

A radicalização da *epoché* fenomenológica: inversão do transcendente e oscilação do objeto intencional em Husserl

Carlos Diógenes C. Tourinho

Professor da UFF

Coordenador do GT de Fenomenologia da ANPOF

RESUMO: O presente artigo mostra-nos que a *epoché* é exercida inicialmente sobre o que é transcendente, no sentido do que se encontra *fora* da vivência intelectual. Desloca-se a atenção para o que se revela no interior da *cogitatio*. Mas Husserl vai além da chamada “evidência da *cogitatio*” ao generalizar a suspensão de juízo. O transcendente passa a ser entendido como o domínio de onde não se pode eliminar a possibilidade da dúvida em relação à posição de existência das coisas e do eu empírico. Apesar da imanência, o objeto intencionado não perde, em sua versão reduzida, a sua *alteridade*. Deparamo-nos, então, com um terceiro emprego do conceito de “transcendente”. O artigo mostra-nos que objeto intencional oscila entre o caráter imanente do *noema* e o que transcende o próprio *noema*. Revela-nos, então, que a análise da estrutura completa do *noema* evidencia uma dupla concepção do objeto intencional na subjetividade transcendental.

Palavras-chave: fenomenologia; Edmund Husserl; *epoché*; transcendente; objeto intencional.

ABSTRACT: The present paper shows us that the *epoché* is exerted initially about what is transcendent in the sense of what is out of intellectual experience. The attention focuses in the what is revealed in the *cogitatio*. But Husserl goes beyond of the "certainty of *cogitatio*" by generalizing the suspension of judgment. The transcendent is to be understood as the place where we can't eliminate the possibility of doubt as to the position of existence of things and the empirical self. Despite the immanence, the intentional object doesn't lose in its reduced version its otherness. We then see a third use of the term "transcendent". The paper shows us that the intentional object is between the immanent aspect of the *noema* and what transcends the *noema*. Finally, this paper reveals that the analysis of the complete structure of the *noema* shows a dual conception of the intentional object in transcendental subjectivity.

Key-words: phenomenology; Edmund Husserl; *epoché*; transcendent; intentional object.

1. A filosofia como “ciência rigorosa” e o desafio metodológico em Husserl

Pode-se dizer que o fim e o impulso do projeto filosófico husserliano encontram-se, sobretudo, a partir das chamadas “Cinco Lições” (*Fünf Vorlesungen*) de 1907, intimamente determinados pela filosofia cartesiana (reforma total da filosofia para fazer desta uma ciência de fundamentos absolutos), o que fez da fenomenologia uma espécie de “herdeira da modernidade” em pleno século XX. Nos termos de Husserl, “poder-se-ia quase chamá-la um neo-cartesianismo...” (Husserl, 1931, p. 43). Partia-se da idéia de que para fazer da filosofia uma ciência rigorosa, para construir uma filosofia livre de todas as divergências, livre da ameaça de um ceticismo que, segundo Husserl, seria nocivo à própria filosofia, fazia-se necessário alicerçar a filosofia sob bases sólidas, apoiando-a em evidências absolutas (ou apodíticas), ou seja, em uma “ausência absoluta de dúvida” (*absoluter Zweifellosigkeit*). De certo modo, fora já este o ideal de Descartes no século XVII: o de não admitir coisa alguma como verdadeira sem conhecê-la evidentemente como tal. Trata-se, na parte II do *Discurso do Método*, da chamada “regra da evidência” (Descartes, 1637, pp. 47-48). Husserl busca em Descartes esta inspiração. Daí ele próprio dizer, ao final do § 2 de *Meditações Cartesianas* (*Cartesianische Meditationen*), que: “Desenvolveremos as nossas meditações ao modo cartesiano, como filósofos que procuram um primeiro ponto de partida e não o possuem ainda...” (Husserl, 1931, p. 48). Porém, faz-se necessário ressaltar que a radicalização da qual resultou a fenomenologia transcendental somente se tornou possível a partir de uma certa superação da filosofia cartesiana, ou como prefere Husserl, a partir de uma certa fidelidade “...ao radicalismo do retorno sobre nós mesmos e, a partir daí, ao princípio da ‘intuição’ (ou evidência) pura...” (Husserl, 1931, § 10, p. 63). Afinal, era preciso ir além da certeza do *cogito*, da chamada “evidência da *cogitatio*” (*Evidenz der cogitatio*), do que Descartes apenas intuíra sem, no entanto, adentrar, deixando de explorar as “riquezas” de sua grande descoberta, não apreendendo o verdadeiro sentido e, conseqüentemente, não ultrapassando os portais da genuína filosofia transcendental. Conforme nos lembra Gaston Berger, em *Le cogito dans la philosophie de Husserl* (1941): em Descartes, trata-se da apreensão intuitiva da certeza *cogito* e do que esta certeza “implica” na ordem das razões; já em Husserl, trata-se do *cogito* e do que ele “inclui”, o *cogitatum* revelado em sua doação originária, em suas diferentes modalidades de aparecimento na autêntica imanência da consciência intencional

(Berger, 1941). À fenomenologia caberia, portanto, promover uma investigação rigorosa do imenso campo da subjetividade transcendental, sem perder de vista as evidências últimas, encontrando nelas próprias a sua justificação absoluta.

