

NATUREZA E LIBERDADE EM HUSSERL: *EPOCHÉ* E CONSTITUIÇÃO DO MUNDO

Aimberê Quintiliano

RESUMO: A fenomenologia de Husserl, através de considerações acerca da consciência e seguindo o intuito constitutivo de “retornar às coisas mesmas” apresenta uma visão renovada da relação entre o sujeito e o mundo. Partindo do problema do conhecimento, a fenomenologia husserliana desdobra a problemática da presença ao mundo e da subjetividade, revelando a interdependência entre a consciência e o ser, entre o eu e a natureza. O sujeito puro, que resulta da *epoché*, afirma Husserl, enquanto forma pura da subjetividade, é livre, independente das condições materiais de sua inserção no mundo. Porém, o sujeito encarnado, cognoscente, agente no mundo, é ligado às formas do pensamento e da própria materialidade, sendo assim limitado pelas condições efetivas da existência. O presente artigo retoma as principais considerações husserlianas a respeito dessa relação, ao mesmo tempo problemática e necessária para o sujeito vivo, que circunscrevem sua liberdade atual mas que oferecem também as condições para a sua liberdade transcendental. Essa tensão se revela na fenomenologia pelas numerosas dicotomias ou rasgaduras (*Riss*) da teoria de Husserl e apresentam um quadro circunstanciado e complexo para pensar o problema da relação entre nossa liberdade e nossa natureza. Percorreremos sua obra atentos a esses desdobramentos e oposições, na expectativa de desvelar algumas possibilidades de compreensão da problemática na filosofia contemporânea e, mais especificamente, na fenomenologia.

Palavras-chave: Fenomenologia, Husserl, liberdade, natureza, conhecimento, existência.

ABSTRACT: Husserl’s phenomenology, beginning with considerations about de conscience and following the constitutive intent of “returning to the things themselves”, presents a renewed vision of the relations between the subject and the world. Starting from the knowledge problem, the husserlian phenomenology deploys the world’s presence and subjectivity issue, revealing the interdependency between the conscience and the being, between the ego and the nature. The pure subject, which results of the *epoché*, affirms Husserl, as a pure subjectivity form, is free, independent of de material conditions of its insertion in the world. However, the incarnate subject, cognoscent, active in the world, is connected to the forms of the thought and materiality itself, and is therefore limited by the effective conditions of existence. The present paper takes up the principal husserlian considerations about this relation, at the same time problematic and necessary to the living subject, that circumscribes its actual freedom but that offers also the conditions to its transcendental freedom. This tension is revealed in phenomenology by the numerous dichotomies or rips (*Riss*) of Husserl’s theory and presents a comprehensive framework to think the issue of the relation between our freedom and our nature. We will follow his work remaining attentive to these fractures and oppositions, in expectation to unveil some possible comprehension of this contemporary philosophy and phenomenology issue.

Keywords: Phenomenology, Husserl, freedom, nature, knowledge, existence.

A problemática da relação entre natureza e liberdade, entre nossa inserção existencial no mundo, nossa dependência e pertença à série causal dos fenômenos naturais, e nossa capacidade de pensar, de ponderar e decidir nossas ações, que rompe aparentemente com o encadeamento das causas e consequências, é eterna e, talvez, a primeira das questões da filosofia, que condiciona nossas concepções éticas, políticas e científicas. O duplo sentido da questão refere às duas vertentes constitutivas da nossa indagação sobre o Ser: por um lado ao que nós somos, por outro ao que é o mundo; e para além dos campos que assim se abrem, surge aquilo que nos interroga e determina a nossa essência e nossas possibilidades, o terreno descerrado da nossa existência e a esperança de poder criar para nós mesmos uma vida responsável e digna. Paralelismo, dualidade, unidade, hierarquia, polaridade, inclusão..., são algumas das formas que assume a tentativa de resposta, sempre provisória e frágil, sempre remetendo em sua formulação a todas as outras possibilidades, como se indicasse o abismo do próprio sentido das palavras e da expressão infinita e proteica do mundo. Cada uma dessas formas impõe uma compreensão da questão da liberdade humana, de sua possibilidade e de suas condições. A forma que a fenomenologia de Husserl desenha revela a tensão entre a exigência da reflexão para o conhecimento e a presença ao mundo, entre a possibilidade de compreender a natureza e de se separar dela e a necessidade imposta pela vida que nos faz partícipes dessa mesma natureza e dependentes de suas leis. O percurso serpenteado que a fenomenologia traçou tem dois pontos culminantes que são, na esfera do conhecimento, a suspensão do juízo (*epoché*) que leva à redução fenomenológica e, do lado da existência, a descoberta do mundo da vida (*Lebenswelt*), que funda as constituições e abre para nós a dimensão da atualidade, da presença encarnada e sensível, da ação efetiva.

A problemática inicial de Husserl, o ponto de partida de suas investigações filosóficas, desde a *Filosofia da Aritmética*, não é a liberdade, mas o conhecimento do que ele irá chamar de *natureza*, como produto da constituição intencional do mundo objetivo. No entanto, como veremos, a questão da liberdade vai articular a sua concepção da consciência como consciência *transcendental*, colocando o problema da pertença ao mundo e da possibilidade da existência efetiva em primeiro plano. Em

A ideia da fenomenologia e nos primeiros *Ideen*, ele indica que o desafio do conhecimento é poder determinar o ser *desta coisa* (o *tode ti* de Aristóteles), um *percipi constitui* que nos levaria à essência da “própria coisa”, *leibhaftig selbst*, na sua identidade e efetividade viva. Isso significa atingir a fenomenalidade como apresentação, no sentido da *presença originária* do ser, evitando a separação teórica instaurada por Kant, principalmente na *Crítica da Razão Pura*, nos *Prolegômenos* e nos *Fundamentos da metafísica dos costumes*, entre o *fenômeno* como objeto determinado pela intuição empírica e o *nômeno*, admitido pelo entendimento como fundamento da fenomenalidade mas inacessível ao conhecimento humano.¹ A tese da fenomenologia é que os fenômenos não são imagens ou sinais que indicariam uma existência ou uma essência externa à própria fenomenalidade. Nesta, a intencionalidade capta perceptivamente a coisa “em carne e osso”. Mas a identidade entre o *noema*, o sentido objetivo da coisa, obtido pelas *noeses* operadas pelo sujeito, e o mundo ambiente não é dada imediatamente: é necessário operar uma “redução” que revela a própria relação de constituição. Por isso encontramos nas *Pesquisas Lógicas*, antes da redução, as coisas mesmas consideradas em sua “neutralidade” (um “realismo” segundo Lowit²), quando nos *Ideen*, que instauram a metodologia fenomenológica da *epoché* (e que fundariam um “idealismo fenomenológico”), elas aparecem segundo Husserl, nesse momento de suas análises, “em carne e osso”, vivas, do modo como elas *são*, como *eidos* que apresenta originariamente seu *Wesen*, sua essência ideal. Assim, a essência das coisas se revela através da redução fenomenológica e o idealismo que propõe Husserl se coloca como a teoria do ser próprio das coisas. A consciência constituinte, deste modo, não é a consciência humana individual, ela não é “para mim”, e constitui o que é dado “em si”, não como realmente (*reell*) ou “efetivamente” – conforme traduz Lowit – imanente à consciência, mas como o transcendentemente *livre* em relação à consciência de um sujeito particular.

