

## Fenomenologia Transcendental?\*

Rudolf Bernet  
(Katholieke Universiteit Leuven)  
[rudolf.bernet@hiw.kuleuven.be](mailto:rudolf.bernet@hiw.kuleuven.be)

A caracterização da fenomenologia como filosofia transcendental feita por Husserl foi criticada e rejeitada desde o seu próprio início. Apesar de a primeira geração de fenomenólogos pós-husserlianos, tais como os membros da escola de Göttingen, Scheler, Heidegger, Sartre e Merleau-Ponty, terem razões diferentes para questionar o carácter transcendental da fenomenologia, todos eles rejeitaram a ideia de consciência egóica constituinte transcendental, apurada por meio da redução fenomenológica, o idealismo fenomenológico envolvido. Com algumas notáveis excepções, a seguinte geração de fenomenólogos evitou o assunto, esforçando-se por defender a relevância da filosofia de Husserl. Consequentemente, não se desenvolveu nenhum parecer crítico sobre a validade das primeiras críticas feitas à filosofia transcendental de Husserl e pouco se fez para avaliar a relevância da fenomenologia da consciência transcendental para o futuro do pensamento fenomenológico. Esta dupla negligência ameaça a continuidade da fenomenologia husserliana. Ninguém pode dizer que trabalha no interior da tradição da filosofia de Husserl se não se confrontar com as ideias centrais de redução eidética, redução fenomenológica transcendental, consciência intencional constituinte, sujeito transcendental, o estatuto da ciência fenomenológica eidética. Todavia, tal confronto só é crítico se não pressupusermos que a fenomenologia deve ser necessariamente uma filosofia transcendental e, por outro lado, se não suposermos também que a

---

\* Tradução da versão inglesa – *Transcendental Phenomenology?* – de Nuno Melim, com a amável permissão do autor, que detém todos os direitos do texto. [Nota do Tradutor]

filosofia transcendental contemporânea só é possível sob a forma de fenomenologia.

Por um lado, os neo-kantianos de Marburg desenvolveram uma nova filosofia transcendental a-fenomenológica segundo a qual as realizações egóico-subjetivas do conhecimento são condições necessárias e *lógicas* do conhecimento, apesar de não serem fenómenos que possam ser investigados *intuitivamente*. De acordo com esta perspectiva, as condições da experiência são as condições dos objectos da experiência, mas estas condições em si próprias não são objectos de experiência. Por conseguinte, o desafio da fenomenologia transcendental fenomenológica consiste em mostrar que a consciência subjectiva constituinte é intuitivamente acessível e pode dar-se evidentemente. Esta é a tarefa da redução transcendental fenomenológica, que se afasta de uma determinação lógica pura dos feitos cognitivos transcendentais.

Por outro lado, uma fenomenologia sem filosofia transcendental tomou pela primeira vez figura como psicologia fenomenológica descritiva pura e também como fenomenologia existencial, que substitui a subjectividade da consciência constituinte pura pela facticidade da experiência do mundo e pela experiência vivida do corpo próprio. Para responder a estas correntes na fenomenologia, apresentadas ainda durante a sua vida, Husserl apela novamente para a redução fenomenológica transcendental. Desta feita, pretende que a redução evite que a filosofia transcendental caia num *empiricismo* fenomenológico, isto é, num «antropologismo» ou «naturalismo». Se Husserl avaliou correctamente o perigo de um tal empiricismo fenomenológico e se as filosofias do primeiro Heidegger e de Merleau-Ponty podem ser legitimamente caracterizadas como fenomenologias que viram as costas à fenomenologia transcendental e caem no empiricismo, é algo que não discutiremos aqui. Em qualquer caso, tal como Heidegger e Merleau-Ponty constataram, o confronto entre a fenomenologia transcendental e a chamada filosofia da existência diz respeito à caracterização e à necessidade das reduções fenomenológicas eidética e transcendental. Como sempre, é importante seleccionar cuidadosamente as críticas com que lidamos. Por exemplo, o destaque da natureza corpórea da consciência e a sua passividade ou facticidade anónima, bem como a insistência no carácter pragmático da experiência vivida, desafiariam Husserl, o fenomenólogo transcendental, bem menos do que a insistência na necessária relação ao mundo do sujeito transcendental constituinte ou nas realizações constitutivas do horizonte do mundo.

## 1. Os Fenómenos da Fenomenologia

O que *todos* os fenomenólogos têm em comum é um certo estilo de fazer filosofia no qual o contacto sem preconceito com «as coisas mesmas» ou com a «experiência» intuitiva das coisas mesmas tem mais peso do que as construções conceptuais e a argumentação logicamente consistente. Isto é, para a fenomenologia, o critério fundamental da verdade reside no próprio acesso aos fenómenos, na relevância fenomenológica destes fenómenos e na sua expressão linguística pertinente. Isto implica um intuicionismo fenomenológico que não sucumbe nem ao mito da doação imediata<sup>1</sup>, nem à dialéctica na sua consideração da mediação histórica, linguística e social do acesso aos fenómenos.

O que é um fenómeno fenomenológico? Uma primeira e útil indicação pode ser tomada da observação segundo a qual não há fenómenos naturais científicos e, rigorosamente falando, tais fenómenos não podem absolutamente ocorrer. Os factos objectivos e os estados de coisas reais que são experimentalmente observados pelo investigador em Física físico, e que servem como base na qual as leis naturais científicas são formuladas, não são fenómenos. Só podemos falar de um verdadeiro fenómeno quando algo se mostra a si próprio tal como é e tal como é de acordo com o seu próprio modo de ser. O que se mostra a si próprio como fenómeno não tem apenas de se mostrar a si próprio a partir de si próprio, também tem de se dar a alguém *hic et nunc* – ambos pertencem um ao outro. A questão de sabermos se devemos compreender a auto-doação do que primordialmente aparece mais do lado da coisa do que do lado da conduta humana que primeiramente possibilita tal auto-doação é secundária. Não há nenhum fenómeno originário sem algo objectivo que se dê a si próprio e sem um dativo desta auto-doação. Em Husserl, podemos caracterizar esta inter-relação como *relação ao sujeito* da auto-doação objectiva sem termos de nos comprometer com uma noção específica de tal sujeito. Mais, devemos também assinalar o facto de existirem fenómenos nos quais algo se mostra a si próprio por meio de outra coisa, bem como fenómenos nos quais o que se mostra a si próprio se mostra a si próprio de um modo disfarçado ou diferentemente do que verdadeiramente é.

---

<sup>1</sup> Cf. Rudolf Bernet, “Desiring to Know through Intuition” in *Husserl Studies*, 19 (2), 2003, 153-166.

Antes de a fenomenologia assumir a tarefa de caracterizar mais precisamente o aparecer dos fenómenos, as pressuposições deste aparecer e o método da sua investigação científica, tem primeiro de mostrar que tais fenómenos existem deveras. Mas porque é que isto é necessário? Porque o objectivismo científico invade largamente o nosso modo de pensar e a nossa vida natural. Por conseguinte, o primeiro passo em direcção à fenomenologia consiste necessariamente no questionamento da validade universal da ontologia do objectivismo científico, assinalando os fenómenos relativos ao sujeito já emergentes na própria prática da ciência natural. É este o caminho tomado por Husserl na *Crise das Ciências Europeias* e a *Fenomenologia Transcendental* e é este o caminho que, actualmente e mais do que nunca, parece ser o único apropriado para uma fenomenologia autêntica incipiente. Quer dizer, no contexto filosófico actual, uma fenomenologia que comece pela auto-doação apodíctica da consciência intencional, que indique as suas realizações constitutivas transcendentais e o seu idealismo implícito, não será muito convincente. Assim, antes mesmo de nos aventurarmos na fenomenologia, devemos separar-nos do cartesianismo.