Na parte I de *A Crise da Humanidade Européia e a Filosofia* (“Die Krisis des europäischen Menschentums und die Philosophie”) – conferência proferida em 1935 no *Kulturbund* de Viena – Husserl afirma-nos que, enquanto uma forma cultural peculiar inventada pelos gregos, a filosofia se torna indissociável de uma espécie de “radicalidade” que lhe é própria e que nos remete, por sua vez, ao menos, para dois sentidos distintos: por um lado, já na Grécia Antiga, tal radicalidade filosófica estaria relacionada ao deslocamento da atenção do homem grego de suas metas finitas (circunstanciais e episódicas) para “metas infinitas”, efeito de uma conversão por parte deste homem que, por sua vez, assumirá uma “nova atitude” perante o mundo circundante (*Umwelt*) (Husserl, [1936] 1976, I, p. 321). Surgia, assim, segundo Husserl, um “homem novo de metas infinitas”; por outro lado, esta mesma radicalidade envolveria, por parte do filósofo (enquanto um “observador desinteressado”), um esforço da consciência em buscar impetuosamente evidenciações apodíticas daquilo que se mostra ao pensamento. No exercício reflexivo do pensamento, ao visar o sentido originário das idéias do “Bem”, do “Justo”, do “Belo”, etc., o filósofo lançar-se-ia, tomado por este anseio de evidenciação plena, em direção ao que aparece à consciência em sua doação originária (ou como prefere Husserl: ao que se mostra “em pessoa”). Quaisquer outros níveis de evidenciação das coisas, níveis parciais e, portanto, que estivessem aquém desta evidenciação apodítica, não atenderia ao anseio filosófico.

Tal anseio de evidenciação apodítica encontra-se estreitamente relacionado à intenção primária de fundamentação da filosofia como “ciência de rigor” – intenção que, aliás, pode-se dizer, acompanha todo o itinerário husserliano, das *Investigações Lógicas* (1900/1901) à *Crise das Ciências Euporéias* (1936). O próprio Husserl dizia, em seu artigo escrito em 1911 para a Revista *Logos*, intitulado “A Filosofia como Ciência de Rigor” (*Philosophie als strenge Wissenschaft*), que: “Desde o seu começo, a filosofia sempre teve a ambição de ser uma ciência rigorosa...” (Husserl, [1911] 1965, p. 11). Se o “rigor” de que trata a filosofia remete-nos para tal intenção de fundamentação absoluta que, por sua vez, remete-nos para o referido anseio de evidenciação plena, é preciso notar que a possibilidade da realização deste anseio coloca-nos, na fenomenologia de Husserl, frente a um desafio metodológico.

Considerando que o ponto de partida para a realização deste anseio de evidenciação consistiria, primeiramente, na relação empírica com o mundo circundante, considerando também que tal relação impõe-nos, obrigatoriamente, limitações de evidenciação naquilo que nos é revelado (pois, o que é revelado pelos sentidos não afasta completamente a possibilidade da dúvida, além de se mostrar apenas parcialmente, por “traços” ou “esboços”), como viabilizar, então, sem negar o mundo circundante, o aparecimento do mundo na sua totalidade (em sua pura significação) e, portanto, o aparecimento do mundo como “fenômeno”, livre das limitações que a relação empírica insistiria em nos impor? Tal desafio exigiria de Husserl a opção por uma estratégia metodológica por meio da qual se pudesse viabilizar o anseio filosófico ao qual nos referimos.