¹ Sobre o fenômeno: *Crítica da razão pura*, Estética transcendental, §1, AK, III, 50, p. 117; Analítica dos conceitos, AK, IV, 162, 1ª edição, p. 301.

Sobre o nômeno: *Prolegômenos a toda metafísica que se apresente como ciência*, §13, Observação II; §32; §57; *Fundamentação da Metafísica dos costumes*, Do limite extremo de toda filosofia prática, II, AK, IV, p. 459.

² Introdução à *Ideia da fenomenologia*.

Essa inclinação teórica surge quando Husserl compreende que a atitude natural, o modo cotidiano de relação ao mundo, diria Heidegger, não corresponde ao espírito crítico, que separa os objetos e noções em função de suas particularidades essenciais. A fenomenologia não é uma psicologia ou uma lógica como gramática pura. Ele precede e funda todas as ciências ao determinar a natureza das objetividades e modos de relação de cada uma delas. O seu domínio, segundo os *Ideen I*³, é o da “pureza transcendental”, que não concerne os fatos mas as essências. O seu problema inicial é o da correlação entre psicologia e lógica pura, entre vivência cognitiva e significação do objeto, como indica a segunda lição de *A ideia da fenomenologia*: é a questão do conhecimento no sentido kantiano. Porém, como sabemos, após a exposição metodológica que extrai da relação intencional as suas polaridades e descreve os modos possíveis de conhecimento, a questão progressivamente se orienta para a problemática que vai ocupar a fenomenologia em seu desenvolvimento ulterior: a inserção da consciência no mundo, a constituição do corpo próprio e o conhecimento oriundo de nossa relação sensível ao mundo. Nesse desdobramento da teoria, o problema da pertença ao *Lebenswelt* se torna preponderante e engaja Husserl em análises profundas das diferentes possibilidades e consequências da encarnação do sujeito, pois essa situação mundana levanta uma série de questões centrais para o filósofo: a relação entre a consciência individual e o mundo, que limita a liberdade do sujeito, é ao mesmo tempo a condição da verdade oferecida pelo preenchimento da forma objetiva pela matéria da sensibilidade. Sem mundo, o sujeito é livre, mas cego. No mundo, o sujeito possui um campo perceptivo, ele vê, mas é determinado pelas condições de sua existência, pela sua participação à natureza.

Assim, as reduções fenomenológicas têm consequências importantes: libertando o sujeito para um conhecimento objetivo, elas provocam uma série de rupturas no ser, que se desdobra então e torna mais complexo o sistema de relações que a intencionalidade funda. A dicotomia do conhecimento provocada por essas cisões finalmente obriga Husserl a levar em consideração a precessão do mundo, a primazia da relação existencial e as diversas dificuldades teóricas oriundas da

³ *Ideen I*, p. 6.

situação do sujeito vivo. As constituições, para que possam fundamentar um conhecimento do mundo, devem ser motivadas, orientadas ou determinadas por nossas afecções e, em última instância, revelam um mundo para uma pluralidade de sujeitos, no qual a verdade depende de uma presença efetiva. Esses desdobramentos, próprios da fenomenologia, serão nossos guias para esse breve estudo das relações entre o sujeito do conhecimento e o mundo a conhecer, nos levando a percorrer o caminho pisando nos passos que Husserl efetuou antes de nós.

I - As reduções fenomenológicas e suas consequências

Na tentativa de atingir diretamente a essência do mundo existe uma dificuldade, ligada à tentação de abstração do sujeito e de separação dos processos cognitivos e de suas condições de possibilidade. A percepção, descobre Husserl quando ele tenta analisar a constituição do objeto de conhecimento a partir dos conteúdos da representação, ainda nas *Pesquisas Lógicas* (V e VI), é o ponto de partida e o solo da investigação do fenômeno, o momento da *doação* “em pessoa” da coisa, na sua duração, assim como perceberam também, em modalidades diferentes, Brentano e Bergson. Ora, a percepção se anuncia como vivência do sujeito, presente ao mundo, e fornece não somente o conteúdo da representação, mas determina o significado do objeto pela correlação que se tece entre a forma objetiva, os conteúdos sensíveis e os contextos determinados pela efetiva orientação da intencionalidade no mundo co-apresentado nela. Logo, a fenomenologia, se ela deixasse de levar em conta essa relação de fundação na presença originária do Ser, poderia nos levar à ilusão transcendental definida por Kant a partir do problema posto por Hume no seu *Tratado sobre a natureza humana*.

Para Hume, a objetividade transcendental é uma ficção, que só possui existência psicológica. A dificuldade que ele levanta é dupla. Por um lado, em um sentido mais absoluto, a existência puramente mental dos objetos nos levaria à ideia de um mundo próprio ao sujeito psicológico e, em última instância, a um *solipsismo* radical e absoluto. A liberdade estaria garantida, mas o sujeito não teria um mundo para exercê-la e não poderia realizar aquilo que sempre foi considerado como o

objetivo supremo da liberdade humana, a ação ética. Seria uma liberdade por eliminação do mundo e de outrem, uma liberdade negativa e vã. Por outro lado, se o transcendental é pura ficção, dirá Husserl, não pode haver liberdade humana, pois os processos psicológicos, que são naturais, determinariam completamente a consciência em função das relações causais e todo conhecimento, toda ação, seria resultado de processos biológicos, fisiológicos, mecânicos, históricos, etc., sendo que esses processos, não podendo transcender a consciência, seriam *internos*. Logo, quando falamos do problema do conhecimento, o conjunto do mundo, a natureza física e psicológica, o eu e todas as ciências se tornam problemáticos também: “Seu ser [o ser do mundo], sua validade, permanece em suspensão”⁴. Assim, a investigação fenomenológica precisa operar a *epoché* como uma condição para realizar as suas análises. Além disso, desde a página 8 dos primeiros *Ideen*, Husserl escreve que a fenomenologia depende da operação de *reduções*, no plural. A redução fenomenológica liberaria a consciência constituinte e seus correlatos transcendentais, revelando a intencionalidade com a sua estrutura polar noético-noemática. Uma segunda redução, transcendental, atingiria o sujeito puro, escreve ele em *Filosofia primeira*, um sujeito livre frente ao mundo que, renunciando a todas as coisas, ganha por esse mesmo gesto a totalidade das coisas, as alcança em suas essências eternas.⁵

