be achieved. We can problematise here the use of this notion of maturity, of being mature or immature commonly used in reference to attitudes of children and teenagers. About a fruit, about the objective fact of its maturation, we can observe, normally by its colour, that it is ripe, but can we observe with the same objectivity the mode of being of a child and say that it is ripe/unripe? Is this not a value judgment constructed from the normative standards created by evolutionary approaches to development? (HALFELD; MATTAR, 2021, p. 07, our translation).<sup>5</sup>

Childhood must be carefully revisited. In this phenomenological work, we propose to do a little of it and show that, as any other Dasein, children who cannot deal with their *own* (unique) being cannot *be* themselves in their authenticity (*Eigentlichkeit*). The opposite is also worth taking into consideration: children who decide for their authentic disclosedness (*eigentliche Erschlossenheit*) are *being well*, i.e., they are being in '*die Wahrheit der Existenz*' (the truth of their existence) (HEIDEGGER, GA2, p. 293). In such a context, *well-being* means much more than its traditional and positive definition as a satisfactory and harmonious state. *Well-being* is a possibility of *being* who somebody authentically is without needing to flee from the limitations of their existence and the finitude of *Being* itself.

87

## 1 THE OWNMOST POTENTIALITY-FOR-BEING (*DAS EIGENTLICHE SEINKÖNNEN*) OF THE CHILD COMPREHENDED AS DASEIN

---

<sup>5</sup> 'Vemos que, atualmente, o termo infantilidade, que se refere a qualidade daquilo que é infantil, vem sendo utilizado em nossa sociedade em um sentido negativo, pejorativo, e demarcando, com isso, a desqualificação desse estágio transitório da vida do homem e a valorização de uma dada maturidade, tida como ideal a ser alcançado. Podemos problematizar aqui a utilização dessa noção de maturidade, do ser maduro ou imaturo comumente utilizados em referência a atitudes de crianças e adolescente. Sobre uma fruta, sobre o fato objetivo de sua maturação, podemos observar, normalmente por sua cor, que ela está madura, mas podemos observar com a mesma objetividade o modo de ser de uma criança e afirmar que ela é madura/imatura? Não seria isso um julgamento de valor construído a partir dos padrões normativos criados pelas abordagens evolucionistas do desenvolvimento?'



Originally, the verb *behave* means 'have to be'. And it is important to distinguish here between who someone truly *is* and who someone *has to be*. In our quotidian existence (everydayness/*Alltäglichkeit*), talking about *behaviour* makes much sense. Because, in accordance with what Heidegger (GA2, p. 374) delineates as '*das öffentliche Miteinander*' (the public with-each-other) – or the '*Diktatur*' (dictatorship) of '*das Man*' (the They) (HEIDEGGER, GA2, p. 169) –, the behaviour is generally related to what we *have to be*. Due to its empirical (ontic) character, the behaviour can be objectively observable. For science, it is the most immediate and, hence, easier to reach. Furthermore, it is conditioned, predetermined, predictable and even measurable.

It is not by chance that the Modern Era, fertilised by the Cartesian thought, becomes the era in which the sciences predominate, based on their methodological procedures, carrying out knowledge as an instrument of domination, manipulation, control and inflection towards previously visualised and established 'paths'. (NASCIMENTO, 2019, p. 74, our translation).<sup>6</sup>

Is it not what Watson (1924), one of the most known behaviourists, once said with no hesitation?

88

Give me a dozen healthy infants, well-formed, and my own specified world to bring them up in and I'll guarantee to take any one at random and train him to become any type of specialist I might select - doctor, lawyer, artist, merchant-chief and, yes, even beggar-man and thief, regardless of his talents, penchants, tendencies, abilities, vocations and the race of his ancestors (WATSON, 1924, p. 104).

It discloses that, in pragmatic terms, focusing on the *behaviour* is still rather tempting. The irresistible urge to overtake the children's behaviour is nothing else than the refusal of our Dasein. Whilst genuine freedom and unpredictability are set aside, causality and unquestionable forecasts replace them, leading us to that soothing alienation regarding ourselves and therefore regarding the children as well.

When, years ago, scientific researchers finally tried to understand the children's behaviour by rescuing broader aspects of it, they just reproduced the traditional metaphysical concept of human as *animal rationale*. This was, for instance, the foundation of Constructivism. Since his most important representative, Piaget (1978), wanted to investigate the cognitive (rational) behaviour of children through the biological and evolutionary bias, Dasein (the historical existence as *being-in-the-world*), was once more

---

<sup>6</sup> 'Não é à toa que a Época Moderna, fecundada pelo pensamento cartesiano, torna-se a época em que as ciências predominam, fundamentadas em seus procedimentos metodológicos, tomando o conhecimento como instrumento de dominação, manipulação, controle e inflexão para 'rumos' previamente visualizáveis e estabelecidos'.

neglected. The Genetic Epistemology ends up restricting children to stages of a linear intellectual 'development' based on the assimilation of a world separated from themselves.

Heideggerian hermeneutics reveals that a subject does not assimilate a world, but it happens from a historical horizon, i.e., it is determined from possibilities already-given by the world in which it exists. Thus, there is not firstly a subject and then a world to be assimilated. As long as Dasein exists, it already exists in this historical world. Therefore, there is no way to think about adapting oneself to a world, nor about adaptive-evolution. (GILL, 2015, p. 102-103, our translation).<sup>7</sup>

Even more serious than that, Heidegger (GA9) makes it clear in his *Brief über den Humanismus* (*Letter on Humanism*) that, although the recent movement called Humanism took a significant step towards the being of *humanitas*, all its theories also presuppose the 'essence' of human as obvious and evident. Rogers (1995), a humanist who dedicated a considerable part of his work to the task of understanding childhood, stated that the child, as any other sort of living organism, has a fixed actualising tendency, a motivational force that keeps always there, no matter the environmental circumstances. By equating children with any other type of living organism, we have already forgotten their own *being* as Dasein.

Unfortunately, Freud (1920) just went with the flow when he presented his theory of the 'psychosexual development'. The behaviour moved by both 'unconscious' sexual and death drives (*Lebenstrieb-Eros/ Todestrieb-Thanatos*) has more to tell us about *Leben* (life) than about *humanitas*, and here we have got another explicit reduction of the child's being. In the second part (fourth chapter) of *Die Grundbegriffe der Metaphysik* (*The Fundamental Concepts of Metaphysics*), Heidegger (GA29/30, §49-61) devoted some ontological attention to the danger of confusing our very being with *Organismus* (Organism). As similar as they seem, Dasein in its foundation is not *Leben* (life), the same way as life (animals, plants etc.) in its essence (*Wesen*) has nothing to do with the utility of handiness (*Zuhandenheit*) or the objectivity of subsistence (*Vorhandenheit*).

Given this scenario, questioning the children's mode of being as well as their possible authenticity implies a very new and challenging task. In their survey research,

---

<sup>7</sup> 'A hermenêutica heideggeriana revela que um sujeito não assimila um mundo, mas ele acontece a partir de um horizonte histórico, ele se determina a partir de possibilidades já-dadas pelo mundo em que ele existe. Sendo assim, não há primeiro um sujeito e depois um mundo a ser assimilado. O ser-aí quando é, já é a partir deste mundo histórico. Não há, portanto, como pensar em adaptação de um mundo e, tampouco, em evolução-adaptativa.'

Oliveira, Rosa and Freitas (2017) let us know how little research has been developed in the area of Phenomenology and childhood. However, in spite of the fact that there is no exhaustive discussion on the phenomenon of childhood in Heidegger's writings and lectures, it is possible to find there, based on a detailed reconstruction of his few statements about the child, a quite fruitful perspective to phenomenologically describe the meaning and experience of childhood.

We can find some directions in the §15 of his *Einleitung in die Philosophie* (Introduction to Philosophy), where Heidegger (GA27) refers to the being of children as *frühzeitliches Dasein* (early Dasein). In such intriguing work, he briefly warns us that, when reviewing some scientific researches, we must follow a meticulous *Daseinsanalysis*.

Based on psychological, psychoanalytical, anthropological and ethnological research, today we have richer possibilities of visualising determined contexts of Dasein. Nevertheless, the facts and phenomena that are adduced from those investigations require a critical and fundamental revision as soon as they plead for essential [*wesentliche*] modes of Dasein. That revision must be guided by the following fundamental thesis: if regarding the Dasein of the child as well as regarding the Dasein of primitive peoples it is all about a human Dasein, an essentially historical character forms the base of this human Dasein, even if we do not recognise it easily (GA27, p. 124, our translation).<sup>8</sup>

90

In the happening (*Geschehen*) that we are and which Heidegger (GA2, p. 493) describes as '*die Erstreckung des Daseins zwischen Geburt und Tod*' (the extension of Dasein between birthday and death), we exist as a being-in-the-world (*in-der-Welt-sein*). And forming world is far from *making* history. It is all about *being* historical. Because our historicity (*Geschichtlichkeit*) cannot be a product of our hands, but rather *who* we are. Our childhood is not an amount of good and bad experiences that we must leave behind. Childhood is always *who* we are in the whole extension (*Erstreckung*) of our being. In this sense, understanding the child's being is only possible when we embrace our own historicity and bring it back (*zurücknahmen*) in the authentic movement Heidegger (GA2, p. 408), in *Sein und Zeit*, names *Wiederholung* (reiteration). It denotes that, on the journey to discover the possible authenticity of the early Dasein, we are firstly supposed to find our own possible authenticity.

If we keep following Heidegger (GA27, §15), we can see that the child comprehended as Dasein is that happening (*Geschehen*) as expansion of possibilities. In

---

<sup>8</sup> 'Aufgrund der psychologischen, psychoanalytischen, anthropologischen und ethnologischen Forschung haben wir heute reichere Möglichkeiten des Einblicks in bestimmte Zusammenhänge des Daseins. Aber die Tatsachen und Phänomene, die man aus diesen Forschungen beibringt, bedürfen eine grundsätzlichen kritischen Revision, sobald sie für wesentliche Arten von Dasein in Anspruch genommen werden. Diese Revision muß von der Grundthese geleitet sein, daß, wenn es sich beim kindlichen Dasein sowie beim Dasein primitiver Völker um ein menschliches Dasein handelt, ihm ein wesenhaft geschichtlicher Charakter zugrundeliegt, auch wenn wir diesen nicht ohne weiteres erkennen'.

their '*Intentionalität*' (intentionality) (HEIDEGGER, GA27, p. 126), the children are already a being-in-the-world (*in-der-Welt-sein*), even though it sometimes looks like the opposite. The newborn babies' state of stillness (*Dämmerzustand*) does not mean that there is no relation to entities (*Verhältnis zum Seienden*). On the contrary, it only indicates that this *being related to...* does not have any particular purpose yet. The being-in-the-world along with other entities is still shrouded in mist. That is why newborn babies cannot make use of any entity alongside which they always find themselves.

However, proceeds Heidegger (GA27, p. 126, our translation.<sup>9</sup>), "...being pulled out of that state of stillness does not mean leaving the subjective sphere. Actually, the being-outside with... dissipates its mist, becomes clear, and the first sight happens in the clarity. The whereby emerges from Dasein. This is a merging of what was already previously there'. The already-there disclosedness of the early Dasein suddenly becomes clear to itself. As a matter of fact, only the being that is-always-already-in-the-world can remain quiet. Stones cannot stay still because they cannot form any world at all; '*der Stein (das Materielle) ist weltlos*' (the stone - the material - is without-world) (HEIDEGGER, GA29/30, p.263).

It is impressive how many researchers who study the children 'development' feel so easily inclined to accept the idea of a natural 'egocentrism' of pre-schoolers so emphasised by Piaget (1995) in his theory about the moral judgement of the child. According to it, smaller children reveal a natural inability to see situations from another person's point of view. At first glance - and in merely empirical and rational terms -, it results quite reasonable. But we shall question: is it fair to declare that children are naturally 'self-centred' when they are so originally *with* the others and 'mixed up' with them to such an extent that they do not even distinguish between themselves and those others? In their *ek-sistence*, children are so 'out' in-the-world that their comprehension must be the others, as well as the others' comprehension must be theirs. Otherwise, it would not be any way possible for very little kids to share a tear when they see someone crying or when something bad happens to their teddy or to a little ant.

When children are allowed to their ownmost potentiality-for-being, it is just a matter of time for them to realise by themselves - not rationally, but intuitively - that *being-with-others* is not the same as *being-the-others*. Nevertheless, this is something that not even some of us adults (late Dasein) are able to admit. Or is it not right that some of us strongly feel that the others must simply be a double of ourselves?

Sadly, we still underestimate childhood. By not seeing further than their *behaviour*, the current thought on children becomes blind to their *being*, and even blinder to their peculiar historicity and possible authenticity. The *being* of a child is not anymore received

---

<sup>9</sup> 'Dem Dämmerzustand entrissen zu werden, heißt nicht, aus dem Subjektkreis hinausgehen, sondern das Draußensein bei... entwölkt sich, wird hell und in der Helle geschieht das erste Sehen. Das Wobei geht dem Dasein auf. Dies ist ein Aufgehen des zuvor schon Habens'.

as *paidi*, which the ancient Greek understood as *passage*. But we must ask what kind of passage were they speaking of? Movement from childhood to adulthood? Movement from an incomplete human being to a complete one? Probably not. They were talking about the open and fluent movement from not-being to *being*, movement towards possibilities of *being*. And we dare to say here that authentic children are the purest disclosedness of the early Dasein – until they get most of the times too much absorbed by the They (*das Man*). Not to mention that, for Heidegger (GA2, p. 393), '*die Entschlossenheit ist ein ausgezeichneter Modus der Erschlossenheit des Daseins*' (the decision – proper to authenticity – is an excellent mode of the disclosedness of Dasein).

Based on this phenomenological approach, we are able to defend that, as any other Dasein, authentic children reveal such pure disclosedness. They show us their interests, feelings and imagination. They dream their *own* dream and play their *own* way. They laugh when happy and cry when sad. They talk about breath and also about death. They allow others to talk too. They ask many questions and know how to keep silent. They wait for the seed to grow. They are brave enough to listen to their bodies and modest enough to recognise their limits and weaknesses with serenity (*Gelassenheit*). They just move around and then sleep tight. They are questioners willing to learn new things and overcome challenges, even though it requires renounce, suffering, sorrow and some distaste. They spontaneously ignore, refuse or even hate what does not make any sense to them. This way, they are just *being* well. This is exactly what Heidegger (GA9, p. 188) so brilliantly tried to say about the essence of human freedom as *Sein-lassen* (letting be).

Establishing an interesting dialogue between Heidegger and the British paediatrician and psychoanalyst Donald Winnicott, Santos (2006) points out that, according to the latter, in his Theory of Personal Maturity, each one of us (including the children) unavoidably bring both a true and a false self. Extremely similar to what Heidegger (GA2, p. 439) called '*das uneigentliche Selbst*' (the inauthentic self), the false-self deprives us of authentic choices in the face of the threat of not being. On the other hand, impressively close to what Heidegger (GA2, p. 173) called '*das eigentliche Selbstsein*' (the authentic self), the true-self connects us to more spontaneous, creative and free ways of existence.

And when it comes to the early Dasein's freedom, the American philosopher Hatab (2000) reminds us that it is only partially supported by the social milieu. In the existential fight for discovering their most authentic possibilities, children, as any other Dasein, have to face a wide range of alternating elements that are ethically relevant to their happening (*Geschehen*) in a finite world.

Alternations of pleasure and pain, satisfaction and frustration, gain and loss, success and failure, safety and risk, excitement and boredom, familiarity and strangeness. [...] Such things as sharing, cooperating, turn-taking, reciprocity, fairness and respecting property. [...] On a more effective level, children are continually exposed to ethical scenarios of



cruelty and kindness, hurting and helping, self-interest and empathy (HATAB, 2000, p. 68).

Inevitably thrown in those circumstances, children have no choice but to make choices. This is what they are doing all the time. If we think that they are like 'puppets' in our hands or completely determined by a biological, evolutionary or psychological fate, we are still stuck in their *behaviour* and too far from their *being*; we are still refusing to see their true necessities, feelings, historicity and particularities in each case.

Making choices means that the early Dasein,

[...] as comprehending, *can* understand *itself* either from the 'world' and the others or from its ownmost potentiality-for-being. The latter possibility says: Dasein reveals itself to itself in and as its ownmost potentiality-for-being. This *authentic* disclosedness shows the phenomenon of the most original truth in the mode of authenticity (GA2, p. 221, our translation).<sup>10</sup>

Here is the glade (*Lichtung*) where we can understand that considering the children as Dasein is in itself '*Destruktion*' (deconstruction) (HEIDEGGER, GA2, §6) of the traditional way we usually think of them. Children are not essentially kind, naïve or sincere. Not even naturally dishonest, cruel or aggressive. Children are pure disclosedness, and if they become kind, naïve or sincere, dishonest, cruel or aggressive, it depends exclusively on their choices as being-in-the-world.

93

[...] *Being able to*, being a *possibility for possibilities* (anguish), the human being can, each time, determine itself in one way or another, no matter if a child or an adult. [...] We initially tend to characterise the child as an angel or innocent. Such positioning already constitutes a specific way of relating to them. In the situation where the child is considered as an angel, completely good and innocent, we tend to consider that when they do not act satisfactorily, they have been corrupted by the environment. Taking the child as corruptible is based on the consideration that they are not freely constituted, and that they necessarily depend on the surrounding environment. In this understanding, the responsibility for the child's behaviour is transferred to the environment, stating, for example, that the environment was bad, the examples were not good, and the child was 'spoilt'. In this position, a quantitative, rational and deterministic

---

<sup>10</sup> 'Dasein *kann sich* als verstehendes aus der "Welt" und den Anderen her verstehen oder aus seinem eigensten Seinkönnen. Die letztgenannte Möglichkeit besagt: das Dasein erschließt sich ihm selbst im eigensten und als eigenstes Seinkönnen. Diese *eigentliche* Erschlossenheit zeigt das Phänomen der ursprünglichsten Wahrheit im Modus der Eigentlichkeit'.

progression is presumed between the environment and the child's existence, in such a way that anguish and freedom are completely abolished. We could think, on the other hand, that the child has always been naughty, i.e., they have got a bad nature and examples would do them no good at all, but only help them acquire strength to mock their parents. In this case, the possibility does not appear either. We could also think that the child was neither good nor bad, but became good or bad depending on the company and, in this case, they did not have the strength to establish their own criteria. (FEIJOO; PROTASIO; GILL, 2015, p. 136-137, our translation).<sup>11</sup>

Thus, we must come up with one more simple but not dispensable question: can children be inauthentic? If we are taking into account the early Dasein's *possibility* of authenticity, it necessarily demonstrates that the possibility of losing itself is also existentially possible. And there is nothing we can do about that. Differently from the children's *behaviour*, their *being* is never something that we can keep under our control. All our attempts to help them realise *their* – not ours or everybody else's – most authentic ways of being will be in vain if they do not come to a decision (*Entschlossenheit*) in favour of their *own* well-being. This is always something they have to choose by themselves.

However, we do not want to affirm here, by any means, that we must not encourage authenticity or even assist our kids in finding their *well-being*. Undoubtedly, the attitude of reckless, troublesome, careless, depressed or disengaged children indicates contexts of either excessive positivity or excessive negativity; contexts which we adults are responsible for. The both extremes of too much success or too much frustration may come along with radical actions that severely restricts the children's existence in the face of the task of discovering and fulfilling their ownmost potentiality-for-being.

Carers who only praise their children and constantly prevent them at all costs from painful experiences lack the honesty, which can help the early Dasein to open up to its most genuine possibilities and singularisation (*Vereinzelung*). The same we should say about physicians, psychologists and educators who categorically diagnose a child

<sup>11</sup> '[...] *sendo capaz de, sendo possibilidade para as possibilidades* (angústia), o homem pode, a cada vez, se determinar de uma ou de outra maneira, sendo criança ou adulto. [...] Tende-se, inicialmente, a caracterizar a criança como anjo ou inocente. Tal posicionamento já se constitui em um modo específico de se relacionar com ela. Na situação em que a criança é considerada um anjo, completamente boa e inocente, tende-se a considerar que quando ela não age a contento, ela foi corrompida pelo meio. Tomar a criança como corruptível é a partir da consideração de que ela não se constitui livremente, e que depende, necessariamente, do meio circundante. Nesta compreensão a responsabilidade pelo comportamento da criança é transferida ao meio, afirmando-se, por exemplo, que o meio era ruim, os exemplos não eram bons, e a criança foi 'estragada'. Neste posicionamento assume-se uma progressão quantitativa, racional e determinística entre o meio e a existência da criança, de tal forma que a angústia e a liberdade ficam completamente abolidas. Poderíamos pensar, por outro lado, que a criança é, desde sempre, malcriada, ou seja, tem uma natureza ruim e de nada lhe adiantariam os exemplos, que só a ajudariam a adquirir força para zombar dos pais. Também neste caso não aparece a possibilidade. Poderíamos pensar, também, que a criança não era nem boa nem má, mas tornou-se boa ou má em função das companhias e, neste caso, não tinha forças para estabelecer seus próprios critérios.'

according to manuals of 'mental disorders' without trying to see there a unique case of early Dasein. By doing so, they are not thinking about those 'mental' issues as '*das Verfallen des Daseins*' (HEIDEGGER, GA2, §38), the extreme existential decay of Dasein manifested in the inauthentic ways of being-in-the-world (*in-der-Welt-sein*).

That is why Azevedo (2015, p. 67) says that, as carers, we can 'take the child to a more open or authentic existence'.<sup>12</sup> But, as we mentioned in the introduction of this reflection, the children's *being* cannot follow a universal model; not even *Being* itself is universal, but plural. The first great thinkers such as Heclaritus had already had an intimate meeting with *Being* as variety instead of similarity, diverseness instead of sameness, incongruous instead of harmonious, conflicting instead of conforming.

We need to learn that "[...] when faced with a child, it is necessary not to define their degree of development by some signs that would allow them to fit into a certain stage, but to find their individual dynamism, i.e., their singularity and characteristics" (BARRETO, 2014, p. 22, our translation<sup>13</sup>). Sodelli and Glaser (2016, p. 71, our translation<sup>14</sup>) reinforce this idea by exposing that 'it is from these very subtle experiences with the other, especially with the carer, that this human being, in his incipient mode of being-in-the-world, will be favoured to constitute a meaning of time, space – of itself – as well as a meaning of world'. In this sense, we could tell that children are *Ereignis*, that particular manifestation of Being which Heidegger (GA65, p. 92) devotedly tried to apprehend in his late writings about '*die Seinsgeschichte*' (the history of Being).

Before finishing this reflection, we need to clarify that receiving the *Ereignis* of the early Dasein should not be compared to that sort of passive and contemplative attitude some theorists frequently adopt. Actually, in order to reach the revelation of the children's being and promote their authenticity, we must be there with them, guarding their being. Not like people who, as 'mature' adults, forsook their own childhood at some point along the 'linear stages' of human 'development'. Not like 'super-humans' who know more than the little ones. Not like mere observers, whose duty consists of keeping the kids underneath our domain. Just the opposite of it, we must stand there *for* them, involved, engaged, committed. Like another Dasein who still belongs to its childhood and, for that reason, cannot be indifferent towards the kids' experiences. Like warriors whose fight is to protect their being. After all, as Heidegger (GA9, p. 331) once said, each one of us, as Dasein, is nothing more than '*der Hirt des Seins*' (the shepherd of Being).

<sup>12</sup> '[...] levar a criança a uma existência mais aberta ou autêntica'.

<sup>13</sup> '[...] diante de uma criança é preciso não definir seu grau de desenvolvimento por alguns sinais que permitiriam encaixá-la em algum estágio, mas encontrar seu dinamismo individual, ou seja, sua singularidade e características'.

<sup>14</sup> 'É a partir dessas experiências muito sutis com o outro, principalmente com o cuidador, que esse ser humano, em seu modo incipiente de estar no mundo, será favorecido a constituir um sentido de tempo, de espaço – de si mesmo – e um sentido de mundo.'.

## CONCLUSION

Despite its great efforts to understand childhood, it is more than evident that science (and Ethics as well) could not resist the charms and seductions of traditional metaphysics. The project of using technology and strict methodologies in order to solve all humankind's problems seems to have resulted in even more problems. Where have our children been? Locked in our flats as well as the residential areas and slums of the big cities; hidden behind mobile phones, tablets and computer screens; abandoned on the streets; alone with their dinner plate in front of the television; dissolved in the massive amount of information they are expected to deal with every single day.

*Single day?* Is that what we have just said? How come if the children's days look more like what Heidegger (GA2, p. 490) indicates as '*das ewig Gestrige*' (the 'everlasting yesterday') of the everyday occupations, whose monotony and repetition bring just the same and the same over again. Where is the adventurous disclosedness of childhood? Is it forgotten? Worse than that, it is forbidden, because, in comparison with the 'superior' and rationally 'civilised' world, childhood is most of the time considered as a bunch of frivolities, idleness and savageness. Being a child has been taken as a synonym for being inferior, fragile, foolish. Childhood has been seen by many of us as something we must feel ashamed of. And as soon as somebody *behaves* in a silly, unreasonable or annoying way, we promptly admonish: do not be so *childish!*

What happens? If not even children want to be children anymore, who will preserve the treasure of childhood? How can we deal with those feelings of inferiority and inadequacy which the great British writer Lewis (1982, p. 02) expressed about childhood in his essay *On Three Ways of Writing for Children*? There he comments that the modern critical world uses 'adult' as a term of approval. This world is hostile to what it calls 'nostalgia'. It disdains what it calls 'Peter Pantheism'. Subsequently, a man who admits that dwarfs, giants, talking creatures and witches are still dear to him in his fifty-third year is less likely to be praised for his perennial youth than scorned and pitied for 'restrained development'.

Does it have any correlation with what the French author Saint-Exupéry so accurately and poetically attested in his classical tale *Le Petit Prince* (The Little Prince) about childhood and its essence (*Wesen*)? While children are showing us a boa constrictor digesting an elephant, we, as grown-up people, insist in seeing just a hat. As though it were not enough, we straightaway persuade them to focus on more important matters such as Geography, History, Mathematics or Grammar.

The point is that, as long as we do not honestly confess that everything we know about childhood has been carried out in a particular historical context in which we are not yet assumed as the Dasein we are, any attempt to comprehend the child's particular ways of *being* will be fruitless. Distant from our ownmost potentiality-for-being, it will become even harder for us to freely think of and fight for the early Dasein's possible authenticity.

Perhaps, it would make much more sense if instead of asking a child 'How are you *doing?*' or 'How is it *going?*' we learnt to ask 'How are you *being?*' with the sincere

openness, interest and preoccupation they deserve from us when it comes to their well-being.

Does it sound too much challenging? Of course, it is. However, it would be a significant and fertile beginning if we spent some more time in spontaneous dialogues with our kids at home. And paying some heed to the clues Machado (2013) gives us, we should recognise that, as adults, it is our responsibility to provide potential spaces for plays and games, rooms of shared beliefs and lots of paper folding craft. For sure, we will place bars on the windows because we know that literally kids do not fly. But, at the same time, we will allow some of the children's ways of flying such as jumps, somersaults and tyre swings on trees. What about singing and dancing with them in our classrooms? What if we listened to them in the parks or paid them a visit in our school playgrounds? Here is just an unpretentious invitation for *being* with them without fearing to discover and concretise the most authentic possibilities that belong to each one of us in our singularity.

## REFERENCES

- AZEVEDO, D. C. O Encontro Terapêutico com a Criança: Merleau-Ponty e a Psicologia Infantil. In: FEIJOO, A. M. L. C.; FEIJOO E. L (Org.). *Ser Criança: uma Compreensão Existencial da Experiência Infantil*. Rio de Janeiro: Edições IFEN, p. 53-83, 2015.
- BARRETO, A. L. *Uma Compreensão Fenomenológico-Existencial dos Modos de Ser Criança: Fundamentos Existenciais*. Dissertação de Mestrado. São Paulo: PUC-SP, 2014.
- CYTRYNOWICZ, M. B. *Criança e Infância: Fundamentos Existenciais*. Clínica e Orientações. Lisboa: Chiado Books, 2018.
- \_\_\_\_\_. O Mundo da Criança. *Revista da Associação Brasileira de Daseinsanalyse*. São Paulo, vol. 9, p. 74-89, 2000b.
- \_\_\_\_\_. O Tempo da Infância. *Revista da Associação Brasileira de Daseinsanalyse*. São Paulo, vol. 9, p. 54-73, 2000a.
- \_\_\_\_\_. O Tempo na Criança e a Daseinsanalyse. *Revista da Associação Brasileira de Daseinsanalyse*. São Paulo, vol. 4, p. 64-79, 2005.
- DESCARTES, R. *A Discourse on the Method*. Oxford: Oxford University Press, 2006.
- FEIJOO, A. M. L. C.; PROTASIO, M. M.; GILL, D. Considerações Sobre o Desenvolvimento Infantil em uma Perspectiva Existencial. In: FEIJOO, A. M. L. C.; FEIJOO E. L (Org.). *Ser Criança: uma Compreensão Existencial da Experiência Infantil*. Rio de Janeiro: Edições IFEN, p. 115-164, 2015.
- FREUD, S. *Jenseits des Lustprinzips*. Wien: Internationaler Psychoanalytischer Verlag, 1920.
- GILL, D. Um Diálogo entre Jean Piaget e Martin Heidegger sobre a Infância. In: FEIJOO, A. M. L. C.; FEIJOO E. L (Org.). *Ser Criança: uma Compreensão Existencial da Experiência Infantil*. Rio de Janeiro: Edições IFEN, p. 85-114, 2015.
- HALFELD, L. G.; MATTAR, C. M. O Cuidado com a Criança na Clínica Fenomenológico-Existencial. *Revista Subjetividades*, 21 (Especial 1 – Psicologia & Fenomenologia), e9909, 2021.
- HATAB, L. J. *Ethics and Finitude: Heideggerian Contributions to Moral Philosophy*. New York: Rowman & Littlefield Publishers, 2000.



- HEIDEGGER, M. *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*. In: GA65. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1989.
- \_\_\_\_\_. *Die Grundbegriffe der Metaphysik: Welt, Endlichkeit, Einsamkeit*. In: GA29/30. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1983.
- \_\_\_\_\_. *Sein und Zeit*. In: GA: 2. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977.
- \_\_\_\_\_. *The Question Concerning Technology and Other Essays*. New York: Harper and Row, 1977.
- \_\_\_\_\_. *Was Heisst Denken?* In: GA:8. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2002.
- \_\_\_\_\_. *Zollikoner Seminare* In: GA89. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2017.
- \_\_\_\_\_. *Being and Time*. Oxford: Blackwell, 1962.
- \_\_\_\_\_. *Einleitung in die Philosophie*. In: GA27: Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2001.
- \_\_\_\_\_. *Wegmarken*. In: GA9: Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1996.
- LEWIS, C. S. *On Stories and Other Essays on Literature*. New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1982.
- LOPARIC, Z. Origem em Heidegger e Winnicott. *Aprender – Caderno de Filosofia e Psicologia da Educação*, vol. 11, nº 6, p. 15-44, 2008.
- MACHADO, M. M. *Fenomenologia e Infância: o Direito da Criança a Ser o que ela é*. Revista de Educação Pública. Cuiabá, v. 22, n. 49/1, p. 249-264, maio/ago. 2013.
- NASCIMENTO, C. L. *Cuidado e Educação: uma Abordagem Fenomenológico-Hermenêutica*. Rio de Janeiro: Via Verita, 2019.
- OLIVEIRA, E. S. T.; ROSA, E. A.; FREITAS, J. L. Revisão Bibliográfica das Publicações Acadêmicas Sobre a Criança na Perspectiva Fenomenológica. *Revista da Abordagem Gestáltica: Phenomenological Studies*. Goiânia, vol. 23, nº 3, p. 362-371, septiembre 2017.
- PIAGET, J. *Le Comportement, Moteur de l'Évolution*. Paris: Gallimard, 1976.
- \_\_\_\_\_. *Le Jugement Moral Chez l'Enfant*. Paris: Presses Universitaires de France, 1995.
- ROGERS, C. R. *On Becoming a Person: a Therapist's View of Psychotherapy*. New York: Mariner Books/Houghton Miffling Company, 1995.
- SAINT-EXUPÉRY, A. *Le Petit Prince*. Paris: Gallimard Jeunesse, 2015.
- SANTOS, E. S. D. W. *Winnicott e Heidegger: a teoria do amadurecimento pessoal e a acontecência humana*. Tese de doutorado, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas, São Paulo, 2006.
- SODELLI, M.; GLASER, P. A. Acontecência Humana: Reflexões sobre o Modo de Ser-para-início. *Perspectivas en Psicología*, vol 13, nº 2, p. 67-74, diciembre 2016.
- THOMSON, I. Heidegger on Ontological Education, or: How we Become What we are. *Inquiry*, New Mexico, 44, p. 243-68, 2001.
- WATSON, J.B. *Behaviorism*. New York: People's Institute Publishing Company, 1924.