2. A radicalização da *epoché* fenomenológica e a inversão do transcendente

Como estratégia metodológica para o alcance das evidências apodíticas, condição para a fundamentação da filosofia como “ciência rigorosa”, Husserl opta pelo exercício da *epoché*, isto é, pelo exercício da “suspensão de juízo” em relação à posição de existência das coisas. Husserl recupera, já nas “Cinco Lições” e, posteriormente, em *Idéias I*, o conceito de *epoché* do ceticismo antigo, porém, para pensá-lo não como um *modus vivendi* (como um princípio ético a ser praticado como “hábito virtuoso”) – conforme propunha o ceticismo pirrônico no período Helênico – mas sim, como um recurso metodológico. Com o exercício da *epoché*, abstermo-nos de tecer considerações acerca da existência ou não existência das coisas. Nos termos de Husserl, promovo a “colocação da atitude natural entre parênteses”, a facticidade do mundo fica “fora de circuito”. Ao suspender o juízo em relação à facticidade do mundo, eu não deixo de vivenciar a “tese do mundo”, no entanto, como diz o § 31 de *Idéias I (Ideen I)*, não faço mais *uso* dessa tese, procuro mantê-la fora de circuito: “...a tese é um vivido, *mas dele não fazemos ‘nenhum uso’...*” (Husserl, 1913, p. 54). Tal renúncia implica, de certo modo, em uma espécie de “conversão filosófica”, por meio da qual adotamos um novo modo de consideração do mundo.

Inicialmente, como nos mostra as “Cinco Lições”, o exercício da *epoché* se lança sobre tudo o que é transcendente, no sentido do que se encontra *fora* do ato cognitivo e, portanto, do que *não* se encontra contido na própria vivência cognoscitiva. Desloco a atenção para o que se revela no interior da *cogitatio*. A atenção é deslocada para o que é vivenciado por mim enquanto “sujeito empírico”. Encontro-me continuamente como alguém que percebe,

representa, pensa, sente, deseja, etc. Portanto, a atenção é deslocada do que é “transcendente” (no sentido do que está *fora* da minha vivência cognoscitiva) para o que é “imanente” (para o que se revela *dentro* da minha vivência). Há aqui uma espécie de “redução psicológica” que promove a passagem do que é transcendente (do que se encontra “fora de mim”) para o domínio de uma imanência que poderíamos chamar de “imanência real” (ou psicológica), ou seja, para o que se revela em mim, a partir das minhas vivências, enquanto sujeito empírico. Em outras palavras, posso duvidar da posição de existência do que se encontra fora de mim; só não posso duvidar de que estou tendo esta vivência no exato momento em que ela ocorre. Eis o que Husserl designará, na segunda das “Cinco Lições”, sob o nome de “evidência da *cogitatio*” (*Evidenz der cogitatio*) (Husserl, [1907] 1950, p. 33). Portanto, segundo Husserl, uma consideração breve, e ainda inicial, dos conceitos de “imanência” (*Immanenz*) e de “transcendência” (*Transzendenz*) permitirá ao iniciante conceber o imanente como o que “está em mim” e o transcendente como o que se encontra “fora de mim” (Husserl, [1907] 1950, p. 5).

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

não-evidente”, como fonte de dúvidas e de incertezas, porém, abrangendo agora o eu empírico em sua relação com o mundo natural (Husserl, [1907] 1950, p. 35).

Nota-se que, tanto em Husserl quanto em Descartes, deparamo-nos com a escolha de um recurso cético como estratégia metodológica para o afastamento radical da dúvida (para se alcançar uma “ausência absoluta de dúvida”). Porém, se em Descartes, já a partir do § 3 da “Meditação Primeira”, o exercício da dúvida hiperbólica – enquanto exercício sistematizado e generalizado – leva-nos, em seus graus crescentes de intensidade, ao alcance intuitivo de uma “primeira certeza” imune à dúvida cética, em Husserl, a radicalização da *epoché* permite-nos ir além da “evidência da *cogitatio*” (equivalente em Husserl da certeza do *cogito* em Descartes). Neste sentido, ao generalizar a *epoché*, Husserl assume, por um lado, uma certa superação de Descartes, pois era preciso que a imanência para a qual nos desloca a *epoché* fenomenológica fosse despojada de todo caráter de “transcendência” que ainda pudesse preservar, despojada do que ainda não se encontra inteiramente imune à dúvida e, portanto, do que ainda não comporta o alcance de uma evidenciação apodítica. Em uma passagem bastante conhecida, no § 13 de *Meditações Cartesianas*, Husserl afirma-nos que o erro de Descartes teria sido duplo: não exercitou a *epoché* transcendental e, conseqüentemente, não atendeu ao imenso campo da subjetividade transcendental (Husserl, [1931] 1973, pp. 69-70). Tal superação tornava-se, assim, uma exigência para que se pudesse ascender a um nível de radicalidade almejado para a fundamentação da filosofia como ciência rigorosa. Por outro lado, Husserl assume uma rejeição do idealismo de Berkeley, bem como de qualquer forma vulgar de idealismo, concepção para a qual “ser é ser percebido” (*esse est percipi*), isto é, só há mundo na medida em que o mesmo é percebido por um *percipiens*. Tal rejeição se deve ao fato de que Husserl não pretende, nem sequer provisoriamente, suprimir o transcendente, no sentido de negar o mundo que existe em si independentemente de nossas percepções. Como ele próprio nos diz, no § 32 de *Idéias I*: “...não nego este ‘mundo’, como se eu fosse um sofista, não duvido de sua existência, como se fosse cético...” (Husserl, 1913, p. 56). Não é, portanto, a existência do mundo em si que se põe propriamente em dúvida com o exercício do método fenomenológico. Husserl estaria renunciando a um modo ingênuo de consideração do mundo, para viabilizar, então, com o exercício generalizado da *epoché* fenomenológica, o acesso a um modo de consideração transcendental do mundo. Husserl pergunta-nos, então, ao elevar a *epoché* fenomenológica a um grau máximo de radicalização, no parágrafo 33 de