Na atitude natural, o objeto ao qual se relaciona a consciência é o mundo (*Ideen I*, cap. I). Essa atitude começa com a experiência mas, e isso é um impasse para a teoria do conhecimento objetivo e formal, permanece limitada a ela. Para a consciência empírica, ser verdadeiro é ser real, é ser natural, é “estar no mundo” no sentido ingênuo. De modo semelhante ao que traz Spinoza na sua teoria dos três gêneros de conhecimento⁶, Husserl afirma que esse conhecimento da atitude natural define o ser do objeto como determinação fatural de uma possibilidade essencial, mas o que ele defende, é que a essência oferece *todas as possibilidades*, permitindo assim uma aproximação mais consistente e rica do objeto. Não é de se compreender por isso que existiria um mundo das ideias, que se atingiria *através* do fenômeno. A redução revela o que é atingido *no* fenômeno, como a sua essência transcendente, e

⁴ *A ideia da fenomenologia*, Segunda lição, p. 51.

⁵ *Filosofia primeira*, p. 231 [166].

⁶ *Ética*, IIª parte, proposição XL, escólio II, p. 115.

não um mundo das ideias que se situaria *além*, ao modo platônico, afirma Ricœur, referindo-se ao capítulo XI dos *Prolegômenos à Lógica Pura*.⁷ A essência está presente no indivíduo, ela representa o seu *quid* (*sein Was*), e é dada na conversão da intuição empírica por um ato doador: ela procede da liberdade do sujeito cognoscente. A visão da essência é uma intuição doadora *original*.⁸ A ideia é ultrapassar o conhecimento sensível instável e condicionado pela particularidade da consciência individual, ou seja, ultrapassar a consciência “natural” para atingir o *estado de coisa* (*Sachverhalt*) apresentado na fenomenalidade, de forma a garantir a permanência da verdade eidética.⁹

No parágrafo 13 dos *Ideen I*, Husserl explica que a passagem do objeto individual à essência não é uma simples generalização, mas uma formalização. A intuição das essências corresponde assim a uma elevação à generalidade “formal”, implicando no desdobramento da intuição em intuição empírica e intuição eidética, que vai se aplicar também aos diversos elementos constitutivos da teoria fenomenológica.¹⁰ A dualidade da intuição acarreta uma série de apartamentos teóricos que vão marcar a problemática essencial da fenomenologia:

1) Desdobramento dos objetos em *Gegenstanden* e *Objekten* (*Krisis*, § 70; *Experiência e Juízo*, § 50 e seguintes).

2) Multiplicação das formas de percepção em estética, sinestésica e eidética. O sentido será atribuído à realidade e a significação à idealidade (Franck, *Chair et Corps*, p. 138; *Ideen II*, p. 123).

3) Desdobramento da lógica em formal e transcendental (*Ideia da Fenomenologia*, *Ideen I*, *Lógica Formal e Lógica Transcendental*).

⁷ *Prolegômenos à Lógica Pura*, cap. XI, § 65.

⁸ *Ideen I*, p. 22.

⁹ *Ibid.*, cap. I, § 6. Os processos de passagem entre a percepção sensível e a constituição da essência são descritos, para a constituição do objeto sintático, nas *Pesquisas Lógicas* III, IV (§ 7), nos *Prolegômenos* (§ 67) e nos *Ideen II* (§ 11); para a significação, nas *Pesquisas Lógicas* III, IV e V e nos *Ideen I*, § 10 e seguintes.

¹⁰ É um dos problemas inerentes à fenomenologia de Husserl, que por um lado afirma a unidade do ser como correlato intencional e por outro produz funcionalmente uma cisão dicotômica dificilmente superável pela teoria.

4) Desdobramento da ontologia a partir da dupla captação da unidade originária (*Lógica Formal e Lógica Transcendental*, p. 151; *Manuscritos de Louvain*, A, VI, 34, p. 13).

5) Desdobramento do sujeito, que Korckhoven vai chamar de “ruptura” (*Riss*) da *epoché*, que faz que o sujeito transcendental seja retomado intencionalmente na unidade do refletido.¹¹

A dificuldade da fenomenologia é, dessa forma, que a consciência não pode se tornar o tema da sua própria intencionalidade sem produzir uma cisão ou uma regressão ao infinito. O sujeito transcendental “eidético” não pode ser constituído como os outros objetos da natureza: ele é, portanto, livre, pois é dele que procede a constituição do mundo e a própria ideia de causalidade enquanto organização temporal dos eventos naturais, como afirma também Kant nos *Prolegômenos* e na *Crítica da Razão Pura*¹². A fenomenologia tenta resolver esse impasse pela captação simultânea do indivíduo e do *eidos*, na correlação, voltando sua atenção para o fenômeno-da-fenomenologia, definido como essa relação intencional e configurando-se como uma “eidética geral da região consciência” na qual o mundo está co-visado como *correlatum quae cogitatum*.¹³ O mundo não é negado, mas a posição de realidade que a consciência atribui naturalmente ao mundo e à consciência psicológica é mantida *fora de uso*. Assim escreve Husserl: “A *εποχή* filosófica que nós propomos realizar, formulada em termos expressos, deve consistir nisso que nós suspendamos nosso juízo a respeito de toda filosofia prévia, e que nós persigamos todas as nossas análises nos limites dessa suspensão do juízo.”¹⁴ Ela conserva a tese de existência da atitude natural, mas não faz uso dela, e a radicalidade da redução husserliana ultrapassa nesse sentido a dúvida hiperbólica de Descartes.¹⁵ O mundo, na redução, é, como diz o parágrafo 33 dos primeiros *Ideen*, para a consciência, que não está mais presa no sistema de causalidade mundana e que, enquanto constitutiva

¹¹ *Le statut du phénoménologique*, pp. 56-68.

¹² *Prolegômenos a toda metafísica que se apresenta como ciência*, § 53; *Crítica da Razão Pura*, 2ª Divisão, Livro II, Cap. II, 9ª seção, III. Solução das ideias cosmológicas que fazem derivar de suas causa a totalidade dos eventos do mundo; trad. Alquié, p. 473 e seguintes.

¹³ *Ideen I*, cap. II, § 18.

¹⁴ *Ideen I*, p. 62 [33].