Apesar de a fenomenologia apenas se preocupar com o modo como as coisas se dão em relação ao sujeito, não há razão alguma para pensar que apenas a fenomenologia pode revelar tais fenómenos. Isto é, não temos de ser fenomenólogos para discernir o sentido da relação ao sujeito no pronome pessoal «Eu», em expressões ocasionais «aqui» e «agora», em predicados de cor e outras ditas «qualidades secundárias». Mesmo que não existam fenómenos objectivos, há muitos fenómenos pré-fenomenológicos que têm que ver com o modo como as coisas se mostram em si próprias a nós e como, no seu aparecer, elas dependem de um *ponto de vista subjectivo*.<sup>2</sup> Por conseguinte, só podemos falar de filosofia fenomenológica quando *todas* as coisas, estados de coisas, e factos ou instituições culturais são investigados no que diz respeito ao seu modo de doação em relação ao sujeito. Contemplar o modo segundo o qual se dão *todos* os objectos com que lidamos é uma tarefa não natural e reflexiva que exige um esforço específico ou «atitude fenomenológica». Assim, os fenómenos verdadeiramente *fenomenológicos* só aparecem quando eu decido investigar todos os objectos, possíveis e reais, no seu modo de doação em relação a mim e a outros sujeitos. Este é o sentido último da «redução fenomenológica», sem a

---

<sup>2</sup> Cf. Colin McGinn, *The Subjective View. Secondary Qualities and Indexical Thoughts*, Oxford, Clarendon Press, 1983.

qual não faz muito sentido falar de fenómenos fenomenológicos ou de fenomenologia.

Antes de podermos dizer qualquer coisa sobre a fenomenologia como ciência dos fenómenos fenomenológicos, tais fenómenos devem ser descritos com maior detalhe. Mais particularmente, é preciso esclarecer o sujeito enquanto dativo da doação, o modo e circunstâncias das diferentes formas de doação, o que precede ou sucede uma determinada doação. Estes assuntos estão tão intrinadamente relacionados que não podem ser tratados separadamente, sem cometermos uma injustiça face à essência dos fenómenos fenomenológicos. Isto é, quer concebamos o sujeito ou o dativo da doação fenomenológica como Ego puro (Husserl), como Dasein (Heidegger), como corpo vivido subjectivo (Merleau-Ponty) ou como aquele que é questionado por e se afirma a si próprio respondendo ao apelo ou dádiva excessiva de outro (Levinas, Waldenfels e Marion), depende de como compreendemos o modo e circunstâncias da doação dos fenómenos.

Num nível pré-transcendental, nenhuma das formas mais recentes do sujeito da doação é incompatível com a fenomenologia de Husserl. Isto é, o próprio Husserl estava já bem familiarizado com o fenómeno de um si próprio se dirigir a e apreender um sentido anterior ou pré-dado, bem como com a experiência de uma perda de sentido realizada passivamente. Mais, Husserl reconhecia também o facto de o sentido de um objecto «espiritual» (isto é, cultural) apenas se desvelar a si próprio através do seu manuseio efectivo e prático. Além disso, Husserl caracteriza explicitamente o nexo referencial destes objectos como «mundo espiritual», com o qual a vida subjectiva está tão intrinadamente entrelaçada que tal mundo é designado como o seu «mundo-da-vida». De um modo semelhante, as análises de Husserl do campo sensório do aparecer na sua relação com o sujeito corpóreo da percepção com o seu «aqui», as suas capacidades corpóreas de sentir, e a livre capacidade cinestética de se mover são já desenvolvidas em grande e subtil detalhe.

Com base nos manuscritos de Husserl, poderíamos enumerar interminavelmente as riquezas das suas descrições fenomenológicas das diferentes formas subjectivas da conduta, e dos diferentes modos nos quais os fenómenos mais diversos se dão, sem encontrarmos pontos de desacordo com as análises de outros fenomenólogos. Se há desacordo, talvez se deva tanto ao facto de Husserl não ter considerado fenómenos fenomenológicos

mais específicos ou como ao seu método de fazer fenomenologia e aos seus pressupostos. Tal como será explicado seguidamente, todos esses desacordos se relacionam com a caracterização feita por Husserl do sujeito egóico transcendental, um sujeito ao mesmo tempo constituinte e ‘fenomenologizante’.

## **2. A Fenomenologia Transcendental de Husserl e os seus Oponentes**

O modo como Husserl comprehende o sujeito transcendental é determinado primeira e essencialmente pela sua compreensão da constituição transcendental (*e não inversamente*). Por conseguinte, o conceito de *constituição* é fundamental para a ideia da fenomenologia transcendental de Husserl. Na sua acepção mais simples, a constituição transcendental significa que o que me aparece aparece-me *enquanto* algo. Este «*enquanto*» pode ser posteriormente diferenciado num «*quê*» ou num «*como*» ou num «*que*» – segundo Husserl, num sentido (*Sinn*) e modo de ser (*Seinsweise*) ou validade ontológica (*Seinsgeltung*) do objecto intencional. O sentido de algo que aparece testemunha o processo de formação de sentido (*Sinnbildung*); a sua validade ontológica pode ser presumida ou demonstrada, dependendo do modo pelo qual o processo de constituição se efectua (intuitivamente vazio ou preenchido). A formação de sentido e a justificação de validade são maioritariamente processos de incrementação, realizados preferencialmente na forma de uma experiência sintética própria, pertinente e coerente, das determinações «*enquanto que*» da objectividade unitária que aparece.

Assim, na sua acepção mais simples a constituição transcendental enfatiza o entrelaçamento ou a *correlação* da experiência subjectiva, por um lado, e a determinação do sentido do objecto e modo de ser, por outro. No que diz respeito a ambos os lados da correlação, o fenomenólogo pergunta como se forma a unidade a partir de multiplicidades. Nesta primeira consideração da constituição transcendental, todas as questões relativas à essência da objectividade que aparece, o sujeito que experiencia, ou o curso activo e passivo dos processos sintéticos de formação de sentido e da justificação da sua validade, são deixadas em aberto. Esta compreensão mais lata do processo constitucional em termos da *função* de formação de sentido e da justificação de modos de ser objectivos implica, para qualquer fenomenólogo, uma tendência para a fenomenologia transcendental. Além

disso, não podemos contestar que a compreensão fenomenológica deste processo constitucional nos dirige, por um lado, para um único tipo de objectividade e, por outro, para um sujeito da conduta que ou efectua ou sofre, cria, recebe ou responde a algum tipo de doação (independentemente do modo em que eventualmente determinamos este sujeito).