Idéias I: “O que pode, pois, restar, se o mundo inteiro é posto fora de circuito, incluindo nós mesmos com todo nosso cogitare?” (Husserl, 1913, p. 57).

A serviço desta tal radicalização, a *epoché* fenomenológica proporcionará, em seu exercício generalizado, o deslocamento da atenção, inicialmente voltada para os fatos contingentes do mundo natural, para o domínio de uma subjetividade transcendental, dentro do qual e a partir do qual os “fenômenos” – enquanto idealidades puras – se revelarão como “evidências absolutas” para uma consciência transcendental, dotada da capacidade de ver verdadeiramente estes fenômenos tal como se apresentam em sua plena evidência. Trata-se, como o próprio Husserl insiste em ressaltar, em diferentes momentos de sua obra, de um “puro ver” das coisas (*eines reinen Schauens*). Ainda nos termos do § 35 de *Idéias I*, trata-se “...não exatamente e meramente do olhar físico, mas do ‘olhar do espírito’...” (Husserl, 1913, p. 62). Nas “Cinco Lições”, Husserl nos diz: “A fenomenologia procede elucidando visualmente, determinando e distinguindo o sentido...Mas tudo no puro ver” (Husserl, [1907] 1950, p. 58). Em suma, a fenomenologia prescindirá de tecer considerações acerca da posição de existência das coisas para direcionar, então, a atenção para os “fenômenos”. O campo fenomenal se abre, revelando, em sua imanência, a referência intencional aos objetos. Na sua versão reduzida, o mundo se revela em sua totalidade como “fenômeno”. Nos termos de Husserl, atingimos assim o “ego cogito” verdadeiramente radical, somente inteligível na sua explicitação plena “ego-cogito-cogitatum”.

Na subjetividade transcendental, dirá Husserl que a consciência pura será no fundo uma consciência “originária doadora de sentido”. Quando pensamos a relação desta consciência pura com os seus objetos (que rigorosamente falando, nada mais são do que “conteúdos intencionais da consciência”), pensamos primeiramente em uma relação de imanência (não mais em uma “imanência psicológica”, mas em uma “autêntica imanência”, domínio de uma claridade absoluta, do dar-se em si mesmo), pois, o objeto – na sua versão reduzida, agora entendido como “fenômeno puro” – se revela de forma absoluta e imediata na consciência transcendental. Mas, nesta mesma relação entre a consciência e o seu objeto, pensamos também em uma relação de “transcendência”, pois, este mesmo objeto que se revela na consciência requer, enquanto objeto de pensamento, uma atribuição de sentido, de um sentido constituído por essa mesma consciência. A partir do modo de consideração transcendental, poderíamos, então, dizer que, na relação intencional da consciência pura com

o seu objeto, há uma relação da ordem de uma “transcendência na imanência”. Vemos, então, que a radicalização da *epoché* impõe-nos uma inversão crucial na idéia de “transcendente”: de fonte de dúvidas e incertezas à coisa em sua doação originária, revelada como tal na imanência da subjetividade transcendental. A fenomenologia transcendental será, então, uma fenomenologia da consciência constituinte. Se pela *epoché* o objeto se reduz à consciência transcendental, essa mesma redução, porque não desfaz a alteridade sujeito-objeto, implica em uma constituição do objeto, tornando o mesmo uma espécie de “transcendência na imanência”. Tal redução do objeto à consciência transcendental, na medida em que não desfaz a relação entre sujeito e objeto, antes sim, revela uma dimensão nova dessa relação, impede que a verdadeira objetividade desapareça. Daí o próprio Husserl dizer, em uma passagem conhecida do § 20 de *Idéias I*, que se por “positivismo” entendemos o esforço de fundar as ciências sobre o que é suscetível de ser conhecido de modo originário, nós é quem somos os verdadeiros positivistas! (Husserl, 1913, p. 38).