¹⁵ *Ibid.*, § 31, p. 99.

do mundo, é *livre*.¹⁶ O que se obtém por essa redução é o próprio pensamento em ação, a liberdade do pensamento como objeto intencional. Mas como vimos, isso só pode ser pensado a partir da dicotomia *principal* e radical entre mundo e consciência. Será o preço da possibilidade de pensar a liberdade a ruptura ou o desdobramento do próprio pensamento, do sujeito e, em definitiva, do Ser?

Para Husserl, a solução desse rasgo ontológico passa pela ideia central do parágrafo 19 dos *Ideen I*, de que a experiência não é o único ato doador das coisas mesmas, e que o que define a redução fenomenológica – e não somente gnosiológica, que está orientada para o objeto – é a própria possibilidade de atinar reflexivamente com a vivência do fenômeno em si.¹⁷ Não do *eu* ou da *coisa*, que são objetos transcendentais aos conteúdos da consciência, mas da própria transcendência do sujeito que é captada na imanência como evidente. O “se-relacionar-com-um-objeto-transcendental” é dado como um caráter interno ao fenômeno. Porém, o preço a pagar é que a “existência” do *isso-aqui* perde toda validade, e para voltar à objetividade como existência mundana é necessário restabelecer uma transcendência. Em última instância, o desafio é repensar a constituição do mundo sem fazer dela um ato arbitrário: ela deve ser ao mesmo tempo livre e “natural”, o que significa que a constituição é um ato *fundado*. Em *Experiência e Juízo*, § 11, Husserl indica duas etapas para a elaboração da fenomenologia. Primeiro um retorno metodológico ao mundo da vida, às relações intencionais primárias que embasam as constituições objetivas a partir da percepção e da vida do sujeito no *Lebenswelt*. Essa será a inspiração de Merleau-Ponty, que orienta sua tentativa de pensar “o impensado” de Husserl, mas também de Heidegger, que tenta atingir a camada original como existência do *Dasein*. Segundo, devemos analisar as operações subjetivas que geram o mundo enquanto mundo objetivo, que nós chamamos de *natureza*¹⁸, e que se apresenta como o chão de todo conhecimento possível.

O problema é que a absoluta evidência da captação reflexiva provoca a dúvida a respeito do transcendente que, na retenção feita objeto da intencionalidade, *se anuncia como um dado dentro da consciência*. Por essa razão, como diz o parágrafo 9 das

¹⁶ *Ibid.*, § 33.

¹⁷ *A ideia da Fenomenologia*, 3ª Lição, pp. 68-69.

¹⁸ *Experiência e Juízo*, p. 59.

Meditações Cartesianas, a evidência da existência do mundo não é apodítica, pois está circunscrita pela *εποχή*. As lições 31 a 34 do segundo capítulo de *Filosofia Primeira* colocam nesse sentido o *nôus* como garantia do mundo. E o parágrafo 12 das *Meditações* confirma que a *εποχή* descobre uma nova esfera de existência, na qual o mundo se torna relativo à consciência como absoluto revelado pela redução fenomenológica. É o tema da “meditação fundamental” dos *Ideen I*, pela qual a consciência absoluta é dada como ponto de partida das investigações fenomenológicas.

Existe no entanto uma aporia, que concerne à constituição dos objetos inteligíveis a partir do solo da percepção. Se, como afirma Husserl, o objeto inteligível é constituído como uma face do objeto sensível, uma mesma intuição deveria dar os dois, numa apreensão unitária que fundaria a identidade entre o existente e a ideia. Segundo a Estética Transcendental da *Crítica da Razão Pura* de Kant, isso torna necessária a atribuição de “formas” ao sujeito, que são para este as formas *a priori* da sensibilidade. Isso porque o objeto individual (real, natural), pressupõe uma forma e um conteúdo, o que define de modo geral todo o problema do conhecimento. Schopenhauer nos lembra igualmente, em *A vontade na natureza*¹⁹, que o que está em questão é que o sensível não é matéria bruta, “caos”, que ele é orgânico e, desta forma, organizado. No intuito de respeitar o preceito okhamiano *principia praeter necessitatur non sunt multiplicanda*, é preciso segundo ele reconhecer que o mundo sensível precede o mundo inteligível, que se constitui *a partir dele*.²⁰

II - A dicotomia do conhecimento e a precessão do mundo

Resta então a pergunta essencial: será possível obter uma teoria unitária do conhecimento (possibilidade refutada por Descartes nas *Meditações* e na carta à princesa Elisabeth de 1634, que afirmam a necessidade da dicotomia para o conhecimento e a linguagem)? O que Husserl quer dizer com “antes de tudo” quando escreve, no parágrafo 21 dos *Ideen I*, “toda evidência no juízo, e em particular a das

¹⁹ *A vontade na natureza*, p. 80.

²⁰ *Ibid.*, p. 96.

verdades que possuem uma generalidade incondicionada, entra sob o conceito de intuição doadora”, e que “esse conceito apresenta justamente todo tipo de diferenciações, que *antes de tudo* se desenvolvem paralelamente às categorias lógicas”²¹? Como diferenciações podem se dar *antes* que a apreensão formal seja operada, se a identidade é dada por ela? Como compreender a descrição husserliana da constituição do objeto, nos *Ideen I* (p. 66), que pressupõe a temporalidade de uma explicitação de um conteúdo que precede a apreensão conceitual, após a qual nós podemos ver “passando assim a um novo modo do “ver”” como o objeto é feito? O parágrafo 138 dos primeiros *Ideen* indica o problema fundamental, que se apresenta na possibilidade do conflito perceptivo oriundo da tensão entre a aparição da coisa e a constituição do objeto e leva Husserl a considerar esse conflito como ponto fulcral dos problemas da razão.²² Vamos nos aprofundar nos textos para tentar compreender melhor o caminho que vai leva-lo à posição do problema.

1) “Que relação, escreve Husserl, a consciência inadequada do dado (ele se refere aqui à percepção da coisa natural: *Dingreales*²³), a aparição unilateral, entretém com um só e mesmo X determinável [...]?” Esse X determinável é uma projeção antecipadora da experiência efetiva ainda vazia: é a atenção que se orienta para o mundo mas que ainda não possui objeto algum. Uma vez essa percepção efetuada, não há mais um X e sim uma *coisa*, o que indica que não se trata de uma relação com um X determinável, mas com um objeto *se determinando* no tempo, na percepção viva, que não é um mero preenchimento lógico. Existe uma relação com um X indeterminado para toda intencionalidade que se refere a alguma coisa, mesmo numa aparição ideal, mas na percepção sensível essa aparição é unilateral, determinada pela posição corporal do sujeito no espaço e no tempo. O X é então uma forma vazia e completa ao mesmo tempo, como diz Kant na *Crítica da Razão Pura*, um conceito vazio sem objeto, um *ens rationis*.²⁴ Logo, não é com um X determinável que a intencionalidade formal se relaciona, mas com um X que representa toda determinação possível, não com um indivíduo a determinar, mas *com a pura*

²¹ *Ideen I*, p. 71 [39]. Grifo nosso.