Submetido: 8 de dezembro de 2021

Aceito: 02 de janeiro de 2022

## Gadamerian philosophical hermeneutics and the laudanian perspective of research traditions in agronomy

A hermenêutica filosófica gadameriana e a perspectiva laudanianiana das tradições de pesquisa em agronomia

Leandro P. Albrecht<sup>1</sup>

Universidade Federal do Paraná - UFPR

Alfredo Junior Paíola Albrecht<sup>2</sup>

Universidade Federal do Paraná - UFPR

99

### ABSTRACT

Agronomic science or technoscience has an important role in contemporary times and is the focus of necessary philosophical investigations. The present study aimed to relate Gadamerian philosophical hermeneutics with the Laudanian concept of philosophy of science, also applied to the philosophy of technology within the agronomic context. The central question to be answered is: can Gadamerian philosophical hermeneutics apply to the understanding of agronomy? Given this, central references and commentators were selected, dividing the dialogue between the authors and the argumentation into the following points: sciences, technologies, and Gadamerian philosophical hermeneutics; agronomic traditions and their Laudanian progress; reaching the final possibility of intersections between Gadamer and Laudan, when reflecting on agronomy, especially on the theme of traditions.

### KEYWORDS

Agronomic science; agrotechnologies; Gadamer; Laudan

### RESUMO

A ciência ou tecnociência agrônômica possui relevante papel na contemporaneidade, sendo, portanto, foco de necessárias investigações filosóficas. O presente trabalho tem por objetivo relacionar a hermenêutica filosófica gadameriana com a concepção laudanianiana de filosofia da ciência, aplicada

---

<sup>1</sup> E-mail: [lpalbrecht@yahoo.com.br](mailto:lpalbrecht@yahoo.com.br)

<sup>2</sup> E-mail: [ajpalbrecht@yahoo.com.br](mailto:ajpalbrecht@yahoo.com.br)

também a filosofia da tecnologia, dentro do contexto agrônomo. Em que a questão central a ser respondida é: a hermenêutica filosófica gadameriana pode ser aplicável ao entendimento da agronomia? Face a essa problemática, foram selecionadas bibliografias centrais e comentadores, dividindo o diálogo entre os autores e a argumentação nos seguintes pontos: ciências, tecnologias e hermenêutica filosófica gadameriana; tradições agrônomicas e seu progresso laudiano; chegando à possibilidade final de interseções entre Gadamer e Laudan, no refletir sobre a agronomia, em especial, na temática de tradições.

### **PALAVRAS-CHAVE**

Ciência agrônoma; agrotecnologias; Gadamer; Laudan

### **INTRODUCTION**

Agronomy, as a science, technology, and/or technoscience, is a field that is still arid, inhospitable, and yet to be explored and cultivated by philosophy. Agronomy deserves special philosophical attention, whether due to epistemological, bioethical, or social aspects. Considering the role of agronomy in the contemporary scenario, with a view to food security and sustainability, in itself, would be a field for fruitful reflections and in-depth analyses.

The search for good practices in agriculture and livestock farming on the emerging needs for environmental preservation provides considerable pressure for adjusting or creating new concepts, theories, and technologies. This occurs in progress mediated by problem-solving, considering a set of anomalies, which can be a driver of instability within current paradigms or traditions. This in a larger panorama regarding the influence of internal and external, cognitive and non-cognitive aspects, on the development of science. And, all this without ignoring an adaptive and historical evolutionary scenario, which includes historicist interpretation and understanding. A historicist understanding that brings to light authors such as Dilthey and Gadamer, but also Kuhn and Laudan, among others, whether in human sciences or natural sciences (respectively), whether in pure science or applied science, whether in science or technology.

The vision of agronomy timidly covered in studies on the subject tends to be Kuhnian; however, we adopt here a posture of understanding based on Laudan's philosophy. With the aim of better understanding possible developments in Laudan's concept of traditions, a dialogue is promoted between Laudan and Gadamer's philosophical hermeneutics. With this purpose, the argument focuses on two works by the aforementioned authors: "Truth and Method" by Hans-Georg Gadamer and "Progress and its Problems: Towards a Theory of Scientific Growth" by Larry Laudan. In a related and accessory way, other authors/commentators are consulted, subdividing the philosophical argument into three topics that follow.

## SCIENCES, TECHNOLOGIES, AND GADAMERIAN PHILOSOPHICAL HERMENEUTICS

Philosophical hermeneutics, with its exponent in Gadamer, is notoriously related to discussing and understanding human sciences; however, several authors seek to make the connection between hermeneutics (especially Gadamerian) with the study of sciences as a whole (including natural sciences). In this sense, some authors/commentators are cited such as Galindo (2005), Silva (2013), Videira (2013), Babich (2016). However, attention is paid here to “Truth and Method” by Han-Georg Gadamer and his commentators, as it is the fundamental pillar of the discussion.

The first step to follow in this work is to understand the concept of hermeneutics in Gadamer. In Gadamer’s own words, the “traditional self-understanding of hermeneutics rested on its character of being a technical discipline (p. 354)”, with an obvious connection between hermeneutics and social sciences in Dilthey (BABICH, 2016), being an understandable tendency of hermeneutic tradition (SILVA, 2013, p. 63). Regarding the concept of hermeneutics,

[...] It is necessary to understand the whole from the individual and the individual from the whole. It is a rule coming from ancient rhetoric and that modern hermeneutics has transported from the art of rhetoric to the art of understanding. Both here and there, a circular relationship underlies. The anticipation of meaning that aims at the whole reaches an explicit understanding through the fact that the parts that are determined from the whole determine, in turn, that whole. [...] then, it means that the expectation changes tune, and the text is collected in the unity of an intention under a different expectation of meaning. Thus, the movement of understanding goes constantly from the whole to the part and from this to the whole. The task is to expand the unity of meaning understood in concentric circles. The corresponding criterion for the correctness of understanding is always the agreement of each particularity with the whole. If there is no such agreement, it means that understanding has failed. (GADAMER, 2021, p. 386).

101

However, hermeneutics in Gadamer gains new airs because, despite the “habit of linking hermeneutics to literature and classical philology, as well as to theology and law [...], hermeneutic approaches to the philosophy of science provide the basis for a philosophical reflection on the natural, as in fact the social sciences, including rather than excluding the history of science [...]” (BABICH, 2016, p. 497). Noting that Gadamer, like Heidegger, “highlights the academic tendency to connect the arts and sciences” (BABICH, 2016, p. 498), as well as more easily connecting the arts and technology, in a context of plurality, present in Gadamer, but also the conception of philosophers of science such as Larry Laudan (GALINDO, 2005) and Paul Feyerabend (SILVA, 2013, p. 67), among others.

However, despite affirming the universality of hermeneutics, Gadamer was held hostage by the inductivist conception of natural sciences in “Truth and Method,”

characterizing his lack of interest in this turn (SILVA, 2013, p. 63). What can be seen in Gadamer's words when referring to the role of traditions, for which "scientific investigation as such does not receive the laws of its progress from these circumstances but solely from the law of the thing that opens itself to its methodological efforts" (p. 376). Still, for Gadamer, it is "useless to dispute that moments of tradition may also be operative in natural sciences, for example, in the form of certain occasions where certain research orientations are preferred" (p. 376). However, Gadamer himself, in a note, admits that "this issue seems much more complicated since Kuhn" (p. 376).

This possibility of revising Gadamer is evident in the post-positivism of Popper, Kuhn, and other defenders of the thesis of "theoretical impregnation of observation" and their objections against traditional inductivism "according to which science is based on observations and only slowly and gradually ascends to theories" (SILVA, 2013, p. 64). In the meantime, historicist elements are added, which Gadamerian philosophical hermeneutics can contribute because, in the case of hermeneutics, "this historical sensitivity is expressed in an appreciation of the practical context and the horizon of meaning in which the sciences are rooted" (SILVA, 2013, p. 64). In this historicist sense, philosophers of science come closer, after Kuhn, to Gadamer, in agreement with Galindo (2005) and that, in the face of "dominant epistemological methodology, we need to ask whether the emergence of historical consciousness managed to truly and completely separate our scientific behavior from that natural behavior about the past" (GADAMER, 2021, p. 374).

102

A truly historical thought must include its own historicity in its thinking. Only then will it stop chasing the ghost of a historical object – the object of an investigation that is advancing – to learn to know in the object what is different from itself, thus knowing both one and the other. The true historical object is not an object but the unity of one and the other, a relationship formed both by the reality of history and the reality of historical understanding. A hermeneutics appropriate to the thing in question must show the reality of history in its own understanding (GADAMER, 2021, p. 396).

Another aspect related to natural sciences with Gadamerian philosophical hermeneutics is the similarity of the hermeneutic circle. For Gadamer, "interpretation involves projections or anticipations of meaning based on the interpreter's assumptions or prejudices," and this is similar to the "hypotheses of the hypothetico-deductive method, while the review of projections of meaning during the interpretative process resembles the testing of hypotheses through their confrontation with experience" (SILVA, 2013, p. 65).

And even this confrontation can be carried out in the context of plurality, both for Gadamer and for Laudan and Feyerabend. Feyerabend works at the conjuncture of rival theories, while Laudan focuses on the issue of effectiveness in problem-solving. This has a connection with Gadamer, who proposes the criterion of coherence, where



it is possible, without leaving the hermeneutic circle, “to detect inappropriate prejudgments or presuppositions” (SILVA, 2013, p. 67). In this sense, the confrontation with other interpretations and theories, in the Gadamerian sense, would contribute to detecting inappropriate prejudgments, which values “strongly the openness to the alterity of the other, as it is normally in the confrontation with other perspectives” that one becomes aware of prejudgments (SILVA, 2013, p. 67). This is within a historical context, in which

[...] hermeneutic reflection here needs to sharpen the methodological self-awareness of science. Some hermeneutical requirements are indeed met by themselves and without difficulty, where a historical connection only arouses historical interest (p. 394). [...] This temporal distance gives us the conditions to resolve the true critical issue of hermeneutics, that is, to distinguish the true prejudgments, under which we understand, from the false prejudgments that produce misunderstandings. In this sense, a hermeneutically formed consciousness will also have to include historical consciousness. It will become aware of its own prejudgments that guide understanding so that the tradition stands out and gains validity as a distinct opinion (p. 395). [...] one’s own prejudice only really comes into play to the extent that one is already involved in it (p. 396).

103

Another aspect that brings Gadamerian thinking closer to philosophers of science like Laudan is rationality (GALINDO, 2005), a rationality linked to the historical situation and traditions. For Silva (2013, p. 68), Gadamer’s proposal for a “hermeneutics of integration” leads to a view in which the “hermeneutic circle starts from assumptions of rationality, which marks its specificity about scientific-natural research.” In this rationalist attempt by Gadamerian thought regarding prejudgments and tradition, the

[...] Is it true that being immersed in traditions means, first and foremost, being subjected to prejudgment and limited in its own freedom? Isn’t it true that every human existence, even the freest, is limited and conditioned in many ways? And, if this is correct, then the idea of absolute reason represents no possibility for historical humanity. For us, reason only exists as real and historical; this simply means that reason is not the owner of itself, as always referred to the data in which it exerts action (GADAMER, 2021, p. 367).

Another theme is that if hermeneutics is considered the philosophical analysis of interpretation, hermeneutics can go beyond the understanding and ratification of theories, going beyond the natural sciences. This possibility produces another effect on hermeneutics, “which is to make it worry about materiality.” This “expansion of hermeneutics from the text to the thing makes it possible to link the philosophy of

science with the philosophy of technology” and philosophical hermeneutics in Science Studies projections. At this core, another possible contribution of hermeneutics to the philosophy of science and technology would be to highlight its “specific cultural form, but without this implying adherence to relativism” (VIDEIRA, 2013, p. 24-25).

## **AGRONOMIC TRADITIONS AND THEIR LAUDANIAN PROGRESS**

The historicist conception of progress in science adopted here is that of Laudan, for whom “theories are inevitably involved in solving problems” (LAUDAN, 2011, p. 99), as the exemplars are, in a way, for Kuhn (2013). However, for Laudan, it is clearer and stronger than any other author that the “central cognitive test of any theory involves evaluating its suitability as a solution to certain empirical and conceptual problems.” It is also plausible to adopt these premises in Laudan about an applied science such as agronomy and its historiographical analysis and configuration of its epistemological statutes. Considering these premises as valid, from here on, we analyze the progress of agronomic science, focusing the arguments on Laudan and his concept of traditions in science.

Before even going into and exemplifying, and contrasting the concept of research traditions in Laudan (with specific theories, methodologies, and axiologies – as central components), it is worth summarizing what a paradigm is, in the Kuhnian view, in parallel, since it is usually a commonly used reference, but not always well understood and applicable to all segments of science or science and technoscience. The paradigm “as the constellation of group commitments” can be replaced in Kuhn with the reference to the “disciplinary matrix”, being composed of symbolic generalizations, metaphysical parts, values, and exemplars (2013, p. 288-295). In this, scientists, within mature sciences, will accept the prevailing paradigm within a normal development of science, and only in periods of crisis would viable alternatives be examined (KUHN, 2013; LAUDAN, 2011). And that the problem of scientific change, from a revolutionary perspective, would be the incommensurability between exemplars in successive competing paradigms (LAUDAN, 2011, p. 196 and KUHN, 2013, p. 309-316).

However, for Laudan (2011, p. 99-211), theories, which in Kuhn would be like exemplars (making a simplified parallel), would denote “specific sets of doctrines” in science related to hypotheses, theses, axioms, and principles. These theories can be used for “specific experimental predictions and give explanations” of natural phenomena, both in Kuhn and Laudan. But theories would also have a broader role in Laudan, designating a “set of more general doctrines or assumptions, more difficult to test” (within the context of historical reference of research traditions). Added to this, Laudan’s consideration that paradigms would be, in Kuhn, something more than a tradition, something like a “means of looking at the world,” thereby involving unclear “broad visions or almost metaphysical premonitions” of a certain field of knowledge. Allied to questions shared by Feyerabend (2011) about the “incorrectness” or factual lack of historical “stipulation” of the reality of a typical Kuhnian normal science (also absent in agronomy, as will be seen).

Nevertheless, the strongest question raised here about Kuhn's proposal, compared to Laudan's, is that, in Kuhn, there is a certain "inflexibility of paradigms" in addition to difficulty in achieving explicit and rigid incommensurability. For Laudan, "it is difficult to adapt the inflexibility of Kuhnian paradigms to the historical fact that many maxitheories have evolved" (2011, p. 106). Therefore, it is noted that Kuhn's paradigms "have a structural rigidity that prevents them from evolving, in response to the weaknesses and anomalies they generate." This, associated with other factors already mentioned and to be described exemplarily, makes it possible to detach, even partially, agronomy from a Kuhnian vision, bringing it closer to the Laudanian perspective. Noting that the integration of research traditions in Laudan is a legacy of Lakatos, both differing from incommensurability in Kuhn or even in Feyerabend, even given the softening of the term's implications when it appears in Hacking (2012, p. 136-145). In Laudan, the issue is to analyze the adjustments that occurred within a research tradition over time because, unlike Kuhn, who speaks of revolutions, the most typical phenomena in Laudan's concept are adjustments.

The above does not prevent Laudan from sharing aspects fully in common with Kuhn, such as the rejection of the cumulative character of science, also adopted by Feyerabend but advocated to some extent by Popper. It also highlights the importance of values in the construction of science, where Ludwik Fleck and Kuhn lay the constructionist sociological foundations of science, and Feyerabend radicalizes it in patronage, persuasion, and subterfuge. However, in Laudan, there is a more moderate or prudent version as an internalist, restricting or focusing more on internal (cognitive) values and placing secondary values on external ones. Regardless of the gradient in which values usurp the exemption of science, a consideration is present in all these authors, and even in Popper, about the extra-method (but no less epistemic) role in shaping what science is in practical expression. Noting that Laudan, to a certain extent, inherited rationality from Popper (but without demarcation purposes), the influence of programs from Lakatos, and values from Kuhn, as well as the delimitation of reason from Kuhn and the need for plurality from Feyerabend. But, regarding values, Lacey and Laudan's meta-scientific perspective proves to be potentially more effective for agronomy (because it foresees adjustments, which highlights such efficiency), as induced by observations in Bezerra (2012, p. 484), in the Laudanian reticulation focus.

Leading arguments about the theoretical-practical macromodels of so-called conventional agriculture (based on mechanization, use of agrochemicals, breeding, etc.) versus (or supposedly "versus") agriculture now called agroecological (like organic agriculture). The same, departing from a Kuhnian vision, where they would be called conventional paradigm and agroecological paradigm, we assume here, in an appropriate way (as we will see), conventional tradition and agroecological tradition (but both modern and with a current presence).

When assuming the Kuhnian stance, one tends to observe the supposed paradigms as opponents or in succession in the history of agronomy; however, they are more like competitors in the Laudanian vision. Because there is no necessary antagonism or clear incommensurability, at least that is not what is observed in a

scrupulous historiography. Because the two supposed paradigms, correctly or better-called traditions, have existed in history for a long time. Regarding only the last three decades, we can observe a growing adoption of conceptual and empirical concepts typical of agroecology, mainly due to environmental and social questions arising from technological problems of applying conventional agriculture. Nevertheless, conventional agriculture also grew, not serving exclusive economic or scientific market niches but broadly adopting good ecological practices in agriculture, introducing biotechnological tools and digital innovations.

Critics of these positions, close to Laudan and distancing themselves from Kuhn, could state that these advances or progress in agronomic science in the consolidation of conventional agriculture would be a reflection of the adoption of ad hoc concepts or a dialectical effort of synthesis or even the emergence of a new paradigm. But this does not refute the argument that it is still a tradition sharing common elements, which does not prevent intersection with other traditions, such as agroecology, and does not impose incommensurable theories with a supposed competing tradition or paradigm in exclusive crisis. This could give rise to Kuhnian revolutionary science, to be seen as a revolutionary proposal, agroecology.

However, both agroecology and the so-called conventional one (which would be the paradigm of normal science in crisis for Kuhn or hegemonic tradition in Laudan) contemporaneously adopt laws or theoretical achievements in other areas (such as mathematics, physics, chemistry, biology, etc). Both involve the use of concepts and practices that are integrated or integrative with the environment, have related ontological bases such as trophobiosis and homeostasis, assume good practices in the holistic view of the production system, and accept and use experimental statistical methodological principles, and therefore, empirical, in common, either based on statistics premises or univariate, multivariate, or Bayesian inference, or even open to new probabilistic discoveries that allow the testing and predictability of theories. The traditions in question walk in parallel as competitors but embrace common aspects, not “speaking different languages,” and, therefore, are commensurable despite competing.

For Laudan, “every good research tradition contains significant guidelines on how its theories can be modified and transformed to increase its ability to solve problems (2011, p. 130). Nonetheless, many of the assumptions made by theories in a research tradition can serve as exclusion marks, “influencing the recognition and consideration of the empirical and conceptual problems of their component theories, and can offer heuristic guidelines for generating or modifying specific theories” (LAUDAN, 2011, p. 132). A dynamic and flexible process can be observed within the tradition, as it is in the agronomic experience. These processes, which progress from solving problems, can lead to the emergence of a new tradition, distinct from the revolutionary mode in Kuhn.

To make the argument more clear, it is important to detail what these models would be, now called traditions. The macro agroecological tradition rescues the importance of traditional knowledge and effective ecological practices of ancient

agriculture, such as those practiced since the Sumerians, Egyptians, Hebrews, etc. (and even transcribed in sacred books, such as the concepts of crop rotation, fallow, environmental balance, etc.). Or even it may be associated with or invoking principles of the first agricultural revolution of modern times or even the birth of new agriculture, with the rescue of Greek and Latin traditions. Which, according to Mazoyer, Roudart (2010), was associated with the functioning of agrarian and productive systems without fallow in temperate regions, a type of ancient agronomic tradition but which allowed the renewal of fertility more efficiently through crop rotation without fallow, green manure with legumes and enrichment with hummus.

The research tradition, currently stylistically called agroecological, is, to a certain extent, the rescue of some of these “remanufactured” old empirics and concepts (such as dynamic balance and trophobiosis – among the specific theories), with a modern and agrotechnological guise (instrumentalizing research and sophisticating analysis – within methodologies), in the sense of a more sustainable proposal and respecting popular knowledge, to a certain extent (such as central axiology). A good theoretical and practical example of this new approach is organic agriculture, which responds in its technological results to great achievements, such as the prospect of meeting food demand on a large scale (being, therefore, the most promising aspect within agroecology). Noting that organic agriculture is a framework for solving conceptual and empirical problems, which generates responsive and valid theories within a segment of the agroecological tradition.

In addition, perhaps within a Laudanian vision, organic agriculture will soon be a new, consolidated tradition that will emerge from within the macro agroecological tradition (or even strengthen it, without dissociating from it). This is because organic agriculture combines specific theories of integrated management, integrated systems in regenerative agriculture, and good practices in low-carbon agriculture (to a certain extent currently shared by today’s so-called conventional tradition) with field experimental methodologies that allow joint and scalable analyses (partially used also by the conventional tradition), and axiology that encompasses all the pillars of sustainability (balancing the environmental, social and economic aspects, as it aims to meet demands concerning food security, by aiming for larger-scale production).

What was called conventional agriculture here is the most predominant in scientific and technological practices, but that does not mean we could call it the prevalent paradigm in so-called normal science in the Kuhnian language. What it represents is just another macro tradition in agronomy, in which conceptual and empirical problems are solved, sometimes following methodological standards similar to agroecology, with detailed differences. What stands out in terms of difference are alleged values, where, internally, the biggest discrepancy would be the primacy of simplicity over conventional tradition, with tendencies criticized as reductionist. While the agroecological tradition values complexity among premises considered even systemic or holistic, exclusivist. In terms of influential external values, the greatest difference lies at superficial glances since, for the conventional, in many cases, economic values and fads prevail. In agroecology, environmental and sociological



values are predominant, with some ideological and political bias. However, both advocate ethical and suitable prerogatives in the imminent context of agricultural sustainability. However, it is worth highlighting here that Laudan focuses on the cognitive evaluation of theories, and external values do not appear significantly in this evaluation.

The important thing at the moment here is to indicate that, for Laudan, these external values are not the determinants of a tradition and do not make them incommensurable, not even essentially opposing, at most competitors in the theoretical or technological market of science. Even allowing researchers to act on one tradition or another or combine elements of both in a synthesis, which Laudan does not see as an impossibility but registers the historicity, as well as the possibility of such a circumstance.

Furthermore, it is worth indicating more characteristics of the conventional tradition (such as identitarians in Laudan) since Kuhnians may strive to frame it as a paradigm in crisis. The so-called conventional tradition (considered hegemonic), due to current anomalies or those that will come in the future, may even be a tradition that will become obsolete, being abandoned by future related scientific communities (or groups in Laudan) or giving rise, in the synthesis of current theories or the emergence of new specific theories, to a new research tradition. However, as already mentioned, it has elements in common with the agroecological tradition. What distinguishes it, in addition to the external values mentioned above, is its comparative progress with the agroecological tradition, which, by generating endless technological artifacts, generated voluminous questions regarding its marketing instrumentalization.

The effect of anomalies in Kuhn and Laudan may be close but have differences. For in Laudan, anomalies can destroy theories but not necessarily traditions. However, they can lead, at most, to the deflation and possible abandonment of a tradition (an important element). In this sense, anomalies are screened by the scientific community (Kuhn) or group (Laudan), and if anomalous problems are solved by theories, progress continues in Laudan. For Laudan, ad hoc hypotheses can be accepted to resolve anomalies or mainly generate progress in solving problems (different and more complex from acceptance in Popper).

At a certain point, the conventional research tradition is opposed to agroecology. Considering its precedents, agroecology remained stagnant in obsolescence for centuries or slow progress, supported by Greco-Roman concepts from the late Middle Ages and early modernity. In contrast, conventional agriculture, called by some modern (or "more modern"), gained great momentum with the so-called "green revolutions" or "revolutions" in agriculture at the end of the 19th and 20th centuries. Mazoyer, Roudart (2010) indicate that the second agricultural revolution of modern times was based on motorization, mechanization, mineral fertilization, synthetic pesticides, selection, and speciation. In other words, the machine revolution, late 19th century and early 20th century, lasting until today through automation, for example, agrochemicals involving fertilizers and pesticides, which also ranges from the end of the 19th century to the 20th century, taking on various current forms such as

bioproducts; and genetic improvement, which uses remote bases (19th century) but is notable in the 20th and 21st centuries, starting with the generation of varieties, hybrids, and later the use of biotechnological tools. This agrees with Thompson (2009) regarding technological construction and the transformation of agriculture.

The term revolution here allows for an underlying acceptance of Kuhn's thought, but this is not the case when analyzed in detail from a Laudanian perspective. The revolutions here were theoretical and within the conventional macro tradition. In which solutions to conceptual and empirical problems (pure science) established theories capable of generating technologies (applied science), which brought significant and striking innovations to the agricultural field, such as machines, chemicals (first fertilizers and then pesticides), genetic improvement, biotechnology, and now digital agriculture (using artificial intelligence and remote sensing). Therefore, the revolutions would be nothing more or nothing less than significant milestones in scientific and technological progress, assuming Laudan's stance, the most appropriate judging by the explanation.

A question that can be asked is whether the so-called conventional agriculture or the modern macro tradition of agriculture (or even arising from the second revolution in modern times) existed since the beginnings of agriculture, in its bases, as the agroecological macro tradition (or derived from the first revolution in modern times) in conception? It is difficult to explain in historiography here, and it would lead to another colossal debate. Perhaps the systematization of areas, with the theoretical and technological development of topography, drainage, and creation of levels, even before science as we know it today, would be a prelude. But the attributed emergence of modern (or more modern) agriculture is linked to the developments of natural or empirical sciences in the Western world and the creation of scientific communities (or groups in Laudan) around agricultural or agronomy institutes in Europe and then the United States, between the 19th and 20th centuries. Understanding this, the conventional term would no longer be appropriate if stripped of the Kuhnian vision, at least from a historical perspective. This is because when the modern tradition broke out and became established (or according to the agricultural revolution in modern times), what was conventional could be attributed to what is today called agroecological (or the legacy of the first agricultural revolution in modern times). Many theorists would disagree with this stance, but this is a subject for another argumentative development.

The argument is made here that both, in this historical construction, were or are in crisis, but that did not mean that accumulated anomalies allowed the collapse to the point of extinguishing or replacing them or even framing them as necessary competing paradigms in an eschatology of revolutionary successions (with one replacing the other in a short period. Both proved to be efficient traditions with a vast theoretical body and a very current approach to problem-solving, which would be within Laudan's normativity.

For Laudan, competing traditions can coexist, and the roles of traditions about specific theories are to delimit the domain of these theories, establish an ontology and

methodology to deal with problems, establish heuristics in constructing new theories, and rationalize and justify theories. In this way, it indicates the reticular aspect of its philosophical concept since traditions can, in their evolution, reticulate (or pass on through a tension that generates revision) belonging in methodological and ontological terms (without changing the tradition). Note that ontology refers to the objects that need to be analyzed (and the relationship between them), while methodology refers to the forms of access. In which the ontological elements in the tradition, in Laudan, are the commitments that can be open to the entry and exit of elements, being in a certain way similar to the metaphysical parts in Kuhn. However, methodologies and pluralities of methodologies are important points to consider in this context, as they are fundamental and differentiating in Laudan.

It is also noteworthy that Laudan talks about comparing competing traditions, corroborating Lakatos, who also writes about comparison (from which Laudan apparently borrows but would also be close to Feyerabend). For Laudan, although identity-based, traditions can borrow methodologies from other traditions and be compared. Thus, they would be commensurable as there are comparable elements. Laudan and Feyerabend compare and understand the importance of interfaces in plurality. Hence, Laudan discards Kuhnian rigid incommensurability and emphasizes problem-solving, highlighting the need to evaluate the rate of progress in consolidating traditions (which may be open to new theories, as in Feyerabend).

As Bezerra (2012, p. 484) admits, "The scope of incommensurability is drastically limited in relation to Kuhn's original claims." And, even agreeing that Kuhn opened new paths and that "some of his intuitions are insightful," it is also highlighted that "the resources inherent to his image of science often prove to be insufficient, unsatisfactory, to deal with the problems of progress and rationality" (2012, p. 485).

And, from the brief agronomic example presented, it is clear, as in Laudan, that a tradition of research in agronomy, as in other areas, is a "set of assumptions about the entities and processes of an area of study and the methods suitable to be used to investigate problems and build theories in this area of knowledge" (2011, p. 115). And, although tenuous, the distinction in the illustrated case exists because in a tradition, for Laudan, it is "vital to distinguish the ontological and methodological components" (metaphysical and normative parts) but can be related within the tradition and between traditions because "the ideas we have about appropriate research methods are generally compatible with those we have about the objects of investigation" (2011, p. 110). While some theories of an "evolving research tradition will be incompatible" (unlike Kuhn, where this would be unacceptable), they may represent an attempt within the framework of the tradition to improve or correct previous ones (LAUDAN, 2011, p. 116). All within the logic of the reticular model, covariant rationalism (of joint variation), where theories, axiology, and methodology can change without changing the tradition. In these terms, the evolution of a research tradition can reach a certain point that it is almost not recognized at first.

In the internal diversity in the macro traditions of agronomic research, one can glimpse these nuances indicated by Laudan. All these two assumed traditions "will be

associated with a series of specific theories, designed to particularize the ontology of the research tradition and to illustrate or satisfy its specific methodology" (LAUDAN, 2011, p.115). Apparent incongruities pointed out by one tradition to another may come to light, but if it is an inadequate theory, "it will have strong arguments in its favor if it is linked to a successful research tradition." As we have seen, both traditions of agronomic research appear to have strengths and virtues in techno-scientific competition while at the same time overlapping in a certain sense. This also corroborates Laudan, who accepts "at least two specific ways in which theories and research traditions relate: one is historical and the other, conceptual" (2011, p. 121), as seen in previous arguments as well.

Up to this point in the argument, it can be seen how agronomic science or technoscience advances and progresses, even in the face of possible polarizations (not as an exclusive hegemony, as in the case of paradigms in Kuhn), between the macro traditions currently in force (understanding tradition as historical entities). According to Laudan (2011, p. 171-204), it is possible to denote "significant questions regarding the historical evolution and cognitive status" of agronomy. And yet, against the premise of "revolutions" in Kuhn, it is possible to observe in agronomic science, finally, like Laudan, a "perennial coexistence of conflicting research traditions," which in itself "makes the emphasis given to the revolutionary times." For Laudan, traditions are in "constant evolution, their relative fortunes change over time, old traditions are replaced, to a large extent, by others, but in general, it is not useful to focus attention on certain phases." There is commensurability in traditions in agronomy, as problems are shared, which fully corroborates Laudan, who states that "shared problems offer a basis for the rational assessment of the relative effectiveness in solving problems of competing research traditions."

1 1 1

### **AGRONOMY FROM THE INTERSECTIONS BETWEEN GADAMER AND LAUDAN**

The following discussion will not permeate the debate on the implications and applications of philosophical hermeneutics in natural sciences such as the author-text-reader relationship, hermeneutic circle, hermeneutic philosophy of science and technology, relativism, rationality, conciliation, and opposition between philosophy of science and hermeneutics, as discussed in Galindo (2005), Silva (2013), Videira (2013), and Babich (2016). The arguments focus on the tradition in Gadamer and Laudan and its implications and applications in understanding agronomy, which, in itself, is a complex undertaking and not exhausted here.

The possible intersection between Gadamerian philosophical hermeneutics and the philosophies of natural sciences and technologies is still a current challenge. However, what was observed in Gadamer and Laudan, allows a glimpse of aspects that share and denote the likelihood of new studies and deepening of the topic. One of the central points for these intersections between the philosophies of Gadamer and Laudan is rationality in the historicist framework of traditions, which corroborates

Galindo (2005). By explaining this, Gadamer states that “between tradition and reason, there is no opposition that is so unconditional” (2021, p. 373).

Both authors, Gadamer and Laudan, in their philosophies, base their starting point on history, therefore, historicists in essence. Laudan follows the philosophical tradition inaugurated by Kuhn, even disagreeing with him in many aspects, as previously discussed. But, that said, Laudan is, so to speak, from the historicist school in philosophy of science and also applicable to philosophy of technology. In Gadamer, there is an expansion of historicism applied to the understanding of science, including the importance of prejudgments.

In fact, it is not history that belongs to us, but we are the ones who belong to it. Long before we understand ourselves when reflecting on the past, we already understand ourselves naturally in the family, society, and the State in which we live. The lens of subjectivity is a deforming mirror. The individual’s self-reflection is but a faint light in the thick current of historical life. Therefore, an individual’s prejudgments, much more than their judgments, constitute the historical reality of their being (2021, p. 367-369). [...] There is certainly no understanding completely free from prejudgments, although the desire for our knowledge must always seek to escape all our prejudgments. [...] The certainty provided by scientific methods is not enough to guarantee the truth. [...] But in no way does it mean a reduction in its scientificity. [...] The fact that the being of the person who knows also comes into play in the act of knowing certainly marks the limit of the “method” but not that of science. What the “method” instrument cannot achieve must and can actually be achieved by a discipline of asking and investigating [...] (2021, p. 631).