Apesar de constituído na imanência da subjetividade transcendental, o objeto intencionado não perde, em sua versão reduzida, a sua *alteridade*. Aqui, deparamo-nos, então, com um terceiro emprego do conceito de “transcendente” em Husserl. O objeto visado se revela, em sua versão reduzida, *na e para a* consciência intencional. Ainda assim, o objeto não se confunde com ela. Esquemáticamente, a relação entre o objeto e o ato intencional poderia, então, ser descrita da seguinte forma: **b** (*cogitatum*) se revela *em a* (*cogito*) e *a partir de a*; no entanto, **b** é diferente de **a**. Portanto, conforme anuncia Husserl na “Quinta Lição” das “Cinco Lições” de 1907, as coisas intencionadas, apesar de não serem os atos de pensamento, constituem-se, contudo, nesses atos, tornando-se presentes neles mesmos, de modo que “somente assim constituídas se mostram como aquilo que elas são” (Husserl, [1907] 1950, p. 72). Portanto, com tal “transcendência na imanência”, Husserl se refere, na maior parte das vezes, ao objeto que, na sua versão reduzida, nada mais é do que um conteúdo intencional da consciência. Esta “transcendência na imanência” remete-nos, portanto, para uma polaridade que coloca, de um lado, o eu puro originário – fonte doadora de sentidos, fonte da constituição dos objetos – e, de outro lado, os próprios objetos constituídos. Nos termos de Husserl, no § 25 de *Idéias II (Ideen II)*: “Encontramos, em todos os atos, uma maravilhosa polaridade: *por um lado, o eu-pólo; por outro, o objeto como contra-pólo*” (Husserl, 1952, p. 105). Um exame mais atento da referida polaridade mostra-nos, contudo, algumas variações importantes no que se refere, primeiramente, ao objeto intencionado,

revelando-nos, com isso, novas versões da concepção husserliana de uma “transcendência na imanência”. Passemos, então, a um exame destas variações.

3. A oscilação da posição do objeto intencional em relação ao *noema*

Ainda no que se refere à estrutura da consciência transcendental, Husserl apresenta-nos uma outra polaridade, cujos pólos da relação passam a ser denominados de *noese* e *noema*. Trata-se de duas palavras de origem grega (*νοησις*, – *εωζ*; *νοημα*, – *ατοζ*), derivadas do verbo *νοεω* (compreender, ter um sentido). Ambas as palavras podem ser traduzidas por “inteligência”, “compreensão”. As terminações *σις* e *τα* sugerem-nos, contudo, respectivamente, “ação” e “termo da ação”. Por isso, Husserl optou pelo termo *noeses* para designar a vivência no seu caráter mais tipicamente “atual” ou “subjetivo”, enquanto que a opção pelo termo *noema* se dá para indicar o aspecto “objetivo” da vivência, só inteligível como consequência do anterior¹.

O ato intencional da consciência pura – na medida em que “anima” (ou informa) os dados materiais (ou sensíveis) que, como tais, nada intencionam – é a *noese* propriamente dita. O mesmo termo será utilizado para designar o conjunto total da vivência orientada *subjetivamente*, incluindo os próprios dados materiais enquanto informados pela intencionalidade. Nos termos do § 85 de *Idéias I*: “O que informa a matéria para fazer dela um vivido intencional, o que introduz o elemento específico da intencionalidade...” (Husserl, 1913, p. 174). Uma vez informados pela intencionalidade e, portanto, tornando-se “intencionais”, os dados *hiléticos* são projetados, como se fossem “polarizados”, em ordem a designação imediata do objeto. Nesta “polarização”, serão caracterizados como “*noemáticos*”. Eis, então, o *noema*: a vivência orientada *objetivamente*.

Para que haja uma elucidação ainda maior do “objeto intencional” – enquanto uma “transcendência na imanência” – torna-se imprescindível um esclarecimento da estrutura completa do *noema*, constituída, segundo Husserl, por elementos que fazem parte do “núcleo noemático” e dos “caracteres do noema”. No “núcleo noemático” (*noematischer Kern*), deparamo-nos com o elemento responsável pela designação do *sentido objetivo* do que é intencionado, ao passo que nos “caracteres noemáticos” (*noematische Charaktere*), deparamo-nos com os elementos que não estão orientados para tal designação, mas apenas

¹ Sobre a etimologia dos termos *noese* e *noema* (Cf. Fragata, J. *A Fenomenologia de Husserl como fundamento da filosofia*, 1956, p. 134).

remetem-nos para o *modo* como temos consciência do que é intencionado (enquanto objeto de uma “recordação”, de uma “imaginação”, de um “juízo”, etc.).