²² *Ibid.*, p. 466 [287].

²³ *Ibid.*, p. 465.

²⁴ *Crítica da Razão Pura*, A, p. 290.

determinabilidade em si. A identidade do indivíduo que permitiria a constituição evidente não está na razão mas no Ser, sem que possamos dizer se ela se encontra do lado do mundo ou do lado da consciência. Por consequência, a liberdade só pode se realizar como *dependente* ou *fundada*. O que seria, senão, uma liberdade sem mundo, sem campo de ação? Ou, ao oposto, uma liberdade somente mundana, agida, determinada causalmente? Como vimos acima, seria uma ilusão psicológica, uma ficção.

2) Diz Husserl que a determinação do objeto se dá “à medida que se desenvolvem as aparências que não cessam de se renovar e de se transformar umas nas outras”. No entanto, a reflexão rigorosa do processo perceptivo indica que as aparências não se renovam nem passam umas nas outras, pois a unidade do sensível é dada previamente. A teoria associacionista que conduz Husserl a essa concepção não permite a descrição correta dos processos perceptivos porque pressupõe o resultado antes de efetuar a síntese. Ela pode valer para os objetos abstratos ou formais, mas fracassa para as coisas sensíveis. Os aspectos (*Abschattungen*) são indiferenciados antes da ruptura temporal efetuada pela retenção, que apresenta a percepção como composta por “fases”: o fluxo contínuo do aparecer é uma doação sempre inacabada do Ser, uma acreção como *continuum*, não o surgimento de “elementos novos” para a constituição objetual, mas a emergência progressiva da coisa graças ao movimento vivo, temporal, relativo à liberdade enquanto *eu posso* e não enquanto *eu penso*.

3) Enfim, Husserl pergunta “Que possibilidades eidéticas vêm à tona aqui? Como por um lado um curso da experiência é possível, como pode ele ser racionalmente motivado pelas posições racionais que o precedem continuamente?” Justamente, a motivação não é somente racional, ela é também corporal e existencial, assim como as “posições” que a definem. A constituição objetiva tem por finalidade e motivação a existência, para a qual o conhecimento é um meio: seu *telos* é a própria vida, que se trata de preservar ou melhorar, sua origem é a afecção, no sentido spinozista, que dispara os processos e os orienta. A significação está a seu serviço, permitindo a liberdade no sentido schopenhaueriano do conhecimento das razões que determinam nossa vontade. O objeto no sentido racional, que guia as

reflexões de Husserl, é o *sujeito de um enunciado verdadeiro* (a *substância* aristotélica, o *hypokeimenon*), e não uma coisa real (*Ideen I*, § 22). Isso é indicado pelo próprio Husserl, através das distinções que ele opera nas primeiras *Pesquisas Lógicas* entre o objeto intencional (*Gegenstand*) e o “objeto natural” (*Reales*), entre a realidade como correlato da verdade (*Wirklichkeit*) e a realidade natural (*reale Wirklichkeit* ou *Realität*).

Para evitar a total arbitrariedade das determinações objetivas e uma liberdade que não se distinguiria da pura insensatez, devemos compreender, no sentido mais profundo, a afirmação do parágrafo 39 dos primeiros *Ideen*, que conclui que a consciência natural está entrelaçada (*verflochten*) às coisas do mundo natural. No entanto, diz o parágrafo seguinte (§ 40), a coisa *verdadeira* é aquela que é determinada por conceitos, a essência, e não a coisa dada na atualidade. Ou seja, a realidade fenomenológica é *objetiva*, e não *perceptiva*. A confusão presente ao longo dos textos husserlianos entre coisa (*Sache*), objeto individual (*Ding*), objeto empírico como representante de uma classe (*Gegenstand*) e objeto categorial (*Objekt*), permite essa flutuação que nos deixa indecisos quanto à verdadeira unidade que está se apresentando na percepção sensível. Mas o que ele chama de modo específico um *objeto*, é o que se constitui a partir das percepções (e não *na percepção* – nota-se a passagem do singular ao plural –) como a pura possibilidade teleológica de seu conjunto. É o que mostra a análise da mesa no parágrafo 41 dos *Ideen I*. O que é notável, nesse célebre trecho, é que o que produz a variação sensível que permite a passagem ao *eidos* da mesa é o corpo. Portanto, a liberdade só pode ser pensada como a possibilidade de uso do mundo: não é a constituição que é livre, pois ela deve ser motivada ou fundada, é o retorno da consciência ao mundo, quando possuidora do objeto constituído, para agir em função da essência obtida pelo processo de preenchimento conceitual. O que a constituição permite é a abertura do mundo pelas possibilidades objetivas contidas na percepção como seu prolongamento ideal, como *Natureza*.

A *Natureza* como totalidade, podemos ler em *Experiência e Juízo* (§ 29), é o “substrato absoluto” mas não originário, que contém em si os corpos (que, eles sim, são originários), os objetos fundados, segundos ou derivados, e o “algo em geral”, a *Unidade* como último substrato lógico. Ela é o campo das realidades transcendentais,

espaço-temporais, das *Sachen* (das coisas no primeiro sentido que vimos, das *causas* primeiras); ela é o correlato final da atitude teórica, aquilo que queremos conhecer, dizem os parágrafos 7 e 11 dos segundos *Ideen*. Ela contém também, ao lado das simples coisas, as *animalia*, os seres vivos e seus conteúdos psíquicos (*Ideen II*, § 12, 13, 14, 19, 20 e 21). Além disso, afirma Husserl no terceiro capítulo dos primeiros *Ideen*, no parágrafo 47, “o correlato de nossa experiência de fato que nós chamamos “o mundo natural” é somente *um caso particular entre múltiplos mundos e não-mundos possíveis*, os quais, por sua vez são somente os correlatos das modificações eideticamente possíveis aplicadas à ideia da “consciência empírica”, com seus encadeamentos empíricos mais ou menos ordenados.” Isso significa que a Natureza inclui em seu conceito as suas variações possíveis e se apresenta como o campo de liberdade para o sujeito cognoscente, um espaço de ação ordenado pelas possibilidades objetivas e pelas intencionalidades subjetivas, pelo desejo e pelo poder de ação, pela vontade e pela potência.²⁵ A ação livre no mundo é então atrelada à determinação *em retorno* do mundo efetivo a partir das possibilidades eidéticas: uma abertura dos possíveis que determina, a partir de um conhecimento motivado pela experiência, inclusive pela experiência imaginária, como explica Husserl em *Fantasia e consciência de imagem*²⁶, *uma experiência – como ação – motivada pelo conhecimento*. É uma liberdade *fenomenológica*, que se constitui a partir das essências mas que se aplica ao mundo real ou natural.