112

For both, traditions are valid within a context despite not strictly sharing the same concept of tradition. However, the role of traditions in epistemic construction is a recurring point for the aforementioned authors. While Gadamer proposes tradition as a given “pool” of prejudgments and presuppositions in the hermeneutic configuration, Laudan understands traditions (in the context of research) as a group of “ontological and methodological components” in common. In summary, the role of prejudgments (even if they are called ontological and methodological components) and the historical context is implicit, if not explicit, as the foundation for constructing the epistemology of science or technoscience, such as agronomy.

In establishing a research tradition in Laudan, as in evaluating a tradition in Gadamer, the role of the community and authority in this scientific community makes it possible to delimit the permanence and validity of a tradition.

In fact, authority is, first and foremost, an attribution to people. But the authority of people does not have its ultimate foundation in an act of submission and abdication of reason but rather an act of recognition



and knowledge: it is recognized that the other is above us in judgment and vision and that, consequently, their judgment precedes, that is, it has primacy about our own judgment [...] The correct understanding of this sense of authority has nothing to do with blind obedience to a command. In reality, authority is not about obedience but about knowledge. [...] Its true foundation is, here too, an act of freedom and reason, which grants authority to the superior [...]. [...] What the authority says is not irrational arbitrariness but something that, in principle, can be understood. (GADAMER, 2021, p. 371).

Thus, in Gadamer and Laudan, interpretation and understanding can be a historical enterprise related to authority but also pluralistic, commensurable, dynamic, not necessarily relativistic, but pragmatic, rational, instrumental, and progressive. For Laudan and Gadamer, traditions, as the basis of assumptions for scientific construction, are preserved but not intact; they change in the world, in its constituent elements, plurality, and dialogue. In which the

[...] more tumultuous transformations, as in revolutionary times, amid the supposed change of all things, much more of the old is conserved than one might believe, integrating with the new in a form of validity. In any case, conservation represents a conduct as free as destruction and innovation (p. 374). [...] In our constant behavior about the past, what is really at issue is neither distance nor freedom from what has been transmitted. On the contrary, we are always inserted into tradition, and this is not an objective insertion, as if what tradition tells us could be thought of as strange or alien; it is always something of one's own, model and intimidation, a recognition of oneself in which our later historical judgment will not see so much knowledge as a spontaneous and imperceptible transformation of tradition (p. 374). The phenomenon of understanding permeates not only all human references to the world but also presents its own validity in the field of science, resisting the attempt to be transformed into a method of science. [...] Resistance that has been asserting itself within the scope of modern science against the claim of universality of scientific methodology (Gadamer, 2021, p. 29-30).

113

Therefore, in agronomy, as in other sciences, traditions that gather theories to solve conceptual and empirical problems take on different forms as new problems emanate in their relationship with the world. As in hermeneutics, these traditions, even if in metamorphosis, dictate the constitutive bases for the historical formation of knowledge in the agronomic area. Thus,

[...] such a hermeneutics does not measure or reject tradition based on the criteria of natural reason. But, as far as it exists, this hermeneutics remains essentially faithful to the task of all traditional hermeneutics, namely, through understanding to reach an understanding of the

content (Gadamer, 2021, p. 387-388). [...] It is not just because historical tradition and the natural ordering of life constitute the unity of the world in which men live; the way we experience each other, the way we experience historical traditions, the natural occurrences of our existence and our world, this is what forms a truly hermeneutic universe. We are not enclosed in it as if between insurmountable barriers; on the contrary, we are always open to the world (p. 32).

The research traditions already discussed here, agroecological and so-called conventional, are advancing and creating nuances and changing historically as if historically mediated by a Gadamerian hermeneutic circle. Perhaps these traditions will merge almost in a dialectical process, resulting in a new tradition. However, these same traditions are the basis for the origin and change of theories, technologies, or agrotechnologies in the agronomic context within these traditions.

Creations and changes within traditions, even assuming their current ontological and methodological components, can endogenously and gradually influence them to the point of deforming or configuring them or reticulating them (in Laudan's terms) into a new tradition, very different from what was previously named. This possibility is not ruled out in Gadamer or Laudan, in their historicisms, and is striking in agronomy, as we understand that research traditions, such as conventional research, have been adopting ontological and methodological adjustments, that is, new assumptions to their "pool" of prejudgments (in other words and using Gadamerian and Laudanian terms interchangeably).

In this way, the understanding of the role of prejudgments or assumptions in the construction and validation of the ontological and methodological components of Laudanian research traditions, the role of Gadamerian traditions within the knowledge progress in agronomy, added to the hermeneutic experience in the interpretation of historical and rational development of agronomic technoscience, allow us to conjecture the use of philosophical hermeneutics in the philosophy of agronomy. In this sense, Gadamer and Laudan can be reconcilable and complementary in the philosophical investigation of agronomy.

However, this simplified essay is only an introductory and limited construct, which can be deepened and broken down in future philosophical studies. More research is still required on the relationship between Laudan and Gadamer, and studies on the application of these authors' philosophies to agronomy are lacking. This highlights the importance of the theme and the continuity of the philosophical enterprise in this sense.

### FINAL CONSIDERATIONS

Gadamerian philosophical hermeneutics can be applied to natural sciences, agronomic science, and technoscience. Probably, the Laudanian perspective is the most compatible with the apprehension of the development of agronomic science and technoscience, especially from the concept of research traditions. There is the

possibility of historicist interpretation and understanding of agronomy based on the combination of the meanings of tradition in Gadamer and Laudan. Therefore, philosophical hermeneutics and hermeneutic experience apply to understanding agronomy.

### REFERENCES

- BABICH, B. E. Hermeneutic Philosophy of Science: Interpreting Nature, Reading Laboratory Science. In: *The Blackwell Companion to Hermeneutics*. Nova York: John Wiley & Sons, 2016.
- BEZERRA, V. A. Valores e incomensurabilidade: meditações kuhnianas em chave estruturalista e laudanianiana. *Scientiae Studia*, v. 10, n. 3, p. 455-488, 2012
- FEYERABEND, P. K. *Contra o método*. Trad. Cezar Augusto Mortari. São Paulo: Editora Unesp, 2011.
- GADAMER, H. G. *Verdade e Método I: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. Trad. Flávio Paulo Meurer e Enio Paulo Giachini. 15 ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2021.
- GALINDO, M. de las F. *El problema de la interpretación en la filosofía de la ciencia y en la hermenéutica filosófica*. Tese de Doutorado em Filosofia. Universidad Nacional Autónoma de México, 2005.
- HACKING, I. *Representar e intervir: tópicos introdutórios de filosofia da ciência natural*. Trad. Pedro Rocha de Oliveira. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2012.
- KUHN, T. S. *A estrutura das revoluções científicas*. Trad. Beatriz Vianna Boeira e Nelson Boeira. 12 ed. São Paulo: Perspectiva, 2013.
- LAUDAN, L. *O progresso e seus problemas: rumo a uma teoria do crescimento científico*. Trad. Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Editora Unesp, 2011.
- MAZOYER, M.; ROUDART, L. *Histórias das agriculturas no mundo: do neolítico à crise contemporânea*. São Paulo: UNESP, 2010.
- SILVA, R. S. O círculo hermenêutico e a distinção entre ciências humanas e ciências naturais. *Ekstasis: revista de fenomenologia e hermenêutica*, v. 1, n. 2, p. 54-71, 2013.
- THOMPSON, P. Philosophy of Agricultural Technology (Chapter 28). In: MEIJERS, A. *Philosophy of Technology and Engineering Sciences*. Amsterdam: Elsevier, 2009, 1257–1273.
- VIDEIRA, A. A. P. Fenomenologia hermenêutica das ciências naturais: os desafios do Science Studies. *Ekstasis: revista de fenomenologia e hermenêutica*, v. 1, n. 2, p. 13-40, 2013.

Submetido: 27 de novembro de 2023

Aceito: 23 de dezembro de 2023

TRADUÇÃO

## A fenomenologia segundo Max Scheler\*

La fenomenología secondo M. Scheler

Norberto Bobbio

Tradutores

José Dias

Universidade Estadual do Oeste do Paraná - UNIOESTE

116

Daniela Valentini

Universidade Estadual do Oeste do Paraná - UNIOESTE

### 1

Os interesses de M. Scheler, pensador, e, portanto, como é sabido, os aspectos do seu pensamento são múltiplos, nem todos igualmente conhecidos ou equitativamente avaliados, mas todos, em qualquer modo, concorrentes a formar aquela representação comum de Scheler, personalidade rica de originalidade, engenho multiforme, mestre de vida, que, segundo as tendências e os ambientes e as simpatias, pode vir submetida a comparações valorativas diversíssimas. Existe um Scheler filósofo da religião, que prega a exigência de uma renovação religiosa do mundo, fundado no espírito do cristianismo, diante das duas soluções dominantes do materialismo e do panteísmo, e dedica os seus estudos teóricos sobre a distinção entre religião e filosofia e sobre a descrição do ato religioso a essa obra de renovação<sup>1</sup>. Existe um Scheler filósofo da

---

\* Ensaio publicado originalmente com o título "La fenomenologia secondo M. Scheler". In: *Rivista di filosofia*. A. 27, n. 3 (lugl.-sett. 1936), p. 227-249. Tradução de José Dias e Daniela Valentini; revisão de Rafael Salatini e Roberto S. Kahlmeyer-Mertens.

<sup>1</sup> *Vom ewigen im Menschen (O Eterno no homem)* - Probleme der Religion (Problemas de religião) p. 279-723, Berlin, III ed., 1933. Nesta direção de pesquisa, veja o estudo de GRÜNDLER, *Elemente zu einer Religionsphilosophie auf phänomenologischer Grundlage*, (Elementos para uma filosofia da religião em bases fenomenológicas). Munchen, 1922, e aquele de HERING, *Phénoménologie et Philosophie religieuse*

moral, que parte de uma decisiva oposição ao formalismo ético de Kant, põe as bases de uma ética material, fundada na prioridade e objetividade de uma esfera de valores, colhidos na nossa consciência por uma intuição sentimental inconfundível com outra forma de conhecimento<sup>2</sup>. Existe um Scheler moralista e psicólogo da moral, que, às vezes, no exame psicológico; às vezes, sociológico; às vezes ainda, puramente fisiológico de estados de ânimo, de atitudes, de sentimentos, individuais e coletivos, revive a experiência do observador com a eloquência do pregador e reformador de costumes, dominado por férvidas e combativas ideias diretrizes, tais como a condenação da sociedade burguesa capitalista surgida do iluminismo e da revolução, essa fundada sobre o individualismo materialista renegador do espírito, na defesa dos valores supremos, sobretudo do espírito de amor e de solidariedade, que deverá triunfar depois da cruel experiência da guerra mundial<sup>NT</sup>, a esperança de um renascimento da religião e de um retorno à Igreja<sup>3</sup>. Existe, enfim, um Scheler sociólogo, no qual confluem e se recolhem os interesses religiosos morais e filosóficos até aqui acenados para a fundação de uma filosofia da sociedade humana sobre as bases dos conceitos de “pessoa” e de “solidariedade”, e pela determinação da posição do homem na sociedade e no mundo, e, enfim, pela fixação dos esquemas necessários à pesquisa histórica das formas sociais<sup>4</sup>.

Ora, como é natural, tal variedade de aspectos, considerados por si mesmos, não deixa entrever facilmente a unidade de orientação do Scheler filósofo, portanto, trata-se de colher se e como é dada a sua possibilidade, dentro da multiplicidade dos interesses espirituais, a estrutura originária e fundamental do seu pensamento

117

---

(*Fenomenologia e Filosofia da Religião*) Alcan, 1926, o primeiro de caráter teorético, o segundo de caráter histórico-expositivo.

<sup>2</sup> *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, Halle, III ed., 1927. É este Scheler mais conhecido e que exercitou a maior influência, determinando um verdadeiro e próprio endereço de filosofia moral: pense-se a N. HARTMANN e a Dietrich v. HILDEBRAND.

<sup>NT</sup> Referência à Primeira Guerra Mundial (1914-1918).

<sup>3</sup> Vejam-se os ensaios escritos em ocasião da guerra mundial: *Der Genius des Krieges und der deutsche Krieg (O gênio da guerra e a guerra alemã)*, Leipzig, 1915; *Krieg und Aufbau (Guerra e construção)*, Leipzig, 1916; *Die Ursachen des deutschen Hasses (As causas do ódio alemão)*, Leipzig, 1917; e em geral: *Vom Umsturz der Werte*, 2 vol., Leipzig, II ed., 1919, coletânea de ensaios, ocasionais e não, inspirados majoritariamente à crítica dos costumes contemporâneos; destes, o mais notável foi traduzido em francês, com o título *L'Homme du ressentiment (O homem do ressentimento)*, NRF, 1933; e ensaios espalhados cá e lá, dentre os quais: *Die christliche Liebesidee und die gegenwärtige Welt*, e *Vom kulturellen Wiederaufbau Europas*, in “*Vom Ewigen...*”, cit. Para quanto se refere em particular à pesquisa psicológica de problemas morais, vejam-se sobretudo: *Wesen und Formen der Sympathie*, Bonn, III ed., 1931, e os dois ensaios: *Reue und Wiedergeburt*, in “*Vom Ewigen...*”, e *Ueber Scham und Schamgefühl*, in “*Serif ten aus dem Nachlass*”, Berlin, I Bd., 1933.

<sup>4</sup> As bases da filosofia social de Scheler devem ser buscadas em: *Der Formalismus...*; escritos de sociologia são: *Probleme einer Soziologie des Wissens*, in “*Versuche zu einer Soziologie des Wissens*”, coletânea de artigos de vários autores, publicada por Duncker e Humboldt, 1924; *Die Formen des Wissens und die Bildung*, Bonn, 1925; *Die Wissensformen und die Gesellschaft*, Leipzig, 1926. Podemos recordar nesse grupo o último escrito notável de Scheler: *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, Darmstadt, 1928. Sobre a sorte e a crítica em torno de Scheler, sem dúvida, remeto à bibliografia contida em apêndice ao estudo, na verdade, muito modesto, de KRÄNZLIN, M. *Schellers phänomenologische Systematik*, Leipzig, 1934.

Tradutores

José Dias &amp; Daniela Valentini

Toledo, v. 7, n.º 1 (2024), p. 116-133



filosófico de, porquanto seja possível, através dos variados influxos de escolas diversas e, às vezes, opostas, distinguir a corrente principal de derivação e de alimentação das correntes acessórias ou complementares. Diz-se que Scheler pertence à corrente fenomenológica, este é o seu centro especulativo, desta retira direção e orientação para sua atitude de pensamento. Mas essa determinação ainda não é suficiente, dadas a oscilação e a ambiguidade do termo “fenomenologia” que vem utilizado ora a indicar a filosofia de Husserl nas suas várias fases de assentamento, ora aquela tendência, concretizada em método de pesquisa, que entorno à personalidade de Husserl, constituiu-se e foi-se, pouco a pouco, formando como autônomo e por si mesmo endereço de pensamento ou escola ou grupo, com próprios inconfundíveis sinais de reconhecimento e, por assim dizer, com próprios preceitos. Ora, é certo que Scheler pode dizer-se fenomenólogo somente enquanto pertence à tendência fenomenológica, havendo adquirido e, depois, conservado dela aqueles sinais inconfundíveis e seguido aqueles preceitos, mesmo acrescentando-lhe aquelas exigências de novos problemas, de novas aplicações, que o fazem ser reconhecido entre os repetidores como um pensador genuíno. Mas essa sua atitude não pode ser esclarecida senão no exame dos problemas introdutórios da filosofia, lá onde ele, fora das pesquisas particulares que formam a substância da sua obra, põe-se diante do problema: o que é a fenomenologia e, em conexão e em derivação disso, resolve os problemas sobre a possibilidade e os limites do conhecimento, sobre as várias formas de conhecimento e de saber. Por outro lado, a exposição de tal aspecto menos conhecido de Scheler, tornada mais fácil agora, depois da publicação do primeiro volume das suas obras póstumas<sup>5</sup>, além de completar a representação do multiforme filósofo e fixar aquele centro unitário, entorno ao qual essa atividade multiforme se encontra a gravitar, poderá valer também, secundariamente, para ressaltar, uma vez mais, os caracteres mais típicos e a estrutura fundamental da assim chamada “tendência fenomenológica”.

118

## 2

A pergunta principal sobre a essência da filosofia fenomenológica se esclarece já na solução da pergunta preliminar sobre a teoria do conhecimento: qual é o lugar que o problema gnosiológico ocupa em relação ao problema ontológico? Qual é a função da teoria do conhecimento em relação com a ontologia? O Scheler acolhe, sem dúvida, a solução tradicional: o problema primeiro e fundamental é o problema ontológico; o problema gnosiológico é derivado e secundário. Com essa afirmação, toma posição contra a filosofia crítica: uma de fato das manifestações mais típicas daquele fundamental antikantismo, que é grande parte da atitude fenomenológica, é exatamente o anticriticismo, como negação da prioridade essencial do problema gnosiológico diante do problema ontológico. Por criticismo, Scheler parece entender

---

<sup>5</sup> O problema gnosiológico vem estudado *ex professo* [magistralmente] em dois escritos publicados na obra citada, *Schriften aus dem Nachlass, Phänomenologie und Erkenntnistheorie*, (*Escritos do espólio, fenomenologia e teoria do conhecimento*) p. 263-327, e, *Lehre von den drei Tatsachen*, (*Doutrina dos Três Fatos*) p. 327-397. Mas é pressuposta ou esclarecida a sua impositação nos escritos mais importantes, dentre os quais sobretudo, “*Vom ewigen...*”, (*Do eterno...*) cit.

em geral toda concepção filosófica que antepõe logicamente à pesquisa da verdade a pesquisa do critério da verdade. Ora, vale ainda contra essa concepção a antiga objeção, que toda teoria do conhecimento pressupõe não só a possibilidade de conhecer, mas também um determinado modo de conhecer, e termina, portanto, por fechar-se em um círculo vicioso (*Nachlass*, p. 267)<sup>NT</sup>. Conhecimento, no seu sentido autêntico, é contato imediato com as coisas, apreensão direta das coisas, assim como estão em si mesmas: pôr-se a pergunta sobre o critério do conhecimento quer dizer pôr-se fora do conhecimento autêntico, que é apreensão direta. Somente aquele que não possui nenhum contato direto com a obra de arte se pergunta qual seja o critério para distinguir a obra de arte bela daquela feia. O problema do critério é o problema daquele que não entende encontrar na pesquisa dos fatos o verdadeiro ou o falso, o bem ou o mal, mas se põe acima dela como um juiz. Fenomenólogo, ao contrário, é aquele que não se põe uma questão preliminar sobre o critério, mas se introduz em profundidade no conteúdo e no significado dos fatos. De um lado, a inevitável conclusão de que o problema do critério ou nos faz estar fora da verdade que buscamos, ou então já pressupõe exatamente aquela verdade de qual se pretenderia dar o critério. Entende-se, assim, como o direcionamento fenomenológico, que quer ser, antes de tudo, uma reabilitação da ligação imediata com as coisas, do conhecimento intuitivo em geral não só na esfera do sensível, mas também do inteligível, oponha-se a toda pergunta preliminar sobre o critério da verdade, que desloca ou não resolve o problema do conhecimento. A fenomenologia, diz Scheler, não é uma escola filosófica que reconheça teses fixas a acolher-se por parte de todos os pertencentes, mas é melhor um círculo de pesquisadores que têm uma comum atitude defronte aos problemas filosóficos (*Nachlass*, p. 266)<sup>NT</sup>. Atitude, note-se, e não método, se por método se entenda um determinado procedimento de pensamento, como a indução ou a dedução, posto que a característica dessa nova orientação de pensamento não está na novidade do método de conhecer, mas na novidade das coisas, rendidas acessíveis ao conhecimento. A fenomenologia descobriu uma nova esfera de fatos, os assim chamados fatos puros; somente isso possui relevância, e a sua tarefa é de alargar pouco a pouco, com sucessivas escavações essa maneira, até agora desconhecida ou ao menos pouco explorada. Ora, esses fatos puros sendo dados ao nosso conhecimento diretamente, independentemente, isto é, pela efetiva organização psíquica do sujeito cognoscente, a fenomenologia, enquanto aprendizado desses fatos, é essencialmente ontologia, determinação do ser nas suas essencialidades e nas suas relações essenciais, e se por “conhecimento” (*Erkenntnis* em contraposto a *Kenntnis*) se entende com Scheler a faculdade elaboradora e organizadora dos dados, própria e peculiar ao sujeito cognoscente, a pesquisa fenomenológica não pode dizer-se propriamente “conhecimento” porque prescinde da particular função do sujeito portador, isto é, daquelas determinadas formas de conhecimento, das quais o sujeito humano, por

---

<sup>NT</sup> *Escritos do espólio.*<sup>NT</sup> *Escritos do espólio.*

exemplo, é portador em confronto com outras espécies de sujeitos. A teoria do conhecimento é a teoria dos modos de conhecer, isto é, de elaborar o objeto da parte do sujeito, mas a fenomenologia não é elaboração do objeto segundo esquemas, fórmulas ou categorias, antes é apreensão direta do objeto assim como é, imediatamente, isto é, sem intermediários. Portanto, a fenomenologia não pressupõe a teoria do conhecimento. Antes, enquanto ontologia ou pesquisa do ser na sua estrutura essencial, a fenomenologia vai antes da teoria do conhecimento, posto que esta tem simplesmente a tarefa de determinar a relação entre a nossa faculdade de julgar e a unidade do ser já constituído pelos dados e pelas relações pré-lógicas. A teoria do conhecimento, repetimos com as palavras do Scheler, “é uma disciplina que não precede ou está a fundamento da fenomenologia; mas a segue”. “Toda teoria do conhecimento, que queira decidir a possibilidade e as condições de um conhecimento antes do exame fenomenológico do espírito e dos seus dados essenciais, e antes da posição dogmática de um determinado mundo real independente do conhecer, é contraditória” (*Nachlass*, p. 286)<sup>NT</sup>, posto que o conhecimento não produz nem constrói o objeto, mas somente o reproduz e o escolhe, e, portanto, pressupõe o ser e aquela pesquisa do ser que é a pesquisa fenomenológica: “O conhecimento... é uma particular forma de conhecimento de alguma coisa, que se funda sobre a consciência imediata dos fatos, que se dão eles mesmos assim como são (*selbstgegeben*)”. Concluindo: “nenhuma *Erkenntnis* (conhecimento mediato) sem um precedente *Kenntnis* (conhecimento imediato); nenhuma *Kenntnis* sem um *Selbstdasein* (existência mesma) ou um *Selbstgegebenheit* (caráter de dar-a-si-mesmo) das coisas” (*Nachlass*, p. 286)<sup>NT</sup>.

120

### 3

A teoria do conhecimento pressupõe a fenomenologia; a fenomenologia nada pressupõe, nem mesmo a própria justificação. O ideal da fenomenologia é, portanto, a ausência de pressupostos (*Voraussetzungslosigkeit*) husserliana, o caráter fundamental, por meio do qual se põe como atitude filosófica original, está no “contato mais vivo, mais intenso, mais imediato com o mundo, isto é, com as coisas, como elas se dão imediatamente no ato da consciência, como presentes nela e somente nela” (*Nachlass*, p. 267)<sup>NT</sup>. Querendo-a classificar com esquemas já conhecidos, poder-se-ia defini-la como um empirismo ou positivismo radicais, desde que se cuide de não a confundir com as doutrinas do empirismo e do positivismo comumente entendidas, as quais, antes que fundar uma pesquisa pura e direta, pressupõem um determinado conceito de experiência, a experiência sensível; e, portanto, limitam desde o início a liberdade da pesquisa e comprometem a sua amplitude e fecundidade. Aliás, também por outro lado verdadeiramente decisivo, o empirismo e o positivismo radicais da fenomenologia não coincidem com o empirismo e o positivismo comumente entendidos: em relação ao valor e ao significado do *a priori*. Enquanto empirismo e positivismo não reconhecem o conhecimento ou o dado *a priori* e admitem somente o

---

<sup>NT</sup> *Escritos do espólio.*

<sup>NT</sup> *Escritos do espólio.*

<sup>NT</sup> *Escritos do espólio.*

conhecimento ou o dado *a posteriori*, a fenomenologia pode dizer-se essencialmente uma filosofia apriorística. Trata-se de ver em qual sentido: não no sentido kantiano, pelo qual é *a priori* a função categórica do intelecto, considerada como constitutiva e em algum modo produtiva da experiência, mas em um sentido próprio, que faz desta doutrina um dos motivos mais típicos da filosofia fenomenológica<sup>6</sup>. Como “*a priori*” Scheler indica todos aqueles significados e proposições ideais, que chegam a dar-se por si mesmos no conteúdo de uma intuição imediata, prescindindo de todo modo de determinação do sujeito que os pensa e da sua constituição natural, e de todo modo de determinação do objeto, ao qual seriam aplicáveis (*Der Formalismus*, p. 43)<sup>NT</sup>. A esfera do *a priori* é a esfera das essencialidades e das relações essenciais, a esfera daquelas coisas e daquelas relações que valem necessariamente e absolutamente, independentemente do modo de existir e do modo de ser conhecidos. A diferença entre *a priori* e *a posteriori* para a fenomenologia não é distinção entre forma e conteúdo da experiência, mas é sim diferença implícita no conteúdo mesmo do dado. No dado da intuição, é *a priori* o complexo de todas aquelas determinações essenciais, alcançadas através da eliminação dos modos existenciais, que são indefiníveis e antes já pressupostos em toda tentativa de definição; *a posteriori* é todo o resto, que vem dado em uma intuição possível (*Von ewigen...*, p. 444). A diferença entre o *a posteriori* e o *a priori* não é, principalmente, uma distinção entre dois modos de conhecer; é, sobretudo, uma distinção entre dois modos de ser, pela qual o conhecimento do *a priori* não é, de modo algum, um conhecimento *a priori*, no sentido que se poderia atribuir a essa expressão, de conhecimento inato ou de conhecimento produzido pela função categorial do intelecto. O *a priori* é, em relação ao *a posteriori*, o essencial em relação ao existencial, ou aquilo que vale universalmente, independentemente do fato contingente, através do qual se pode vir a conhecê-lo. A diferença entre os dois modos de conhecimento do *a priori* e do *a posteriori* é diferença entre conhecimento intuitivo, isto é, imediato e conhecimento indutivo; portanto, aquela evidência que é própria daquilo que é essencial não pode ser nem demonstrada, nem destruída, nem refutada pela experiência indutiva do fato accidental. A *aprioridade* quer dizer para Scheler, sobretudo, autonomia daquilo que é essencialmente em relação aos modos existenciais; *a priori* é aquilo que vale independentemente daquilo que se diz comumente experiência, mas não enquanto seja forma dessa experiência, mas sim enquanto é objeto de uma outra experiência logicamente antecedente àquela. Cuidando bem, o *a priori* formal kantiano, a categoria do intelecto, não é outra coisa, segundo o Scheler, senão uma funcionalização do conhecimento essencial (*Vom ewigen...*, p. 445 e ss.)<sup>NT</sup>: ou seja, é propriedade, não ainda bem posta em relevo, pelo conhecimento essencial, de funcionalizar-se em uma lei da simples aplicação aos fatos contingentes, pelo qual aquilo que era antes uma coisa se transforma em uma forma

121

<sup>6</sup> Para esta parte veja sobretudo: *Vom Ewiggen...*, p. 440 e s., e: *Der Formalismus...*, p. 43 e s.

<sup>NT</sup> *O Formalismo na ética e uma ética material dos valores*, obra de Scheler datada de 1913.

<sup>NT</sup> *Do Eterno...*

intelectual acima daquela coisa, aquilo que era objeto do amor torna-se forma do amor e assim por diante. O *a priori* subjetivo no sentido transcendental de Kant não é originário, mas derivado, não é produtivo originariamente da experiência, mas é ele mesmo um produto daquela experiência do *a priori* transformada em categoria mental, pela qual a sua função não é formadora, produtora ou sintetizadora, mas simplesmente limitadora ou negadora de todo aquele mundo acidental que não adequa ou não confirma de modo algum a essencialidade já intuída<sup>NT</sup>: a categoria não é constituidora, mas sim classificadora, e, portanto, em certo modo delimitadora da experiência, possui uma função selecionadora e não produtora. Não se pode falar de conhecimentos *a priori* de modo absoluto, no sentido de conhecimentos produzidos pelo nosso espírito, mas somente em relação a outros conhecimentos, que na ordem da cognoscibilidade vêm depois: por isso, por exemplo<sup>NT</sup>, a geometria e a doutrina dos números são *a priori* em relação ao conhecimento dos fenômenos naturais. “O *a priori* é somente uma consequência do fato de que os fatos contidos no mundo se apresentam a nós em uma determinada ordem de cognoscibilidade” (*Nachlass*, p. 312)<sup>NT</sup>.

Como confirmação dessa tese fundamental da doutrina fenomenológica, vale a pena recordar quanto escreve o Reinach<sup>7</sup> referente ao problema do *a priori*. Ele alerta contra um mal-entendido e contra uma diminuição do significado do *a priori*: o mal-entendido consiste no subjetivá-lo, a diminuição consiste no limitar voluntariamente a sua eficácia a poucas esferas de ser. Em relação à subjetivização do *a priori*, afirma que o *a priori* não tem nada a que ver com o pensar, enquanto representa uma necessidade do ser e não uma necessidade do pensar: as situações e as relações essenciais valem qualquer que seja a consciência que as colhe, e mesmo se tal consciência não exista; por isso, são ditas *a priori*, *a priori* pelo seu modo de ser, independentemente e indiferentemente do sujeito pensante. Em relação à outra errônea doutrina, não menos grave e mais difundida, do empobrecimento do *a priori*, é claro que uma vez aceita a identificação do *a priori* com a esfera da essencialidade, a esfera do *a priori* é “infinitamente grande”: tudo aquilo que nós conhecemos possui a própria essência, e de toda essência valem leis essenciais; não existe, portanto, somente um *a priori* formal, aquele da doutrina comum, mas também um *a priori* material, donde a tarefa sempre inesgotável da filosofia de descobrir, estudar e descrever estas esferas de essencialidades e de relações essenciais, dando origem, assim, a uma doutrina essencial da esfera psíquica, a uma doutrina essencial da esfera física, da esfera jurídica, etc.

122

## 4

<sup>NT</sup> No original, lê-se “l’essenzialità già intuited”, porém, “l’essenzialità” está no singular e o adjetivo “intuited” está no plural, por isto optamos por considerar “intuited” como equívoco gráfico de “intuita” e, portanto, traduzimo-la por “intuída”.

<sup>NT</sup> No original se lê “ad es.”, o que consideramos ser abreviatura de “ad esempio”, aqui traduzido como “por exemplo”.

<sup>NT</sup> *Escritos do espólio*.

<sup>7</sup> REINACH, Adolf von. *Gesammelte Schriften*, Halle, 1921, p. 395 e s.



E, exatamente sobre o significado de conhecimento, é preciso se entender para compreender e justificar a posição da teoria do conhecimento em relação à fenomenologia, como teoria da realidade essencial. Existem dois modos típicos de aprendizado do objeto, ou, como diz Scheler, de ter consciência de alguma coisa: o modo da imediatez, a intuição, e o modo da mediatez, que Scheler chama *Erkenntnis* (conhecimento). Na imediatez, o objeto se dá como é ele mesmo, na mediatez se dá simbolicamente, isto é, através de particulares formas seletivas do sujeito. Conhecer quer dizer exatamente colher mediatamente o objeto por meio de uma determinada organização psíquica, que a teoria do conhecimento, precisamente, tem a tarefa de relevar e de descrever. “O conceito de conhecimento pressupõe, em oposição ao conceito de objeto, a existência de um determinado portador de uma qualquer organização essencial” (*Nachlass*, p. 288). O conhecimento, entendido desse modo, é sempre um conhecimento *relativo*, relativo ao sujeito, assim como se dizem relativos, em relação à existência, os objetos que não podem dar-se senão em atos de uma determinada forma, qualidade, direção etc. Ideal do conhecimento é a *Selbstgegebenheit* (autodação), que possamos dizer conhecimento adequado do objeto, pelo qual o objeto se dá ele mesmo na intuição pura, isto é, independentemente da determinada constituição do sujeito. “Tal objeto que é dado em um ato puro, de modo que entre a pura ideia do ato e o objeto nada exista daquilo que é forma, função, momento discriminativo, método e tanto menos organização do portador do ato, é e se chama existente absolutamente” (*Nachlass*, p. 288)<sup>NT</sup>. Ele é dado no modo da *evidência*. 123

Scheler aqui não se detém particularmente, mas, dos poucos acenos, é claro que acolhe e faz suas as pesquisas e as conclusões de Husserl. A evidência é constituída para ele pela *Deckungseinheit* (caráter de ser-encoberto) daquilo que é pensado com aquilo que é dado na intuição, exatamente como é pensado. Essa afirmação evoca a teoria<sup>NT</sup> de Husserl sobre a evidência, que, elaborada e fixada nas *Logische Untersuchungen (Investigações lógicas)*, vem retomada, confirmada e desenvolvida em todas as outras suas principais obras<sup>8</sup>, manifestando não somente a univocidade da impostação e da solução do problema também nas diversas configurações do seu pensamento, mas sobretudo a fundamentalidade do problema, precisamente, mediante o qual Husserl aborda a refutação do relativismo psicologista. É necessário entender, antes de tudo, que a evidência para Husserl não se deve confundir com o sentimento da evidência, à qual o psicologismo reduz o problema; Scheler acrescenta explicitamente que para uma pesquisa psicologista que se ocupe de um sentimento de evidência o que se pretende alcançar é inevitavelmente o critério de evidência, isto é, um particular sinal distintivo da evidência na nossa consciência: pesquisa

---

<sup>NT</sup> *Escritos do espólio.*

<sup>NT</sup> No original, lemos “la teorica”, o que nos pareceu um equívoco gráfico, por isto traduzimos por “a teoria”.