Os “caracteres noemáticos” – tal como uma “camada externa” ou “periférica” do noema – não determinam, portanto, o *sentido objetivo* daquilo que se intenciona (o objeto intencional idêntico), mas caracterizam o que é intencionado apenas no seu *modo de se apresentar* (*in Wie seiner Gegebenheitsweise*). Sendo assim, tais caracteres noemáticos podem variar, ainda que permaneça idêntico o objeto intencionado. Com esta variação, o *mesmo* objeto poderá se apresentar como existindo realmente ou duvidosamente, numa percepção ou numa imagem, e assim por diante. Husserl afirma-nos, no § 130 de *Idéias I*, que tais caracteres noemáticos não pertencem ao objeto – *àquilo* de que se tem consciência – mas ao *modo como se tem consciência dele* (Husserl, 1913, p. 270).

Já o “núcleo noemático” é o conteúdo da estrutura do noema responsável por manter idêntico o objeto, por determiná-lo em seu *sentido objetivo* (*gegenständlicher Sinn*), a despeito das variações dos caracteres noemáticos. Como nos diz Husserl, ao final do § 130 de *Idéias I*, torna-se evidente que um *estatuto* (*Gehalt*) *inteiramente invariável* seja delimitado na estrutura de cada noema, mais precisamente, em seu “núcleo noemático”. No mesmo parágrafo, afirma-nos ainda que: “Toda consciência tem o seu ‘o quê’ e tudo o que é visado tem o ‘seu’ aspecto objetivo” (Husserl, 1913, p. 270). Aspecto esse, determinado pelo conteúdo do noema referente ao “núcleo noemático”, a parte central da estrutura completa do noema.

Husserl afirma-nos, então, num primeiro momento, que tal estrutura é composta por elementos que fazem parte do “núcleo noemático” e dos “caracteres do noema”. Se os últimos remetem-nos para o *modo* de apresentação do que é intencionado na consciência, variando no *cogito* as diferentes modalidades de aparecimento do *cogitatum* (ora como objeto de uma lembrança, ora como objeto de um juízo, etc), o “núcleo noemático” é, de certo modo, o conteúdo “invariável” do noema, uma vez que determina o *sentido objetivo* do que é intencionado no *cogito*, fazendo com que o *cogitatum* trazido à consciência se mantenha idêntico a despeito das variações no seu modo de apresentação.

No entanto, em um esclarecimento posterior, no § 131 de *Idéias I*, Husserl afirma-nos que o “sentido objetivo” também pode variar e, ainda assim, significar o mesmo objeto. Nos

termos do autor: “Vários noemas de atos tem sempre *diferentes núcleos*, mas de tal modo que estes *convergem numa união de identidade*, numa unidade na qual o ‘algo’, o determinável que reside no núcleo, é trazido à consciência como idêntico” (Husserl, 1913, p. 271). O “sentido objetivo” constitui, portanto, o objeto ainda *no seu como*, embora já determinado através de predicados que só a ele convêm. Em oposição aos “caracteres do noema” (responsáveis por caracterizar o objeto “no seu modo de presença”), o “sentido objetivo” caracteriza-o já *no como das suas determinações (in Wie seiner Bestimmtheiten)*. Porém, não estamos ainda perante o objeto simplesmente considerado. Os predicados ou determinações que constituem o “sentido objetivo” variam segundo as diferentes perspectivas, permanecendo, no entanto, como síntese de todas as variações, um “objeto idêntico” (afinal, os predicados são predicados de “alguma coisa”). Nos termos de Husserl: “Através do progresso contínuo ou sintético da consciência, o objeto intencional apresenta-se sempre consciente; mas não cessa de se dar ‘de outra forma’; é ‘o mesmo’ objeto, dado simplesmente em outros predicados, com outros elementos determinantes” (Husserl, 1913, p. 271).