Compreendemos dessarte que o ser “absoluto” da consciência não é o Ser *total*, que excluiria o mundo: é um ser livre das condições puramente causais ou materiais, que pode determinar o mundo e agir nele a partir dos valores racionais.²⁷ É pelo corpo que a consciência participa do mundo como transcendência. É ele que lhe confere o poder de ação. Este é livre na medida em que sua ação é determinada na imanência absoluta da consciência, mas a consciência transcendental, como “eu que acompanha todas as minhas representações”, segundo a formulação kantiana, que é ligada ao *seu corpo*, se situa *no mundo*. O ser absoluto da consciência é a proto-categoria (*Urkategorie*) do Ser em geral, uma proto-região à qual todas as outras se

²⁵ *Ideen I*, p. 156 [88-89].

²⁶ *Fantasia e consciência de imagem*, pp. 518 e 519.

²⁷ *Ideen I*, § 49, 50, 51.

referem em virtude de suas essências, e nesse sentido todas dependem dela. Essa inversão aparente da relação entre a consciência e o mundo confere a possibilidade de determinar o mundo segundo os critérios da consciência e a constituição do mundo se torna ao mesmo tempo criação do mundo, *liberdade*. O Eu puro, enquanto pura unidade das vivências, vive nelas como o seu “meio”, como o “plano de fundo” da consciência, como seu “campo de liberdade”. O Eu puro, apesar de entrelaçado às suas próprias vivências, não é dependente delas.²⁸ A consciência fenomenológica não é relativa porque ela constitui a si própria como temporalidade, como *Urquelle*, fonte absoluta e originária, como *Tempo*, dizem os *Ideen I*, § 81 e *A Consciência íntima do Tempo (Zeitbewusstsein)*, §36. E o tempo, segundo os textos sobre a síntese passiva²⁹, é a forma *universal de todo sentido de objeto*. A consciência, pela sua liberdade, confere ao mundo a sua significação. Dizer que ela não é determinada é dizer que ela é livre enquanto pura consciência do tempo ou como pura temporalidade. A intencionalidade aparece, pois, como origem e condição do mundo. Mas o que se mostra como a condição de possibilidade dessa liberdade é a passagem à imaginação como neutralização do mundo efetivo, uma abertura ao possível pelo distanciamento do real.³⁰ As posições potenciais, que se opõem às posições atuais, guiam a consciência livre, abrem o mundo e dão acesso ao Ser em toda a sua extensão, como *atual e potencial*. Mas o que significa, como afirma o segundo capítulo dos *Ideen I*, que tem por tema a fenomenologia da razão, a oposição entre as possibilidades eidéticas, ideais, e as possibilidades reais ou empíricas, causais? A “causalidade” ideal é dada pela forma das relações e dos conceitos, ela não é temporal mas estrutural e o “tempo” ideal é reversível. A causalidade “real” é temporal (Kant a define pela precedência necessária de um fenômeno ao outro) e o que impõe essa relação temporal é a consciência como fluxo psicológico irreversível. O tempo da física é puramente relacional e às vezes reversível, pelo menos idealmente, como mostra a maneira como foi construída teoria do *Big Bang*. Mas o tempo da consciência é imediatamente orientado e causal, não podendo ser revertido sem uma mudança no sentido da própria causalidade.

²⁸ *Ibid.*, § 80, pp. 270-271.

²⁹ *Da Síntese Passiva*, pp. 61 sq.

³⁰ *Ideen I*, § 112, 113, 114.

III - Motivação da constituição, afecção e intersubjetividade

Vimos acima que as determinações objetivas são *motivadas* pelas experiências efetivas e afetivas do sujeito. Sabemos também que Husserl compreende a necessidade de um fundamento empírico para os objetos da lógica transcendental. Como compreender, finalmente, essa delicada relação, que determina o que nós poderíamos chamar, no sentido fenomenológico, de *liberdade* efetiva ou atual do sujeito?

A primeira questão que devemos analisar é que a afecção determina a matéria ou “estofa” (*Stoffe*) da constituição e confere o valor cognitivo ao objeto. Tudo que é percebido é afetivo, segundo o manuscrito A, VI, 34, p. 7, e o afeto causado pela relação viva com o mundo motiva a percepção para o conhecimento (p. 10). Isso significa, como escreve Husserl na página 45 desse manuscrito, que o pensamento não é totalmente livre, pois depende em primeiro lugar da afecção, em segundo das formas categoriais e, em terceiro, da pressão do fluxo temporal, do *Jetzt* que impulsiona a consciência pela impressão originária e desdobra o tempo em protensões e retenções. Na página 54, Husserl afirma que o sentimento acompanha *passivamente* a constituição, o que significa no fundo que, enquanto presente como aquilo que estimula ou inibe a constituição e que lhe oferece a matéria primeira (*Stoffe*), ainda que passivo no sentido de não ser partícipe atuante no processo de construção ideal do objeto, além de motivá-la, ele a orienta. O manuscrito D 12 IV, talvez de 1931, explica que o *estilo* da aparição encerra o *sentido-do-ser* (*Seinsinn*) que abre o percebido às “possibilidades indutivas” (*Inductive Möglichkeiten*) que presidem à constituição do objeto de pensamento. A Natureza, nessa acepção, é o resultado de uma determinação do mundo motivada a partir da fundação corporal da consciência ou do Eu, que orienta e mantém a continuidade da experiência que nós temos no movimento vivo, situado no “mundo da intuição [sensível] que padece efetivamente”, como dito em *Krisis*, na página 59, ou seja: na *Carne*, diria Merleau-Ponty.