Parece que na sua refutação da própria ideia de um processo transcendental de constituição, os sucessores de Husserl estavam demasiado focados na questão da natureza do *sujeito transcendental* e, por conseguinte, ou negligenciaram outras caracterizações da constituição ou relacionaram em demasia a ideia de constituição a uma certa ideia de sujeito. Em qualquer caso, é certo que a maior parte dos sucessores de Husserl ou subestimaram ou simplesmente não compreenderam a plasticidade e vitalidade da compreensão husseriana do sujeito e o modo pelo qual é tomado no processo de constituição. De acordo com Husserl, o sujeito é sujeito de uma experiência que pode ser activamente efectuada ou passivamente sofrida, que pode instituir originariamente sentido ou assumir o sentido instituído por tradição, que está enraizado numa mobilidade corpórea ou apreendido por considerações espirituais, que pode estar consciente de si próprio ou viver em auto-esquecimento. Em todos estes diferentes modos de experiência, é operativo um tipo de consciência intencional. Esta consciência intencional é muito mais do que o acto de instauração de sentido e que o acto de posicionar a validade ontológica. Isto é, além das sínteses activas, há também sínteses de constituição ou formação de sentido passivas e, de certa maneira, «inconscientes». De resto, as sínteses activas reposam sobre vários aparecimentos que não foram produzidos por elas próprias e que podem até contradizer antecipações activas e objectivas. afirmar que Husserl equaciona a consciência constituinte transcendental com a auto-afirmação de um sujeito seguro de si e que, por consequência, não poderia dar conta da experiência do imprevisto e do novo, surge aos olhos do leitor dos escritos de Husserl mais como uma espécie de preconceito do que como uma incompreensão.

Nenhuma análise fenomenológica da formação de sentido e do aparecer de modos de ser objectivos se faz sem algum tipo de consciência ou experiência e sem algum tipo de sujeito que experiencia. Da mesma maneira que a compreensão husseriana do sujeito que experiencia se esgota na ideia cartesiana de *ego cogito*, a objectividade constituída também não é um mero *cogitatum* ou objecto de pensamento. Sem um suporte sensível, mal se pode pensar as objectividades ideais. Inversamente, o que aparece aos sentidos

cativa o sujeito que experiencia de tal modo que o que aparece raramente se manifesta como um objecto que está apenas aí presente, disponível (*vorhanden*). Por exemplo, ao experienciar um sentimento de valor, a objectividade que aparece é inundada por esse sentimento subjectivo a tal ponto que pode surgir uma disposição na qual o céu é experimentado como feliz e o nosso estado de alma como nublado.

Husserl distingue uma forma semelhante de reciprocidade na experiência consciente da nossa própria acção e vontade. Quando o sujeito voluntariamente emite os seus “*fiat*” e inicia uma acção, fá-lo na base da avaliação do resultado antecipado da sua acção e não de um modo meramente arbitrário ou impulsivo. Assim, para Husserl, existem vários tipos de objectos e modos de ser objectivos. Husserl nunca esteve apenas preocupado com o mero «observar» (*Begaffen*), com a descrição trivial do que está disponível à nossa frente e separado do seu contexto.<sup>3</sup> Pelo contrário, o que aparece e como aparece depende da rede de implicações intencionais que conecta o que aparece à nossa frente com o que co-aparece no fundo ou permanece escondido. Além disso, o que aparece e como aparece depende do comportamento daquele a quem se revela a si próprio ao aparecer. Assim como existem tantos tipos de subjectividade quanto existem tipos de experiência, também existem, para Husserl, tantos tipos de objectividade quanto tipos de objectos experienciados. Dada a sua correlação, os tipos de experiência e os tipos do que é experienciado estão ligados entre si de tal maneira que não podemos ter uns sem os outros.

No entanto, de acordo com os fenomenólogos pós-husserelianos, há uma tripla limitação na própria ideia de *correlação intencional* e na ideia relacionada de constituição transcendental. A primeira limitação é a de que nem todos os fenómenos exigem uma doação de sentido subjectiva constituinte para aparecerem significativamente. O exemplo chave de uma tal significação a-subjectiva é o modo pelo qual algo que é percepcionado se organiza a si próprio num «*gestalt*» significativo, coerente. Outros fenomenólogos, inspirados por Heidegger, apontaram para fenómenos tais como “acontecimentos”, que não exigem uma doação de sentido constitutivamente subjectiva e que, inclusivamente, são *inacessíveis* a tal doação. À diferença das configurações do tipo *gestalt*, os acontecimentos não são objectividades experienciadas. De resto, o seu sentido ou falta dele

---

<sup>3</sup> Martin Heidegger, *Being and Time*, trans. Joan Stambaugh, Albany, State University of New York Press, 1996, 57.

não podem ser remontados a uma realização constitutiva subjectiva, nem mesmo passiva. Uma *segunda* limitação do conceito husseriano de constituição é a de que não apreende totalmente a *reciprocidade* entre o constituinte e o constituído. Enquanto insistirmos, como Husserl, que a consciência transcendental não é deste mundo e que pode ser sem mundo, não conseguiremos compreender como o que é experienciado prescreve à consciência a possibilidade e os modos da sua experiencing tanto quanto a consciência o faz em relação ao experienciado. Uma *terceira* limitação da fenomenologia transcendental de Husserl está implícita na sua caracterização do ponto de vista a partir do qual o fenomenólogo observa o processo em curso de constituição do mundo. A este respeito, Husserl é censurado por não ter considerado o fenomenólogo enquanto tomado no curso factual da experiência do mundo e pela limitação da visão do fenomenólogo sobre a essência do mundo fenomenal.

(A) A fenomenologia de Husserl não está indefesa face à *primeira objecção*. As perspectivas da Psicologia da Forma que foram adoptadas por Gurwitsche Merleau-Ponty contrastam apenas com uma assaz específica interpretação egológica do processo de constituição. Só um idealista que confunde aparecimentos com impressões não relacionadas, nas quais o sentido apenas surge por meio da aplicação de conceitos subjectivos da compreensão, pode ser desencaminhado pela perspectiva segundo a qual os aparecimentos perceptivos têm sentido e a constituição do seu sentido é co-determinada pelas relações empíricas entre forma e fundo e pelas circunstâncias perceptuais determinadas pela luz, distância espacial, etc. O conceito husseriano de intencionalidade, que o leva a pensar o que aparece e a sua experiência subjectiva em termos de uma unidade original e indissolúvel, proíbe-o já de ser um tal idealista.

Naturalmente, existem formações de sentido nas quais o sujeito dá sentido a uma doação incompreensível. De modo semelhante, existem formações de sentido que surgem de um nexo empírico actual de aparecimentos e pertencem aos próprios fenómenos. Por fim, existem condições transcendentais para a formação de sentido que não são subjectivas e a que Cassirer chama «formas simbólicas».<sup>4</sup> Tais formas simbólicas de uma significação possível precedem toda e qualquer conduta e compreensão subjectivas. Estas formas fazem com que o que aparece seja

---

<sup>4</sup> Cf. Rudolf Bernet, “The Hermeneutics of Perception in Cassirer, Heidegger, and Husserl” in R. A. Makkreel and S. Luft (Eds.), *Neo-Kantianism in Contemporary Philosophy*, Bloomington, Indiana University Press, 2010, 41-58.

significativo de várias maneiras e seja compreendido subjectivamente de várias maneiras. O que não pode e deve ocorrer é tanto uma doação de sentido sem experiência subjectiva, quanto uma formação de sentido subjectiva que se abstinha de se direcccionar a si própria para fenómenos pré-dados, dado que ambos estariam em conflito com o pensamento da correlação pressuposta no conceito transcendental de constituição.