<sup>8</sup> Sobre o problema da evidência em Husserl, veja: *Logische Untersuchungen*, I, p. 180-191, e II, 2, p. 115-127; *Ideen*, p. 282-303; *Formale und transzendente Logik*, p. 139-148, e p. 245-256; *Méditations Cartésiennes*, p. 10-16, e p. 48-53.

verdadeiramente contraditória, do momento que toda pergunta sobre o critério adquire o seu sentido lá onde a coisa não é dada ela mesma, mas sim um símbolo é dado para ela (*Nachlass*, p. 269)<sup>NT</sup>. Desse modo, Scheler responde implicitamente a uma das mais insistentes objeções movidas à fenomenologia, sobre a dogmática, isto é, do seu ponto de partida e do seu ponto de chegada. A fenomenologia é tal enquanto mira à evidência, como o fim último; ora, defronte a esse fim último é contraditória toda pretensão de demonstrabilidade. O pretenso dogmatismo da fenomenologia não está em relação com uma arbitrária ou por si deficiente limitação da pesquisa, mas, quando muito, com a impossibilidade de uma ulterior pesquisa, posto que na evidência perfeita o fato de que as coisas sejam dadas, como são em uma certeza absoluta, exclui toda possibilidade de dúvida e conseqüentemente revela a absurdidade de pôr novas perguntas.

Husserl chega a fixar o significado da evidência através de uma pesquisa, como ele mesmo a chama, fenomenológica do conhecimento: essa pesquisa se centra sobre determinação da *Erfüllung* nos atos cognoscitivos<sup>9</sup>, seja na relação dos atos significantes com os atos intuitivos, seja na relação dos atos intuitivos entre eles (é ato intuitivo por excelência a percepção, e o são também a imaginação, a recordação etc.). Por exemplo: se ressoa o início de uma melodia conhecida, isso suscita determinadas intenções, que encontram o seu preenchimento (*Erfüllung*) no progressivo desenvolver-se da melodia. Mas o maior campo de observação sobre esse ponto nos oferece a percepção externa, ainda se com aquela sua particular pretensão de dar-nos o objeto mesmo (e não, por exemplo, a sua imagem como o ato da imaginação) possa aparecer tal ato a constituir matéria de preenchimento (*Erfüllung*) para os outros atos, mas não a ter ele mesmo necessidade dela. E, no entanto, também a percepção não é um ato perfeito em si, que nos dê o objeto assim como é, sem necessidade do processo de sucessivas realizações. Estando bem atendo, de fato, a percepção não colhe o objeto assim como é, mas o colhe sim desde um determinado ponto de vista, isto é, prospectivamente, portanto, colhe somente um lado seu, uma parte, uma porção. Por exemplo: a parte posterior ou interna do objeto são pensadas junto com a parte dada diretamente na intuição perceptiva, mas não caem de forma alguma no conteúdo intuitivo da percepção, pela qual se dá a possibilidade de um número ilimitado de diversas percepções para um mesmo objeto; se a percepção fosse realmente aquilo que pretende ser, isto é, uma intuição plena do objeto mesmo, existiria para cada objeto uma só percepção (*L. U.*, II, 2, p. 56-57). Por isso se justifica, e ao mesmo tempo se esclarece, o significado da *Erfüllung* também em relação ao ato da percepção: as diversas e múltiplas percepções pertencentes ao mesmo objeto se dispõem em uma série contínua de realizações, pelas quais cada singular percepção é um conjunto de intenções realizadas e não realizadas: às primeiras corresponde do objeto aquilo que é dado nessa percepção, às segundas aquilo que ainda não é dado, mas que deveria ser realizado nas novas percepções (*L.U.* II, 2, p. 58).

---

<sup>NT</sup> *Escritos do espólio.*

<sup>9</sup> A *Erfüllung* ocupa um grande lugar na nossa vida psíquica, e não é somente limitada aos atos cognoscitivos: pense-se à realização de um desejo, de uma vontade etc. (*L. U.*, II, 2, p. 39).

O conhecimento, assim, é entendido por Husserl como atuante e realizante em um processo de sucessivas realizações: essa série progressiva visa a um limite ideal, que põe um fim insuperável a cada processo: tal fim é o conhecimento absoluto, isto é, a manifestação adequada do objeto em si mesmo. O conhecimento absoluto é o conhecimento da verdade, definindo a verdade como acordo completo ou a adequação daquilo que é pensado (*gemeint*) com aquilo que é dado (*gegeben*). O estado de consciência da verdade é a evidência. Por tal via se chega ao conceito de evidência, como correlato da verdade, isto é, como o ato do conhecimento absoluto ou adequado.

Porém, para entender o uso do termo evidência na obra de Husserl, é preciso manter distintos um sentido amplo e um sentido restrito dele. Em sentido estreito, segundo a definição que até aqui demos dela, evidência indica exclusivamente o limite último e insuperável do conhecimento, isto é, o ato da mais completa síntese de realização, pela qual o objeto não é somente pensado, mas também dado assim como é pensado e posto em unidade com o pensá-lo (e, sem dúvida, esse é o sentido acolhido por Scheler, e, por outro lado, é o sentido genuinamente fenomenológico do conceito). Em um sentido mais amplo, Husserl indica com o termo de evidência também qualquer ato intencional confirmado por uma intuição correspondente, em qualquer grau em que se encontre do processo rumo à adequação. De um lado, a evidência é, em sentido próprio, o grau final da síntese; do outro, são ditos evidentes também os vários momentos da aproximação; por isso, Husserl fala dos diversos graus da evidência, de evidência mais ou menos perfeita, de evidência adequada e inadequada; ora indica o termo final, que é inerente ao conhecer, enquanto o conhecer é um tender à evidência, ora indica os graus do processo de aproximação ao termo final, em outras palavras, a tendência mesma<sup>10</sup>.

Em Scheler, esse duplo significado de evidência<sup>NT</sup> não tem lugar: o termo evidência é acolhido somente no seu sentido denso, como o correlativo da adequação perfeita; todo outro modo de ter consciência do objeto, que não seja a *Selbstgegebenheit*<sup>NT</sup>, não pode dizer-se evidência, mas sim *conhecimento*, implicando tal termo aquele elemento subjetivo psíquico pelo qual o objetivo não é dado ele mesmo, mas em uma determinada forma subjetiva ou segundo uma determinada função psíquica. Admite, porém, Scheler, seguindo Husserl, que “o conteúdo do

---

<sup>10</sup> A refutação do conceito psicologista de evidência como sentimento da evidência, a distinção entre os dois sentidos de evidência se encontra em todas as obras de Husserl; várias são as definições dadas, mas todas representam o mesmo conceito. Aqui seguimos em particular as *L. V.*; nas *Ideen* a evidência é definida como a consciência posicional, dóxica, que colhe adequadamente e que exclui o ser outro; na *F. u. tr. L.* como a forma típica universal de intencionalidade, na qual o objeto nela refletido é refletido no modo do *Selbsterfassten*, do *Selbstgeschehen*, do *bewusstseinsmäßige Bei-ihm-selbst-seins*; nas *M. C.* como um fenômeno último e geral da vida intencional, no qual uma coisa, uma situação, uma essência, apresentam-se elas mesmas, oferecem-se e se dão pessoalmente; no qual a coisa está presente ela mesma, dada na intuição imediata, *originaliter*.

<sup>NT</sup> No original italiano está grafado “evidena”, o que nos parece erro gráfico de “evidenza”, aqui traduzido por “evidência”.

<sup>NT</sup> Caráter de dar-a-si-mesmo.

conhecimento transpassa continuamente na completa adequação ou ao menos em uma mais completa redução ao conteúdo da *Selbstgegebenheit*" (Nachlass, p. 288)<sup>NT</sup>; portanto, ele também reconhece uma gradação progressiva do conhecimento rumo à evidência, bem que juntamente reconheça que conhecimento e evidência permanecem dois momentos essencialmente diversos, porque o conhecimento nunca poderá se tornar o ser mesmo do objeto, como é dado na evidência.

Por quanto se refere ao conhecimento – que é por definição relativo –, surge o particular problema de estabelecer os vários graus de relatividade para os diversos modos de objetividade. Por exemplo: em relação àquele típico objeto de conhecimento que é a lei, deve-se perguntar: também Deus possui necessidade de leis, ou elas são particulares objetos do conhecimento somente para seres finitos? Ou mais limitadamente são tais somente para seres viventes e corpóreos? Ou ainda somente para os seres da espécie humana? Qual é, em suma, o grau de relatividade da lei, como objeto de conhecimento? De qual portador específico depende, a qual organismo cognoscitivo deve ser referida? Eis um vastíssimo e ainda inexplorado campo de pesquisa para a teoria do conhecimento, assim entendida como teoria dos graus de relatividade dos objetos, tarefa essa que mais uma vez põe em claro a função subordinada e secundária da teoria do conhecimento em relação ao problema do ser.

Esses diversos graus de relatividade se referem aos objetos do conhecimento, não ao conhecimento mesmo: por isto, precisa distinguir tal problema do problema da *adequação*, que se refere ao conhecimento; se é verdadeiro que na evidência se encontram juntas a absolutez do objeto e a adequação do conhecimento, não precisa por isso deduzir que adequação e absolutez, inadequação e relatividade sejam termos correlativos. Apolo e Zeus são objetos religiosos relativos ao povo grego; mas, no âmbito mesmo dessa esfera relativa, podiam ser diversos os graus da adequação, seja da intuição desses deuses, seja do sentimento religioso a eles dirigido. Igualmente, não se pode confundir a oposição de adequação – inadequação, com a oposição de verdade – falsidade. Também uma grande adequação do conhecimento pode coincidir com um juízo verdadeiro como com um juízo falso<sup>11</sup>. Enfim, para fechar essa discussão, a oposição verdade-falsidade não possui nada a ver com os vários graus de relatividade: no mais baixo grau de relatividade do conhecimento, que é a alucinação, pode-se formular tanto um juízo verdadeiro quanto um juízo falso.

126

## 5

Fixada a distinção dos dois modos que a nossa consciência tem de dirigir-se ao objeto, o modo da intuição pura e o modo do conhecimento mediato, abriu-se a nós a via para entender a separação essencial daquelas que possamos dizer as duas formas

---

<sup>NT</sup> *Escritos do espólio.*

<sup>11</sup> SCHWARZ, *Der Irrtum in der Philosophie (O erro na filosofia)* Munster, 1934, põe em particular relevo essa diferença; afirma que o conhecimento errôneo é sempre um conhecimento inadequado, mas que nem toda forma de conhecimento inadequado é errôneo.

típicas de saber: a *filosofia* e a *ciência*, às quais se acrescenta como terceira forma, a forma inferior ou primitiva do saber, a *visão-de-mundo natural* (*natürliche Weltanschauung*).

Na filosofia, o objeto é dado como ele é, nas outras duas formas de saber, a ciência e a *visão-de-mundo natural*, ele é dado através de símbolos; daqui a distinção entre o conhecimento puro da filosofia e o conhecimento simbólico da ciência e da experiência. A diferença, pois, entre a ciência e experiência repousa essencialmente sobre a diversidade de relatividade do objeto que a elas é dado. As recíprocas relações entre essas três formas fundamentais são fixadas naquela que Scheler chamou doutrina dos “três fatos” (*Tatsache*). O fato da filosofia, ou fato fenomenológico, exatamente aquele pelo qual a fenomenologia se mostra descobridora de uma nova esfera de ser; e o *fato puro*, isto é, o fato do qual foram eliminados todos os elementos sensoriais por meio dos quais é dado. A fenomenologia se funda sobre o reconhecimento de que tais fatos existam e sejam tais a estar como fundamento de todos os outros fatos, naturais e científicos.

Nenhuma dúvida de que a ciência e a *visão-de-mundo natural* estejam entre elas fundamentalmente diversas: na *visão-de-mundo natural* não são dados nem átomos, nem moléculas, nem massas; a ciência começa exatamente com a distinção daquelas unidades de coisas e de acontecimentos nos quais é articulado o nosso mundo colorido e sonoro da experiência natural; porém, essa diferença pode ser posta com maior clareza mediante a diferença dos *fatos* respectivos: os fatos da experiência são as *coisas* ou os *acontecimentos*, os fatos da ciência são os *estados de coisas* (*Sachverhalt*); a experiência natural é caracterizada pela *percepção* das coisas e dos acontecimentos, a ciência da *observação* direta de um comportamento; não que a ciência desconheça fatos ou acontecimentos, mas estes não são dados como na experiência natural, mas construídos ou mediatamente pensados, enquanto portadores de comportamentos. Ambos os fatos são transcendentais e simbólicos, isto é, não são, como os fatos puros, dados pessoalmente; mas uma grande diversidade existe no respectivo modo da transcendência e do simbolismo; enquanto o objeto da experiência natural é dado simbolicamente, mas se representa pessoalmente, o objeto da ciência é simbolicamente pensado e vem representado com um sinal posto artificialmente. Experiência natural e ciência, por outro lado, distinguem-se também em relação ao seu portador: portador da primeira é a sociedade de vida do povo; portador da segunda é uma instituição que se chama ainda “ciência” e cujos componentes são os canais; o reconhecimento comum do conteúdo da experiência natural acontece através da tradição; da ciência, invés, através de uma convenção, própria e específica da instituição dos canais. A língua de uma é língua natural, e a língua da outra é língua de símbolos convencionais.

E aqui surge o problema: como acontece a comunicação, que é um fato puramente social, em relação aos fatos fenomenológicos puros que são independentes de toda condição social seja natural seja institucional? Problema esse que é frequentemente suscitado e conexo, de outro lado, com a mais comum objeção dirigida à fenomenologia, isto é, em relação à sua extra-mundanidade, que para fundar a



absoluta objetividade termina no mais incontrolável e dogmático subjetivismo. Scheler responde: o significado das palavras e das proposições que o fenomenólogo utiliza não dizem aquilo que ele pensa de modo que o escutador ou o leitor através delas venha a conhecer um pensamento que antes não conhecia; mas sim palavras e proposições são para o fenomenólogo somente instrumentos para estimular o escutador ou o leitor a ver aquilo que o fenomenólogo mesmo vê; o fenomenólogo não *demonstra*, mas *mostra*, isto é, indica, faz ver alguma coisa. Daqui a inevitável consequência de que se B sustenta não ver aquilo que A lhe mostra, verifica-se uma disputa não simplificável e insolúvel. Exatamente nessa direção, contra Wundt, o qual havia movido contra Husserl a objeção de não dizer aquilo que as coisas pesquisadas são, mas de dizer somente aquilo que não são para concluir, ao final, com uma tautologia, Scheler busca esclarecer aquela que ele chama a “disputa fenomenológica”. Em primeiro lugar, trata-se de entender o sentido próprio de uma exposição fenomenológica, que é exclusivamente aquele de levar o leitor à intuição de alguma coisa; somente desse modo se entende, pois, a função das determinações negativas do objeto, consistentes em circundar por todas as partes o objeto até que não permaneça nada além do objeto mesmo, cuja não definibilidade em todas as possíveis tentativas de defini-lo mostra já a sua natureza de fenômeno puro. Claro que para uma tal filosofia surge o problema da possibilidade e do método da comunicação dos fenômenos dados na intuição pura, mas esse problema serve também para diferenciar de modo essencial a fenomenologia de todas as pseudofilosofias, que consideram cognoscível somente aquilo que se pode exprimir em símbolos socialmente válidos e reconhecidos, ou que por objeto se deva entender aquilo que é identificável por uma pluralidade de indivíduos mediante símbolos. *Objetividade e universalidade* não coincidem: não se deve excluir que uma essência e uma relação essencial sejam dadas a um só indivíduo. O adversário opõe: mas então como se distingue aquilo que é válido daquilo que não o é? Objeção fundamental que investe a essência da fenomenologia e de cuja resposta melhor que de toda outra afirmação de princípio se esclarece a natureza da atitude que está à base desta orientação filosófica: o fato de que a verdade apareça a um só não quer dizer que aquela não seja verdade, mas sim pode depender de muitas circunstâncias de caráter inessencial, por exemplo, a ilusão de A sobre a efetividade da sua intuição, a insuficiência do seu modo de indicação a B, etc.: o critério geral não existe: trata-se de decidir caso por caso. Retorna-se, portanto, ao ponto de partida: a fenomenologia não é uma teoria do critério, nem da verdade, nem do conhecimento: está antes e além de todo critério, posto que tais problemas não podem ser resolvidos em sede psicológica, e não se pode dar, portanto, senão uma solução insuficiente.

128

## 6

A filosofia fenomenológica, em contrapartida a toda forma de ciência, compreendida a psicologia, cujo conhecimento é sempre um conhecimento simbólico de um objeto transcendente, é a aprendizagem direta ou intuição do objeto mesmo.

Para Husserl, à fenomenologia se chega através da redução fenomenológica e a característica pela qual se distingue das ciências e a absoluta falta de pressupostos. Scheler define a fenomenologia, em oposição exatamente às ciências singulares e à experiência natural, como a progressiva dessimbolização (*Entsymbolisierung*) do mundo. A fenomenologia haverá atingido o seu escopo quando todo símbolo terá sido repleto por aquilo que se dá por si e o transcendente tornar-se-á imanente na intuição, em suma, lá onde não existem mais nem símbolos nem transcendência (*Nachlass*, p. 273). Também para ele a essência da fenomenologia é a falta de pressupostos (*Vom Ewigen...*, p. 59-124): todas aquelas filosofias que pressupõem alguma coisa, ou a tradição, ou a ciência, ou a fé, não são filosofias no sentido autêntico da palavra: é filosofia somente “aquela que procura e encontra a própria essência e as próprias leis exclusivamente através de si mesma e em si mesma e na sua constituição” (cit., p. 61-62). A esse conceito corresponde, exatamente, a ideia da fenomenologia<sup>12</sup>. Enquanto as ciências e a experiência natural são um conhecimento do mundo circundante (*Umwelterkenntnis*), a filosofia vai além da simples esfera do ser circunstante e penetra no mundo mesmo: é conhecimento mundano (*Welterkenntnis*). De outro lado, para determinar o sentido da filosofia em si mesma e não mais em relação com as outras formas de saber, é também necessário, além da posição genérica do problema da evidência, fixar “a ordem das mais fundamentais evidências”. Segundo Scheler, as evidências fundamentais são três e são dadas na seguinte ordem: 1º) o nada não é; 2º) existe um ser absoluto; 3º) todo ser possível possui necessariamente uma essência e uma existência. Sobre este ponto vale a lei *a priori* de que aquilo que é contido na essência de um objeto qualquer é contido também em todos os possíveis objetos existentes da mesma essência, mas não a lei inversa. O conhecimento das essências se distingue do conhecimento da existência: ela possui estes três caracteres fundamentais: 1º) é um conhecimento completo em si mesmo, isto é, não aumentável nem diminuível; 2º) vale *a priori* para todo possível existente da mesma essência; 3º) é mais facilmente atuável na simples ficção do objeto do que no objeto existente. Chega-se, assim, à definição da filosofia como *intuição evidente* (não modificável pela indução, válida *a priori* para toda existência accidental) *das essencialidades e das relações essenciais do ser, na ordem em que elas se encontram em relação ao ser absoluto*. Ainda uma vez, com a determinação da ordem das evidências, Scheler, que não iniciou, como o fizeram Descartes, Locke e Kant, do conhecimento, do pensamento ou da consciência, mas do ser, quis inequivocamente fixar a sua convicção sobre a prioridade do problema do ser em relação ao problema do conhecer, e distinguir-se da assim chamada filosofia moderna que começa com Descartes e culmina com o criticismo de Kant, e é,

---

<sup>12</sup> A diferença entre Husserl e Scheler sobre esse ponto, diferença que à primeira vista pareceria grave, posto que para Scheler a fenomenologia é essencialmente distinta das ciências e para Husserl, ao contrário, a fenomenologia deve ser concebida como uma ciência rigorosa, como o próprio Scheler reconhece alhures (cit., p. 81), na verdade se reduz a uma questão terminológica sobre o modo de entender o termo ciência e o termo *Weltanschauung*.

preponderantemente, teoria do conhecimento em contraste com a filosofia medieval, que é, preponderantemente, filosofia do ser.

Porém, todo o significado da filosofia ainda não está explicitado enquanto ela for considerada somente como conhecimento; do ponto de vista do sujeito cognoscente, a filosofia não é somente um ato de conhecimento; é, em primeiro lugar, uma *atitude espiritual*, entendida como o ato de participação da essência de um ser finito à essencialidade de todas as coisas possíveis, ato de *amor* por excelência (cit., p. 68). Não que com isso se queira atenuar e tanto menos negar o valor cognoscitivo da filosofia, antes, se existem outras formas de participação ao ser que não sejam substancialmente formas de conhecimento, essas não são filosofia. Mas importa, sobretudo, reconhecer que, para surgir a autêntica filosofia, são necessárias certas premissas morais que constituem a condição preliminar para o formar-se daquela atitude espiritual da qual se falou anteriormente. A característica desse ato espiritual de participação ao mundo essencial é de envolver toda a personalidade do homem; por isso a filosofia é uma e as ciências são muitas. Na filosofia e também na filosofia especial está empenhado o homem inteiro. Se a filosofia é redução ou abstração do mundo, esses procedimentos de caráter lógico não são possíveis sem uma inicial atitude do espírito, sem um particular ato de *elevação* (*Aufschwung*). A filosofia, já se viu, não é um conhecimento do mundo circundante, isto é, do mundo como relativo à vida, mas é conhecimento do mundo mesmo: atos de natureza moral são necessários para que o espírito cognoscente se libere da relatividade em que está prisioneiro. Os atos morais que põem as condições do conhecimento filosófico são essencialmente três: o amor da pessoa espiritual para o ser e o valor absoluto, a humildade do eu natural, o domínio de si.

130

## 7

Querendo concluir com a exposição ultimada, ao menos dois elementos característicos, entre o múltiplo entrelaçar-se de influxos variados, deve-se relevar na atitude filosófica de Scheler: a sua personalidade religiosa e a sua adesão ao endereço fenomenológico. Do primeiro, podemos prescindir por ora; em relação ao segundo, invés, duas perguntas se impõem. Em primeiro lugar: a fenomenologia de Scheler em que relação está com aquela de Husserl? Em segundo lugar: posto que se a distinga, onde está o seu valor teórico, ou a sua originalidade? Duas perguntas, das quais a primeira nos induz a uma precisão, a segunda a uma avaliação, por quanto ainda sumária e incompleta, da filosofia de Scheler.

Já súbito, a um primeiro olhar aparecem decisivas as diferenças entre Scheler e Husserl: Husserl se volta nitidamente para o idealismo, Scheler é indubitavelmente realista; Husserl pretende pôr-se na tradição da filosofia moderna remetendo-se a Descartes; Scheler prescinde de toda a filosofia moderna e se vincula à tradição medieval. A personalidade de Husserl é toda voltada à pesquisa teórica pura sem preocupações de ordem metafísica; Scheler faz da pesquisa teórica um instrumento para convalidar as próprias convicções metafísicas. A fenomenologia para Husserl é o ponto de partida e o ponto de chegada; para Scheler é somente uma via de entrada. Trata-se por isso de resolver o equívoco pelo qual se indicam com o mesmo termo de

fenomenologia seja a filosofia de Husserl, que possui uma inconfundível determinação, seja o genérico método fenomenológico. Ora, Scheler é fenomenólogo no segundo e, claro, não no primeiro sentido. Husserl dera ocasião ao surgir do endereço fenomenológico como método de pesquisa com as pesquisas lógicas, nas quais mesmo sem específicas profissões de fé metafísica podiam encontrar-se as indicações para sustentar um realismo tradicional. Mas, depois, passou além, rumo à fundação sempre mais coerente de um idealismo transcendental; e deixou como herança àqueles que não o quiseram seguir por essa estrada o método fenomenológico, donde aquela necessária separação, da qual já se falou outra vez<sup>13</sup>, entre filosofia de Husserl e tendência fenomenológica. Que Husserl esteja, já, da parte do idealismo, não obstante a ainda incerta interpretação da constitutividade do conhecimento, não pode existir dúvida<sup>14</sup>. De outro lado, que a fenomenologia ao seu primeiro aparecer com aquela atitude antipsicologista e antirelativista em geral, e com aquele seu vir em contato com as coisas mesmas, e deixar falar os objetos, e descrever em atitude passiva os fenômenos assim como são, e em geral com aquela sua decidida orientação rumo a uma reconstrução, em qualquer modo, concebida da objetividade do saber, pudesse atrair a si os realistas, ansiosos de uma reavaliação do objeto contra todos os subjetivismos do último século, é também indubitável. Scheler está entre esses últimos; na atitude fenomenológica de pesquisa, dá vazão a todos os motivos polêmicos, que o molesta tanto na filosofia teórica quanto na moral, e juntamente encontra a direção rumo a uma filosofia que justifique a validade do conhecimento e a objetividade dos valores. A aparente incompatibilidade com o idealismo da filosofia de Husserl se resolve, afirmando que essencialmente a fenomenologia – no seu sentido próprio – é um método, antes uma atitude, diz Scheler; e que, como tal, não implica, por si mesma, uma metafísica<sup>15</sup>.

Mas, uma vez aceita uma atitude objetivista, a fenomenologia a justifica? E como a justifica? Pode fazer surgir alguma hesitação o fato que Husserl tenha chegado, para dar um conteúdo e uma justificação à fenomenologia, a afirmar um idealismo transcendental e conseqüentemente a sustentar um subjetivismo constitutivo: a

<sup>13</sup> *La filosofia di Husserl e la tendenza fenomenologica*, in Riv. di Filos., 1935.

<sup>14</sup> Interessantes discussões husserlianas sobre o tema, precisamente, de idealismo e realismo foram feitas pela *Société Thomiste*, em 1932, publicadas no *Journée d'études de la société thomiste. La Phénoménologie*. De outro lado, a aproximação Husserl – S. Tomás através de Brentano não foi esquecida: veja-se E. STEIN, *Husserl Phänomenologie und die Philosophie des hl. Thomas von Aquino, Festschrift. (Husserl, Fenomenologia e a filosofia de Sto. Tomás de Aquino. Homenagem)* E. Husserl zum 70 Geburtstag gewidmet, 1929; e KREMER, *Gloses thomistes sur la phénoménologie*, com a discussão sucessiva, in *Journée d'Études*, cit., p. 59-94; em geral se reconhece o idealismo de Husserl e se detectam mais as divergências que as afinidades com a filosofia escolástica.

<sup>15</sup> Essa, no fundo, também a conclusão das discussões à *Société Thomiste*: “A aproximação entre a fenomenologia e a filosofia medieval deve ser buscada na teoria das essências; esta não possui um valor metafísico, não é que uma análise. Não que a fenomenologia seja somente isto, mas ela começou sendo-o, e é o seu mérito principal; é por isto que ela é utilizável e foi influente: o seu influxo consistiu no abater o psicologismo, o empirismo e o relativismo” (cit., p. 90).

consciência não é mais somente espectadora, mas constituidora do mundo, e esse é – para Husserl – o único possível fundamento para a validade universal do saber; essa posição implica a “redução” fenomenológica para encontrar um ponto de partida, a certeza absoluta, o *ego cogito*; a fenomenologia não é mais genericamente ontologia, mas fenomenologia da consciência, e somente enquanto tal também ciência do ser. Essa elaboração particular do método fenomenológico falta no Scheler, ele mantém fé na objetividade, mas não a justifica, a afirma-a. Reconhece, sim, que o homem pode vir em contato com as coisas em si mesmas independentemente da particularidade da sua estrutura psíquica, mas além dessa afirmação peremptória não dá explicação nem justificação. O problema da subjetividade do conhecimento, e com ele todos os psicologismos, os empirismos, os pragmatismos e as doutrinas relativistas em geral, é resolvido e eliminado com a posição da intuição pura que colhe as coisas em si mesmas. Se alguém objetasse com a impossibilidade de um conhecimento direto das coisas, isto é, [com um conhecimento] sem intermediação do sujeito, Scheler responderia evasivamente que o fenomenólogo não desconhece possuir olhos e ouvidos, mas reconhece também que uma coisa é o saber que ele, enquanto ser cognoscente, está vinculado à real constituição dos seus órgãos de sentido, outra é admitir que no seu modo de conhecer seja necessariamente vinculado à constituição intencional das coisas percebidas. Ou seja, tudo aquilo que se pode objetar contra a ligação direta com as coisas, não nega que essa comunicação exista: existe porque é necessário que exista. Nem se peçam provas racionais ou experimentais dessa intuição pura, porque tais provas não provariam nada, ou provariam muito menos do que o simples e direto intuir mesmo. Assim, definitivamente, Scheler identifica, para condená-la, a esterilidade da teoria do conhecimento e do problema crítico em geral. A intuição pura não possui outra justificação que si mesma: portanto, não há necessidade de justificação. “Decisiva para a fenomenologia é a fenomenologia mesma”. Isto é tudo quanto diz Scheler sobre o ponto em questão e acrescenta: “se, depois do cumprimento da redução fenomenológica, permanecem ainda certos fatos e certas relações... é com isso mesmo fornecida a prova de que existe uma intuição pura e que os fatos são fatos puros e as relações são relações essenciais, que escapam a toda simples explicação causal. Se isso não acontece, não existe nenhuma intuição, e o nosso mundo é constitutivamente relativo às funções sensoriais” (*Nachlass*, p. 333). Não se trata de demonstrar: precisa pôr-se à prova. E é tudo? Mas então é claro que essa tese do ponto de vista teórico é absolutamente insuficiente. Remete a uma posição extra-teórica do problema, pelo qual, no fundo, a solução já está dada antes que seja posto o problema. Husserl salva as ilimitadas exigências do sujeito pensante, reconhecendo como ponto de partida a certeza absoluta do próprio sujeito pensante, o *ego cogito*; Scheler ignora completamente o sujeito e fecha todas as possibilidades de certeza. Husserl procura salvar-se do dogmatismo, pondo uma certeza inicial; Scheler não se preocupa em ser dogmático, porque – segundo ele – o dogmatismo é condenável somente do ponto de vista do criticismo, não já de um ponto de vista, pelo qual a razão não é crítica, mas intuitiva. A sua filosofia permanece dogmática: e é um caso evidente daquele eterno dissídio pelo qual o ceticismo vem eliminado com o dogmatismo.

132



Portanto, as premissas gnoseológicas de Scheler são inconclusivas? Inconcludentes por definição, porque Scheler não busca nelas a sua conclusão. Por isso, cuide-se que não pareça inconcludente o querer julgar a partir das premissas em largo sentido metodológicas o valor de um pensamento que pretende ser essencialmente uma pesquisa e não quer, de modo algum, ser um método de pesquisa. Para uma avaliação efetiva do pensamento de Scheler será certamente mais profícuo além de mais legítimo seguir as suas investigações determinadas, pôr-se sobre sua estrada de pesquisa, lá onde ele verdadeiramente procurou, isto é, na esfera da religião, da moral e da sociedade. Mas aqui não é o lugar. Aqui importava, sobretudo, a precisão terminológica, a qual somente permitirá entender em seguida e, portanto, avaliar a atitude programática em confronto com as pesquisas substanciais e pode por ora servir somente de introdução a um estudo sobre o pensamento de Scheler.

Submetido: 06 de janeiro de 2024

Aceito: 05 de fevereiro de 2024

## TRADUÇÃO

### A Fenomenologia e o Deus em questão. Notas sobre uma querela (francesa) contemporânea

### La fenomenologia e il Dio in questione. Note su una querelle (francese) contemporânea

Carla Canullo

Università degli Studi di Macerata – UNIMC<sup>1</sup>

134

Tradutora

Iris Fátima da Silva Uribe

Universidade Federal do Maranhão – UFMA<sup>2</sup>

## RESUMO

Embora não seja óbvio ou fácil abordar a questão da "fenomenologia e teologia" depois de Heidegger, alguns filósofos franceses, que afirmam pertencer à fenomenologia por meio de suas obras, reabriram a "questão de Deus". Uma questão que, mesmo em Husserl, não foi completamente fechada ou esclarecida. O presente estudo, baseado na obra do fundador da fenomenologia, investiga a maneira pela qual essa questão surge nas obras do próprio Husserl, na Fenomenologia Francesa e como o "affaire théologique" é uma questão irreduzível.