A segunda questão que se coloca então é: como esse mundo *primordial* se articula com os mundos possíveis, determinados pelas essências objetivas?³¹ O problema do conhecimento é o problema da identidade. Em *Fantasia e consciência de imagem*³², Husserl explica que nós passamos da “correspondência” dada na continuidade entre a percepção e a retenção, que pode ser recuperada com o mesmo conteúdo de representação (*Vorstellung*) pela reflexão, à “mesmidade” a partir da identidade de essência ou do *sentido objetivo* (como ele escreve em *Da síntese passiva*, p. 50). Porém, de fato, no mundo sensível, a unicidade do individual é absoluta, e não existe identidade alguma, apenas semelhanças que produzem algo como uma “atração” entre certas unidades perceptivas. Por isso, na página 15 do manuscrito D 12, IV, Husserl escreve: “Livrementemente, nem sempre eu posso distinguir, nem sempre posso estar certo da identidade significada.” Logo, mesmo que o mundo constituído, a Natureza, seja fundado sobre o mundo aparente, a liberdade é circunscrita e arriscada, pois a identidade entre o objeto percebido e o objeto significado não é garantida, e nós não temos a certeza que nossas ideias correspondam efetivamente às coisas do mundo que determinam nossa sensibilidade e nossas decisões podem estar erradas. O conhecimento, para dizê-lo de modo diferente, é sempre, no caso das transcendências, do conhecimento sintético do mundo material, hipotético e problemático. A abertura horizontal do mundo que Husserl estipula no manuscrito A, IV, 10, significa que todos os objetos reais são assim fundados no mundo da sensibilidade, no *Lebenswelt*. Por isso, conclui Husserl nos *Problemas fundamentais da fenomenologia* (§31), o *fundo* sobre o qual se destaca o objeto, pelo qual é dada a identidade (continuidade da sensibilidade, coesão de contexto, coparticipação dos sujeitos a um mesmo mundo perceptivo – *mundo comum* –, etc.), é o mundo e não a própria consciência, a *cogitatio* ou o *datum* fenomenológico: todo objeto fenomenológico possui um fundo co-presente mas não co-visado pela intencionalidade e, logo, determinante ainda que desconhecido, e a possibilidade da liberdade humana se constitui como uma pergunta, um problema filosófico sem resposta, assim como conclui Schopenhauer em seu *Ensaio sobre o livre arbítrio*. Será a

³¹ *Manuscritos de Louvain*, D 12, IV, p. 7.

³² *Fantasia e consciência de imagem*, p. 481.

consciência capaz de se libertar da Natureza? O que isso significaria? Eis as questões definitivas sobre a liberdade.

Um caminho possível para se pensar essa questão, indica Husserl nos parágrafos 38 e 39 dos *Problemas fundamentais da fenomenologia*, é o da empatia. Nos segundos *Ideen*, capítulo 4, parágrafo 43, ele explica que o Fundamento último é arqui-presença, não algum tipo de “apresentação”, mas presença comum, intersubjetiva, que ele define como “a natureza no sentido primeiro e originário do termo”.³³ A fenomenologia da empatia nos diz que ela é um sentimento do viver de outrem que não pode pertencer ao entorno temporal da consciência empática, pois o empatizado não pode participar da mesma temporalidade, sendo que cada consciência é temporalidade, constituída como seu próprio fluxo situado.³⁴ A relação empática é mediada pelo tempo que o corpo compartilha com todas as coisas e com os outros corpos.

O problema da fenomenologia da liberdade é que a redução parece suprimir essa mediação. No entanto, como vimos, a redução fenomenológica é uma redução ao *Eu* fenomenológico que inclui outros *Eu* como pertencentes aos seus corpos, como pontos de inserção de vivências próprias, não constituídas, originárias. A Natureza é o *index* da intersubjetividade e ao mesmo tempo o “fruto” da intersubjetividade, a primeira forma da objetividade, que nas *Meditações Cartesianas*, no parágrafo 55, é definida como a própria “natureza intersubjetiva”. Podemos ver os desdobramentos dessa ideia nas obras de Merleau-Ponty, pelo conceito de *Carne* apresentado em *O visível e o invisível* ou pelo conceito de *Koinos Cosmos* que encontramos na página 28 de *O olho e o espírito* e de Heidegger, pelo modo existencial do *Dasein* que ele nomeia *Mitsein*, ser-com, principalmente no parágrafo 26 do quarto capítulo de *Sein und Zeit*. Deste modo, a liberdade deve ser pensada como liberdade parcial, ou parcialmente condicionada, presa numa tensão insolúvel entre a possibilidade e o real, entre o virtual e o atual. A liberdade parece assim se definir como uma relação entre a existência e o pensamento, e para Husserl, a liberdade que se expressa como fato, é a própria transcendência, no Presente (*Jetzt*), é a retenção e a síntese que permitem a

³³ *Ideen II*, p. 230 [163].

³⁴ *Problemas fundamentais da fenomenologia*, p. 208.

constituição em retorno da natureza objetiva. Assim, em *Krisis*, nos complementos, anexo 1, pp. 330 sq., Husserl escreve que o *Ego* vive em seu corpo, que ele domina e é afetado, que ele age e padece, e que é a *epoché* transcendental que libera o sujeito de seu corpo, revelando uma diferença *toto caelo* entre a essência da subjetividade (ativa, livre) e a essência da objetividade (passiva e ligada, fundada no corpo ou na carne). A liberdade, nesse sentido, é uma posição teórica que decorre do conhecimento dos objetos e das essências, uma possibilidade dada pelo processo intencional de constituição e de compreensão da Natureza e do mundo, liberdade como poder de ação pelo saber, assim como pensavam os modernos, inspirados por Bacon.

Antes de concluir, resta uma questão a ser considerada. Em *A terra não se move*, nas páginas 48, 49, 57 e 82, Husserl explica que a fenomenologia parte da consideração do corpo parado, como se fosse sua origem uma *imagem* do corpo. Patočka nos lembra, no entanto, que devemos partir, para compreender a vida, do movimento. Por isso Merleau-Ponty e Heidegger, com concepções diferentes, partem do corpo vivo ou do *Dasein* como existência e os definem como princípios de abertura às possibilidades através, em particular, da projeção do movimento. Heidegger explica, no parágrafo 69 de *Ser e Tempo*, que tudo que é constituído a partir do dado temporal é um *resultado*: quanto mais nós constituímos, menos atingimos o presente vivo. Será então a liberdade a capacidade, não de constituir o mundo e de retornar a ele através das essências, mas de viver plenamente nossa existência corpórea, emocional, sensível e também intelectual, no acolhimento do mundo e não na sua determinação, compartilhando assim uma liberdade que não é própria aos seres humanos, mas que é dada pela vida em si, um princípio criador livre como sugere Bergson pela ideia da *Evolução Criadora*? Será, talvez, a indeterminação do futuro o nosso verdadeiro campo de liberdade, justamente porque o futuro é desconhecido? Ou será o jogo entre nossa ignorância do porvir e nosso conhecimento do que nos é dado a perceber e pensar, numa eterna ida e volta problemática e provisória entre a consciência e o mundo, o que nós podemos finalmente chamar de liberdade? Uma liberdade que não se oporia mais à Natureza, e que seria, em definitiva, uma *liberdade natural* pela qual homem estaria, como afirma Sartre em *O Ser e o Nada* e em *O existencialismo é um Humanismo*, “condenado a ser livre” e por isso responsável pelas

suas ações, mesmo que ignorando todos os elementos e consequências que elas englobam? Ou devemos pensar, como Montaigne, que a liberdade depende também da capacidade de confiar em nossos sentimentos e de se deixar levar pelo “sacode perene” (“*la branloire pérenne*”) do mundo?³⁵

Em todos os casos, é preservando o ser humano de concepções coercitivas da vida e da sociedade que poderemos ter o tempo, livre de obrigações e tarefas materiais, para pensar, exercitar nossas potencialidades e nos abrir a uma dimensão da existência em que, realizando nossa própria essência, poderemos dizer que ao menos em parte somos livres e responsáveis pela nossa liberdade e pela dos outros.

