

SEÇÃO: Dossiê Fenomenologia e Hermenêutica

SONHOS DO CONHECIMENTO - UMA ABORDAGEM DA FENOMENOLOGIA

Dreams of knowledge - an approach to Phenomenology

Marcelo S. Norberto¹

<https://orcid.org/0000-0001-9138-8538>

msnorberto@gmail.com

Resumo: Este artigo busca realizar uma apresentação do pensamento fenomenológico a partir da noção de intencionalidade de Husserl e de sua repercussão na contemporaneidade, tendo como ponto central o deslocamento da noção de conhecimento na epistemologia pretendida por Husserl e sua transformação seguinte nas abordagens existenciais do séc. XX. No artigo, busca-se mostrar como a noção de intencionalidade, recepcionada por uma certa tradição francesa, permite deslocar o lugar do conhecimento no trabalho husserliano como via privilegiada de exposição da verdade para uma abertura inesperada para a existência. O sonho de um conhecimento inequívoco não produz seu intento, mas permite uma retomada do mundo e abre caminhos para outros pensamentos críticos.

Palavras-chave: Fenomenologia. Husserl. Conhecimento. Intencionalidade. Existencial.

Abstract: This article aims to present phenomenological thought based on Husserl's notion of intentionality and its impact on contemporary thought, focusing on the shift in the concept of knowledge within Husserl's intended epistemology and its subsequent transformation in existential approaches of the 20th century. The article aims to show how the notion of intentionality, as received by a certain French tradition, allows for a displacement of the role of knowledge in Husserl's work, from being the privileged means of exposing truth to an unexpected openness toward existence. The dream of unequivocal knowledge does not achieve its goal, but it enables a renewed engagement with the world and opens pathways for other critical thoughts.

Key words: Phenomenology. Husserl. Knowledge. Intentionality. Existential.

Há uma contradição no conhecimento que fascina e constrange a todos que se orientam pelo saber: toda aquisição intelectual, da mais simples à mais elaborada, da descoberta do nome da pessoa amada ao processo de criação de um conceito teórico, traz consigo uma positividade e uma negatividade. E não se trata de um jogo de palavras: efetivamente o saber e o desconhecimento habitam juntos cada acontecimento racional. Conhecer é se deparar com a constrangedora percepção de que nada é dito sem que uma incompreensão sobre o assunto se instaure concomitantemente. Esta ignorância está

¹ Doutor em Filosofia na Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUCRS – CCE/PUC-Rio).

presente na fundação da própria filosofia ocidental, no simbolismo socrático do “só sei que nada sei” e reverbera em toda cultura humana.

Assim, portanto, nada mais temerário do que apostar na capacidade do conhecimento de expurgar da cultura o equívoco, a imprecisão, o erro. O saber vacila ao tentar executar tal tarefa, pois sua existência está permeada de interstícios insondáveis. Assim, nossas verdades possuem a perenidade de um homem caminhando sobre uma corda bamba, a meia distância do abismo, como anunciou Nietzsche².

Não por outro motivo, a arte e o pensamento crítico ameaçam o conservadorismo de uma sociedade. Não é possível conceber uma criação artística, bem como um pensamento reflexivo, que não opere sobre as bases desta indeterminação da condição humana, mesmo que seus autores ignorem tal destino. O que intimida na arte é a obscenidade, não a sexual, como comumente se pensa, mas a epistemológica, aquela que exhibe no fazer artístico toda a ambiguidade da vida e das relações humanas. Assim também o é no pensamento, que atua na exploração dos limites do existir e, neste caminho, produz sentidos, ausências e transformações. Há uma força do saber, que alcança a todos, crentes ou esclarecidos, eruditos ou populares, que se desloca e avança justamente por causa desta incompletude própria. Assim, as pessoas mais interessantes – as necessárias – não são as cultas, com seus acúmulos inertes de informações, mas as obsessivas, aquelas que inquerem o mundo em busca de respostas para uma única e mesma pergunta: Como?

Uma das figuras mais notáveis que enfrentou esta questão foi Edmund Husserl. Dentre inúmeros esforços, ao longo da história da filosofia, a fenomenologia tem uma contribuição que não pode ser ignorada, sem que a produção reflexiva do século XX seja adulterada. Em certa medida, a fenomenologia pode ser considerada a tentativa mais frutífera dos temas enfrentados no pensamento moderno com os projetos filosóficos da contemporaneidade. Seu impacto nas filosofias do século XX – e porque não dizer do século XXI – são de tal monta que causará grandes embaraços a quem desejar ignorá-la.

"O maior ensinamento da redução" – diz Merleau-Ponty – "é a impossibilidade de uma redução completa" (Merleau-Ponty, 1999, p.10). Esta afirmação, contida no prefácio da *Fenomenologia da percepção*, escandaliza o leitor em um duplo sentido: admite, de

² “O homem é uma corda, atada entre o animal e o super-homem — uma corda sobre um abismo. Um perigoso para-lá, um perigoso a-caminho, um perigoso olhar-para-trás, um perigoso estremecer e se deter” (Nietzsche, 2018, p.14).

antemão, o fracasso da redução fenomenológica e, ao mesmo tempo, reclama um reconhecimento para este fracasso. Longe de ser uma contradição assumida, este enunciado caracteriza a forma *sui generis* como o método fenomenológico se configurou tanto como uma novidade radical quanto como um projeto sem fim.