Na sua primeira formulação, a objecção contra uma doação de sentido exclusivamente subjectiva refere-se ainda à formação de sentido de fenómenos *objectivos*, tais como *gestalts*. Na sua segunda formulação, contudo, a objecção invoca *acontecimentos* que já não são objectividades. Apesar de os acontecimentos não serem realmente objectos, deveríamos responder a esta objecção que a consideração transcendental de Husserl da correlação não tem em conta entidades objectivas, antes fenómenos; quer dizer, as análises de Husserl têm em conta o que é experienciado no modo pelo qual se dá a si próprio experencialmente àquele que experiencia. No caso da doação experiencial de um acontecimento *significativo*, com efeito, pode ser difícil distinguir entre o sentido criado pelo acontecimento tal como se revela a si próprio, por um lado, e o sentido que o sujeito experienciador contribui, por outro. Husserl tenta dar conta ao distinguir subjectivo e intersubjectivo, processos de constituição passivos ou activos que podem ser realizados sob a forma de instituições originais (*Urstiftung*) e re-instituições(*Nachstiftung*) ou que podem ser motivados pelo horizonte referencial de experiência e pelo horizonte do experienciado. Só os fenómenos extremos e opostos nos quais um acontecimento, um estado de coisas ou um objecto cultural estão demasiado cheios de sentido ou desprovidos de qualquer sentido desafiam a efectuação constitutiva de doação de sentido correctamente compreendida.

Fenómenos do primeiro tipo são revelações (religiosas), referências evocativas a contextos inexamináveis, obras de arte. Em todos estes fenómenos, aparece e é dado mais sentido ao sujeito do que ele pode apreender, ou até constituir ele próprio. Fenómenos do segundo tipo são acontecimentos desprovidos de sentido. No caso extremo, a experiência de um acontecimento sem sentido pode provocar um trauma psíquico no sujeito. Certamente, estes acontecimentos traumáticos, na sua doação sem sentido, não se referem a uma doação de sentido já efectuada. O sentido que falta em tais acontecimentos e que está indisponível ao sujeito pode, quanto muito, ser conferido depois do acontecimento. Tal como Freud apontou, nos casos em que uma doação de sentido é bem sucedida, é difícil distinguir

entre a contribuição da subsequente associação do acontecimento traumático com outros, por um lado, e a sempre limitada compreensão subjectiva do acontecimento traumático, por outro.<sup>5</sup>

No entanto, uma tal distinção clara não é nem frutífera nem necessária. Para Husserl, a constituição enquanto formação de sentido significa que algo no seu aparecer tem sentido para o sujeito que experiencia e não que o sujeito crie independentemente esse sentido. Enquanto não desapertarmos o laço entre o conceito transcendental de constituição e o conceito de correlação intencional, toda e qualquer formação de sentido é o resultado de uma *reciprocidade* entre compreensão experiencial e a coerência organizada que aparece. Contudo, isto não implica que todos os fenómenos e acontecimentos estejam abertos a uma doação de sentido recíproca. E, na verdade, existem fenómenos fenomenológicos que resistem à realização constitutiva transcendental. Por conseguinte, existe um acesso fenomenológico a fenómenos que não podem ser integrados na estrutura de uma fenomenologia transcendental. Por outras palavras, é possível uma fenomenologia *antes e para além* de uma filosofia transcendental. Contrariamente à redução fenomenológica, o conceito de uma realização constitutiva transcendental não pode exigir universalidade fenomenológica. Todavia, o facto de existirem fenómenos sem sentido ou acontecimentos caracterizados por um excesso de sentido deve-se não apenas à natureza do sujeito transcendental, mas também à natureza dos próprios fenómenos, e mais frequentemente a ambos.

(B) De acordo com fenomenólogos mais recentes, uma *segunda limitação* da fenomenologia de Husserl torna-se aparente quando levamos a sério a *reciprocidade* implícita no conceito de constituição transcendental. Reciprocidade significaria, então, a pertença (ou dependência) essencial não apenas do constituído ao constituinte, mas também do constituinte ao constituído. Por exemplo, aplicado à intersubjectividade, isto significa que sou constituído na minha subjectividade pelo outro tanto quanto eu constituo o sentido do outro para mim. Quando geralmente designamos o domínio do constituído como “mundo”, a natureza do sujeito experienciador de mundo é determinada pelo mundo tanto quanto o sentido do mundo é determinado pelo sujeito transcendental que constitui esse mundo. Esta relação de constituição correlativa implica que a consciência constituinte transcendental

---

<sup>5</sup> Cf. Rudolf Bernet, “The Traumatized Subject” in *Research in Phenomenology*, 30, 2000, 160-179.

tem de ser compreendida em termos do ser-no-mundo do sujeito. No entanto, com base na sua teoria da redução fenomenológica transcendental, Husserl rejeita firmemente esta possibilidade e desacredita-a como queda no antropologismo. A concepção husseriana da redução fenomenológica transcendental parece fundar-se na convicção de que a consciência da doação das coisas mundanas não pode ser ela mesma uma coisa mundana. Na verdade, nenhum fenomenólogo adoptaria seriamente esta posição.

Com efeito, o que *Heidegger* contrapõe a Husserl é que, apesar de não ser uma coisa, a consciência da doação relaciona-se essencialmente ao mundo. A objecção de Heidegger é feita com base na consideração de que a consciência subjectiva, compreendida como dativo da doação ou como ponto de vista subjectivo, não é diferente das coisas do mundo objectivo por causa da sua mundanidade. O *Dasein* caracteriza-se por outra forma não objectiva, não coisificada, da mundanidade. A posição de Heidegger é suportada pela compreensão de que, por um lado, o mundo não é uma entidade objectiva e, por outro, de que a perspectiva para a qual as coisas e acontecimentos mundanos têm sentido não tem de estar localizada fora do mundo. Não é um sujeito desmundanizado, antes um sujeito que vagueia pelo mundo que pode adquirir um sentido para os aparecimentos mundanos. Para um sujeito que permanece para além do mundo, as preocupações mundanas devem, em princípio, permanecer ininteligíveis.

Merleau-Ponty tentou incessantemente retraduzir a interessante consideração do primeiro Heidegger do ser-no-mundo do *Dasein* na linguagem da filosofia transcendental de Husserl. Obviamente, esta tentativa é uma transformação da filosofia transcendental fenomenológica. Quer dizer, Merleau-Ponty faz muito mais do que referir a mundanidade da consciência constituinte, o seu comportamento corpóreo, o seu falar, etc. Merleau-Ponty sustenta que os aparecimentos mundanos, ou a “carne” do mundo, adquirem uma função de constituição de sentido. No entanto, esta posição é ainda uma transformação da fenomenologia *transcendental*, uma vez que Husserl também progressivamente se abriu ao pensamento de que o sujeito transcendental deveria entender-se a si próprio à luz da sua relação ao mundo. Mais especificamente, o dado segundo o qual a consciência corpórea do ponto de vista próprio a cada um resulta do modo pelo qual as coisas mundanas se apresentam a si próprias a nós (na claridade ou em ocultação, na proximidade ou na distância) era algo já claro para o jovem Husserl.

Por conseguinte, a segunda limitação da concepção husseriana de uma doação de sentido transcendental não tem muito que ver com uma suposta

compreensão cartesiana da consciência ou uma concepção kantiana do sujeito. Ao invés, diz respeito à tese de Husserl segundo a qual a consciência é (pelo menos) em princípio independente do mundo que constitui. Ao limite, a segunda questão que os sucessores de Husserl colocaram contra a sua filosofia transcendental diz respeito ao sentido da redução fenomenológica, que abre o ponto de vista (mundano ou supra-mundano?) a partir do qual e para o qual tudo se torna um fenómeno fenomenológico.