## PALAVRAS-CHAVE

Questão de Deus; Epoché; Edmund Husserl; Transcendência; Fenomenologia Francesa

---

<sup>1</sup> Colaboradora do GEPFIT-UFMA. E-mail: [carla.canullo@unimc.it](mailto:carla.canullo@unimc.it). Orcid: <http://orcid.org/0000-0002-5867-8397>

<sup>2</sup> Pesquisadora do GEPFIT-UFMA. E-mail: [irisf.uriibe@gmail.com](mailto:irisf.uriibe@gmail.com). Orcid: <http://orcid.org/0000-0002-9335-5120>

## ABSTRACT

Although addressing the question of “phenomenology and theology” after Heidegger is not obvious or easy, some French philosophers, who claim through their work belonging to phenomenology, have reopened the “question of God”. A question that, even in Husserl, was not completely closed or clarified. The present study, based on the work of the founder of phenomenology, investigates the way in which this question arises in the works of Husserl himself, in French Phenomenology and how the “affaire théologique” is an irreducible matter.

## KEYWORDS

Question of God; Epoché; Edmund Husserl; Transcendence; French Phenomenology

## 1 FENOMENOLOGIA E RELIGIÃO: UMA QUESTÃO EM TENSÃO

Nem mesmo o mais sumário dos quadros históricos poderia ignorar a abertura para “questões de filosofia da religião” que caracterizou a fenomenologia desde seus primórdios, tema sobre o qual, afinal, não falta literatura. Além da indubitável abertura para questões concernentes à religião comprovadas pelo próprio Husserl (DUPRÉ, 1968, p. 201)<sup>3</sup>, a fenomenologia voltou-se para a questão de Deus ou, pelo menos, para a vida religiosa, ou seja, para a filosofia da religião. No entanto, apesar dessas questões, dentro da escola fenomenológica, agora já terem sido bem estabelecidas (HÉRING, 1926; GREISCH, 2002), não faltam controvérsias e tensões.

Na verdade, motivado pelo acontecimento e pelo renascimento de uma certa fenomenologia que não escondia sua abertura e paixão religiosas, Dominique Janicaud escreveu dois livros nos quais o *côté* religioso da pesquisa fenomenológica é criticado com muita veemência. O primeiro volume é *Le tournant théologique de la phénoménologie française* (1991), o segundo, talvez menos conhecido, mas mais interessante porque – indo além das polêmicas – avança uma hipótese filosófica, é *La phénoménologie éclatée* (1998).

No primeiro livro, o alvo são Paul Ricoeur, Emmanuel Levinas, Jean-Luc Marion, Michel Henry, os quais teriam negligenciado um tema decisivo da fenomenologia, a intencionalidade, optando, em vez disso, pelo “transbordamento do horizonte intencional” (JANICAUD, 1991, p. 15). O que Edmund Husserl chamou em *Idee I* “o principal tema fenomenológico” (1976a, § 84) desapareceria em favor da desenvoltura “da alteridade que me despoja de mim mesmo” (JANICAUD, 1991, p. 15). Entre qualquer tipo de *desevoltura* de transcendência, ou entre qualquer ampliação de horizontes em direção ao invisível, e o paciente questionamento e indagação do visível, Janicaud escreve, *il faut choisir* (1991).

---

<sup>3</sup> Louis Dupré escreve: “Once asked by his disciple Roman Ingarden what he thought to be the fundamental problem in philosophy, Husserl replied: “The problem of God, of course””, p. 201.

Em *La phénoménologie éclatée* (1998), especialmente no segundo capítulo intitulado *Une phénoménologie athée?*, Janicaud analisa a obra de Mikel Dufrenne, *Pour une philosophie non théologique* (DUFRENNE, 1973, p. 7-57), na qual o filósofo enfatiza a ambiguidade do pensamento heideggeriano no que diz respeito à herança teológica e a influência que esse pensamento assumiu em relação às obras cripto-teológicas, como as de Jacques Derrida e Maurice Blanchot, autores que, seguindo o exemplo de Heidegger, chegariam mais tarde a uma espécie de teologia negativa (JANICAUD, 1998, p. 25). Contra este ancoramento, Dufrenne propõe “uma filosofia não teológica, que não prevê revelação ou parusia, que está aberta apenas ao dom da presença, que recusa toda origem para além da ‘potência da Natureza’; por fim, uma filosofia materialista que ateste a alegria de estar no mundo sem aprisionar-se em um conhecimento definitivo (como pretende a ciência), mas que se manifesta graças à arte cumprindo assim à vocação do homem” (JANICAUD, 1998, p. 26).

A partir da sua leitura de Dufrenne, Janicaud se pergunta o que significaria ateísmo em filosofia e responde que significa, ser privado de um deus ou de Deus, ou negar sua existência. No entanto, Janicaud (abandonando Dufrenne) acredita que também é necessário ir além das opções de ateísmo e teísmo para implantar a *epoché* mais radical de Deus (1998, p. 32), fazendo isso em total fidelidade a Edmund Husserl e, sobretudo, o respeito total das regras da aparência – já que, mais uma vez, “aquele Deus” que o ateu nega é negado a partir das regras do seu possível aparecer. Por isso, na visão de Janicaud, tanto o ateísmo quanto o teísmo devem ser submetidos à *epoché* de toda eventual “ideia” de Deus.

Como justificar, todavia, essa lealdade proclamada a um autor (Husserl) que, em Ingarden, declarou que Deus é o problema fundamental da filosofia? Isso também é corroborado pela declaração do filósofo a Edith Stein de que “a vida do homem não é outra coisa senão um caminho para Deus. Tentei chegar a isso sem a ajuda da teologia, sem suas provas e seu método; em outras palavras, tentei chegar a Deus sem Deus” (HUSSERL apud BENOIST, 1991, p. 433), um testemunho que confirma o que foi antecipado em um artigo não publicado de 1933: “Se tal ciência (fenomenologia, ndr.) pode levar a Deus, seu caminho para Deus será um caminho ateu para Deus [...] assim como é um caminho ateu para a humanidade autêntica absolutamente universal entendida como o [...] substrato supranacional, supra-histórico do que supratemporal e supra-empiricamente constitui a humanidade autêntica em geral” (HUSSERL apud BENOIST, 1991, p. 11). Um caminho conduzido, isto é, em regime de *epoché*. Qual *epoché* de Deus, todavia? Para Janicaud, deveria tratar-se de uma *epoché* que renuncia a toda transcendência e convida à investigação intencional da “riqueza do nosso estar no mundo” (1998, p. 112), motivo pelo qual a fenomenologia não seria outra coisa senão o desdobramento contínuo da intencionalidade na abertura para o sensível que aparece. Esse é o único caminho que podemos percorrer? Para responder a essa pergunta, devemos primeiro percorrer outros caminhos que interroguem diretamente os textos husserlianos. Compararemos duas leituras opostas, a de Jocelyn Benoist e a de Emmanuel Housset, que, vinte anos depois (1991-2010), refletiram sobre esse assunto (ALES BELLO, 1985; 2005).

## 2 DUAS ALTERNATIVAS: REPETIÇÃO DA ONTOTEOLOGIA OU SAÍDA DA METAFÍSICA

Voltar aos textos husserlianos nos ajuda a retornar às perguntas feitas sobre Deus. Portanto, não se diz “o que era” de Deus, mas “como era” a questão-Deus é colocada. E ao se colocar, ela inevitavelmente pergunta como se encaixa na história da teologia metafísica, ou mesmo na metafísica onto-teológica. Janicaud já havia antecipado essa questão, que tanto Benoist quanto Housset discutiram lendo os textos inéditos do fundador da fenomenologia.

Benoist, em particular, lembra como em tais textos Husserl fala de Deus recorrendo aos termos da metafísica antiga e moderna. Alguns textos sobre ética datados de 1911 são úteis para esclarecer essa maneira de lidar com a questão de Deus. Se a natureza física, a vida e o mundo do conhecimento são “dados não apenas da consciência teórica, mas também da consciência que avalia e deseja” (HUSSERL, 1988a, p. 180), por esta razão eles exigem (*fordern*) “uma posta em relação (*Beziehung*) normativa com as doutrinas dos princípios axiológicos e práticos, e exigem uma adaptação aos ideais supremos de ser e vida que se conectam (*zusammenschliessen*) com o ideal (ou: fundem-se com o ideal) do ser e da consciência supremamente perfeitos, portanto, com o ideal teológico absoluto” (HUSSERL, 1988a, p. 180). Disto deriva, prossegue Husserl, “um último problema ontológico, com o qual a humanidade teve de lidar desde o início, isto é, o problema do significado real (*realen*) da ideia de Deus, ou mesmo o problema da criação, o problema da força realizadora de ideais absolutos” (1988a, p. 181).

Agora, é claro que estes problemas remetem:

À doutrina filosófica dos princípios, mais precisamente a uma teologia e teleologia filosóficas puras [...]. É claro que devemos dividir a filosofia, como ciência do absoluto, primeiramente em filosofia pura ou apriórica: ela abrange um complexo de doutrinas de princípios, de disciplinas puras ou racionais [...] às quais se acrescentam as disciplinas noéticas e então, no final e acima de tudo isso, a doutrina puramente teleológica do ser e a pura teoria de Deus - sendo esta última uma disciplina apriórica, lidando com uma ideia e não com uma realidade [...] (HUSSERL, 1988a, p. 182).

Quando Edith Stein escreveu que a posição de Husserl reconduz Deus ao sujeito e não afronta a questão da crença (2017, p. 329-357), compreenderá um ponto que a passagem recém-citada confirmaria. Mas ela não é, como geralmente acontece com Husserl, a última ou única palavra. Esse texto de 1911 é repetido no texto de 1920 publicado no manuscrito F I 24, *Formale Ethik und Probleme des praktischen Vernunft*: “Deus é *entelequia* e fora dele “nada” é, é o que forma tudo [...]. O mundo deriva seu

137

Tradutora

Íris Fátima da Silva Uribe

Toledo, v. 7, n.º 1 (2024), p. 134-153



ser de Deus e, fora dele, é “nada” (HUSSERL apud BENOIST, 1991, p. 441). Com isso, comenta Benoist, Husserl se coloca perfeitamente na história da onto-teologia porque “Deus é princípio e começo como *entelequia*. Nele, o ser é realizado como realidade perfeita, e essa realização fundamenta a perfeita coincidência do ser com o ser. Nisso reside a estrutura fundamental da ontoteologia” (BENOIST, 1991, p. 441). Mas é na passagem sucessiva que Benoist inscreve Husserl na questão idealista e ontológica moderna. Segundo Husserl, escreve Benoist, “o todo do ser, do qual Deus é a ideia, é o todo do ser constituído que se efetua em Deus, é a totalidade do processo constitutivo disso tudo. [...] Neste sentido [...] Deus é a própria consciência, ou ao menos a consciência como Ideia de si mesma” (BENOIST, 1991, p. 441).

Entretanto, outros intérpretes, lendo as mesmas passagens, deixam a questão pelo menos indecisa. De uma opinião diferente da de Benoist é Emmanuel Housset, que não apenas destaca os diferentes significados em que Husserl fala de Deus (HOUSSET, 2010)<sup>4</sup>. Mas, embora não negue a presença de um lado metafísico e ontoteológico em Husserl, ele questiona a transcendência de Deus ao compreender a mesma natureza enigmática de toda transcendência, inclusive a do mundo. Em outras palavras: se a questão de Deus permanece em aberto, é porque a transcendência permanece assim em Husserl. Certamente, “o procedimento husserliano permanece deliberadamente metafísico e (se) o que caracteriza a filosofia é o pensamento do ser, Deus só pode ser compreendido dentro do horizonte do ser constituído” (HOUSSET, 2010, p. 193). Mas, Housset observa logo depois, existem textos onde Deus é subtraído desse horizonte, como mostra esta passagem husserliana no B1 14, p. 155:

Não há nada que nos impeça de pensar que podemos ir [...] além dos limites de nossa vida de consciência [...] que esse além é pelo menos pensável, ou pelo menos possível como uma esfera de ser que permanece inacessível para nós, ou um “Nada” que não depende de nossas verificações ou legitimações. [...] Nossa suposta evidência apodíctica diz: isso é apenas um absurdo, um absurdo. Mas há muitas coisas que atingem nossa consciência que não captamos em seu próprio ser, ou seja, em sua experiência real (HUSSERL apud HOUSSET, 2010, p. 194).

Passagem que Housset comenta deste modo:

Toda experiência de Deus pressupõe uma intenção, mas Deus é também Aquele que se dá sem poder ser constituído como um noema e que excede todas as minhas representações. [...] É simplesmente uma questão de pensar fenomenologicamente sobre a possibilidade de Deus se doar de uma maneira tão diferente da doação de entidades mundanas que Ele mesmo não pode mais ser uma Ideia (2010, p. 197).

---

<sup>4</sup> Segundo Housset, para além do Deus metafísico, na verdade, em Husserl existe um Deus “ético” e um Deus como ato puro.

É, por conseguinte, a elucidação do ateísmo metodológico de Husserl, ateísmo que significa que “o filósofo não é necessariamente aquele que pergunta o que Deus se tornou quando a fé desaparece, mas aquele que quer [pôr] entre parênteses a fé para esclarecer a pura fenomenicidade de Deus” (HOUSSET, 2010, p. 198-199). Em outras palavras, quando Husserl não exclui que se possa ir além do horizonte intencional, ele está apenas apontando para uma situação no limite da consciência intencional e não para uma “presença” além da consciência intencional. O que não elimina a tensão dos textos husserlianos em relação à ideia de Deus, pois, ao mesmo tempo, “Deus como valor absoluto é uma forma do sistema ontoteológico da metafísica, uma vez que todo objeto é constituído pelo poder de síntese da consciência e da Ideia teleológica inseparável da consciência” (HOUSSET, 2010, p. 208), mas também, “a fenomenologia livre de toda construção metafísica de Deus pode retornar ao puro e simples fenômeno de cada coisa, inclusive de Deus” (HOUSSET, 2010, p. 208).

A tensão entre fenomenologia e religião é, portanto, encontrada em Husserl e repetida pelos intérpretes. O que poderia ser entendido, por um lado, como uma confirmação de que a fenomenologia é uma série interminável de indecisões e que somente sua superação em outra coisa (por exemplo, na hermenêutica, como fez Heidegger) desata seus nós. Ou, por outro lado, poderia ser o caso de que essa tensão é característica da fenomenologia em sua intenção de abrir horizontes sempre novos, em cujo objetivo Husserl põe em jogo reduções sempre novas (HUSSERL, 1956). Reduções utilizadas para responder à natureza enigmática e problemática da transcendência.

139

### 3 O ENIGMA DA TRANSCENDÊNCIA E A REDUÇÃO

Ao apresentar a redução fenomenológica em *A ideia da fenomenologia* (HUSSERL, 1950b, p. 6), Husserl observa que, para evitar a falaciosa *metabasis eis allo genos* na qual o conhecimento natural cai, é necessário dispensar toda transcendência, fornecendo-lhe, precisamente por meio da redução, um índice de nulidade. Nenhuma presença transcendente pode ser apreendida, de fato, em sua absoluta autodadidade (*Selbstgegebenheit*), um privilégio que pertence exclusivamente à imanência (pura) da esfera das *cogitationes*.

A transcendência constitui, portanto, o enigma no qual o conhecimento natural tropeça e o enigma, *Rättsel*<sup>5</sup>, a transcendência é porque só pode ser pressuposta, mas nunca apreendida diretamente; novamente, a transcendência é *enigma* porque não pode ser apreendida na sua evidente autodadidade (HUSSERL, 1950b, p. 37); por fim, é essa transcendência posta, mas não apreendida que deve ser fornecida com um índice de nulidade.

---

<sup>5</sup> Enigma não no sentido do quesito ou questão para resolver, mas no sentido de “problema obscuro”.

Todavia, o significado (husserliano) de transcendência não é inequívoco e revela a mesma tensão identificada com relação à questão-Deus: assim como é distinguido, na *Ideia da fenomenologia*, em real (“*reel*”) e intencional (HUSSERL, 1950b, p. 35-36), no primeiro volume das *Ideias* também se fala de “transcendência na imanência”. Entre os lugares husserlianos mais conhecidos em que a expressão se repete está o § 57 do primeiro volume das *Ideias* (HUSSERL, 1976a, p. 109), onde o eu puro (HUSSERL, 1973a) é definido dessa forma; outra passagem em que a expressão se repete está em *Aus den Vorlesungen Grundprobleme der Phänomenologie* (HUSSERL, 1973a, p. 166; 1950a, § 47-50 e § 95-100), onde o § 28, cujo título é *A experiência fenomenológica*, é dedicado à “transcendência na imanência”. Sua “transcendência na imanência” e a possibilidade de ilusão. Empatia e experiência de si mesmo (HUSSERL, 1976a, § 58). A conotação de “enigma” para essa transcendência desaparece definitivamente: é, de fato, uma transcendência que é imanente à consciência. O significado negativo de “enigma” é, portanto, apropriado apenas para a posição de uma presença transcendente, e não para a transcendência em si. Isso é suficiente para salvar a pergunta sobre Deus? Não, já que a transcendência é dita de Deus da mesma forma que é dita do mundo e de toda estranheza. E como todo acesso às “coisas em si”, a partir da *Ideia da fenomenologia*, só é possível por redução, a “transcendência de Deus” não é exceção a essa redução, que pode ser colocada fora de circuito (HUSSERL, 1988b; 1976b, § 53; 1974; 1973b). Mas os textos, mais uma vez, precisam ser lidos em tensão e, sem expandir para outros lugares aos quais se recorre quando se lida com a questão-Deus, limitaremos nossa leitura aos parágrafos de *Idee I* que discutem a redução da transcendência (HUSSERL, 1976a, § 57, p. 110).

O § 58 segue aquela na qual a consciência é descoberta como uma transcendência especial não constituída, ou seja, como “transcendência na imanência” (HUSSERL, 1976a), ou também: o eu puro como o resíduo irreduzível que permanece após cada outro parêntese. Sobre essa transcendência na imanência, Husserl escreve que, “dada a função imediatamente essencial que essa transcendência desempenha em toda cogitatio, não poderemos colocá-la fora de ordem, mesmo que para muitas pesquisas as questões inerentes ao puro “eu” possam permanecer sem resposta. Consideremos, portanto, o eu puro como um dado fenomenológico, mas somente na medida em que pudermos verificar com evidência imediata sua essência característica e seu oferecimento em conjunto com a consciência pura” (HUSSERL, 1976a, § 58). Em contraste com essa transcendência especial, a existência de um ser “divino” externo ao mundo e que seria “transcendente não apenas com relação ao mundo, mas também manifestamente com relação à consciência “absoluta”” (HUSSERL, 1976a, § 58, p. 111), ou seja a existência de um “absoluto” “em sentido totalmente diferente do absoluto da consciência” (HUSSERL, 1976a, § 58) e diferente da transcendência no sentido do mundo, deve ser colocado entre parênteses. Ele seria, ou pelo menos essa parece ser a indicação de Husserl, um absoluto divino autonomamente existente, e não mais o caráter da consciência. No entanto, embora a transcendência de tal absoluto seja diferente do absoluto do mundo, ela é transcendente à consciência *da mesma forma* que as outras transcendências naturais são transcendentas a ela; portanto, Husserl associa

a transcendência do absoluto divino e a transcendência do mundo, de modo que “a esse “absoluto” e “transcendente” estendemos naturalmente a redução fenomenológica. Ela deve permanecer fora de circuito com relação ao nosso campo de pesquisa, na medida em que esse deve ser o campo da consciência pura” (HUSSERL, 1976a, § 58).

Os §§ 57 e 58, aqui examinados, retomam o que os §§ 50 e 51 já haviam discutido, o § 50 abrindo o campo da consciência pura e absoluta como “resíduo fenomenológico”, o § 51 afirmando que essa esfera é independente da natureza, a qual nem sequer condiciona a existência porque “a própria natureza acaba sendo um correlato de consciência e existe e existe apenas na medida em que é constituída em conexões de consciência sujeitas a regras” (HUSSERL, 1976a, § 51, p. 96). Nas *Anotações* que segue este parágrafo Husserl precisa: “Se a factualidade na ordem dada do curso da consciência nas suas singularizações individuais e a teleologia imanente a estas singularizações justificam a legitimidade de interrogar-se sobre o fundamento dessa ordem, o *princípio teológico*, que pode talvez ser razoavelmente suposto, não pode ser tomado *como uma transcendência no sentido do mundo*: pois isso constituiria [...] um círculo vicioso” (1976a, § 51). Se, por conseguinte, uma transcendência teológica pudesse surgir, ela teria que surgir em um sentido especial, evitando contradizer o que foi rigorosamente dito sobre a esfera absoluta da consciência.

Mas não é talvez um contrassenso? Com efeito, o círculo vicioso parece ser a hipótese oposta, que pretende encontrar o princípio da teleologia imanente à consciência na própria consciência. Em vez disso, e isso para Husserl não é um círculo vicioso, “o princípio ordenador do absoluto deve ser encontrado [...] no absoluto mesmo” (HUSSERL, 1976a, § 51).

Apenas uma contradição aparente que Husserl explica imediatamente:

Uma vez que um Deus mundano é evidentemente impossível, e uma vez que a imanência de Deus na consciência absoluta não pode ser concebida como imanente no sentido de ser experimentada [...], deve haver na corrente absoluta da consciência e em sua série infinita outras formas de anunciar transcendências além daquela que dá origem à constituição das realidades cósmicas como uma unidade de manifestações concordantes; e deve haver também um anúncio de ordem intuitiva, ao qual o pensamento teórico poderia se adaptar e segui-lo racionalmente para tornar inteligível o poder unitário do suposto princípio teológico. [...] No entanto, tudo isso não pode nos interessar mais aqui. De imediato, não visamos à teologia, mas à fenomenologia (1976a, § 51, p. 96).

Em nossa opinião, a questão da transcendência é mais explorada nessa passagem e menos no § 58. Em primeiro lugar, é preciso lembrar que a esfera absoluta da consciência foi conquistada e que é a ela que aderimos. Portanto, aqui, e antes do § 58,

141

estamos em um regime de redução. E esse regime de redução declara uma falta ou ausência. Uma vez que os modos que conhecemos, ou seja, a transcendência mundana e a imanência consciencial, ambos tornam “Deus” impossível, então, para colocar a questão de Deus, outros modos de transcendência devem surgir, assim como deve ser possível dar uma ordem intuitiva que exceda o pensamento teórico e imponha a ele, por assim dizer, sua própria ordem, que é, além disso, diferente da ordem causal. Mas este outro modo, teológico, é abandonado por Husserl que está lidando com fenomenologia e não com teologia. A afinidade com a passagem do manuscrito B I 14 citada anteriormente, em que é anunciada a possibilidade de ampliar os limites da consciência decretando outros modos de fenomenalidade, é clara: embora nada de positivo possa ser dito sobre o que está fora da esfera da consciência absoluta, essa possibilidade não pode ser negada e, de fato, Husserl a afirma *distinguindo-a* do modo como o mundo, a natureza ou outras entidades “são”. Há um “nada” de determinação que somente “nossa suposta evidência apodítica” declara ser sem sentido ou sem sentido simplesmente porque seu conhecimento é, com relação a essa possibilidade, inadequado. Quando, no § 58, Husserl passa a colocar Deus fora de circuito (HOUSSET, 2010, p. 208-209), colocará fora de circuito não isso que *falta* na fenomenologia porque não é *reconduzível* ao campo da consciência, mas esse modo da transcendência que a consciência domina perfeitamente. Longe de ser um *hapax*, então, o texto do manuscrito B I 14 encontra correspondência ao menos em um texto editado, *Anotações* no § 51 de *Idee I*, onde um modo diferente de anunciar-se da transcendência avança embora Husserl o esqueça pelas exigências da pesquisa fenomenológica.

A questão-Deus, por isso mesmo, é vista por Husserl que, no entanto a trata de modo controvertido. Por isso, uma vez chegados a este ponto, procurar os novos modos da transcendência que o autor tem apenas ensombrado significaria ir além de Husserl - repetindo não apenas o gesto da primeira geração de fenomenólogos (Scheler, Héring, Stein), mas, também os desdobramentos mais recentes da fenomenologia (Levinas, Henry, Chrétien, Marion, Derrida)<sup>6</sup>. É possível, todavia, afrontar a questão-Deus permanecendo ainda com Husserl? Aparentemente, se *o enigma da transcendência* conduziu à necessidade da redução para evitar *metabasis eis allo genos*, e se do exercício da redução revelou-se que a questão-Deus é colocado fora de circuito quando sua transcendência é pensada a) na forma da transcendência do mundo e das entidades e b) a partir da consciência, ou seja, a partir da única esfera absoluta que é fenomenologicamente *aberta*, então a questão deveria ser encerrada de uma vez por todas. Em vez disso, Husserl a mantém explicitamente aberta. Teologicamente, ele não pode dizer nada, porque isso envolveria a investigação de formas da datitude da transcendência que excedem o domínio da consciência absoluta. Mas fenomenologicamente a) a questão permanece aberta porque o é quanto b) à possibilidade de acesso, como as passagens citadas afirmam. E o acesso às esferas que o conhecimento natural oculta realizando *metabasis eis allo genos* acontece em

142

---

<sup>6</sup> Sobretudo o fenômeno saturado por Marion (1997, p. 287-303) parece ir nesta direção.



fenomenologia só através da posta entre parênteses operada pelas reduções e pela *epoché*.

Manter este acesso é um gesto fiel a Husserl, pois, já mantém o início com um objetivo que 1) segue as duas indicações que Husserl mesmo deixou; 2) não pergunta nada dos modos da *presença* de Deus ou vê a teologia (ponto com o qual concordamos com Janicaud). Simplesmente interroga os modos da possível abertura da questão-Deus atendo-se as puras e simples indicações husserlianas que mostram o possível dar-se da transcendência para além (ou para aquém) da evidência apodítica. Resta saber se isto é pelo menos possível.

## 4 A AUSÊNCIA IRREDUTÍVEL

Não perguntar nada sobre a “presença” de Deus, mas apenas questionar o possível acesso à sua pergunta é, obviamente, pouco. Para que serve examinar a possibilidade de que a questão permaneça em aberto? Para nada e para ninguém, mas precisamente por essa razão é verdadeiramente útil: porque além das diferentes posições pessoais, mesmo do ateísmo metodológico, esse acesso chega à raiz da pergunta sobre Deus para perguntar se ela é ou não irreduzível e irreduzível; portanto, para perguntar não se Deus existe e pode ser acreditado ou negado, mas se a pergunta sobre Deus, o próprio fato de poder falar dela, é legítima e resiste às suas diferentes negações. Ou seja, se, além das posições pessoais, a questão-Deus pode ser colocada porque é irreduzível.

Para Husserl, acabamos de ver, essa questão, aberta, mas indecisa, não é irreduzível dado que o único resíduo transcendental, e logo a única irreduzibilidade, limitadamente aos parágrafos que temos lido, é a consciência pura ou absoluta. Para procurar outros modos de dar-se do irreduzível, e talvez também da questão-Deus, é preciso ir mais longe que Husserl junto a outros, da escola da fenomenologia, têm-se interrogado sobre o irreduzível. Entre estes, Henri Maldiney escreveu: “O irreduzível! Porque o artigo “o”?” (1993, p. 11-49), querendo salientar a pluralidade. Irreduzível, escreve Maldiney, é a *Gegebenheit* husserliana enquanto cogitatio que, contemporaneamente, tem em si intuição e intenção. Mas irreduzível é também “o significar (*la signification*)” (1993, p. 11-49) enquanto sentido que permanece no caso de colapso total do mundo. Abandonando a cena husserliana, o filósofo francês volta-se mais tarde a Heidegger que, desde 1919, com a expressão *es weltet*, visa o único horizonte em que tudo se dá, isto é o acontecimento do mundo (MALDINEY, 1993, p. 28-29) e, com isto, todo acontecimento. Com efeito, “o acontecimento é o irreduzível da existência. Não porque é um fato, uma estrutura ou um projeto [...] mas porque, como a existência e com ela, não existe signo de reconhecimento que lhe permita explicitar-se no modo do enquanto. Ele é irreduzível “[...] até para si mesmo” (MALDINEY, 1993, p. 49).

Partindo de Husserl e indo além do fundador da fenomenologia, Maldiney identifica então diferentes modos de dar-se do irreduzível, entre os quais, no entanto,

143

Tradutora

Iris Fátima da Silva Uribe

Toledo, v. 7, n.º 1 (2024), p. 134-153

não está a questão-Deus. Esta ausência conduz a encerrar ou reabrir a questão mesma? Na verdade, se colocada nestes termos, a pergunta não tem resposta: por qual motivo, com efeito, inclinar para a solução afirmativa ou positiva? A única coisa que podemos dizer é que a questão-Deus falta frente disto que “existe”. De irreduzível em irreduzível, Maldiney alcança, contudo, a irreduzibilidade do acontecimento. Claro, nós podemos estender essa evenemencialidade até Deus, como Heidegger autorizaria a fazer (HEIDEGGER, 2003). O que, no entanto, não tocaria ainda o ponto da questão que temos colocado: a questão-Deus é irreduzível e nisto fenomenológica, dado que a fenomenologia, colocando fora de circuito as diversas transcendências, tenta enxergar precisamente a este irreduzível? E o irreduzível, para ser reconhecido como tal, pode ser apenas relacionado com a redução?

Evidentemente não, e o próprio Maldiney nos mostra isso: é possível ir de irreduzível a irreduzível, permanecendo dentro da esfera fenomenológica, sem entrar em jogo com reduções e *epoché*. É certamente possível compreender o irreduzível dessa forma, sem reduções e *epoché*, mas renunciar a esse gesto radical, como Maldiney faz em seu texto, implica uma consequência não desprezível, a saber, a permanência no domínio do *es gibt*. E embora este *es gibt* não seja colocado ao modo da mais clássica “metafísica da presença”, ela, para ser, deve ser colocada de todo modo à luz de um como/*wie* que o faz aparecer, e este como/*wie* é o acontecimento do evento – ou o acontecimento enquanto evento. Ora, se este é o modo em que o *es gibt* irreduzível aparece, não surpreende que a questão-Deus desapareça: se o acontecimento evenemencial continuar sendo o horizonte de toda manifestação, a pergunta sobre Deus pode e deve ser feita (Heidegger ensina) mas ela não será irreduzível e incontornável. Permanecerá uma questão que fenomenologicamente *pode ou não pode* ser colocada, em oposição a outras perguntas que *não podem deixar de ser feitas* (e, portanto, são radicalmente irreduzíveis), como o mundo, o *ego* e, acima de tudo, o evento. Portanto, a questão-Deus não apenas não beneficia ninguém, mas também não beneficia ninguém porque é acidental e fenomenologicamente não é um acidente. Para ser rigorosos e afirmar definitivamente sua acidentalidade e não-incidência, a questão-Deus teria que ser definitivamente atribuída apenas ao domínio teológico, como Husserl já propôs. Mas também para esse propósito, ou seja, para encerrar fenomenologicamente a questão, é necessária uma contraprova ou confirmação que finalmente sancione sua não irreduzibilidade e seu caráter teológico e não filosófico. Para fazer isso, o banco de testes não será tanto a questão-Deus, cuja dificuldade ensaiamos, mas a própria *epoché* cuja tarefa fenomenológica é suspendê-la para colocá-la radicalmente fora de jogo - a *epoché* de Deus. Sobretudo, será então uma questão de saber se é possível uma *epoché* que, como Janicaud queria, seja uma suspensão de toda manifestação possível de Deus.

## 5 A EPOCHÉ À PROVA DO IRREDUTÍVEL

Para isso, por sua vez, tentaremos ser o mais fiel possível à *epoché* entendida como uma suspensão radical que fornece a todas as transcendências um índice de nulidade,

não para anulá-las, mas para retornar a elas da maneira mais autêntica e irreduzível, mesmo ao custo de ter que decretar, no final, a impossibilidade de retornar a elas. Antes, porém, um ponto deve ser esclarecido. Até agora, foi visto que somente as reduções têm a ver com o irreduzível (HUSSERL, 1950a, § 44)<sup>7</sup>, mas o que acontece quando o irreduzível se torna o leito de teste da *epoché* (distanciando-se do irreduzível sem *epoché* de Maldiney)? Uma questão que surge quando se quer abordar a questão da *epoché* de Deus a fim de negar ou testar se e de que forma a questão-Deus é irreduzível. Ao dissolver, portanto, o binômio redução-irreduzível, veremos como a *epoché* e o irreduzível podem se relacionar.

O que chama a atenção nessa relação é o fato de que a suspensão de qualquer julgamento de validade não tem a intenção de chegar a qualquer irreduzível, ela simplesmente o suspende. Mas, ao fazer isso, em uma inspeção mais minuciosa, a *epoché* faz mais do que uma apreensão fenomenológica do irreduzível: ela o legitima ao torná-lo, para todos os efeitos, uma questão fenomenológica, estabelecendo as condições para a manifestação de seu como/wie ou modo de aparecimento, porque ela interroga como (*wie*) “algo” é dado e não esse mesmo “algo (*etwas*)” (HEIDEGGER, 2006, p. 27)<sup>8</sup>. A *epoché* não descobre o que “existe” e que é irreduzível até mesmo a si mesma, mas, de uma maneira ainda mais incontornável, suspende todo julgamento sobre o que “existe” para que o “como” que “existe” (irreduzível até mesmo a si mesma) seja dado. E o paradoxo pelo qual aquilo que “existe” é dado é que ele pode ser suspenso e, portanto, “pode não estar lá...”.