As bases da fenomenologia são reconhecidamente atribuídas a Husserl e a suas obras. A despeito da presença do tema no projeto kantiano, ao circunscrever o conhecimento ao campo fenomênico, e da relevância no trabalho de Hegel, na trajetória da consciência em torno do universal concreto, é em Husserl que a filosofia irá refundar a questão do conhecimento e da ontologia, sob bases fenomenológicas. Este movimento inicia-se a partir do pensamento de Franz Brentano. Sob influência aristotélica e inscrito no âmbito escolástico, leva Brentano a preconizar para a filosofia a função de garantir a fundamentação da ciência. As concepções científicas guardavam em si traços de seu objeto em questão – as chamadas “marcas distintas” – que a filosofia deveria encontrar para justificar os conceitos, em um processo de verificação chamado de “clarificação”. Clarificar, em termos gerais, seria empreender uma investigação com o intuito de identificar a origem de um conceituação. Retornando ao objeto que originou a noção, seria possível identificar vestígios, que o conceito teria assimilado no seu processo de elaboração. Assim, o conceito se tornaria claro, justificado, enfim, fundamentado. O caráter abstrato inicial ganharia um suporte epistemológico-ontológico. Brentano chama este processo de “psicologia descritiva”. Este termo já nos remete a Husserl. Nas *Investigações lógicas*, Husserl ainda não se refere explicitamente ao método da redução, indicando como procedimento de seu pensamento a psicologia descritiva³, prova inequívoca de sua filiação com Brentano⁴.

A questão central, contudo, para Husserl, surgiria de uma outra noção elaborada por Brentano: a intencionalidade. Ao definir o fenômeno psíquico como ato, o filósofo impõe uma objetividade à relação psicológica: a consciência teria, por característica, este direcionamento ao seu objeto visado. Ainda sob forte influência de Brentano, Husserl em *Sobre o Conceito de Número* (1887), e mais fortemente em *Filosofia da Aritmética* (1891), busca esclarecer o conceito de número. Ao cabo de seu estudo, esse último conclui que a natureza do número seria psicológica. Depois de fortes críticas – Frege, aliás, chega a

³ É conhecida a passagem do prefácio da segunda edição de *Investigações* em que Husserl identifica sua fenomenologia à psicologia descritiva (Husserl, 2014, XVII).

⁴ A redução como método por excelência da fenomenologia só passa a ser assim designada no *Ideias*.

denunciar uma contradição na tese husserliana, considerando a hipótese ainda atrelada ao psicologismo (Soares, 2010, pp.26-27) –, o próprio Husserl admite a impertinência de uma explicação mental para justificação da matemática. Tomado como um ato psicológico, o número se transformaria em mera representação, aniquilando com a objetividade lógica.

Retomando a questão, Husserl se depara com um novo problema: se a explicação psicológica se mostra inadequada, como dar conta da transcendência do objeto? Se o número é um ideal, o fato de a consciência lidar com os números impunha uma natureza intransponível de exterioridade as atividades mentais. Se o mundo não se reduz a impressões apartadas das existências mundanas e, assim, a realidade extrapola as representações da própria consciência, uma evidência se impõe. Trata-se da perplexidade dessa relação constituinte do conhecimento: conhecer é se relacionar com algo que não é a consciência em si mesma, com algo externo a ela própria. Diferentemente do que acreditavam os modernos, David Hume, por exemplo, a existência do mundo não só não é questionável⁵, como sua concretude é fundamental para o conhecimento humano. Ora, a essa altura, Husserl nos mostra, já distante de Brentano, que só possuímos representações do mundo porque somos relação a algo distinto de nós mesmos. Este é o sentido profundo do conceito husserliano de intencionalidade, que marcará a fenomenologia: *toda a consciência é consciência de alguma coisa*.

De uma aparência inicial simplória, a intencionalidade intervém na tradição filosófica de forma imediata, a destacar dois pontos cruciais. Primeiro, com a intencionalidade, rompe-se com a mediação característica da filosofia moderna. Se toda consciência é consciência de algo, a consciência está ontologicamente em contato com a existência, sem qualquer exigência de mediação prévia, como, por exemplo, aquela reclamada pelas ideias inatas em Descartes e sua atuação como imagens do mundo⁶. Em segundo lugar, a intencionalidade expõe uma atividade inerente da consciência, eliminando qualquer instância de pura

⁵ “As únicas existências de que estamos certos são as percepções, que, por estarem imediatamente presentes a nós pela consciência, exigem nosso mais forte assentimento, sendo o primeiro fundamento de todas as nossas conclusões (...) Portanto, é impossível que, da existência ou de qualquer qualidade das percepções, possamos jamais formar uma conclusão concernente à existência dos objetos, e que jamais satisfazer nossa razão a cerca desse ponto” (Hume, 2001, p.245).