(C) Para Husserl, a redução é “fenomenológico-transcendental” porque visa tornar os processos de constituição transcendentais acessíveis à análise fenomenológica. O fenómeno da fenomenologia transcendental não é apenas a doação relativa ao sujeito de objectividades mundanas. No final de contas, o seu fenómeno é o processo constitutivo de formação de sentido e a revelação do modo de ser de toda a objectividade enquanto participante na correlação entre o aparecer e o que aparece. Mais, a fenomenologia transcendental não fica pela descrição desta relação constitutiva correlativa dado que investiga epistemologicamente esta correlação quanto ao seu *valor de verdade* ou *construção de verdade*. A fenomenologia transcendental examina como é que compreendemos o sentido e o modo de ser de uma objectividade e, mais precisamente, se tal compreensão está de acordo com o modo pelo qual a objectividade se dá a si própria e se tal compreensão faz justiça à sua doação ou não. Quer dizer, uma fenomenologia transcendental é cuidadosa ao ponto de não medir a verdade do sentido e o ser de um fenómeno com um standard que não se adequa à natureza do aparecer das objectividades em questão. Assim, por exemplo, enquanto que a fenomenologia transcendental se esforça na direcção de expressões válidas apodicticamente sobre conexões constitucionais transcendentais, ela recusa-se a fazer juízos apodícticos sobre a existência de coisas mundanas dadas perspectivamente.

No entanto, Husserl ainda acredita que os fundamentos das exigências de verdade inadequadas ou meramente provisórias podem ser adequadamente apreendidos e podem ser formulados científicamente de uma maneira apodíctica. É aqui que encontramos a *terceira limitação* que separa Husserl dos seus sucessores fenomenológicos. Especificamente, os críticos de Husserl não questionam apenas o ponto de vista (mundano ou supra-mundano) a partir do qual os fenómenos fazem sentido, mas também o ponto de vista do fenomenólogo que avalia a natureza e a justificação do seu sentido ontológico. O seu questionamento crítico consiste em saber se o fenomenólogo pode defender um ponto de vista absoluto que lhe permita

formular proposições científicas apodícticas inclusivamente acerca de formas de experiência parcial e presumível. Por outras palavras, os sucessores de Husserl questionam se o fenomenólogo que faz fenomenologia transcendental pode desprender-se da finitude característica das experiências que analisa e libertar-se completamente da mutismo característico das experiências que traz à expressão. Se o fenomenólogo não consegue distanciar-se a si mesmo desta maneira e se a própria ideia da redução fenomenológica transcendental é legitimar tal habilidade, então, de acordo com a opinião dos fenomenólogos mais recentes, o alcance da redução fenomenológica transcendental deve ser limitado. Com efeito, é isto que Merleau-Ponty tem em mente quando defende na *Fenomenologia da Percepção*: «A lição mais importante que a redução nos ensina é a impossibilidade de uma redução completa.»<sup>6</sup>

### **3. O fenomenólogo questionador, observador e mundano**

De modo a tratar mais detalhadamente a terceira crítica feita à fenomenologia transcendental de Husserl, devemos começar por eliminar algumas incompreensões e ambiguidades. Devemos ser cautelosos dado que a terceira limitação visa o coração da fenomenologia transcendental de Husserl: a natureza de uma redução de todos os fenómenos ao ponto de vista de um sujeito que já não experiencia o mundo depois de se ter tornado um fenomenólogo fazendo fenomenologia. O que é questionado nesta terceira crítica é, não apenas a caracterização de Husserl da relação entre o sujeito transcendental e o sujeito da vida natural, mas também a sua caracterização da relação entre o sujeito transcendental constituinte de mundo e o sujeito transcendental fenomenológico. Mais, esta crítica questiona profundamente a maneira husseriana de fazer fenomenologia e a resultante ciência das leis do aparecer possível, isto é, a ciência da relação entre consciência e mundo.

Tal como qualquer outro filósofo genuíno, o fenomenólogo husseriano distancia-se a si próprio da vida natural por uma atitude de *questionamento* sistemático. Aquele que questiona pratica necessariamente um tipo de *epoché* face ao que é questionado. Assim, a *epoché* não consiste simplesmente numa atitude geral de reserva ou abstinência; ao invés, a

---

<sup>6</sup> Maurice Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception*, trans. Colin Smith, London, Routledge, 2003, XV.

*epoché* deve ser constantemente realizada e esta realização activa é essencial para a actividade deliberada de questionamento. Ao efectuar a redução *fenomenológica*, perguntamos como e de que maneira todos os tipos de objectividade se dão. A radicalidade deste questionamento mede-se pelo grau de libertação daquele que questiona face aos preconceitos sobre o que as objectividades intencionais são para além do modo como se dão a si próprias. Sob a redução fenomenológica-*transcendental* que sucede a esta *epoché*, questionamos como tais objectividades fenomenais podem adquirir um sentido unitário e um modo de ser confirmado no jogo entre a intenção subjectiva e o aparecer mundano. Aquele que assim questiona pergunta no vazio ou sem ser orientado por categorias ontológicas e lógicas pré-concebidas do ser ou sentido objectivos. Só desta maneira se pode garantir que os objectos se tornam fenómenos e que o mundo se torna o horizonte universal de todos os fenómenos.

Independentemente do modo como caracterizarmos a vida na atitude natural, por exemplo, na sua relação ao objectivismo científico, é certo que tal vida está comprometida com coisas mundanas, enlaçada em situações mundanas e fundada na crença na existência do mundo. Só a viragem para a atitude fenomenológico-transcendental nos faz atentar no facto de que o que é pré-dado significativa e validamente, e tido por certo, na vida natural é essencialmente co-determinado por modos de comportamento subjectivo activos e passivos. Segundo Heidegger, só a redução fenomenológica nos abre à transcendência e abertura do *Dasein* como fundamento da vida natural e do cuidado. Esta nova consideração fenomenológica das estruturas fundamentais ocultas da vida natural e a consideração dos processos de constituição transcendental implícitos nessa vida levam a uma outra consideração: nomeadamente, dos pressupostos unilaterais e infundados da vida natural. A reflexão fenomenológica não esclarece apenas uma dimensão escondida da experiência; também leva a uma crítica dos preconceitos infundados da vida natural. Contudo, a questão que imediatamente se coloca é a de saber se isto significa que a nova vida fenomenológica se distancia a si própria da vida natural a tal ponto que, em certo sentido, vira as costas à vida natural. Além disso, tem de se colocar a questão de como a investigação fenomenológica da *essência* da correlação transcendental do constituinte e do constituído se relaciona com a efectuação destas realizações constitucionais.