A *epoché*, ao suspender, mostra que o que “existe”, portanto até mesmo o evento, pode não existir e pode sempre, a qualquer momento, ser suspenso. Ao suspender, a *epoché* declara de maneira radical e, de certa forma, escandalosa (porque parece negar a evidência), que o que “existe” pode ser suspenso e que depende de uma arbitrariedade escandalosa. E o escândalo dessa suspensão é que essa mesma suspensão é irreduzível porque, de maneira radical, ela traz à luz que não é o significado imposto ou constituído pela consciência (e, portanto, não a *Sinngebung*) que faz surgir as questões (e, portanto, também a questão-Deus), mas que toda questão que surge não é definitiva e é suspensa, está suspensa pelo fio de uma suspensão que é totalmente livre e gratuita porque não é necessária por nada – o que também é verdade para a questão-Deus. Nisso, ou seja, como uma suspensão incontornável, a *epoché* é irreduzível. Mas há mais.

Recorrendo a uma metáfora, a que está “fora de jogo”, diríamos que a *epoché* faz aparecer aquilo que é irreduzível colocando-o “fora de jogo”: dentro do jogo, de fato,

---

<sup>7</sup> Isso é demonstrado pela sucessão das várias reduções de *Idee I*, mas também pela *Filosofia primeira. Teoria da redução fenomenológica*. A isto devemos acrescentar também a redução a esfera pertencente que, nas *Cartesianische Meditationen*, permitirá a HUSSERL de ganhar a esfera da estranheza primeiro e da alteridade depois.

<sup>8</sup> A fenomenologia, “não caracteriza o que é/*was* real dos objetos da pesquisa filosófica mas o *como* desta última” (Martin Heidegger, *Sein und Zeit*.Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2006, p. 27. Trad. mia).

o “fora de jogo” é uma regra que suspende o jogo enquanto ele está sendo jogado. Agora, colocar “fora de jogo” não é excluir a suspensão (da *epoché* ou das regras do jogo), mas é incluí-la no jogo sem impedir que o jogo continue a ser jogado. A suspensão, em outras palavras, confirma o jogo (e, portanto, mostra sua irreduzibilidade), o que também se aplica à *epoché*: ela confirma o mundo ou os campos que ela abre. No entanto, não é o jogo que confirma a suspensão, mas a suspensão confirma o jogo porque é precisamente quando ele é suspenso que se percebe que ele não está mais ocorrendo e, portanto, está ausente. No entanto, ele está faltando não como o que está faltando, mas como *o que deveria estar lá e, em vez disso, não está*. Sua ausência faz aparecer sua presença *paradoxal*, dito de outra forma: é quando a regra é suspensa que reconhecemos que ela é indispensável para o desenrolar do jogo - e, portanto, que ela é irreduzível. Irreduzível, porém, que não se limita a mostrar as características do “existir” e sua ocorrência evenemencial, como já vimos, pois assim não entenderíamos o que “não existe”. Ou talvez o entendêssemos como uma simples negação do que “existe” ou como privação, da mesma forma que, entre os irreduzíveis contados por Maldiney, falta a questão-Deus. Em vez disso, a *epoché* no teste do irreduzível é capaz de mostrar que o que está faltando “existe” porque ela *suspende a si mesma*, deliberadamente e, simplesmente, *porque ela pode (fazer)*.

Do evento irreduzível a si mesmo, sobre o qual Maldiney escreveu, diríamos que, uma vez ocorrido, ele não se suspende - e por essa mesma razão é irreduzível até mesmo a si mesmo. E, mais uma vez, o modo do “existir”, uma vez que tenha se dado, deu-se a si mesmo, o que também é verdadeiro para o mundo e, mais ainda, para o *ego*. A *epoché*, por outro lado, ao suspender-se, nos mostra a possibilidade de que o irreduzível, mesmo antes de poder advir, suspender livre e totalmente a si mesmo; ela nos mostra a possibilidade da suspensão total das regras do jogo sem que o jogo seja encerrado ou eliminado. Assim, a *epoché*, mesmo antes de abrir campos irreduzíveis, é ela mesma irreduzível, porque no momento em que se dá como um ato de suspensão e abstenção, permite que outros irreduzíveis apareçam, assim como a suspensão da regra confirma que a regra precisa ser dada para que o jogo se desenvolva. Mas, precisamente por ser irreduzível dessa maneira, a *epoché* acontece, deixando em aberto a possibilidade de toda suspensão e recusa, até mesmo da recusa de realizá-la, uma característica que, em vez disso, o mero “existir” do irreduzível (e sua eventual doação de si mesmo) não manifesta. Em outras palavras, isso acontece como (*wie*) um gesto de recorrer ao traço mais radical de tudo o que é, ou seja, de sua capacidade de ser suspenso e, portanto, de ficar pendurado pelo fio da liberdade. Uma confirmação dessa liberdade radical irreduzível da *epoché* nos vem do próprio Husserl.

Em algumas notas escritas em 1931, Husserl aponta que a *epoché* é caracterizada por diferentes tipos de abstenção (*Enthaltung*): primeiramente, ele aponta que há uma abstenção paradoxal e contraditória pela qual, ao colocar tudo entre parênteses, eu não tenho mais uma base a partir da qual julgar e, no final, nem mesmo um “fenômeno-mundo” - o que contradiria a própria *epoché*. Nesse caso, escreve Husserl,

...eu não poderia nem mesmo desenhar a mim mesmo como um fenômeno, não poderia conduzir uma abstenção de realização da experiência de mim até o fim. Se eu tentasse fazer isso, estaria sempre experimentando a mim mesmo e, se isso acontecesse e fosse bem-sucedido, como sujeito da *epoché*, eu estaria inevitavelmente e ao mesmo tempo sempre presente, contradizendo assim o próprio conteúdo da *epoché*" (2002, p. 352-353).

Se no entanto a *epoché* pusesse entre parênteses os irreduzíveis "mundo e eu", acabaria contradizendo-se, o que, confirmando a irrenunciabilidade dos irreduzíveis, determinaria todavia a falência da *epoché*. Existe, no entanto outro sentido de abstenção da vontade universal (ou da *epoché* universal): ela não necessariamente é o abster-se de uma certeza (acerca do "que é"/mundo e o "que é"/eu) mas é um puro e simples decidir-se e abster-se, até de uma consciência temática. Assim, "posso pôr tudo tematicamente, até eu mesmo, e, todavia, decidir inibir a realização, e para além de ter inibido a realização, permanecer a vontade de renunciar" (HUSSERL, 2002, p. 353). E ainda:

Uma *epoché* entendida nesse sentido não causaria nenhum problema, ao contrário da *epoché* totalmente diferente na qual deixo de lado uma certeza que tenho e que, como resultado de um ato, é uma certeza que tem validade duradoura para mim, seja ou não uma atividade na qual, em um sentido totalmente diferente, eu me abstenho dela como de uma certeza que já tenho (HUSSERL, 2002, p. 353).

147

Para confirmar o que foi dito, Husserl escreve que no caso em que não tivéssemos ainda uma certeza, é só com um ato que a obteremos: "Consideramos o caso no qual não temos ainda uma certeza mas simplesmente, a obtemos com o ato. O ato está ali, ou seja, o ato vivo de obter uma certeza, mas não é a certeza como tal. Mesmo quando esta foi adquirida [...] se pode recusá-la" (HUSSERL, 2002, p. 353), podemos então, decidir não reconhecê-la, escolhermos recusá-la. A certeza chega ao ato e acontece por atos livremente repetidos (HUSSERL, 2002, p. 313). Se pode interromper um projeto sem por isso abandonar o escopo ou o projeto mesmo, mesmo que o projeto permaneceria também no caso em que o abandonássemos. Então,

...agir, significa intervir mudando voluntariamente [...] em conformidade com uma das possibilidades práticas que me são oferecidas. Essas potencialidades práticas são finalidades de ações potenciais, possibilidades do eu posso. [...] O projeto procede junto ao seu *fiat* onde a decisão é dirigida sobre possibilidades práticas futuras, sobre uma das potencialidades futuras graças a isto que é antecipado como deve ser, logo sobre uma ação futura. [...] O *fiat* da decisão funda

Tradutora

Iris Fátima da Silva Uribe

Toledo, v. 7, n.º 1 (2024), p. 134-153



a decisão, não é ainda a decisão [...]. No curso da decisão eu estou determinado ou em curso de decisão (HUSSERL, 2002, p. 355).

Husserl, portanto, confirma que a *epoché* traz à manifestação o que na esfera natural escapa, seu poder de ser suspenso. Tendo destacado esse traço husserliano da *epoché*, resta finalmente o retorno à questão-Deus, sobretudo à sua possibilidade ou impossibilidade.

## 6 EPOCHÉ DE DEUS

O retorno é agora possível porque a passagem através da *epoché* abriu a possibilidade de suspender tudo, de assegurar tudo de um índice de nulidade para alcançar a radical gratuidade conotação, em primeiro lugar, do ato que se realiza. Com o alcançado através da gratuidade radical, se abre um olhar sobre isso que “existe” à luz não de quanto é presente (talvez também porque se apresenta como acontecer acontecido), mas da possibilidade que isso que “existe” não seja – e mesmo que o acontecimento não seja. E, escândalo ainda mais radical, não só a gratuidade é irreduzível assim como é também o ato que a descobre, mas esse ato não necessita e a recusa, tanto da realização de, quanto de frente ao que ela descobre, permanece sempre uma opção possível.

Com isto, a questão de pôr entre parênteses das transcendências (mundo, Deus) torna-se certamente menos essencial da possibilidade que o gesto mesmo da suspensão seja realizado. Este gesto de suspensão, na verdade, radical, revela não “algo/*was*” ou um “existe” mas “como/*wie*” algo que é, é: o seu ser suspendível e, por isso, gratuito, suspenso na liberdade. Este traço o identifica de modo particular, radical, irrenunciável mas não irrefutável, que todo campo aberto pode conhecer a sua recusa. Sobretudo, a *epoché* que o próprio Husserl indicava como *fiat* livre, não implica o pura e simples pôr fora de circuito das transcendências mas é um gesto de suspensão que mostra não já a ineficácia epistemológica de todo saber que parta daquele que retém, talvez de modo óbvio, está sempre já lá, mas suspendendo-o mostra que o que está já lá se pode suspender. E se se pode suspender, então a suspendibilidade é um traço que lhe pertence e que mostra que ele não é ao modo de um “existir” ou de uma permanência ontológica, mas “é” como gratuidade que pode ser suspensa. Gratuidade irreduzível que a *epoché* traz à luz enquanto raiz de todo “existir”, raiz que por isto é irrenunciável embora não seja irrefutável, porque tudo isso que se descobre “como” gratuito (e, contudo, ao modo da gratuidade), pode sempre ser refutada.

A retomada deste traço da *epoché*, que também, como temos visto, é husserliano, conduz a questão-Deus fora da questão de colocar fora de circuito da transcendência porque não faz da transcendência um “algo” que pode ser colocado entre parênteses: tudo, se trate do resíduo transcendental da consciência pura, do mundo, pode ser suspenso, embora de modo diferente. Com efeito, enquanto o mundo pode ser suspenso por mim que com esse gesto eu descubro a gratuidade e suspensão de outra

forma ignorada, a consciência absoluta se põe entre parênteses, por assim dizer, por conta própria: a noia, a malencolia, o *tedium vitae*, não são talvez modos desta suspensão? E o que diremos então da *epoché* de Deus? Quem a põe em ato? Quando a sua transcendência não é concebida a maneira do mundo, evidentemente a sua suspensibilidade não pode ser colocada em ato como a dos entes mundanos. Nem pode ser colocada em ato como a da consciência absoluta, que Husserl já dizia ser de um gênero de absoluto distinto daquele de Deus. Tudo, então, pareceria poder ser suspenso, exceto Deus. Mas tínhamos partido exatamente da intenção contrária, tentando ver se quem nega radicalmente Deus através da sua *epoché* (Janicaud) tinha razão. Chegando a este ponto, em vez, podemos dizer que a única suspensão de Deus que podemos admitir concerne ao juízo sobre o fato que “exista” ou “não exista”, portanto o juízo “de fato” tendo em conta a sua existência. Nesse caso, contudo, não seremos ainda radicais o suficiente, como em vez a *epoché* de Deus demandaria. E para querer ser radicais, tudo o que resta é uma resposta, que paradoxalmente contradiz o motivo pelo qual a *epoché* de Deus foi colocada em campo (por Janicaud), ou seja, a negação de Deus. A contradiz porque podemos negar “Deus como presença existente”, e assim podemos pôr em campo a suspensão de (Deus) como genitivo objetivo, mas nada podemos dizer da suspensão de Deus (genitivo subjetivo de um absoluto eventualmente vivo), do momento que essa suspensão, precisamente, é a sua e, por isso, só ele pode operá-la – assim como a suspensão da consciência absoluta é a sua, da consciência (também absoluta), e de mais nada.

Efetivamente, após a morte (metafísica) de Deus nenhum discurso que se conduza sobre a “presença” de Deus e que pretenda provar a sua existência parece subtrair-se a fuga as críticas das quais partimos, ao menos que este discurso não seja conduzido por Deus mesmo. Como, todavia, deixar aberta a possibilidade deste discurso sem sobrepor filosofia e teologia e deixando a uma e a outra todas as possibilidades abertas? Em filosofia, ou melhor: em fenomenologia, a possibilidade de Deus permanece aberta se, em fidelidade ao que Husserl dizia outros modos do fenomenalizar-se da transcendência de Deus permaneçam abertos. Todavia, outros, diz respeito ao que? Outras em relação à compreensão da transcendência entendida ao modo do mundo ou da imanência na transcendência (consciência absoluta). A *epoché*, que tentamos pensar em fidelidade a Husserl, abre um campo diferente de manifestação, a saber, o campo de um pensamento irreduzível não como o que “é”, mas como a possibilidade de suspensão. Irreduzível que não pode ser renunciado, porque renunciar a ele não manifestaria um traço característico de todo “é” que, repetimos, pode ser suspenso, mostrando que sua irreduzibilidade não reside em sua eventualidade, mas na gratuidade livre pela qual ele se dá; gratuidade que não pode ser renunciada, mas não pode ser renunciada, porque tudo pode ser livremente dito não, até mesmo o próprio dar-se. Esta *epoché*, todavia, é verificada, sendo o seu gênero diferente da única que podemos conhecer porque a realizamos, ou seja, a que todo “sujeito” ou ego faz pronunciando o seu *fiat*. Realizando-se, esta *epoché* manifesta isto

que de um ponto de vista “natural” não apareceria, manifestando-se como suspensão reveladora de “quem” a efetua. Ora, sendo a especial transcendência do “sujeito” ou ego que não seja divino, o que concede tanto quem procura Deus quanto quem o nega ambos na referência remissiva a Husserl, também a sua epoché deverá ser de gênero diverso, porque em caso contrário não estaríamos em relação a Deus igualmente radicais do quanto somos no que diz respeito do mundo e do homem. Do mundo, porque já revelamos o irreduzível e irremediável livre gratuidade através da sua suspensão. Do homem, porque os revela que irreduzível irrenunciável, mas não irrefutável é a livre gratuidade que a suspensão manifesta até mesmo de si mesmo, abrindo-lhe as possibilidades da recusa do seu mesmo existir – gratuidade que provoca não só o sim, mas também o não (gratuidade, logo, não na necessidade). Permanece, por fim, a epoché de Deus.

Posto o sentido de *epoché* colocado em campo, *epoché* de Deus não será a suspensão que o homem faz de Deus, mas a suspensão que Deus faz de si mostrando que a sua transcendência não tem nada a ver com a do mundo ou da consciência, mas que só a *epoché* que Ele mesmo realiza- o manifesta. Discurso, impossível, absurdo ou temerário? Não, porque a filosofia já tentou pensar essa via, como mostram alguns exemplos que não indicaremos tendo conta à ordem cronológica.

Emmanuel Levinas, mesmo sem chegar à suspensão de Deus, com a sua obra pensou uma possibilidade manifestadora de Deus diferente do ser, do conceito, diferente da metafísica, como já é conhecido, mas também Jacques Derrida indagou uma manifestatividade distinta de Deus (CAPUTO, 1996; 1997; CAPUTO et SCANLON, 1999), assim como têm feito Jean-Luc Marion (1977; 1982), ou Michel Henry (1996; 2000; 2002) e outros. Não devemos, portanto, esquecer outros autores que antes destes já citados e depois de Hölderlin e Heidegger têm tentado outras vias do fenomenalizar-se de Deus.

Trata-se de poucos exemplos, aos quais certamente poderiam ser adicionados muitos outros, ao qual se avança um pensamento da transcendência divina não concebida ao modo da transcendência do mundo, mas pensada a partir do dar-se e do subtrair-se – ou suspender-se – de Deus. Um subtrair-se e suspender-se que encontra também na primeira modernidade uma confirmação, como Blaise Pascal observava em uma das Cartas à Roannez: “Deus normalmente se esconde e só raramente se revela aos que quer tomar a seu serviço” (PASCAL, 1963, p. 267). Além disso, existe também outro motivo que liga Pascal ao percurso até aqui desenvolvido, que precisamente este filósofo antecipou, no célebre *Pensamento* da aposta (LØNNING, 1980), o movimento da liberdade que o reconhecimento de Deus pergunta – um Deus, por conseguinte, não irrefutável. Em filosofia, por isso, não faltam às confirmações da epoché de Deus. Então, podemos finalmente afirmar a irreduzibilidade, na acepção que temos procurado dizer?

Ao suspender a si mesmo, Deus não se aniquila, mas manifesta sua transcendência especial como a possibilidade de se retirar, de se subtrair, diferentemente da transcendência do mundo, que, por outro lado, deve ser colocado fora de jogo porque não pode fazê-lo por si mesmo. Subtrair-se, no entanto, não

significa anular-se, assim como estar “fora do jogo” não anula o jogo; significa afirmar-se como liberdade absoluta que deixa espaço para que outras liberdades a acolham ou rejeitem. Isso certamente é pouco, porque nada é dito sobre a presença de Deus. Mas, fenomenologicamente, muito é dito e, talvez, nesse ponto, o argumento de Janicaud se volta contra si mesmo sem sair da fenomenologia. Com efeito, mesmo que permaneçamos fiéis ao ateísmo metodológico que proíbe a colocação de presenças e coloca qualquer presença transcendente fora de cena, algo é ganho, pois com a *epoché* é dado um modo fenomenológico de Deus, e este modo é a sua possível suspensão. Suspensão que revela que a sua transcendência não se dá ao modo da presença, mas da livre gratuidade que não obriga ao seu acolhimento, mas ao contrário, se expõe a sua recusa. Se filosoficamente e fenomenologicamente queremos procurar – autorizados por Husserl – outros modos de manifestar-se da transcendência, estes modos deverão antes de qualquer coisa, contestar a transcendência concebida como presença que deve ser entendida como aquela do mundo. Continua a ser demasiado pouco? Certamente, porque para o crente não chega a dizer que Deus “é”, para o ateu não chega a negar definitivamente a possibilidade – e assim Janicaud teria podido apresentar ulteriores réplicas e críticas. Mas, sobretudo – objeção ainda mais radical: porque chamar de Deus a este acesso à gratuidade através da *epoché* na ausência de uma intuição de Deus?

Em primeiro lugar, se responderá que irreduzível não é “Deus” enquanto transcendência que Husserl põe entre parênteses (HUSSERL, 1976a, § 58, p. 110-111). Isto é só um modo de pensar a transcendência. Mas se outro absoluto e transcendente se desse? Um absoluto e transcendente que o homem pode colher não porque ele é transcendente ao modo do mundo, mas porque é absoluto e transcendente como isto do qual faz continuamente experiência, a sua possibilidade de suspender livremente e sem restrições, logo em modo *ab-solutus*. E não é talvez mesmo este gênero diferente do absoluto que a *epoché* faz acessar e do qual abre o campo, sem pôr alguma presença transcendente ao modo do mundo?

A *epoché* de Deus é a *epoché* do absoluto que manifesta de si a própria radical liberdade, até negar-se e a se expor à negação do homem. Mas se manifesta com um traço que a consciência reconhece porque lhe pertence, podendo ela mesma exercitar este *fiat* do pôr entre parênteses. Diremos então que este “traço divino” da consciência autoriza efetivamente a fazer da consciência absoluta um “Deus”? De maneira alguma, porque, dissemos, a *epoché* possui um singular privilégio, vale só para quem a realiza e enquanto a realiza. Portanto, enquanto suspende e pronuncia o próprio *fiat*, a consciência o faz enquanto consciência e não enquanto Deus. Mas de Deus, o que podemos dizer? Nada, aqui também em total fidelidade a Husserl B1 14, ou ao menos nada que seja dito ao modo de ser, do “existir” e do seu dar-se evenemencial. Nada pode ser dito de modo direto, contudo, quando dizemos não poder dizer nada e suspendemos o nosso parecer (*epoché*), permanece o fato que temos exercitado a mais radical das suspensões também no que diz respeito a “Deus”, do qual ignoramos tudo

151

salvo uma coisa: que podemos suspendê-lo. E se nós podemos suspendê-lo, nós que não somos “Deus” e podemos suspender tudo, porque não podemos reconhecer-lhes não já a intuição, mas a possibilidade de suspender-se e da *sua* suspensão, as atestações da qual, por outro lado, na filosofia não têm faltado? Ou seja: a suspensão que é a irreduzível possibilidade da sua *suspensibilidade* e, assim, da sua radical gratuidade? Suspendemos o juízo sobre a existência de Deus *porque essa suspensão é possível*, a e para nós e, a temos visto, a e para Deus. Por isso a suspensão é o ato irreduzivelmente livre que caracteriza também Deus que se subtrai deixando o homem totalmente livre de frente à questão-Deus que se repropõe ainda que para ser negada. Esta suspensão é o ato radical de uma liberdade que não teme rejeição alguma e negação alguma, confirmando que tanto o ateísmo quanto o teísmo podem ser submetidos à epoché de qualquer eventual “ideia” de Deus porque essa ideia não só pode ser suspensa, mas pode da parte de Deus mesmo.

Isto é pouco, talvez, mas basta para reconhecer em um ato possível ao homem e a Deus uma qualidade possível ao homem e a Deus: a liberdade que suspende tudo não para negar, mas para relançar a escolha e, inclusive, a recusa. De si mesmo, do mundo, de Deus.

## REFERÊNCIAS

- ALES BELLO, Angela. *Edmund Husserl. Pensare Dio – Credere in Dio*. Pádua: Messaggero, 2005.
- \_\_\_\_\_. *Husserl. Sul problema di Dio*. Roma: Studium, 1985.
- BENOIST, Jocelyn. Husserl au-delà de l'onto-théologie. In: *Les études philosophiques*. n. 4, 1991.
- CAPUTO, John D. *Deconstruction in a Nutshell: A Conversation with Jacques Derrida*. New York: Fordham University Press, 1996.
- CAPUTO, John D.; SCALON, Michael. *God, the Gift and Postmodernism*. Bloomington: Indiana University Press, 1999.
- CAPUTO, John D. *The Prayers and Tears of Jacques Derrida*. Bloomington: Indiana University Press, 1997.
- DUFRENNE, Mikel. *La poétique*. Paris : Puf, 1973.
- DUPRÉ, Louis. Husserl's Thought on God and Faith. In: *Philosophy and Phenomenological Research*. v. 29, n. 2 , 1968, p. 201-215.
- GREISCH, Jean. *Le buisson ardent et les lumières de la raison. L'invention de la philosophie de la religion*. vol 2 : *Les approches phénoménologiques et analytiques*. Paris : du Cerf, 2002.
- HEIDEGGER, Martin. *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis) (1936–1938)*. GA 65. Frankfurt am Main: Klostermann, 2003.
- \_\_\_\_\_. *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2006.
- HENRY, Michel. *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme*. Paris : Seuil, 1996.
- \_\_\_\_\_. *Incarnation. Pour une philosophie de la chair*. Paris: Seuil, 2000.
- \_\_\_\_\_. *Paroles du Christ*. Paris : Seuil, 2002.
- HÉRING, Jean. *Phénoménologie et religion*. Paris: Alcan, 1926.
- HOUSSET, Emmanuel. *Husserl et l'idée de Dieu*. Paris : éd. du Cerf, 2010.
- HUSSERL, Edmund. *Aufsätze und Vorträge. 1922-1937*. HUA XXVII. Dordrecht: Springer/Kluwer, 1988b.
- \_\_\_\_\_. *Cartesianische Meditationen*. HUA I. Haia: Nijhoff, 1950a.
- \_\_\_\_\_. *Die Idee der Phänomenologie*. HUA II. Haia: Nijhoff, 1950b.



- \_\_\_\_\_. *Die krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*. HUA VI. Haia: Nijhoff, 1976b.
- \_\_\_\_\_. *Erste Philosophie (1923/24) Zweiter Teil Theorie der Phänomenologischen Reduktion*, HUA VII. Haia: Nijhoff, 1956.
- \_\_\_\_\_. *Formale und transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft*. HUA XVII. Haia: Nijhoff, 1974.
- \_\_\_\_\_. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. I: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie (1913)*. HUA III. Haia: Nijhoff, 1976a.
- \_\_\_\_\_. *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre (1908-1914)*. HUA XXVIII. Dordrecht: Kluwer, 1988a.
- \_\_\_\_\_. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*. HUA XIII. Haia: Nijhoff, 1973a.
- \_\_\_\_\_. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil. (1929-1935)*. HUA XV. Haia: Nijhoff, 1973b.
- \_\_\_\_\_. *Zur phänomenologischen Reduktion*. HUA XXXIV. Dordrecht: Kluwer, 2002.
- JANICAUD, Dominique. *La phénoménologie éclatée*. Combras-Paris : l'éclat, 1998.
- \_\_\_\_\_. *Le tournant théologique de la phénoménologie française*. Combras-Paris : l'éclat, 1991.
- LØNNING, Per. *Cet effrayant pari. Une "pensée" et ses critiques*. Paris: Vrin, 1980.
- MALDINEY, Henri. L'irréductible. In: *Épochè*. n° 3. Grenoble: Millon, 1993.
- MARION, Jean-Luc. *Étant donné. Essai pour une phénoménologie de la donation*. Paris: Puf, 1997.
- \_\_\_\_\_. *Dieu sans l'être*. Paris: Fayard, 1982.
- \_\_\_\_\_. *L'idole et la distance*. Paris: Grasset, 1977.
- PASCAL, Blaise. *Lettre aux Roannez*. Paris : l'Intégrale/Seuil, 1963.
- STEIN, Edith. Husserl's phenomenology and the philosophy of St. Thomas Aquinas. Attempt of comparison. In: *Horizon. Fenomenologičeskie Issledovania*. n. 6 , 2017.

Submetido: 06 de agosto de 2023

Aceito: 03 de setembro de 2023

153

## TRADUÇÃO

### Husserl e a ideia da filosofia<sup>1</sup>

#### Husserl et l'idée de la philosophie. Revue

Paul-L. Landsberg

Tradutor<sup>2</sup>

Guilherme Felipe Carvalho

154

I

A imensa influência que a obra de Husserl exerce sobre a filosofia alemã de nosso século, não é imediatamente compreensível ao leitor atual. Encontra-se nela um pensamento muito seguro e uma fidelidade evidente na busca da verdade pura, mas é vã a busca por soluções referentes às questões que o perseguem e conduzem-no ao filósofo. É possível que, ao final de um trabalho muito árduo, o leitor não sinta que encontrou respostas capazes de orientar sua busca pelo sentido da vida individual e social. Mas é preciso dizer que essa aridez da doutrina esconde uma alma da qual os discípulos de Husserl sentiram a sedução e a força. A significação histórica da filosofia de Husserl comporta um verdadeiro renascimento de uma ideia autêntica de filosofia. A grandeza de um filósofo não é determinada por esta ou aquela de suas doutrinas ou mesmo por um sistema como um todo, mas pelo significado que ele confere à filosofia: e, em primeiro lugar, de uma forma fundamental, através do próprio ato filosófico e, em seguida, através de seu modo de compreender e interpretar tal ato.

No momento de aparição das primeiras *Logische Untersuchungen*, de Husserl, em 1900, uma dissociação funesta da filosofia tornou-se evidente para todos, uma dissociação que hoje, em todos os países da Europa, está longe de ser ultrapassada: a dissociação entre uma filosofia científica e uma filosofia literária. Por um lado, a filosofia foi reduzida, para uso de alguns estudiosos, a uma espécie de polícia científica, a uma metodologia e a uma reflexão sobre as regras da racionalidade

<sup>1</sup> LANDSBERG, Paul-L. Husserl et l'idée de la philosophie. Revue Internationale de Philosophie, Vol. 1, No. 2, pp. 317-325, 15 Janvier, 1939.

<sup>2</sup> E-Mail: [guilhermefelipe589@gmail.com](mailto:guilhermefelipe589@gmail.com)

científica. Por outro lado, as noções filosóficas misturaram-se com o jogo caótico do espírito que o romantismo havia inaugurado. Alguns subordinaram a ideia de filosofia a um ideal de verdade e de método que tinha tido sucesso em outros lugares, mas que não tinha origem nela; outros ignoraram qualquer ideia de verdade e procuraram apenas exprimir a sua individualidade, senão deslumbrar.

Nesta situação, o primeiro volume<sup>3</sup> das *Logische Untersuchungen* representou doutrina e ação salutares. Através do conteúdo de seu livro, Husserl ofereceu uma crítica ao psicologismo, que era então uma das formas mais difundidas de identificação da filosofia com uma ciência particular. Pelo método de sua obra, ele deu o exemplo de uma racionalidade especificamente filosófica que parecia mais rigorosa, e não mais branda, do que a racionalidade propriamente científica em suas diversas formas. Ao pôr fora de dúvida a independência dos problemas lógicos de qualquer questão relativa à psicologia do pensamento humano, ele libertou a filosofia de uma verdadeira ameaça de suicídio. Ninguém, depois dessa crítica, poderia mais confundir as relações lógicas com relações empíricas, as condições psicológicas da realização do ato intencional com a essência do mesmo e o próprio ato com seu conteúdo. Esta crítica dá ainda hoje o exemplo de uma contribuição definitiva, impressão tão rara na filosofia legítima.

Não se pode ignorar a necessidade de certeza de um pensador que, no extremo oposto de todas as formas de jornalismo superior, pensou *sub specie aeterni*, por instinto e por virtude.

No famoso artigo da “Logos” *Philosophie als strenge Wissenschaft* (A filosofia como ciência rigorosa)<sup>4</sup>, Husserl procurou formular o sentido que deu à ideia de filosofia. Neste artigo, pretende distinguir sobretudo as suas intenções dos esforços mais ou menos meritórios daqueles que utilizam a filosofia para criar uma *Weltanschauung*<sup>5</sup>. A tarefa da filosofia, segundo Husserl, não é a satisfação de uma necessidade do homem, mas a descoberta de uma ideia que existe em si mesma. Ao mesmo tempo, era inegável que a ideia de ciência rigorosa que ele defendia não era o resultado de uma análise das ciências particulares. O que esta ideia tem em comum com a ideia de ciência imanente à investigação das ciências exatas é uma orientação rigorosa para uma ideia de verdade objetiva, o ideal de uma investigação impessoal e virtualmente coletiva. Mas essa analogia se explica pelo fato de que a ideia de ciência segundo Husserl, representa a retomada de uma ideia de ciência que precede a ideia moderna e da qual esta depende historicamente. Husserl renova a antiga ideia de *episteme*, de unidade de um conhecimento necessário englobando *de jure*<sup>6</sup> toda uma estrutura apriorística do universo. A filosofia não se encontra, portanto, falseada como no cientificismo pela subordinação de sua ideia a um ideal de ciência extraído de outro lugar; aqui, a própria

<sup>3</sup> HUSSERL, Edmund. (Husserliana XVIII) *Logische Untersuchungen*. Erster Band: Prolegomena zur reinen Logik, ed. Holenstein Elmar, in *Husserliana*, Band XVIII, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1975 (N. do T.).

<sup>4</sup> HUSSERL, Edmund. (Husserliana XXV) *Philosophie als strenge Wissenschaft*. In: *Aufsätze und Vorträge* (1911-1921). Dordrecht, Martinus Nijhoff Publishers, 1987 (N. do T.).

<sup>5</sup> “Visão de mundo” (N. do T.).

<sup>6</sup> “Por/de direito” (N. do T.).

ideia de ciência é determinada principalmente em relação a uma aspiração filosófica e universal. Para Husserl, a filosofia não é uma ciência ou uma espécie anexa às ciências, ela é *A Ciência*.