Portanto, num primeiro momento, Husserl chama-nos a atenção para a variação referente aos “caracteres do noema” (variando no *cogito* as diferentes modalidades de aparecimento do *cogitatum*), apontando-nos o “núcleo noemático” como o conteúdo invariável do noema (responsável por determinar o *sentido objetivo* do que é intencionado no *cogito*, fazendo com que o *cogitatum* se mantenha idêntico a despeito das variações no seu modo de apresentação); já num segundo momento, como vimos na citação acima, no § 131 de *Idéias I*, Husserl atenta-nos para a possibilidade de se pensar variações referentes ao próprio “núcleo noemático”, no sentido de que podemos pensar diferentes núcleos noemáticos correspondentes a diferentes atos de pensamento (em cada *cogito*, teríamos um núcleo), convergindo em torno de uma unidade na qual o “algo” determinável nos núcleos seria trazido à consciência como “idêntico”. Husserl afirma-nos, então, que atos separados – por exemplo, duas percepções ou uma percepção e uma lembrança – poderiam convergir em uma unidade concordante, trazendo à consciência *aquilo* que é determinado como o *mesmo algo* intencionado, o objeto idêntico por concordância dos diferentes atos intencionais. Nos termos de Husserl, trata-se do *mesmo* objeto, porém, “...dado simplesmente em outros predicados, com um outro estatuto de determinação” (Husserl, 1913, p. 271). Neste sentido, cabe-nos notar que, para Husserl, o “objeto” idêntico em torno do qual se agregam os diferentes atos se distingue, com evidência, dos “predicados” variáveis atribuídos por cada um dos atos. Deste

modo, tal “objeto idêntico” é, para Husserl, o “momento noemático central”. Trata-se de um “puro X”, do “objeto simplesmente considerado” (*der Gegenstand schlechthin*), obtido por abstração de todos os seus predicados, dos quais se distingue enquanto um ponto de junção ou “suporte” dos mesmos. Segundo Husserl, nenhum objeto é pensável sem que seja, igualmente, pensável uma multiplicidade de vividos intencionais, cada um dos quais ligados segundo uma unidade continua, no sentido de que o objeto é apreendido pela consciência enquanto “idêntico”, ainda que sob um modo diferente do ponto de vista noemático. Sendo assim, os núcleos correspondentes aos atos são variáveis, porém, o “objeto” em torno do qual se agregam tais atos – “o puro sujeito dos predicados”, para usar a terminologia de Husserl – é precisamente trazido à consciência como “idêntico”.

A análise da estrutura completa do *noema*, particularmente, do “núcleo noemático”, a partir das considerações do § 131 de *Idéias I*, irá impor uma nova versão da “transcendência na imanência”, apontando-nos, com isso, um novo deslocamento do “transcendente”. Quando pensamos o objeto como o “puro X” determinável no núcleo noemático por abstração de seus predicados, em torno do qual convergem os diferentes núcleos dos diferentes atos, estamos pensando este “puro X” como uma peculiar “transcendência na imanência” do próprio núcleo noemático. Distinguindo-se do núcleo, tal objeto ocupa um ponto particularmente íntimo do noema, formando a “parte central do núcleo”.

Por outro lado, Husserl chama-nos a atenção, ao final do § 129 de *Idéias I*, para um certo “paralelismo” entre a *noese* e o *noema* e entre esse último e o objeto, entendendo agora o “objeto” não como a “parte íntima” do núcleo noemático, mas como algo visado pela *noese* *por meio* do noema e, deste modo, como algo “transcendente ao noema”, porém, na subjetividade transcendental. Husserl afirma-nos que a distinção entre “conteúdo” e “objeto” – introduzida por Twardowski – se impõe não apenas para a consciência (ou para o vivido intencional), mas também para o noema. Por conseguinte, lembra-nos Husserl, o noema também se refere a um objeto e possui um conteúdo, “por intermédio” do qual se refere ao objeto. Daí ele próprio dizer, no § 129 de *Idéias I*: “Todo noema tem um ‘conteúdo’, isto é, seu ‘sentido’; por meio dele, o noema se refere a ‘seu’ objeto” (Husserl, 1913, p. 267). Tal objeto é, por sua vez, o mesmo objeto visado pela *noese*. Donde se confirma integralmente, segundo Husserl, o paralelismo entre *noese*-noema e noema-objeto (Husserl, 1913, p. 269).

No sentido trazido pelo § 129 de *Idéias I*, “o noema transcende a noese e o objeto transcende o noema”. Tudo isso, na subjetividade transcendental. Daí talvez, por esse motivo, Husserl afirmar, no § 16 de *Idéias III*, que: “o noema...não é nem contém a essência da coisa” (Husserl, [1912] 1986, p. 87), pois o “objeto” encontra-se no noema apenas como “significado”, de modo que aquilo que significa (noema) distingue-se *do que* se significa (“objeto”). Apesar de transcender o noema, o objeto é, tal como considerado no § 129 de *Idéias I*, imanente à subjetividade transcendental (no sentido mais amplo, é também uma “transcendência na imanência”). Da primeira para a segunda concepção de objeto, desloca-se, em relação ao noema, de uma nova versão da “transcendência na imanência” (o “puro X” que, apesar de ser determinável *no* núcleo, *distingue-se* do núcleo) para a transcendência no sentido do que não é intrínseco ao noema (daquilo que é visado pela noese *por meio* do noema, mas que, no entanto, encontra-se “fora” do noema). Porém, tudo isso, na subjetividade transcendental. Tais concepções de “objeto” impõem-nos, portanto, em relação ao noema, de forma correlativa, novas versões do transcendente em Husserl. O “objeto intencional” oscila, por sua vez, entre o caráter imanente do noema e o que transcende o próprio noema.