A resposta mais clara a estas questões é dada por Fink, e não por Husserl ou Heidegger. De acordo com Fink, a tarefa do fenomenólogo consiste em

tematizar reflexivamente os processos de constituição transcendental implicitamente operativos na vida natural e que a governam. O sujeito transcendental que reina implicitamente sobre esta vida natural constitui o mundo. Enquanto sujeito *constituinte* de mundo, este sujeito está essencialmente relacionado ao mundo. No entanto, enquanto sujeito constituinte *transcendental*, não pode ser em si próprio mundano, isto é, algo que pertence ao mundo constituído. Ao passo que o sujeito transcendental enquanto constituinte de mundo é não-mundano apesar de relacionado ao mundo, para Fink, tal não é o caso para o sujeito fenomenológico. O fenomenólogo, enquanto observador do processo de constituição do mundo pelo sujeito transcendental, está apenas interessado nas realizações de tal sujeito e no modo pelo qual constitui o mundo. Segundo Fink, isto significa que o sujeito fenomenológico perdeu todo e qualquer interesse no mundo. Por conseguinte, o fenomenólogo enquanto observador imparcial da constituição do mundo pratica uma dupla *epoché*. Por um lado, o fenomenólogo não adopta a crença no mundo que caracteriza a vida natural e, por outro, não adopta a constituição do mundo realizada pelo sujeito transcendental que observa.<sup>7</sup>

A proposta de Fink destaca-se pela sua clareza, mas falta-lhe a complexidade das posições de Husserl e de Heidegger. Temos a impressão que Fink quer dar a Heidegger e Husserl o que lhes é devido e, por consequência, não faz justiça a nenhum dos dois. Por um lado, a ontologia fundamental do ser-no-mundo de Heidegger é muito mais do que uma descrição das estruturas fundamentais implícitas da vida natural. Por outro lado, o observador fenomenológico de Husserl está demasiado envolvido no processo de constituição do mundo para ser capaz de desistir de todo e qualquer interesse no mundo.

Com efeito, a ontologia fundamental de Heidegger não se limita a uma descrição fenomenológica do ser-no-mundo. Pelo contrário, a sua ontologia pretende atingir a atitude na qual o sentido do Ser se torna fenomenologicamente acessível a partir da experiência do sentido do *Da-sein* humano próprio a cada um. Mesmo sendo verdade que o estatuto do *Dasein* fenomenológico recebeu muito pouca atenção em *Ser* e *Tempo* é, no entanto, claro que, de acordo com Heidegger, a prática da fenomenologia se funda num modo de existência do *Dasein* específico, relacionado ao mundo e

---

<sup>7</sup> Eugen Fink, *Sixth Cartesian Meditation: The Idea of a Transcendental Theory of Method*, trans. Ronald Bruzina, Bloomington, Indiana University Press, 1995.

ao eu. Para Heidegger, a atitude fenomenológica é diferente da atitude da vida natural, não por causa da inibição de qualquer direcção ao mundo, mas porque o fenomenólogo tenta desvelar fenomenologicamente, e de um ponto de vista extremo, o ser do mundo enquanto mundo e o ser-no-mundo do *Dasein* na sua totalidade e dimensões fundamentais. A consideração fenomenológica da estrutura fundamental do *Dasein* enquanto cuidado é atingida através do fenómeno da temporalização; mais, a consideração fenomenológica da totalidade do *Dasein* é atingida através do ser-para-a-morte.

Assim, de acordo com Heidegger, ao determinar o ser do *Dasein*, o fenomenólogo constrói sobre experiências existenciais (*existentiell*), que não ultrapassa quando entra nas suas investigações ontológico-existenciais de longo alcance. Obviamente, o fenomenólogo de Heidegger está mais interessado no modo autêntico do homem viver a sua própria vida do que na sua preocupação com coisas mundanas. No entanto, esta nova atitude ou este modo de viver existencialmente realizado não implica uma ruptura com o mundo ou uma vitória sobre a finitude e mortalidade do fenomenólogo. Dada a relação-ao-mundo da perspectiva fenomenológica sobre o ser do *Dasein* e dada a experiência do fenomenólogo do seu próprio ser-para-a-morte, para Heidegger o conhecimento fenomenológico da vida do ser humano tem como modelo a *phronésis* aristotélica e não tanto a *sophia*.

A caracterização de Fink do observador fenomenológico imparcial também não faz justiça às intenções de Husserl. Se olharmos mais atentamente para o que pode significar uma observação fenomenológica específica da constituição do mundo, então tanto a imparcialidade distanciada do fenomenólogo quanto o seu mero observar se tornam problemáticos. Quer dizer, a reflexão fenomenológica sobre a vida que constitui o mundo é uma reflexão peculiar. Ao perfazer uma tal reflexão, não reflectimos apenas sobre a consciência mas também sobre as várias formas de correlação entre a consciência e o mundo. Deste modo, a reflexão fenomenológica explica ou tematiza processos transcendentais de constituição, isto é, os processos de doação de sentido e de determinação ontológica que surgem da interacção entre abertura subjectiva e doação fenomenal. O fenomenólogo abre uma janela que dá para processos de constituição, até então ocultos, tal como se desdobram factualmente. Evidentemente, o fenomenólogo não constitui um (novo) mundo. Todavia, a nova consideração dos processos ocultos de constituição do mundo

absorvem o fenomenólogo de tal maneira que, de maneira a ver o sentido do mundo de um modo novo, ele coloca a cabeça muito para fora da janela.

Isto significa que o observador fenomenológico não está situado num posto de observação absoluto e remoto. Pelo contrário, ele é afectado pelo que vê, por exemplo, o falhanço de um processo de constituição. A sua consideração dos processos de constituição transcendentais que se desdobram factualmente também é limitada. Mais precisamente, escapam mais coisas à apreensão do fenomenólogo do que à apreensão do sujeito naturalmente experienciador. Com efeito, há muitas coisas que fazem perfeitamente sentido nas nossas vidas naturais que o fenomenólogo não consegue clarificar. Há vários modos de realizações constitucionais transcendentais, ou formações de sentido, que se desdobram passivamente e que são talvez inconscientes. Estas realizações não permitem uma tematização completa e, por conseguinte, permanecem até invisíveis para o fenomenólogo atento. O que e até onde o observador fenomenológico consegue ver intuitivamente e tornar comprehensível na reflexão fenomenológica não depende apenas da sua vigilância e força de visão, é também determinado pela amplitude pela qual os próprios fenómenos revelam a sua natureza. A libertação da cegueira da vida natural por parte do fenomenólogo não implica que ele seja capaz de ver absoluta e ultimamente todos os processos de constituição que permanecem ocultos à vida natural. Se, em certo sentido, a viragem da vida natural para a vida fenomenológica, que a *epoché* e a redução fenomenológica permitem, ocorre num só movimento, a elucidação da vida natural e do mundo-da-vida colocam ao fenomenólogo uma tarefa infinita.

No que diz respeito ao carácter intuitivo da reflexão fenomenológica devemos, por conseguinte, distinguir entre a abertura de uma nova forma de visibilidade e o que efectivamente se torna visível quando entramos nessa nova dimensão. A abertura de uma nova dimensão de doação fenomenal é inquestionavelmente a realização da redução fenomenológica. Contudo, esta redução não implica de modo algum uma translucidez fenomenológica ou a possibilidade de uma reflexão fenomenológica total. Pelo contrário, o carácter intuitivo da reflexão fenomenológica implica que tal reflexão não pode preceder o curso factual da vida constituinte transcendental, ela segue sempre necessariamente o rasto dessa vida. O seu conhecimento *a priori* dos pressupostos ou estruturas essenciais de um processo transcendental de formação de sentido não evita que o fenomenólogo se surpreenda com acontecimentos inesperados e até bastante ininteligíveis. A consideração

fenomenológica de processos de constituição transcendental é em si própria uma ocorrência factual que não deve ser construída depois do facto enquanto consequência *necessária* da realização da redução fenomenológica. Se tivermos isto em mente, podemos evitar que a tematização vivida da dinâmica dos processos de constituição se solidifique numa objectivação ou fixação de estruturas rígidas distanciada ou imparcial.