³⁵ Montaigne, *Essais*, Livre III, ch. 2.

REFERÊNCIAS

- BERGSON, H. *Essai sur les Données Immédiates de la Conscience*, éd. PUF, Paris, 1991.
- _____ *La pensée et le Mouvant*, éd. Presses Universitaires de France, Paris, 1991.
- _____ *L'évolution Créatrice*, éd. Presses Universitaires de France, Paris, 1994.
- HEIDEGGER, M. *Etre et Temps*, trad. Emmanuel Martineau, éd. Authentica, Paris, 1985.
- HUME, D. *Traité de la nature humaine (Complet en 2 tomes) : Essai pour introduire la méthode expérimentale dans les sujets moraux*, traduction, préface et notes de André Leroy, éd. Aubier Montaigne, Bibliothèque philosophique, Paris, 1968.
- HUSSERL, E. *Logische Untersuchungen I, II/1, II/2, III*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1993.
- Versão francesa: *Recherches logiques, 1, 2 (1^{ère} et 2^{ème} parties) et 3*, trad. H. Elie, A. L. Kelkel, R. Schérer, éd. Presses Universitaires de France, Paris, 1972.
- _____ *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 2000.
- Versão francesa: *Leçons sur la Conscience Intime du Temps*, trad. Henri Dussort, éd. Presses Universitaires de France, Paris, 1964.
- _____ *Cartesianische Meditationen*, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1995.
- Versão francesa: *Méditations cartésiennes*, trad. Peiffer et Lévinas, éd. Vrin, Paris, 1986.
- _____ *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 2002.
- Versão francesa: *Idées directrices pour une phénoménologie*, trad. P. Ricœur, éd. Gallimard, Paris, 1950.
- _____ *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologiques pures (Ideen 2) : Recherches*

phénoménologiques pour la constitution. éd. Presses Universitaires de France, Paris, 1982.

La phénoménologie et les fondements des sciences (Ideen 3), trad. Dorian Tiffeneau, éd. Presses Universitaires de France, Paris, 1993.

Logique Formelle et Logique Transcendantale, trad. Suzanne Bachelard, coll. Epiméthée, éd. Presses Universitaires de France, Paris, 1965.

Expérience et Jugement, trad. D. Souche, coll. Epiméthée, éd. Presses Universitaires de France, Paris, 1970.

L'idée de la phénoménologie : 5 leçons, trad. Alexandre Lowit, coll. Epiméthée, éd. Presses Universitaires de France, Paris, 1970.

Autour des « Méditations Cartésiennes » : sur l'intersubjectivité, trad. Natalie Depraz, éd. Millon, Grenoble, 1998.

Chose et espace, leçons de 1907, trad. J.-F. Lavigne, éd. Presses Universitaires de France, Paris, 1989.

La crise de l'humanité européenne et la philosophie, Die Krisis der europäischen Menschheit und die Philosophie, édition bilingue, trad. Paul Ricœur, éd. Aubier Montaigne, Paris, 1977.

La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale, trad. Gérard Granel, éd. Gallimard, 1989.

Philosophie première I, Histoire critique des idées, trad. Arion L. Kelkel, éd. Presses Universitaires de France, 1990.

Philosophie première II, Théorie de la réduction phénoménologique, trad. Arion A. Kelkel, éd. Presses Universitaires de France, Paris, 1990.

Problèmes fondamentaux de la phénoménologie, trad. Jacques English, éd. Presses Universitaires de France, Paris, 1995.

Sur les objets intentionnels, Husserl-Twardowsky, trad. Jacques English, éd. Vrin, 1993.

Correspondances, Briefwechsel, éd. Kluwer Academic Publ., Dordrecht, 1994.

Para as verificações terminológicas na versão alemã, fora das edições citadas:

-
- Husserliana. Edmund Husserl gesammelte Werke. Obras completas* de Husserl editadas sob a responsabilidade dos Arquivos Husserl de Louvaina, direção de R. Bernet, publicadas nas edições M. Nijhoff, La Haye ; e, a partir de 1980, por Kluwer Academic Publishers, Dordrecht/Boston/Londres.
-
- Arquivos Husserl de Louvaina:*
-
- A, VI, 34, *Zur Lehre von der Intentionalität in universaler oder totaler Betrachtungsweise. Harmonie. Akt, Gemütsakte, Streben, Gefühl, Streben, Aktivsein, Instinkt, universale Harmonie. Intentionalität. Ist-Funktion (objektivierende)* (1931).
-
- A, IV, 10, *Die objektive Welt in des idealisierten Unendlichkeit*, (1933).
-
- D, IV, 12, *Assoziative Passivität des Ich und Ichaktivität in der untersten Stufe [...]* (1931).
- KANT, I. *Critique de la raison pure*, coll. la Pléiade, éd. Gallimard, Paris, 1980.
-
- Prolégomènes à toute métaphysique future qui pourra se présenter comme science*, éd. Vrin, Paris, 2013.
-
- Fondements de la métaphysique des mœurs*, éd. Vrin, Paris, 1992.
- MERLEAU-PONTY, M. *L'œil et l'esprit*, éd. Gallimard, Paris, 1964.
-
- Phénoménologie de la perception*, éd. Gallimard, Paris, 1945.
-
- Le Visible et l'Invisible*, éd. Gallimard, Paris, 1964.
- MONTAIGNE, M. *Essais*, Livres I – III, éd. Presses Universitaires de France, Paris, 2004.
- PATOCKA, J. *Qu'est-ce que la phénoménologie ?*, Trad. (Allemand et tchèque) Erika Abrams, coll. Krisis, éd. Millon, Grenoble, 2002.

-
- Introduction à la phénoménologie de Husserl*, Trad. (Allemand et tchèque) Erika Abrams, coll. Krisis, éd. Millon, Grenoble, 1992.
-
- Papiers phénoménologiques*, trad. (Allemand et tchèque) Erika Abrams, coll. Krisis, éd. Millon, Grenoble, 1995.
- RICHIR, M. *Le statut du phénoménologique*, Revue Epokhè, éd. Million, Grenoble, 1990.
- SARTRE, J.-P. *L'existentialisme est un humanisme*, éd. Gallimard, Paris, 1996.
- SPINOZA, B. *Éthique* (1677, publication posthume), éd. Flammarion, coll. «GF», Paris, 1965.