### II

A ideia que Husserl tinha da filosofia não é mais a nossa. Mas acreditamos, no entanto, que ela significa uma das possibilidades autênticas da vida filosófica. Há uma distinção radical a fazer entre os chamados racionalismos contaminados por um empirismo simplista que vemos renovar-se hoje e o racionalismo de bom grado tal como Husserl o representa. De ele até a Escola de Viena, há uma verdadeira decadência da filosofia científica. Esforçamo-nos atualmente para tentar reintroduzir na reflexão filosófica os problemas do concreto, da história, da ação, existência, vida e morte, que são irredutíveis à “razão da geometria”. Todos estes problemas permaneceram fora dos interesses e das ocupações de Husserl. A direção do trabalho de nossa geração filosófica está intimamente ligada a uma transformação da própria ideia de filosofia. Para nós, Scheler e Heidegger aproximam-se mais do que Husserl do núcleo de vida da ideia de filosofia, ao distinguirem radicalmente a atividade filosófica de qualquer tipo de investigação científica. Compreende-se bem que tal distinção não deve nos conduzir a uma separação radical entre as ciências e a filosofia, nem sobretudo, a um novo gênero, talvez um pouco mais solene, de filosofia de folhetim: a relação recíproca entre as ciências e a filosofia é complexa e deve ser íntima.

O caminho que percorremos não nos deve impedir de vislumbrar que na Alemanha o renascimento da filosofia autêntica começou decisivamente com Husserl. Há mais: quando falamos de existência, em particular de existência filosófica e de filosofia existencial, não podemos perder de vista que elas se realizam, em primeiro lugar, sem refletir sobre si mesmas, e que, na vida de um pensador como foi a de Husserl, há mais *fidelidade existencial* do que na patética retórica sobre o êxtase, a violência da vida e a existência concreta que, infelizmente, está a se tornar moda. Certamente, de seu ponto de vista, Kierkegaard estava certo quando opôs o pensamento do filósofo à existência, mas a presença real de um Husserl, um autêntico representante do pensamento puro, desmente, de uma maneira ela propriamente paradoxal, o paradoxo do anti-hegeliano dinamarquês. Segundo Husserl, o sacrifício da personalidade ao pensamento engendrara uma forma mais elevada de existência pessoal. A sua vida consistiu essencialmente num ato permanente de devoção a uma verdade concebida como supra-pessoal. É essa concepção de verdade e não a vida dedicada à pesquisa que constitui um sujeito possível de crítica filosófica.

Se em Husserl o problema do conhecimento permaneceu no centro da filosofia, não foi por uma preferência subjetiva, nem por uma incapacidade de conceber os problemas do ser, mas porque a ideia de ser estava para ele ligada à ideia de identidade absoluta e que o índice infalível de tal identidade imutável somente poderia ser encontrado no caráter de necessidade pertencente ao conhecimento mais rigoroso e perfeito. Aqui novamente Husserl se opõe tanto ao irracionalismo quanto ao comum dos racionalistas. A sua *Wesensschau* (intuição de essências) não é mais do que a

156

apercepção de uma relação transcendente por ocasião da percepção de uma realidade contingente. Não se trata de aceder intuitivamente a qualquer *realidade* da vida ou da história. Trata-se de tocar uma esfera ideal onde reina a necessidade matemática, essa óbvia e luminosa necessidade que é, parece-me, a verdadeira divindade dos racionalistas, o seu protetor soberano contra o demônio obscuro de outra necessidade. A fatalidade concreta da vida temporal não lhes interessa. Eles fogem para o eterno com a ajuda de um pensamento que almeja ser atemporal.

Dentre os filósofos que viveram da fé na razão, talvez tenha sido Husserl quem deu à razão o maior imediatismo, mesmo que isso significasse pagar por ela inelutavelmente com a realidade do que pode ser acessível à intuição razoável. O método da *redução* e o *idealismo transcendental* concebidos em *Ideias [I] (Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie)*<sup>7</sup>, representam apenas a consciência do significado fundamental de uma posição que já era imanente nas *Logische Untersuchungen*. Já neste primeiro livro o divórcio entre Husserl e Scheler tinha sido pré-formado: Scheler, este espírito ávido de todos os tipos de realidades, vivendo em uma intuição polimórfica do real. Parece que há dois tipos muito diferentes de filósofos. Alguns esforçam-se por penetrar com uma luz limitada nos mistérios da realidade concreta e da vida vivida. Outros, como Husserl, aspiram a uma clareza absoluta, a uma região espiritual que precede ou transcende a existência humana. Para alguns, a consciência é uma produção rara e frágil do ser, para outros, o ser deve significar uma produção da consciência, que é a clareza. Esta oposição não impede que Scheler e muitos outros espíritos não destinados ao racionalismo transcendental recebam como uma libertação a doutrina que emancipou do domínio empirista a noção de experiência, e que destruiu o falso dilema entre um empirismo mutilado por uma hipótese sensualista e um racionalismo reduzido a um pensamento desprovido de intuição. A possibilidade de conceber outras formas de experiência para além das admitidas pela hipótese sensualista foi eminentemente fecunda. Isso deveria conduzir a muitas outras descobertas para além da de uma racionalidade imediata na região da lógica e da consciência pura. O sensualismo clássico revelou-se como uma limitação arbitrária da experiência real. A Escola dos psicólogos estruturais não tardou em mostrar definitivamente que esse sensualismo parte de uma ficção apriorística que substitui a verdadeira experiência sensorial. A noção de *Wesensschau* na forma que lhe foi dada por Husserl está muito mais próxima da noção de intuição em Descartes do que da noção de intuição em Bergson. Mas os dois pensadores contemporâneos, apesar de tudo, têm uma eficácia análoga e, à sua maneira, renovam o sentido dos *dados imediatos da consciência* e de uma filosofia da experiência. Husserl conduziu a filosofia a uma direção que não era a sua própria. Isso não impede que a sua influência seja autêntica. Enquanto outros seguiram caminhos diferentes, ele reabriu as portas e deu ao conceito de experiência um dinamismo, um sentido imediato e uma certa virgindade que havia sido perdida no século dezenove.

<sup>7</sup> HUSSERL, Edmund. (Husserliana III) *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Erstes Buch, in *Husserliana*, Band III, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1976 (N. do T.).



### III

Em sua última obra, o ensaio sobre a Crise das ciências europeias [*Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*]<sup>8</sup>, publicado em 1936, Husserl queria dar uma elucidação histórica de sua posição como sendo o resultado lógico da história do espírito ocidental. Ele compreendeu profundamente que era o herdeiro do grande racionalismo desde os gregos até Descartes e Locke, mas nunca chegou a refletir sobre os limites históricos desse próprio movimento racionalista e sobre o caráter subjetivo inerente a seus impulsos últimos e à escolha de seus objetivos. A força de Husserl estava ligada a essa ausência de dúvida em certos assuntos. Esta limitação conferiu um caráter trágico à sua vida exclusivamente dedicada à filosofia. Um tal pensador deve conceber que todas as verdades possíveis devem ser descobertas de uma maneira essencialmente não histórica e fixadas de uma vez por todas, em um determinado momento. Sua especulação sobre a história chega, bem como a de Hegel, a negar o caráter do acaso desse momento e a mostrar por que a verdade filosófica deveria intervir justamente na época em que o próprio filósofo vive.

Deste modo, a investigação pela verdade pode ser compreendida como um fenômeno histórico, mas o caráter histórico da própria verdade humana permanece oculto, precisamente porque a verdade, para uma tal mentalidade, não é inerente a uma realidade que possa ser histórica, mas porque é, transcendente, por definição a toda a realidade, porque a luz brilha por si mesma e não em relação à obscuridade e isto antes da obscuridade da existência real. Por conseguinte, tal filósofo é *forçado* a ver em sua própria filosofia, como os grandes construtores racionalistas, a aquisição do sistema que conteria a totalidade transcendente da verdade eterna e pura, ou pelo menos, como Descartes, a descoberta final do método sempre procurado, que pode conduzir, ao longo das gerações, a uma ciência perfeita e a uma certeza última. A extrema modéstia pessoal não pode impedir um pensador deste gênero de ter apenas uma escolha: ou ver em sua própria filosofia um erro absoluto ou mesmo reivindicar a conquista definitiva de uma verdade eterna, atualmente como um sistema ou virtualmente como um método.

O filósofo cartesiano que Husserl foi, deve ter pensado, como Malebranche ou Spinoza, que no método fenomenológico tinha encontrado o método racional de investigação da verdade. Ele se dirige, portanto, às gerações futuras, convidando-as a abandonar caminhos falsos e incertos e a segui-lo em sua caminhada laboriosa, mas segura, rumo à verdade.

Ora, entretanto, o homem e os seus problemas sofrem transformações históricas. As novas gerações estão à procura de novas formas de soluções para novos problemas que lhes são postos pelas suas próprias situações. A evolução incessante do espírito humano não consiste apenas num percurso em direção à solução de problemas idênticos e na procura de meios cada vez mais adequados para os resolver. Se

---

<sup>8</sup> HUSSERL, Edmund. (Husserliana VI) *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie. Nijhoff, Den Haag, 1976 (N. do T.).

experimentamos em toda a inquietação filosófica como na vida de cada um, alguns mistérios universais, estes assumem formas diferentes segundo a situação concreta do homem na história. Os problemas de uma época são, então, regularmente substituídos por outros problemas sem serem definitivamente resolvidos. Perdem, por assim dizer, seu interesse, sua realidade, sua necessidade vital.

A história da filosofia é muito mais uma história dos problemas que os espíritos dos homens colocam segundo suas próprias leis ao longo de sua história do que um caminho rumo às respostas definitivas a problemas imutáveis. Nas ciências, toda a verdade é provisória, mas se integra a um progresso relativamente contínuo. Em filosofia, os aspectos complementares dos mistérios fundamentais de nossa vida somente poderiam ser visíveis de uma só vez a um espírito supratemporal e radicalmente supra-humano. Assim, o filósofo racionalista deve viver, como a sua tragédia e a da verdade, o fato necessário de que aqueles que o seguem são muitas vezes profundamente influenciados por ele, mas se recusam, precisamente na medida de seu próprio valor filosófico, a *continuar*, no sentido estrito e formal do termo, o trabalho que ele acredita ter começado. A preocupação quase desesperada de não admitir o direito dessa evolução, o desejo patético de opor a força da evidência contra o próprio fluxo da história já davam, em 1919, ao rosto nobre de Husserl, uma expressão singularmente dolorosa que não era de modo algum a de uma vaidade ferida. A admiração fiel que então todos os espíritos filosóficos da Alemanha, dignos desse nome, tinham por ele, a importância certa que sua obra adquirira para todos eles, não podiam consolá-lo pelo fato de que cada um deles estava seguindo seu próprio caminho. Quando concebemos a noção de verdade à maneira clássica, que implica extratemporalidade e estabilidade absoluta, somente nos resta escolher entre o racionalismo deste gênero, com todas as consequências que ele acarreta, e o desespero mais ou menos frívolo do relativismo. Ainda foi um dos méritos decisivos de Husserl ter mostrado no início do século o absurdo de todo gênero de relativismo psicológico. Mas restava o problema angustiante da consciência histórica definitivamente adquirida, que forçava o racionalismo a uma espécie de arrogância impossível quando tinha de reivindicar para si a posse de um sistema ou método *verdadeiro* em um sentido estritamente extra-histórico. É impossível conceber a história da humanidade separada do racionalismo ocidental como uma história de erros, é igualmente impossível opor o racionalismo historicamente dado ao resto da história humana como a época da tomada de posse do espírito por si mesmo. Restava encontrar a dimensão histórica da verdade para fechar o abismo que Hegel havia aberto com a sua concepção da historicidade do espírito e que apenas ficticiamente tinha fechado com a construção do seu sistema. Segundo sua lei mais profunda, o caminho de Husserl não poderia conduzi-lo a uma filosofia do tempo e da história, já procurada por Dilthey. Oriundo das matemáticas e dotado de um espírito quase exclusivamente “geométrico”, Husserl transmitia a impressão de um estrangeiro ao historicismo moderno; seus julgamentos históricos costumam mostrar uma certa ingenuidade quando ele procura, por exemplo, caminhos inacabados para a fenomenologia na filosofia inglesa do século dezoito. Sua maestria prodigiosa na análise da

intencionalidade da consciência nunca o conduziu à compreensão do ser humano em sua totalidade real.

Sem dúvida, o apersonalismo decidido de um jovem fenomenólogo francês extrai legitimamente as consequências ulteriores do método de Husserl ao fazer uma pre-entidade propriamente mística da consciência transcendental constitutiva de todas as existências (Sartre).

Nós pensamos que a admiração e o reconhecimento devidos a Husserl e sua obra têm um significado infinitamente mais profundo do que toda crítica; não porque acaba de morrer<sup>9</sup> ou porque, perante a nova barbárie que nos ameaça<sup>10</sup>, se solidarizam todos os que procuram salvaguardar a dignidade livre do homem e do seu pensamento; mas porque, como muitos outros, acreditamos que foi no “seminário” de Husserl que tivemos o nosso primeiro contato com a filosofia autêntica, um contato que se revelou inesquecível, apesar de termos sido posteriormente conduzidos a procurar a verdade por caminhos muito diferentes. Em Husserl, aprendemos o que era servir à filosofia, com desprezo pelo arbítrio e pela subjetividade vaidosa. Sua tragédia era tão autêntica quanto sua ideia de filosofia, e sua existência identificava-se supremamente com a da razão.

Submetido: 24 de julho 2023

Aceito: 10 de agosto 2023

160

---

<sup>9</sup> Este texto foi publicado alguns meses após a morte de Husserl, em 1938 (N. do T.).

<sup>10</sup> Provavelmente, o autor está se referindo à Segunda Guerra Mundial (1939-1945) (N. do T.).

## TRADUÇÃO

### O problema da realidade na filosofia moderna

#### Das Realitätsproblem in der modernen Philosophie<sup>1</sup>

Martin Heidegger

Tradutor<sup>2</sup>

Olavo de Salles<sup>3</sup>

Universidade Estadual do Oeste do Paraná - UNIOESTE

161

### O PROBLEMA DA REALIDADE NA FILOSOFIA MODERNA

O espirituoso francês *Brunetière* escreve em seu modo característico sobre o problema do mundo externo: « *Je voudrais bien savoir, quel est le malade ou le mauvais plaisant, et je devrais dire le fou, qui s'est avisé le premier de mettre en doute la réalité du monde extérieur, et d'en faire une question pour les philosophes. Car la question a-t-elle même un sens?* »<sup>4</sup>. No entanto, o espírito crítico que ficou gravado na expressão “falência da ciência”, não olhou suficientemente fundo aqui. Seu apelo ao “sadio senso comum humano”, sobre o qual *Kant* pôs em escrito um pensamento infalível (Proleg., Leipzig, p. 34), está muito longe de ser um trato metódico e científico em torno de nossa questão. Reside aqui um problema para aqueles que distinguem entre uma concepção ingênua e plenamente suficiente para a vida prática, os quais acreditam encontrar em um relance o real, e a colocação (*Setzung*) e determinação de realidades, metodicamente guiadas e de caráter científico e intelectual. A energética luta para livrar-se do opressivo peso de uma suposta autoevidência é justamente condição preliminar necessária para tomar uma mais profunda consciência de uma tarefa que chama por solução.

<sup>1</sup> Cf. HEIDEGGER, M. *Das Realitätsproblem in der modernen Philosophie* (1912). Em: *Gesamtausgabe Band 1: Frühe Schriften*. Vittorio Klostermann: Frankfurt am Main, 1978. (Nota do Tradutor)

<sup>2</sup> Revisão técnica do Prof. Eduardo Henrique Silveira Kisse (Ruhr-Universität Bochum/Germany)

<sup>3</sup> Mestrando pelo PPGFil (UNIOESTE); bolsista CAPES (2022-2024). E-mail: olavo.salles144@gmail.com; Orcid: <https://orcid.org/0009-0009-7985-663X>

<sup>4</sup> *Sur les chemins de la croyance : 1ère étape* (l'utilisation du positivisme). Paris 1910a, p. 25, nota.

## I

Para obter o chão histórico para a discussão do problema, que seja notado brevemente: o modo de pensar da filosofia grega é orientada por um realismo crítico; pensaram como realistas os neoplatônicos, os filósofos medievais e os modernos. No que diz respeito à *determinação* do real, ricas modificações são encontradas, já no que diz respeito à colocação de um transsubjetivo, reina unanimidade. Primeiramente em Berkeley<sup>5</sup> a posição do realismo começa a vacilar. Ele sustentou a identidade do físico e do psíquico com seu *esse-percipi*, a união de ser e ser-percebido. Há de ser revogada a existência transcendente à consciência de um mundo corporal independente. Em um sentido psicológico, Berkeley ainda é realista, de tal forma que, ao lado da substância anímica, ele ainda supõe uma multiplicidade de espíritos. Hume, sucessor de Berkeley, pensou até às últimas consequências seu sensorialismo. Os conceitos fundamentais de substância e causalidade tornaram-se despojados de seus caracteres de real e objetivo, nisso eles são dissolvidos em um “monte de percepções”; essas, por sua vez, são redirecionadas a uma compulsão subjetiva, com base na qual as reproduções associativas ligadas a determinadas percepções simultâneas são pensadas em uma relação objetiva. Kant, que queria superar a perigosa unilateralidade do empirismo inglês e assegurar um conhecimento universal e necessário para o homem, válido em determinados limites, não conseguiu ir mais longe do que a colocação de uma misteriosa “coisa em si”. E caso se considere que Kant, em última instância, aplicou seu método transcendental apenas sobre as ciências formais, ao investigar como são possíveis<sup>6</sup> a matemática pura, as ciências naturais e a metafísica (em sentido racionalista), então fica apreensível que, em sua teoria do conhecimento, o problema da realidade não pôde achar lugar. De fato, perto do fim de sua vida, Kant ainda se esforçava com a tentativa de conquistar uma ponte da metafísica para a física; uma solução que, no entanto, ele não encontrou. Fica evidente que a filosofia imediatamente pós-kantiana, que termina com o exagerado idealismo de Hegel, distancia-se ainda mais do problema da realidade e da compreensão de sua suposição e determinação. Com declínio da filosofia hegeliana, quando as ciências individuais energeticamente se desvencilharam da tutela da filosofia e essa foi ameaçada de ser completamente suprimida (nota-se no positivismo a posição dependente e precária da tarefa da filosofia), viu-se a única salvação no “retorno à Kant”. Desse modo, a filosofia do

162

<sup>5</sup> Cf. Fr. Klimke. *Der Monismus und seine philosophischen Grundlagen*, Freiburg 1911, p. 382 et. seq. Esse trabalho, cujo título sequer mostra remotamente o conteúdo do pensamento que nele se elabora, no Livro IV (pp. 371-533), lida com os movimentos do consciencialismo e do fenomenalismo - de certo sob o ponto de vista do monismo epistemológico -, que para nós serão relevantes no que se segue.

<sup>6</sup> “...a questão central sempre permanece: o que e quanto podem o entendimento e a razão conhecer livres de toda experiência...” (*KRV* Leipzig, Prefácio à primeira Edição, p. 8; cf. para as três partes da pergunta transcendental central, *Proleg.*, Leipzig, p. 57 et. seq.). Külpe com razão observa como Kant, que tanto alertou contra o passar dos limites, traiu a si mesmo e deixou que a teoria das ciências formais se tornasse em uma teoria da ciência *em geral*.



tempo de agora respira o espírito de Kant, mas não é menos influenciada pela tendência do empirismo inglês e francês. Com boas razões, pode-se avistar em Hume<sup>7</sup> o *Spiritus rector* próprio da filosofia atual. Por conseguinte, as direções epistemológicas predominantes caracterizam-se nas noções do *consciencialismo* (imanentismo) e do *fenomenalismo*, que querem demonstrar que uma determinação do real, ou melhor, assim como o primeiro, querem demonstrar a inadmissão e a impossibilidade da mera suposição de um mundo externo independente da consciência. Ao mesmo tempo, com o desabrochar da filosofia moderna, as pesquisas empíricas das ciências naturais têm avançado constantemente seu trabalho no sentido de um realismo sadio, o qual as tem guiado a resultados brilhantes.

Há de fato o presente dilema entre teoria filosófica e prática científica? Ou será que a posição do factualismo (*Wirklichkeitsstandpunkt*) e do fenomenalismo sobreviveram como “disciplinas distorcentes do pensamento formalista”? Uma investigação da teoria do conhecimento, que vê sua tarefa na aplicação do método transcendental em uma ciência pronta, em nosso caso, portanto, procurar resolver o seguinte problema: “como é possível uma ciência natural empírica?”, e terá de responder afirmativamente à pergunta acima com base em seus resultados. De acordo com isso, torna-se compreensível que Oswald Külpe no fim de seu trabalho *A filosofia do tempo presente na Alemanha* (Leipzig, 1911, S. 136) pôde escrever: “No limiar dessa filosofia do futuro... fica o *problema da realidade*”. O professor de filosofia de Bonn parecia dedicar seu trabalho de pesquisa especialmente a esse problema. Em seu mais novo trabalho ele o borda frequentemente; no atual congresso anual de filosofia em Bolonha ele ofereceu uma contribuição à história do conceito de realidade<sup>8</sup>; e com o brilhante escrito do ano passado (*Teoria do conhecimento e ciência natural*) concedeu uma discussão positiva em torno do problema da realidade com especial atenção à ciência natural<sup>9</sup>.

Como se percebe, o irrecusável estado de coisas que marca a época atual da ciência natural moveu nosso problema ao centro dos interesses. Se a morfologia determina as formas corporais das plantas e dos animais, se a anatomia analisa a estrutura interna dos seres vivos e de seus órgãos, se a biologia celular lida com o estudo da construção e desenvolvimento das células, se o químico investiga as substâncias químicas, seus elementos e ligações, se o astrônomo calcula a posição e o movimento dos corpos celestes, então todos os pesquisadores nesses diferentes ramos da ciência estão convencidos não de que analisam meras sensações ou trabalham com puros conceitos, e sim de que colocam e determinam objetos reais, que existem por si mesmos e independentemente de suas pesquisas científicas.

<sup>7</sup> Cf. Walz, E. David Hume und der Positivismus und Nominalismus. Em: *Philosophisches Jahrbuch XXIII* (1910), Vol. 2, pp. 161-182.

<sup>8</sup> A. Rüge. *Unter den beiden Türmen*. No congresso de filosofia em Bolonha. “*Der Tag*”, No. 99, 1911.

<sup>9</sup> Citaremos doravante: I, Kant, Leipzig, 1908 = K; *Einleitung in die Philosophie*, Leipzig, 1910b = E; *Erkenntnistheorie und Naturwissenschaft*, Leipzig, 1910a = EN; *Die Philosophie der Gegenwart in Deutschland*, Leipzig, 1911b = Ph.

Como é possível a posição realista<sup>10</sup>, ou mais exatamente, a colocação e determinação de um objeto transsubjetivo? A resposta positiva ao problema levantado tem de ser precedida, porém, de uma fundamentação crítica: a de decidir se é permissível em geral uma saída para além da realidade da consciência, se é permissível uma suposição e caracterização de realidades; tal investigação equivale a um confronto com o consciencialismo e o fenomenalismo. O problema todo é reduzido a quatro questões claramente definidas:

1. É permissível uma colocação do real?
2. Como é possível a colocação do real?
3. É permissível uma determinação do real?
4. Como é possível uma tal determinação?

Para empreender um procedimento metódico, nós começaremos com uma discussão das questões 1 e 3 e com o desenvolvimento das duas nós retornaremos ao já mencionado texto de *O. Külpe*.

## II

1. Introdutoriamente, apontamos para a importância de Hume na elaboração da teoria do conhecimento moderna. O empirismo inglês experienciou múltiplas modificações em nosso tempo. *Richard von Schubert-Soldern* construiu uma teoria do *Solipsismo* e tratou da mesma como um fato claro em si mesmo, que não carece de nenhuma maior comprovação. A consciência de quem conhece, e apenas ela, é o objeto do conhecimento. A *filosofia imanente* encontra em *Wilhelm Schuppe* seu principal representante. Ele tentou aclarar e justificar seu ponto de vista em sua "*Lógica epistemológica*" (Bonn, 1878): todo ser é ser-consciente. No conceito de consciência estão contidos o sujeito consciente e o objeto consciente. No entanto, esses dois momentos são separados apenas abstratamente. Resulta-se daí a indissolúvel articulação de pensar e ser. Como relativo à filosofia imanentista, ainda temos de mencionar o *Criticismo empírico* de *Richard Avenarius*, que estabeleceu a meta de, em seus três principais trabalhos<sup>11</sup>, determinar o único conceito correto de mundo. Por fim, mencionamos ainda *Ernst Mach*<sup>12</sup>, o fundador do assim chamado *monismo sensorial*. Ele desenvolveu melhor suas ideias no escrito „Contribuições para a análise das

164

<sup>10</sup> Heidegger aqui utiliza a palavra *Realisierung*, que literalmente diz realização. É evidente que a tradução literal pode dizer pouco do que está em questão aqui. Segundo o que o contexto significativo deixa transparecer, o termo poderia ser traduzido como "a posição realista". De acordo com ela, seria possível não só colocar a existência (independente) de objetos para além de um sujeito, como também determiná-los enquanto tal. No entanto, ao referir-se tal posição, parece-nos que Heidegger quer aqui propor a possibilidade de uma "realidade" sem se comprometer com as premissas da tradicional "posição do realismo", ou melhor, a da já referida posição do factualismo. Portanto, para, de um lado, evitar a expressão "realismo" ou "posição do realismo", já consolidada para referir-se a essa última, e de outro, evitar o termo contrassenso "realização", optamos pela tradução de *Realisierung* por "posição realista" (Nota do Tradutor).

<sup>11</sup> *Philosophie als Denken der Welt gemäß dem Prinzip des kleinsten Kraftmasse*, Berlin 1903; *Der menschliche Weltbegriff*, Leipzig 1907; *Der menschliche Weltbegriff*, *ibid.*, 1905.

<sup>12</sup> Uma minuciosa crítica de Mach à *Külpe, Ph.*, p. 23, et. seq.; e em *Klimke, loc. cit.*, et. seq. p. 416,

sensações” (1906). A coisa, o corpo, a matéria não são senão ligações dos elementos (isto é, ligações de sensações), e as cores, os tons, e assim por diante, não são senão as assim chamadas características. (ibid. p. 17 e seg.)

Por meio de uma refutação do consciencialismo, o realismo se faz pelo menos um posicionamento possível. Ela segue seu mais seguro caminho, caso direcione seu foco principal na explicitação do núcleo do pensamento do consciencialismo, isto é, no princípio da imanência<sup>13</sup>. Os argumentos negativos a favor, o “ponto de vista do factualismo”, que deveriam abalar as evidências comumente apresentadas em favor do realismo (por exemplo, a aplicação da lei da causalidade sobre o conteúdo da consciência enquanto tal) sofrem da contínua falácia lógica de sempre partirem do princípio de imanência, o qual deveria em primeiro lugar tornar-se demonstrado. Os argumentos diretos e positivos, que *Klimke* reduz a três<sup>14</sup>, merecem considerações pormenorizadas. São eles: um argumento apriorístico, um empírico e outro metodológico.

O primeiro argumento quer ver uma contradição no conceito de um ser independente do pensamento. Pelo pensamento de uma tal realidade, essa tornar-se-ia dependente de tal pensamento e com isso dependente da realidade da consciência. No entanto, o ente pensado de forma alguma é idêntico ao ser no pensamento; ente (fenomenal) aqui diz o conceito cujo conteúdo remete intencionalmente ao ser transcendente. A existência psíquica de um conceito e o ser ideal do conteúdo conceitual são coisas totalmente distintas. Não obstante, o ser real é pensado mediante o conceito, mas não por ser inserido no sujeito e transformado em um ser psíquico. *Geysler* escreve, na minha opinião, com razão: “Toda suposta dificuldade não é nada se não um deslumbrante sofisma de uma lógica pseudo-dialética.”<sup>15</sup> Basta que se extraia a consequência do processo que identifica ato e conteúdo de um conceito, e então se torna claro que, caso a suposição acima for correta, toda vida anímica estaria entregue à estagnação. Se o ato é essencial para o conteúdo, então, para ele ser frequentemente pensável em sua identidade, o mesmo ato e o mesmo estado de consciência que o acompanha precisam ocorrer em cada vez. Porém, o fluxo constante de ocorrências psíquicas é um fato que revela a impossibilidade dessa exigência, uma vez que cada momento temporal experienciado representa uma diferente forma da vida psíquica.

De acordo com seu conteúdo, o argumento empírico tem a seguinte alegação: apenas fatos da consciência são realmente fatos dados; deles se constrói toda e qualquer cognição imanente, cada uma sem qualquer direcionamento a algum momento transcendente. No entanto, por si só, a pura soma de dados da consciência não constrói nenhuma cognição (quem há de somar e quem há de reconhecer a soma como tal?). Uma ordenação sem princípios de percepções e representações só pode levar a um quadro caótico. Pelo contrário, temos que determinados princípios básicos, os princípios lógicos, guiam todas as cognições por caminhos imutáveis e absolutamente válidos. Mas, tal como os consciencialistas diriam, querendo nos objetar: as regularidades reais na ligação dos atos de pensamentos são precisamente

<sup>13</sup> Cf. E, Külpe, p. 149 et. seq. Para uma apresentação sumária em *Klimke*, *loc. cit.*, p. 431-451.

<sup>14</sup> Külpe distingue entre um argumento lógico, empírico, formal, teológico e um genético.

<sup>15</sup> *Grundlagen der Logik und Erkenntnislehre*, Münster 1909, p. 62

também fatos mentais, isto é, são leis causais de eventos mentais, e assim, esses não se fazem argumentos contra nossa alegação. Aqui mais uma vez surge a equívoca confusão entre ato mental e conteúdo lógico. As proposições lógicas fundamentais não são fundadas indutivamente e, correspondendo a isso, também não o é a validade das leis causais dos eventos mentais subjetivos; pelo contrário, nós vemos nelas princípios ideais, imediatamente evidentes e objetivos: “cujo conteúdo apresenta as mais gerais relações entre o pensamento intencional e o objeto [em sentindo lógico]”<sup>16</sup>. Por fim, o argumento empírico entra em conflito com a vivência psicológica. Pois o tornar-se ciente de ter a presença dos conteúdos de consciência já compreende em si uma saída da própria esfera dada da consciência. E nessa saída, essa esfera não oferece nem ao menos o teor original da experiência; ele assim só se torna descascado, mediante uma abstração dos fatos mentais que transcendem o que é imediatamente dado<sup>17</sup>. E como a mera posse de fatos da consciência há de poder alcançar a certeza de um conhecimento científico?

Certamente, diz o terceiro argumento, de natureza metodológica, que a meta da ciência é a certeza e a validade geral de suas proposições. Mas essas não podem ser construídas sobre pressuposições e hipóteses aplicadas arbitrariamente; o único fundamento certo e insubsumível apenas pode ser oferecido pelos imediatos e inegáveis dados da consciência. Contra isso há de se notar: a fatos puros (também de juízos, se considerados como atos mentais) não pode ser predicada nenhuma certeza. Fatos precisamente *são* ou não são. Certezas são apenas cognições, e como vimos acima, cognições não se deixam alcançar somente a partir de dados de consciência. Sobre esse caráter da certeza, postulado especificamente por Mach, Külpe escreve: “Sem dúvidas, essa certeza é inabalável, mas não porque ela se comprova em disputas, porque resiste e prevalece a esse ou aquele contra-argumento, mas porque nenhuma disputa ou contra-argumento é possível com ela.”<sup>18</sup>

2. Para o consciencialismo, cujas bases provamos agora como infundadas, nosso problema fundamentalmente não existe. Já a orientação epistemológica do fenomenalismo não se mostra tão radical. Esse defende que uma colocação do real é possível e necessária, mas também apenas isso: uma *determinação* do real está *proibida* pelo seu código legal. Um desconhecido “x”, a misteriosa coisa em si, funciona como substrato para as sensações estimuladas pelo que está fora do sujeito. O clássico representante do fenomenalismo é Kant. Com efeito, segundo ele, as condições transcendentais das cognições intuitivas e intelectivas trazem um caráter subjetivo e de gênese *a priori*, tal como ele procurou mostrar em sua “Doutrina Transcendental dos Elementos”<sup>19</sup>. Assim, nós conhecemos as coisas apenas nos véus subjetivos, tal como elas nos aparecem. Abstraindo totalmente o fato de que não é justificável que do

<sup>16</sup> *Grundlagen*, loc. cit., p. 275; cf. E. Husserl, *Logische Untersuchungen I* (1900) § 17 et seq., para o problema geral mencionado; Messer, A. *Empfindung und Denken*, Leipzig, 1908, p. 163 et seq.

<sup>17</sup> cf. W. Wundt, *Grundriß der Psychologie*, Leipzig 1911, p. 34 f.

<sup>18</sup> Külpe, *Ph.*, 27.