#### **4. A Fenomenologia como Ciência Eidética da Consciência Transcendental**

O ver do fenomenólogo não depende apenas do curso factual dos processos da sua experiência de mundo; depende também da especificidade e potencialidade das objectividades mundanas e seus horizontes de referência. Permanecendo interessado na complexidade dos fenómenos mundanos, o fenomenólogo também tentará sempre influenciar a vida constituinte de mundo e iniciar novos processos de formação de sentido. Segundo Husserl, mesmo se a prática teórica pura da fenomenologia não pode ser um ser-no-mundo constituinte, ainda assim, ela é um modo de existência filosófica factual e temporalmente situado que dá novos impulsos ao curso da vida natural. O fenomenólogo que retorna da atitude filosófica para a atitude natural irá suspeitar, por exemplo, dos pressupostos do objectivismo científico natural. Inversamente, no seu filosofar, o fenomenólogo terá em conta os factos e teorias científicos objectivos de modo a investigar os nexos de constituição transcendental que tinham passado até então desapercebidos. Com base nesta consideração dos nexos constituintes, o fenomenólogo irá posteriormente submeter as alegações científicas a um escrutínio filosófico crítico.

Posto isso, devemos discordar de Fink quando nega ao fenomenólogo qualquer interesse nas coisas mundanas. Tal como Husserl e Heidegger concedem, o interesse na *constituição* transcendental do mundo não deve ser cortada do interesse nesse *mundo*. Contudo, dado que uma certa ambiguidade caracteriza de facto a atitude do fenomenólogo husserlian, Fink não estava completamente no caminho errado. Tal ambiguidade não releva da diferença radical entre um observador fenomenológico desinteressado e o sujeito transcendental constituinte de mundo. A ambiguidade que encontramos aqui e ali na obra de Husserl tem que ver com

a caracterização da fenomenologia ao mesmo tempo como ciência da experiência e como ciência da essência.

Enquanto ciência da experiência, a fenomenologia aplica-se à elucidação reflexiva de processos de constituição transcendental factuais, ocultos. No entanto, enquanto ciência fenomenológica universal, o seu interesse está exclusivamente orientado para a essência geral desses processos constituintes. A caracterização do fenomenólogo como observador desinteressado entra em conflito com o interesse do fenomenólogo no mundo, mas aplica-se perfeitamente ao fenomenólogo que está interessado apenas em formular uma teoria geral da essência da constituição do mundo enquanto tal. Ao passo que o fenomenólogo comprometido no curso factual da vida constituinte de mundo procura a *phronêsis* oculta da vida natural e a renovação dessa *phronêsis*, uma ciência fenomenológica eidética habita na atitude de pura contemplação teórica. Enquanto ciência de princípios ou filosofia primeira, a fenomenologia é uma *sophia* preocupada com a determinação geral do seu objecto, com a ordem sistemática das suas considerações eidéticas e com a questão da verdade dos seus conhecimentos.

Todavia, as leis eidéticas de uma ciência de princípios fenomenológica são leis que compreendem as formas gerais das conexões correlativas transcendentais entre experiências intencionais subjectivas e seus correspondentes fenómenos objectivos. Por exemplo, a lei eidética segundo a qual uma coisa espacial aparece necessariamente em adumbrações não expressa, em primeira instância, uma característica ontológica dessa coisa. Ao invés, tal lei diz respeito ao modo fenomenológico de doação de um objecto a um sujeito corpóreo experienciador. Da mesma maneira, a lei eidética segundo a qual a consciência é necessariamente temporal também diz alguma coisa sobre a temporalidade ou omni-temporalidade das objectividades conscientemente intencionadas. As leis eidéticas fenomenológicas compreendem quer as formas *a priori* do aparecimento de objectividades a um sujeito, quer as formas *a priori* da subjectividade intencional que se dirige a objectividades. Leis eidéticas fenomenológicas especificamente transcendentais dizem respeito à condição necessária da constituição de um objecto unitário no fluxo dos seus aparecimentos, bem como às condições necessárias da coerência unitária de experiências subjectivas.

É inegável que a validade necessária *a priori* de tais leis eidéticas formais é acompanhada de uma perda de conteúdo experencial fenomenal. A

facticidade empírica da consciência humana psico-física e a facticidade objectiva de factos científicos naturais, válidas em si próprias, são sacrificadas na redução *fenomenológica*. A facticidade que uma redução *eidética* e uma ciência fenomenológica eidética deixam para trás é a facticidade *fenomenológica* da experiência factualmente realizada ou de processos de constituição que se desdobram factualmente. O fenomenólogo interessado no desenvolvimento de uma ciência fenomenológica absolutamente válida e universal já não segue o curso das suas experiências. Pelo contrário, dedica-se ao estudo de diferentes formas de experiência e suas vantagens ou desvantagens epistemológicas. Torna-se a tal ponto um observador imparcial das suas próprias experiências transcendentais que, para ele, a sua experiência factual não é senão um modo de experiência possível. Assim, o fenomenólogo torna-se igualmente um observador imparcial de si próprio, pois a sua própria individualidade é apenas uma instância da essência geral do ego fenomenologizante. Deste modo, o fenomenólogo enquanto autor de afirmações científicas sobre leis eidéticas fenomenológicas torna-se um sujeito absoluto examinando a essência de experiências que pessoalmente já não lhe dizem respeito.

Evidentemente, Husserl está consciente que tal ciência eidética fenomenológica transcendental absoluta e que tal fenomenólogo permutável não podem existir de forma pura. Primeiro, deve ser sublinhado que, além de uma ciência fenomenológica *absoluta*, também existe algo como uma ciência fenomenológica *descritiva* igualmente *eidética*. A essência da consciência transcendental enquanto tal na sua relação com a essência do mundo enquanto tal, objecto de uma fenomenologia absoluta, não é o mesmo que os estados de coisas essenciais investigados por uma fenomenologia descritiva. Segundo, mesmo uma fenomenologia absoluta pode não conseguir determinar finalmente todos os estados de coisas relevantes sob a forma de leis eidéticas apodicticamente válidas. Terceiro, o observador fenomenológico imparcial ainda tem de se basear nas suas próprias experiências individuais factuais de maneira a formular leis eidéticas fenomenológicas. Quer dizer, apesar de ser possível uma experiência do geral, não há experiências gerais.

Ainda que ideal remoto e inalcançável, a própria ideia de uma ciência fenomenológica eidética *absoluta* pesa muito na consciência de um investigador fenomenológico. Naturalmente, além do ideal de apodicticidade, ele pode dar crédito ao ideal de apropriação, tal como pode permitir tipos objectivos e estilo subjectivos de experiência além das essências exactas.

Também pode estar consciente de que as leis eidéticas fenomenológicas se relacionam com a possibilidade de cursos de experiência factuais e de que o observador imparcial é sempre um sujeito individual actual. No entanto, o fenomenólogo honesto não pode senão reconhecer que o objectivo de formular leis eidéticas necessariamente apodícticas talvez encubra a relevância fenomenológica de muitos fenómenos únicos e submeta todos os fenómenos a uma objectivação que possivelmente constrange a sua fenomenalidade.