4. Conclusão

A título de conclusão, o presente artigo mostrou-nos que a radicalização da *epoché* – como estratégia metodológica para o alcance de evidenciações apodíticas, condição para a fundamentação da filosofia como “ciência de rigor” – permite a Husserl ir além da “evidência da *cogitatio*” para afastar todo e qualquer resquício de transcendência que ainda pudesse persistir, no sentido de possibilidade de dúvidas e incertezas. Tal radicalização impõe-nos, obrigatoriamente, conforme se mostrou, uma inversão na idéia do transcendente: de fonte de dúvidas e incertezas, o transcendente se torna, constituído na imanência da subjetividade transcendental, a própria coisa em sua doação originária, revelada *na* e *para* a consciência intencional. A análise desta “transcendência na imanência” aponta-nos, por sua vez, conforme vimos, para uma oscilação no seio da subjetividade transcendental: a posição do objeto intencional em relação ao *noema*. Mostrou-se que, em relação ao *noema*, o objeto oscila entre o caráter imanente do *noema* e o que transcende o próprio *noema*. No primeiro caso, o objeto aparece como uma “transcendência na imanência do próprio núcleo noemático”, ao passo que,

no segundo caso, expressa uma dupla concepção de transcendência, uma vez que – enquanto objeto visado pela noese por intermédio do noema – se encontra *fora* do noema e, ao mesmo tempo, *na* imanência da subjetividade transcendental. Se o objeto intencional oscila entre o caráter imanente do noema e o que transcende o próprio noema, vale ressaltar que tal “transcendência na imanência” assume outra polarização, que coloca, de um lado, o objeto visado e, de outro, o eu puro que o visa e o constitui. Conforme Husserl nos diz no § 57 de *Idéias I*, o outro pólo desta relação com o objeto intencionado, o *eu puro* – presença permanente, constante e necessária no fluxo dos vividos – é também um tipo de “transcendência na imanência”. Porém, uma “transcendência original”, pois, ao contrário do *cogitatum*, o *eu puro* é uma transcendência “não constituída”, uma vez que é dele que parte o olhar que se dirige ao objeto visado através de cada *cogito* atual. Um exame mais detalhado deste outro pólo da relação intencional ficará, porém, para uma outra ocasião.

E

Revista
Ética e
Filosofia
Política

REFERÊNCIAS

- BERGER, G. *Le cogito dans la philosophie de Husserl*. Paris: AUBIER, 1941.
- DESCARTES, R. *Discours de la Méthode*, 4ed. Paris: Hachette, [1637] 1967.
- _____. *Les Méditations Métaphysiques*. Paris: Bordas, ([1641] 1987).
- FRAGATA Sj, J. *A Fenomenologia de Husserl como fundamento da filosofia*, 1ed. Braga: Livraria Cruz, 1956.
- HUSSERL, E. *Die Idee der Phänomenologie – Fünf Vorlesungen*. Husserliana (Band II). Netherlands: Martinus Nijhoff, [1907] 1950.
- _____. *Philosophie als strenge Wissenschaft*. Frankfurt: Klostermann, ([1911]1965) 107p.
- _____. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie. Halle a. d. S.: Verlag von Max Niemeyer, 1913.
- _____. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution. Marly Biemel (ed.). Husserliana, IV. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1952.
- _____. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologische Philosophie*. Drittes Buch: Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaft. Husserliana, Band V. Hamburg: Felix Meiner Verlag, [1912] 1986.
- _____. *Cartesiana Meditationen und Pariser Vorträge*. Husserliana (Band I). Den Haag, Netherlands: Martinus Nijhoff, [1931] 1973.
- _____. “Die Krisis des europäischen Menschentums und die Philosophie”. In: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die Transzendente Phänomenologie*. Husserliana (Band VI). Den Haag, Netherlands: Martinus Nijhoff, [1936] 1976.
- LAUER, Q. *Phénoménologie de Husserl. Essai sur la Genèse de l’Intentionnalité*. Paris: Presses Universitaires de France, 1954.
- WOLENSKI, J. “Kazimierz Twardowski 1866-1938”. In: CRAIG, E. (ed.) *Routledge Encyclopedia of Philosophy*. London: Routledge, 1998.