<sup>19</sup> *Kritik der reinen Vernunft*, A 17 B 31.

caráter de aprioridade e subjetividade das formas de intuição e entendimento resultem premissas fenomenológicas, como poderia parecer em uma supérflua consideração do problema, permanece uma mera *premissa dogmática* a alegação de que essas formas têm uma função modificativa, em sentido subjetivo. Sempre será impossível render a comprovação desses preconceitos. Quando fez objeto de sua investigação os conceitos puros do entendimento e sua dedução, o próprio Kant abandona sua tese, segundo a qual seriam possíveis apenas pensamentos intuitivos, que o entendimento não teria, por conseguinte, nenhum objeto específico. Se Kant escreve que “Assim, nós rastreamos os conceitos puros até sua primeira raiz e arranjo no entendimento humano, no qual eles residem preparados até que finalmente se tornem desenvolvidos pela ocasião da experiência e, quando libertos das condições empíricas que lhe estão atreladas, apresentados em sua pureza pelo próprio entendimento.”<sup>20</sup> - então esse esforço de pensamento pode ser feito apenas sobre o pressuposto de que também possam ser pensados “conceitos puros”, não sensíveis. Ainda contra a alegação de Kant, igualmente pode-se pensar sem categorias. Com razão, Külpe alega: “Com efeito, pode-se pensar até mesmo um caótico e desordenado material de sensações, como é pressuposto por Kant enquanto matéria do conhecimento sensível, mas dificilmente pode-se representá-lo e seguramente não se pode vivenciá-lo. Fosse o pensamento ligado por necessidade à aplicação das categorias, então esse caos não poderia ser pensado de modo algum.”<sup>21</sup>. Ademais, na lógica, conceitos, juízos e inferências são elevados a objetos de pensamento; portanto, tanto aqui, quanto nas formulações de leis gerais, o não-intuitivo é pensado. Assim, a posição empirista de Kant sobre natureza intuitiva de todo objeto do pensamento não se deixa sustentar. É bem verdade: o dado, o encontrado, constrói a base material de nosso pensamento sobre a realidade que anuncia-se nele. E sua determinação mesma, isto é, não meramente sua aparência, é a meta da ciência. Com Kant, a elaboração do material da experiência mediante o entendimento opera em um sentido justamente oposto ao da posição realista, pois, ao invés de eliminar todo componente subjetivo, o objeto de conhecimento atravessa ainda apenas uma subjetivização fortalecida mediante as categorias; o conhecimento distancia-se sempre mais de seu próprio objeto.

Torna-se facilmente evidente que uma fixação correta da *relação entre experiência e pensamento* é de fundamental importância para a possibilidade de determinar realidades postas. Na psicologia contemporânea, o sensorialismo despiu o pensamento de um caráter independente. Efetivamente, porém, serve ao pensamento uma atividade independente de operações sensoriais e ocorrências associativas, que governa os achados empíricos, recebendo-os e processando-os de acordo com princípios ideais, objetivos e universalmente válidos, e se contrapõe a eles enquanto operação de organização e análise. Külpe poderia corroborar conosco quando diz: “Caso se pergunte em que consiste a legalidade do pensamento, se ele de modo algum influencia seus objetos, então a resposta a isso pode ser: que ele se regula pelos seus próprios objetos. A legalidade do pensamento é a legalidade de seus objetos e, com isso, não se aplica ao pensamento a revolução copernicana que Kant reivindica para sua teoria do conhecimento.” (Ou seja, que o objeto deva se regular pelo pensamento).

<sup>20</sup> *Kritik der reinen Vernunft*, A 66, B 91

<sup>21</sup> Külpe, K., p. 85



“Pode-se caracterizar o pensamento exatamente pela possibilidade de significar algo cuja existência e essência são independentes do significado e do sujeito significante.” (K 98, 97)<sup>22</sup>

Com a recusa do consciencialismo e do fenomenalismo, fazem-se possíveis a colocação e determinação de realidades. Por mais que ambas as posições realistas se mostrem hostis uma à outra, elas indiretamente impulsionaram para uma apreensão mais profunda dos problemas em questão e para uma solução mais abrangente e bem fundada. Agora passamos à consideração da parte positiva de nossa tarefa, na qual levantam-se as porvindouras questões: como são possíveis a colocação e determinação de objetos reais?

3. A meta da posição realista é determinar em si o dado e o já encontrado, mediante eliminação dos componentes e das formas de percepção do sujeito conhecedor que o modificariam. O comportamento espaço-temporal dos objetos da experiência, sua coexistência e sucessão, as lacunas da percepção, as relações dos conteúdos da consciência que não são determináveis por nossa vontade e se nos impõem, revelam indiscutivelmente uma legalidade independente do sujeito da experiência. A colocação de uma realidade transcendente à consciência é exigida sobretudo pelo fato de um e o mesmo objeto ser imediatamente comunicável a diferentes indivíduos. Geysler, que dedicou um aprofundado e perspicaz estudo a nosso objeto, certamente em diferente contexto, diz corretamente: “Essa comunicação é um fato, e sem dúvida fundamental para a possibilidade de uma ciência da experiência de validade universal”<sup>23</sup>.

Postular de tal modo que os conteúdos da percepção tal como se nos apresentam seriam como realidades objetivas, ao modo que o faz o realismo ingênuo, seria um procedimento precipitado. O aparato sensorial, mais precisamente a distribuição periférica dos nervos sensoriais, é estimulada mediante exposição mecânica, psíquica e química. Os órgãos sensoriais então dirigem os estímulos produzidos a certos pontos centrais e assim nos trazem à consciência as ocorrências do mundo externo. Fatos como a existência de limites e graus nos estímulos, perturbações da organização fisiológica (daltonismo total ou parcial, diferenças na acuidade visual) mostram claramente que não só a existência de percepções, mas também seu conteúdo essencial, são dependentes de fatores subjetivos, mostram, portanto, que nós temos diante de nós, nos conteúdos de percepção, *formações fenomenais* geradas com ajuda do sujeito. Mesmo que os elementos das relações entre os quais pairam as relações legais de nossas percepções possam sofrer modificações subjetivas sob base da lei das energias neurais específicas, tais relações elas mesmas devem ser postuladas como leis objetivas e reais. A abstração dos momentos subjetivos, que consiste na tarefa negativa da

---

<sup>22</sup> Para orientações sobre o “caráter objetivo do pensamento” cf. A. Messer. *Einführung in die Erkenntnistheorie*, Philosophische Bibliothek, Vol. 118, p. 14 et seq. No mesmo livro, o autor também trata do realismo crítico e ingênuo (cf. pp. 41-61). Considerações contra o realismo ingênuo são levantadas de modo especialmente claro; muito embora a primeira objeção “no que toca à parte da dúvida religiosa” não pareça exatamente convincente.

<sup>23</sup> *Grundlegung der empirischen Psychologie*, Bonn, 1902, p. 89.

posição realista, a evidenciação dos fatos objetivos do mundo da realidade da consciência, podem apenas ser levados a cabo mediante experiência e pensamento. Frente a decisão sobre ser real ou ser ideal, o puro pensamento é um crivo insuficiente. Apenas a experiência pode nos dar a saber se objetos reais existem, mas não de tal modo que tão somente ela tenha o total poder de decidir completamente sobre isso. As impressões sensíveis como tais ainda não são algo real; elas podem servir a uma determinação do real, mas não sem maiores considerações. Assim, apenas onde momentos empíricos e racionais operam juntos há consonância. Caso o mundo externo seja posto como causador de nossas percepções, então aqui opera um critério misto. Com efeito, Külpe sustenta exatamente que esse critério, de particular importância desde Schopenhauer, não é inteiramente apropriado, pois nele “o motivo mesmo do realismo científico torna-se mal-entendido e cria-se a aparência de que a constituição das causas objetivas pudesse ser inteiramente deduzida dos efeitos subjetivos” (EN 24). Terá de subsistir sem dúvidas uma relação causal entre mundo externo e percepções sensoriais; mas isso ainda não diz nada a respeito da qualidade da causa estimulante. Como mostra a experiência científica, não se podem comparar os estímulos sensoriais (ocorrências cinéticas) com os objetos percebidos, como cor, som, cheiro e gosto. Külpe, aparentemente para manter afastada uma opinião contrária, deu-nos o critério sob uma outra, certamente mais bem determinada, expressão, quando ele vê no mundo externo “o portador das relações legais alheias a nossas impressões sensíveis”. Por analogia a um fenômeno físico (o movimento compelido) ele determinou essa relação como uma compulente, “obrigatória”. É claro que mesmo aí há uma relação causal.

4. Especificamente frente a isso, levanta-se agora a seguinte questão: como é possível uma determinação de realidades, isto é, uma determinação de tais fatores compulentes? Em seu conteúdo, essa determinação é normatizada mediante as relações constatadas, ou seja, ela precisa resultar de tal modo que os elementos da relação se apresentem como capazes de trazer à tona o acontecimento real. Külpe define sucintamente a ideia: “As substâncias da natureza são os sumos conceitos das faculdades, que deixam as relações reais, os estados e mudanças que lhe estão associados terem lugar” (EN 27). Uma determinação de validade plena e adequada das realidades colocadas permanecerá uma meta ideal para as ciências empíricas. Mesmo que todas as relações que pudessem ser experienciadas fossem demonstradas, há de se manter em vista que há realidades dependentes que nós não alcançamos com nossos conhecimentos sensíveis, mesmo com nossos órgãos sensíveis armados com os melhores instrumentos. E quanto a se de fato a própria natureza das realidades pode ser determinada claramente? Apesar dessa pergunta, para a ciência ainda remanesce sempre ainda um amplo campo a ser lavrado. Ao lado do progresso material, a história da ciência exhibe sem dúvidas um avanço na determinação normal do objeto.

No entanto, uma determinação da realidade, almejada no sentido de um realismo crítico, não tem de parar frente à barreira aparentemente erguida pelo princípio da subjetividade das qualidades sensíveis? Certamente, seguindo esse princípio, a realidade perderá seu caráter intuitivo; mas com isso ela mesma não é revogada. Por

isso, sem dúvidas, há de ser quebrado o dogma do sensorialismo na teoria do conhecimento, segundo o qual todo conhecimento permanece preso às intuições. O comportamento prático fatural das ciências empíricas não conhece esse preconceito<sup>24</sup>.

Face aos hodiernos modos de pensar, já permeados por múltiplas ideias pragmatistas (cientificamente bastante superficiais), Külpe também buscou uma resposta à pergunta se a esse ponto de vista do realismo crítico, certamente não o único possível para a ciência, cabe uma importância digna de nota. Afirmativamente, cabe com direito essa importância. Em seu modo de exposição extremamente vívido, ele mostra que as ideias opositoras do consciencialismo e do fenomenalismo em última instância empurram a tarefa das ciências empíricas e de sua execução em direção a um caminho morto. Ele escreve: "Não há coisa tão pouco produtiva do que a exposição enclausurada daqueles cientistas naturais que, no sentido dessa teoria do conhecimento (o consciencialismo), continuamente asseguram que evidentemente não querem se comprometer com visões realistas, escolhendo expressões do realismo. Na apresentação de sua área, eles transportam uma noção estranha à mesma, e esquecem que a prudência não apenas é mãe da sabedoria, como é também da inação. Apenas quem crê na possibilidade de determinar uma natureza real, colocará suas forças em direção a conhecê-la."<sup>25</sup>

Embora também se possa não concordar por completo com Külpe - sobretudo no que diz respeito à sua noção de metafísica "indutiva", seu caráter hipotético, suas justificações - seu mérito permanecerá: ter colocado a teoria do conhecimento, perdida longinquamente de seu caminho, de volta em frente à sua própria tarefa<sup>26</sup>. A filosofia aristotélico-escolástica, que pensou sempre em termos do realismo, não perderá de vista esse novo movimento da teoria do conhecimento; sua ocupação tem de ser o trabalho de promovê-lo.

170

Submetido: 05 de janeiro de 2024

Aceito: 05 de fevereiro de 2024

---

<sup>24</sup> No campo da psicologia, exatamente os trabalhos sobre as mais altas vidas anímicas da escola de psicologia de Würzburger tem iniciado uma tentativa energética de se livrar da psicologia sensorialista que considera as sensações e suas reproduções os únicos elementos da consciência. Cf. Geysler, *Einführung in die Psychologie der Denkvorgänge*. Paderborn, 1909; também N. Kostyleff, *Revue philosophique*. XXXV, 1910, vol. 12, pp. 553-580 : „Les travaux de l'école de Wurzburg. L'étude objective de la Pensée."

<sup>25</sup> Külpe, EN, p. 38

<sup>26</sup> A influência de E. Hartmann e seu "realismo transcendental" na filosofia é de no máximo preparar o solo para uma maneira realística de pensar.

## RESENHA



CASANOVA, Marco. Mundo e historicidade: leituras fenomenológicas de *Ser e tempo* - volume 3: uma estranha introdução. 1.ed. Rio de Janeiro: Via Verita, 2023.

171

Deborah Moreira Guimarães

Universidade Estadual do Rio de Janeiro - UERJ<sup>1</sup>

### OS CÍRCULOS QUE JAMAIS SE FECHAM: RESENHA CRÍTICA DO VOLUME 3 DE MUNDO E HISTORICIDADE

A editora *Via Verita* acaba de publicar o terceiro volume das leituras fenomenológicas de *Ser e tempo* realizadas por Marco Casanova. No volume que completa a trilogia, o filósofo e tradutor das obras de Heidegger conclui o seu objetivo de empreender uma leitura detida e sistemática da principal obra de Martin Heidegger. Contudo, o que chama a atenção do público é justamente o fato de o terceiro volume corresponder ao início de *Ser e tempo*, o que leva os leitores a acompanhar uma leitura muito mais lógica do que propriamente linear da obra de 1927.

---

<sup>1</sup> E-mail: [deborahmoreiraguimaraes@gmail.com](mailto:deborahmoreiraguimaraes@gmail.com)

Em um exercício hermenêutico minucioso e atento, Marco Casanova nos convida a seguir, portanto, um movimento lógico interno ao projeto heideggeriano da analítica existencial, o que pode ter passado despercebido aos leitores dos volumes anteriores ao encontrarem explicações detalhadas dos parágrafos 9 a 45 (volume 1) e 46 a 83 (volume 2). Resta uma lacuna imprescindível à compreensão não somente da ontologia fundamental, mas também dos esforços heideggerianos que orbitam *Ser e tempo* e que já começam a demarcar a transição para o período que ficou conhecido como “posterior à viragem”: os parágrafos 1 a 8, uma introdução que, por não ser introdutória, carrega em si algo de estranho, que não escapa aos olhos atentos de Marco Casanova.

Essa opção metodológica evidencia certas especificidades do projeto fenomenológico-hermenêutico de Heidegger. Há, em primeiro lugar, um notório aspecto circular em *Ser e tempo*, uma vez que a própria introdução pressupõe uma série de elementos que aparecerão apenas posteriormente, seja no próprio texto de 1927 ou em trabalhos de seu entorno. Assim, o leitor que percorre o caminho linear de *Ser e tempo* se depara inicialmente com um lastro de incompreensão que permanece, ao menos, até que o arcabouço conceitual desenvolvido nessa analítica se torne familiar.

O livro de Marco Casanova é dividido em 9 parágrafos, percorrendo desde a citação de Platão no início da obra capital de Heidegger até a caracterização do conceito prévio de fenomenologia, finalizando com apontamentos – já pré-anunciados nesse recorte que corresponde à introdução – que indicariam um possível fracasso do projeto heideggeriano dos anos de 1920. Nesse sentido, há uma tese implícita nas leituras fenomenológicas de Marco Casanova: a ideia de que já na introdução é possível traçar certas linhas de inconsistência do próprio projeto heideggeriano de *Ser e tempo*. Segundo Casanova (2023, p. 197), “o projeto estrutural da obra é formular uma vez mais a pergunta fundamental de toda ontologia: a pergunta acerca do sentido de ser”. No entanto, essa pergunta – que estrutura todo o projeto da analítica existencial e da ontologia fundamental – esbarraria no preconceito histórico que compreende tal pergunta como a mais universal e a mais vazia de todas as questões.

Mas como levar adiante tal questionamento iniciando por outro ponto de partida? Casanova ressalta o fato de que tal questão só pode ser feita porque o próprio preconceito que, em certa medida, a inviabiliza é aquele que permite sua recolocação, isto é, tal questão possui uma ligação indissolúvel “com o ente que já sempre se movimenta em uma compreensão prévia do sentido de ser” (CASANOVA, 2023, p. 197). Recolocar simplesmente a questão mostra-se, então, como uma tarefa inviável à medida que o ente dotado da compreensão do ser possui em si uma dupla possibilidade, isto é, não há apenas um único modo de existir em meio à compreensão de sentido de ser oriunda da tradição. Casanova (2023, p. 197-8) busca evidenciar, desse modo, que

[...] não se tem como simplesmente repetir a questão acerca do sentido de ser tal como ela se apresentava no interior do pensamento tradicional. Ao contrário, é preciso conquistar em sintonia com o



sentido de ser próprio ao ser-aí humano, isto é, a partir da temporalidade, uma nova relação com a historicidade e com a historiologia.

O próprio Heidegger teria vislumbrado tal inconsistência ao recorrer a um fio condutor “concreto” para se alcançar o ser. À medida que o fio condutor mencionado por Heidegger constitui-se como a própria história da questão e, segundo Casanova, como os momentos historiográficos da constituição da questão do sentido de ser, torna-se cada vez mais necessária a tarefa de destruição da história da ontologia, tal como Heidegger anuncia já no parágrafo 6 de *Ser e tempo*. Cabe lembrar: se tal tarefa havia sido planejada, a princípio, como contendo duas partes com três seções cada, por que Heidegger teria desenvolvido apenas as duas primeiras seções da primeira parte sem jamais retomar de maneira convincente o projeto anterior? Percebemos novamente uma tese própria à leitura de Casanova quando este defende a ideia de que *Ser e tempo* jamais recebera continuações, como por vezes se procura defender. Segundo o autor das leituras fenomenológicas, “não há nada que nos diga que há uma ligação direta entre esses textos e aquilo que se achava a princípio determinado para cada uma dessas seções de *Ser e tempo*” (2023, p. 198-9).

Engana-se, assim, quem circunscreve a trilogia *Mundo e historicidade* ao plano de uma mera análise, ainda que minuciosa e detida, de *Ser e tempo*, como se houvesse uma suposta neutralidade na interpretação que a caracterizaria mais como comentário de acesso ao texto heideggeriano do que propriamente como obra de teor argumentativo dotado de originalidade. Portanto, o volume 3 de *Mundo e historicidade* não é uma introdução ao pensamento heideggeriano tampouco um manual de tradução de *Ser e tempo* em linguagem acessível e voltado a estudantes que buscam um primeiro contato com a analítica existencial ou com a fenomenologia hermenêutica em geral. Trata-se, ao contrário, de um projeto específico de compreensão das questões que estão em jogo em *Ser e tempo*, proporcionando ao leitor o acesso ao texto por meio de uma chave de leitura que privilegia o período posterior à viragem ao reiterar, do volume 1 ao volume 3, a suposta inconsistência daquilo que posteriormente ficaria conhecido como metafísica do *Dasein*. Marco Casanova evidencia o quanto *Ser e tempo* se constitui como a morada filosófica de todos aqueles que encontram em Heidegger seu autor principal no caminho da filosofia, mas assinala o quanto essa morada é marcada pelo desafio constante de lidar com um círculo que jamais se fechará, com um círculo que tende a captar o leitor de tal forma que ele se verá impelido a repetir o trajeto heideggeriano desde o início, aprofundando-se cada vez mais de maneira espiralada, sempre que se deparar com as múltiplas questões que a analítica existencial desperta.

O próprio autor assina a sua interpretação ao afirmar que “obras clássicas nunca se esgotam, nunca se reduzem a uma possibilidade de nossas interpretações sobre elas” (CASANOVA, 2023, p. 199). Encontramos aqui uma declaração explícita que evidencia o quanto *Mundo e historicidade* pode ser vista, em seu conjunto, como o resultado de mais de trinta anos de pesquisa em fenomenologia hermenêutica, o que

jamais poderia se reduzir ao estatuto de comentário ou à neutralidade da explicitação que se limita a reconstruir argumentos.

Como nos diz Marco Casanova,

abrir uma fenda em sua mata é indicar um caminho de chegar ao coração de suas clareiras. Há certamente outras fendas, outros traços, outros veios da mata. Tudo, afinal, são caminhos da floresta. Tal como se encontra expresso na abertura do *Timeu* de Platão, novos encontros sempre trazem consigo novos diálogos, novas possibilidades de o lógos se mover em direção às muitas formas de dizer o mesmo. Cada diálogo, contudo, é capaz de articular a voz poderosa de uma multiplicidade em movimento. E é assim, então, que eu deixo aqui a minha palavra na interseção com o verbo heideggeriano expresso em *Ser e tempo*. Que ela possa achar a sua escuta. (CASANOVA, 2023, p. 199)

É assim que o propósito de *Mundo e historicidade* atinge o seu alcance máximo. Ao convidar o leitor a acompanhar os passos de Heidegger, Casanova também o instiga a trilhar o seu próprio caminho, levantando questões que provocam pausas no decorrer da leitura, fazendo-o refletir sobre a própria coerência interna da obra e os múltiplos modos de interpretação que uma leitura crítica – embasada no pressuposto hermenêutico de ligação das partes com o todo – propicia. *Ser e tempo* é uma obra elaborada no seio da tradição hermenêutica. Como tal, requer como seu pressuposto fundamental a interconexão entre as suas partes e a sua totalidade, entre *Ser e tempo* e o conjunto da obra heideggeriana, entre os esforços de leitura individuais e as compreensões já sedimentadas de interpretação da filosofia heideggeriana no Ocidente.

Observamos que o primeiro traço que caracteriza o fato – já mencionado anteriormente – de que Casanova tende a privilegiar o período posterior à viragem é a citação inicial do texto retirada de *Contribuições à filosofia: do acontecimento apropriador*. Se, como Heidegger afirma, “as grandes filosofias são montanhas soberanas, não escaladas e não escaláveis” (HEIDEGGER, 2015 apud CASANOVA, 2023, p. 9), de que maneira devemos conquistar o modo apropriado de se relacionar com a filosofia heideggeriana? Se “elas suportam a visão e o encobrimento” (*Ibid.*, p. 9), como lidar com a dupla relação que caracteriza, desde o início, o filosofar? A própria estrutura do volume 3 é circular, pois tanto a primeira página quanto as últimas estão interligadas através dessa ambiguidade que assinala o caráter compreensivo-interpretante da existência humana no mundo. Se a possibilidade da pergunta fundamental só se abre ao ente dotado de compreensão, e este possui tanto a possibilidade de se apropriar da questão quanto de se desapropriar de seu destino histórico, a visão e o encobrimento das montanhas soberanas que caracterizam a filosofia referem-se muito mais ao próprio ser-aí do que às grandes filosofias. Doravante, os limites da filosofia – em última instância – estariam engendrados no caráter de possibilidade que acompanha

de maneira indelével o existir do ser-aí humano, também na finitude de sua compreensão, e não a características inerentes ao próprio filosofar.

A obra é, desde o início, marcada por saltos interpretativos que não são óbvios e que não devem ser tomados como pressupostos imprescindíveis à compreensão de *Ser e tempo*. Podemos dizer que a trilogia *Mundo e historicidade* apresenta um conjunto de teses implícitas em suas entrelinhas, as quais ganham contornos mais evidentes e maior protagonismo no último volume da série. Logo no início do texto encontramos um exemplo desses saltos interpretativos realizados por Casanova quando este afirma que Heidegger parte “de uma radicalização da compreensão husserliana da essência intencional da consciência e de uma redução da própria consciência intencional à pura mobilidade ekstática do existir” (CASANOVA, 2023, p. 10). Evidentemente, trata-se de um exemplo direto de que as leituras fenomenológicas de *Ser e tempo*, tal como realizadas por Marco Casanova, pressupõem certa continuidade entre o projeto fenomenológico transcendental husserliano e a fenomenologia hermenêutica heideggeriana, acentuando mais as continuidades entre ambos os autores do que as rupturas que demarcaram, por exemplo, a virada hermenêutica na fenomenologia. Além disso, está em jogo aí uma concepção específica de consciência que não é unívoca na recepção heideggeriana, uma vez que partir do acento hermenêutico implica conceber subjetividade como a dinâmica própria aos atos intencionais, o que legitimaria a tese da redução da consciência e, conseqüentemente, da implosão da concepção de subjetividade no escopo do projeto da analítica dos anos de 1920. Por outro lado, se a leitura privilegiasse a ideia de correlação entre o ser-aí, dotado de compreensão, e a facticidade, uma vez que sentido só pode se abrir ao ente que compreende, tal como Heidegger repete reiteradamente em *Ser e tempo*, não poderíamos falar de uma redução da consciência à mobilidade ekstática. Nesse sentido, queremos apontar para o fato de que *Mundo e historicidade* é um texto que opera em um registro hermenêutico e, por esse motivo, tende a ler *Ser e tempo* implodindo quaisquer registros imanentes, tais como subjetividade, consciência e egoicidade.

Outro ponto que deve ser levado em conta é o caráter metalinguístico da interpretação de Casanova. Uma vez que Heidegger se movimenta no âmbito das possibilidades abertas pela tradição hermenêutica, nada é mais adequado do que empreender o princípio hermenêutico de compertencimento histórico também para interpretar *Ser e tempo*, isto é, o primeiro parágrafo do livro inicia-se com o questionamento: “o que significa iniciar uma obra da envergadura de *Ser e tempo* em meio a um diálogo de Platão” (CASANOVA, 2023, p. 13). Trata-se de uma pergunta pelo significado, ou seja, Casanova propõe uma investigação que se funda não no modelo explicativo-causal responsável por determinar grande parte dos esforços de interpretação dos textos filosóficos em geral, tampouco no método da leitura estrutural tal como propusera Victor Goldschmidt em seu clássico *Tempo histórico e tempo lógico na interpretação dos sistemas filosóficos*, mas na estrutura lógico-semântica interna da obra, visando sobretudo compreender o significado dos diálogos que Heidegger tece em sua analítica. Tais diálogos não são, de forma alguma, despretensiosos. Ao

contrário, são elementos fundantes do próprio filosofar heideggeriano e já demarcam o fato de que toda questão acerca do ser se movimenta nas possibilidades abertas pela tradição à qual essa mesma questão pertence. Destruir, portanto, a história da ontologia é apenas uma expressão de apelo retórico, uma vez que as bases de onde se originam todo o filosofar jamais podem ser destruídas sem colocar em risco o próprio movimento que as teria hipoteticamente destruído. Aqui nos deparamos com uma das ambiguidades do projeto heideggeriano, segundo a leitura de Casanova: estamos diante de um círculo que jamais se fecha, pois, caso se fechasse, aniquilaria a si próprio. Heidegger é, portanto, um pensador da História da Filosofia, para quem o filosofar pressupõe a cada vez a sua própria História.

Uma vez que iniciamos esta resenha pelo último parágrafo do livro aqui analisado, resta-nos o conteúdo intermediário, parágrafos 2 a 8 do volume 3 de *Mundo e historicidade*. Nesse intervalo, o leitor encontrará – segundo a chave de leitura mencionada – uma interpretação dos parágrafos 1 a 8 de *Ser e tempo*. O viés contrastivo enraizado no projeto de compreensão da ontologia fundamental à luz de certa totalidade<sup>2</sup> do pensamento heideggeriano é novamente percebido no seguinte trecho, que reproduzimos integralmente:

Na medida em que Heidegger abre a introdução com uma menção ao esquecimento da questão acerca do ser e em que seu pensamento tardio se constitui precisamente a partir de uma compreensão do primeiro início da tradição como marcado por tal esquecimento, há uma tendência a ver no ponto de partida de *Ser e tempo* uma espécie de antecipação do horizonte temático próprio à obra heideggeriana no período posterior à viragem. Entre um ponto e outro, contudo, impera um abismo, uma vez que o solo propriamente dito de enraizamento do problema do esquecimento de ser vem à tona em um momento e no outro como diversos. Enquanto o que está em jogo em *Ser e tempo* é o esquecimento da multiplicidade ontológica do mundo, ou seja, um certo monismo ontológico da tradição em sua orientação prévia pelo sentido de ser subsistência em si (*Vorhandenheit*) e a possibilidade de uma superação de tal monismo em meio ao acompanhamento dos muitos sentidos de ser e do sentido de ser que os articula originariamente, o pensamento heideggeriano no período posterior à viragem trata do esquecimento da diferença ontológica como marca do início instaurador da historicidade ocidental, como esquecimento do caráter acontecencial da verdade do ser e, conseqüentemente, da essência histórica de todo fundamento. Tal distinção é para nós decisiva, para que possamos acompanhar de maneira detida o que está propriamente em jogo no parágrafo de abertura da introdução de *Ser*

176

---

<sup>2</sup> Referimo-nos aqui à obra já publicada de Heidegger, em especial, aos textos pertencentes à seção 3 da obra completa, textos póstumos e, em grande parte, concernentes ao período posterior à viragem que aconteceu na década de 1930.

*e tempo*, intitulado “A necessidade de uma retomada expressa da questão acerca do sentido do ser” (CASANOVA, 2023, p. 27-8).

Se, por um lado, conforme Casanova nos diz, há um abismo imperando entre *Ser e tempo* e o período posterior à viragem, o que justificaria sua recusa expressa das leituras que observam certa antecipação dos problemas pertencentes à história do ser já na analítica existencial. Por outro, não podemos deixar de observar a tendência constante a um comparatismo em sua leitura, que, se não tende a perceber continuidades entre o que se convencionou chamar de “primeiro” e “segundo” Heidegger, opera, ao menos, com uma chave de leitura que tende a situar *Ser e tempo* no projeto heideggeriano como um todo, demarcando a sua posição, o que de certa forma, também caracteriza uma leitura aproximativa entre esses dois períodos. Em suma, refletimos: se há um abismo entre os supostos dois projetos em questão, por que ler o primeiro projeto sempre a partir da ideia de que sua inconsistência seria o fator determinante à fundação do projeto que o segue?; se há, de fato, um abismo entre a analítica existencial e a história do ser, por que a história do ser parece resolver os limites daquilo que supostamente seria visto como um projeto fracassado desde o início?

Para além, então, de todo o trabalho minucioso que Marco Casanova empreende ao analisar a precedência da pergunta pelo sentido de ser e ao se debruçar sobre as dificuldades inerentes ao parágrafo sexto de *Ser e tempo*, observa-se também o notável estudo sobre um momento crucial da analítica, o parágrafo sétimo, cujo caráter metodológico torna-se imprescindível ao entendimento das estruturas fundamentais do ser-no-mundo e à correta entrada na fenomenologia heideggeriana. *Fenômeno e lógos* não são termos secundários, ao contrário, são pressupostos para a correta compreensão dos conteúdos seguintes.

Casanova questiona (2023, p. 153): “que método corresponde às necessidades materiais da questão acerca do ser do ente ou acerca do sentido de ser, podendo se mostrar como um modo de tratamento derivado das coisas mesmas em jogo a partir daí?” Seguindo a própria definição de Heidegger, de que “a expressão fenomenologia significa primariamente um *conceito de método*”, Casanova acentua o caráter metódico da fenomenologia relacionando-o a dois parágrafos marcantes de *Ideias I* de Husserl<sup>3</sup>, a saber, os parágrafos 20, no qual a fenomenologia aparece como contraponto da concepção de filosofia dos pontos de vista, e 24, cujo “princípio dos princípios” consiste na ideia de que aquilo que a fenomenologia chama de “coisa mesma” está diretamente relacionado à intuição originariamente doadora husserliana. Assim, para uma questão da envergadura da pergunta primordial de *Ser e tempo* apenas um método de acesso à constituição propriamente dita do campo fenomênico seria capaz de suspender a necessidade da correlação de uma subjetividade com objetos, o que mais uma vez reitera a posição husserliana da trilogia *Mundo e historicidade*.

---

<sup>3</sup> Husserl, Edmund. *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica*.



Logo, sugerimos que o volume 3 das leituras fenomenológicas de *Ser e tempo* pode ser lido a partir de três eixos centrais: 1) a recolocação da questão acerca do sentido de ser e os desafios próprios ao projeto heideggeriano expresso na ontologia fundamental; 2) o caráter metodológico da fenomenologia, o que serve de pressuposto não apenas à compreensão de *Ser e tempo*, mas a uma lida mais detida com o desenvolvimento da própria fenomenologia enquanto posição enraizada nas concepções de *fenômeno* e *lógos*; e, por fim, 3) a relação de *Ser e tempo* com o período posterior à viragem e com o próprio projeto do qual faz parte. Há, certamente, muitos outros conteúdos de extrema relevância no livro, mas optamos por elencar apenas alguns pontos centrais que, segundo a nossa interpretação, motivam não apenas a leitura do livro aqui resenhado como também uma atenção especial às teses nele implícitas. “Pensar o tempo existencial como fundamento do tempo histórico” (CASANOVA, p. 152) – se esta é a intenção última de *Ser e tempo*, nas palavras de Casanova, a escolha do título *Mundo e historicidade* já demonstra o que está em jogo na trilogia: traçar o percurso lógico-argumentativo que permite ao autor demonstrar a(s) sua(s) tese(s).

Submetido: 23 de janeiro de 2024

Aceito: 05 de fevereiro de 2024

178