Mesmo uma ciência eidética fenomenológica *descritiva* atinge um limite quando o sentido da experiência factual que investiga não permite uma generalização. O melhor exemplo disto é, certamente, o fenómeno da história. Contudo, os cautelosos enunciados de Husserl sobre a filosofia da história não se encontram na sua fenomenologia genética. A fenomenologia genética preocupa-se unicamente com a história da consciência transcendental, com a motivação passiva das suas realizações de doação de sentido, com a sua habituação por meio do desenvolvimento de um estilo de experienciação pessoal e com uma elucidação genealógica de formações de sentido pré-dadas, remontando à doação de sentido original que possibilita doações de sentido reiteradas.

Enquanto a análise eidética de tais processos dinâmicos vai de par com uma perda de facticidade material e de individualidade pessoal, a análise genética não quebra o molde de uma ciência eidética fenomenológica. Pelo contrário, uma fenomenologia *genética eidética* ultrapassa a lógica de uma caracterização pura essencial estática de fenómenos e abre a eidética fenomenológica, por exemplo, às estruturas complexas de uma pessoa transcendental e aos processos da sua socialização. Oposta a esta fenomenologia genética que procura levar a ciência eidética aos seus limites, e contribui desse modo para a sua renovação fundamental, uma filosofia da história obriga incessantemente o fenomenólogo a transcender tais limites. Evidentemente, podemos distinguir algo como uma essência de fenómenos históricos. Contudo, o sentido filosófico de factos históricos específicos e das suas consequências históricas não pode ser elucidado exclusivamente na base da legitimidade essencial de uma consciência subjectiva. Mesmo alguém que acredite que a história do mundo tem um sentido – não um sentido contingente, mas necessário – tem de recorrer à crença num *ideal* teleologicamente determinado que não pode ser recuperado por nenhuma eidética fenomenológica.

A ciência fenomenológica da essência da consciência pura e suas leis eidéticas necessárias não negligencia apenas os fenómenos *para além* do seu domínio de competência, negligencia também os fenómenos que *precedem* tal domínio. Mais concretamente, a ciência eidética fenomenológica negligencia os fenómenos que pertencem a uma facticidade erradamente chamada «naturalista». O fenomenólogo eidético negligencia o facto de os fenómenos com que lida não se relacionarem apenas a um sujeito mas também a uma espécie. O ponto de vista subjectivo do fenomenólogo é sempre humano e não animal ou fantasmagórico. Um naturalismo que tente fundar a essência da consciência transcendental em acontecimentos evolucionários de adaptação e selecção, na natureza e funcionamento do cérebro humano ou nas leis psicológicas de uma «economia de pensamento», está completamente errado. A este respeito, os argumentos de Husserl ainda são válidos. Todavia, isto não implica que não haja condições naturais de fazer fenomenologia ou que tais condições sejam irrelevantes para a auto-compreensão do fenomenólogo.

Como todos sabem, o próprio Husserl preocupou-se com a diferença entre consciência transcendental e consciência animal, bem como com a refutação do paralelismo psico-físico. As suas investigações deste tópico resultaram frequentemente na descoberta de que as leis fenomenológicas sobre a essência da consciência transcendental podem alegar validade absoluta, ao passo que as leis científicas naturais que se aplicam a cães e funções cerebrais só podem alegar validade provisória. De resto, do ponto de vista de uma ciência fenomenológica transcendental, só podemos dizer que o cão «co-constitui» o mundo do caçador<sup>8</sup> e que a determinação científica da conexão entre processos cerebrais e processos conscientes não é tarefa do fenomenólogo, mas do cientista natural.<sup>9</sup>

É claro que Husserl está correcto ao presumir que a consciência animal nos é inacessível e que, por conseguinte, não pode tornar-se um fenómeno fenomenológico. Contudo, assim que alargamos a nossa compreensão dos fenómenos fenomenológicos de modo a incluir a doação de uma conexão significativa entre um comportamento orientado para fins e uma determinada

<sup>8</sup> Edmund Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil: 1929-1935*, Husserliana XV, ed. I. Kern, The Hague, Martinus Nijhoff, 1973, 167.

<sup>9</sup> Cf. Rudolf Bernet, “Leib und Seele bei Husserl und Bergson” in E. Angehrnand and J. Küchenhoff (Eds.), *Die Vermessung der Seele. Konzepte des Selbst in Philosophie und Psychoanalyse*, Weilerswist, Velbrück Wissenschaft, 2009, 80-111.

situação ambiental, o comportamento expressivo dos seres humanos nossos semelhantes, bem como o comportamento expressivo dos animais, adquire a validade de um fenómeno genuíno. Deste modo, a diferença entre comportamento humano e animal torna-se acessível fenomenologicamente e possibilita a consideração de determinadas condições naturais da consciência transcendental. Husserl está correcto quando escreve: «Os lóbulos do meu cérebro não me aparecem.»<sup>10</sup> Erra, porém, quando pensa que a investigação científica natural das funções cerebrais do humano seria, por essa razão, fenomenologicamente irrelevante. A investigação da diferença entre as funções do meu organismo vivo, que pode aparecer para mim, e os que, em princípio, não podem aparecer para mim, é uma tarefa legítima da fenomenologia. Mas é importante notar que o que cai para lá do domínio da evidência fenomenológica não é necessariamente irrelevante fenomenologicamente. Assim, a questão de saber que fenómenos da consciência humana são ou não são acessíveis a uma análise neurofisiológica não pode deixar o fenomenólogo indiferente. De facto, esta questão só pode ser respondida por uma filosofia que está familiarizada com os conhecimentos adquiridos por investigação empírica. Invocar apenas a validade necessária *a priori* de leis fenomenológicas essenciais já não é suficiente. Correlativamente, é também concebível que a investigação fenomenológica da consciência humana e seu comportamento corpóreo dê novos impulsos à neurofisiologia e possa dissuadi-la dos seus pressupostos atomísticos. Como toda a gente sabe, na sua obra *A Estrutura do Comportamento*, Merleau-Ponty abriu caminho para esse mútuo enriquecimento.<sup>11</sup>

Podemos, então, concluir que é possível uma fenomenologia que não se comprehende a si própria enquanto fenomenologia de um sujeito consciente transcendental constituinte. Da mesma maneira, é possível uma fenomenologia transcendental que não é ciência eidética das estruturas apodicticamente necessárias da consciência pura. Por outras palavras,

---

<sup>10</sup> Edmund Husserl, *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy, Second Book. Studies in the Phenomenology of Constitution*. trans. R. Rojcewicz and A. Schuwer, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1993, 164.

<sup>11</sup> Cf. Maurice Merleau-Ponty, *The Structure of Behavior*, trans. A. L. Fischer, Pittsburgh, Duquesne University Press, 2006. Cf. também Rudolf Bernet, "La conscience dans la perspective d'un transcendentalisme structuraliste" in *Alter. Revue de phénoménologie*, 16, 2008, 1-21.

dentro da fenomenologia há limites para a formação de sentido e limites para a caracterização essencial geral da consciência transcendental. Em ambos os casos, devemos respeitar tais limites e não transgredi-los, dado que o fundamento último de toda e qualquer fenomenologia reside na facticidade da nossa experiência. No entanto, isto não significa que o fenomenólogo deva estar constrangido por tal facticidade e ficar satisfeito com a simples narração da história das suas próprias experiências. Ao fim e ao cabo, os próprios fenómenos experienciados determinam que ciência deles é possível e até que ponto uma elaboração científica das suas descobertas descriptivas é congenial à investigação fenomenológica.