⁶ “Durante os primeiros anos de vida a alma encontrava-se tão estreitamente ligada ao corpo que só se aplicava àquilo que causava impressões nele, não considerando ainda se tais impressões eram produzidas por coisas que existiam fora de si. Apenas sentia (...) A alma tinha sensações como aquelas a que se chama gosto, cheiro, som, calor, frio, luz, cor e outras semelhantes, que verdadeiramente não representam nada existente fora do nosso pensamento” (Descartes, 1997, pp.54-55).

passividade, como a alegoria da *tábula rasa* em Locke⁷. De um só movimento, duas formas de compreensão típicas da filosofia moderna, inatismo e passividade, descobrem-se inaptas para uma justa compreensão da consciência e, assim, do conhecimento.

Graças à intencionalidade, Husserl aprofunda e recoloca, noutra patamar, a clássica questão sujeito-objeto. Não é mais cabível pensar, nem em um modelo em que um sujeito se encontre em primazia na relação com os objetos, nem é aceitável mais projetar uma dinâmica em que os objetos tenham uma hierarquia superior ao sujeito. A intencionalidade impõe à relação sujeito-objeto uma *interrelacionalidade* insuperável: dizer do sujeito será dizer de um sujeito que visa um objeto; falar de um objeto será falar de um objeto visado por uma consciência. A relação se constitui com laços tão firmes, graças à intencionalidade, que Sartre dirá, incrementando o argumento, que a humanidade poderá perecer e, mesmo assim, bastará que se permaneça uma simples forma de consciência, para que a existência se faça presente⁸.

A filosofia, a partir de Husserl, encontrará novos desafios no tocante ao conhecimento e ao ser, tendo com o manejo fundamental as relações operadas pela intencionalidade. Assim, um dos pontos trazidos com a noção é a retomada do mundo no exercício filosófico, desta ligação entre sujeito e objeto, homem e mundo, Husserl reconfigura a reflexão filosófica. É preciso lembrar que o pensamento moderno renegou o mundo a uma categoria de precariedade epistemológica e ontológica, buscando encontrar uma referência segura na interioridade do sujeito, no distanciamento com a vida, pela qual só se relacionava por intermediações⁹. Um dos exemplos de abandono do mundo em prol de uma interioridade hipertrofiada é Galileu e seu conhecido *mente concipio, concebo na mente*, em *Diálogos sobre duas novas ciências* (1638). Aveso à observação como fonte de conhecimento, Galileu restringia a função do mundo em seu trabalho ao de verificação de suas ideias, essas concebidas previamente e de forma segura em sua consciência¹⁰. Neste

⁷ “Suponhamos então que a mente seja, como se diz, um papel branco, vazio de todos os caracteres, sem qualquer ideia. Como chega a recebê-las? De onde obtém esta prodigiosa abundância de ideias, que a ativa e ilimitada fantasia do homem nele pintou, com uma variedade quase infinita? De onde tira todos os materiais da razão e do conhecimento? A isto respondo com uma só palavra: da EXPERIÊNCIA” (Locke, 2005, p.106).

⁸ “A terra permanecerá em sua letargia até que uma outra consciência venha despertá-la. Assim, à nossa certeza interior de sermos “desvendantes”, se junta aquela de sermos inessenciais em relação à coisa desvendada” (Sartre, 2004, p.34).

⁹ Hannah Arendt definirá este processo de perdição do mundo na alegoria de “um duplo vôo do homem”, para fora da terra e para dentro de si, em ambos, alheio ao mundo (Arendt, 2004, p.14).

¹⁰ Sobre a disputa em torno do “mundo” entre fenomenologia e filosofia moderna, ver Moura 2001.

sentido, é possível compreender o reconhecimento de Sartre a Husserl na introdução de *O Ser e o Nada*: “O pensamento moderno realizou progresso considerável ao reduzir o existente à série de aparições que o manifestam” (Sartre, 2012, p.15). Entenda-se aqui “moderno” como um espaço atual, contemporâneo, enfim, Husserl e Heidegger.

Após um longo período em que o mundo passou a ser tratado como uma dimensão de segunda ordem, a fenomenologia inscreve o pensamento novamente em uma descrição do mundo, a partir e em torno da existência. A realidade, quando adotada a abordagem fenomenológica, passa a ser fundamental para qualquer pensamento que ambicione o rigor. Não é mais tolerada a busca por um deslocamento, por uma ascese, para fora do mundo e, no entanto, para fora da realidade, a fim de melhor compreendê-la. Do mesmo modo, torna-se impróprio buscar na interioridade humana a estabilidade desejável para, em um segundo momento, retornar ao mundo com base em suas representações. Por meio da noção de intencionalidade, o ponto de partida passa ser aquele em que o sujeito se constitui no mundo, simultaneamente ao processo em que é constituído por ele. A intencionalidade é o que une, suporta e se realiza na relação do humano com o mundo. Com isso, diversamente de um modelo platônico, onde o sujeito é inquirido a realizar uma ascese na procura de uma posição privilegiada para observar o mundo, livres dos simulacros, na fenomenologia, o procedimento rechaça qualquer alienação no processo de conhecimento. Da mesma forma, contra uma saída moderna, como aquela presente, por exemplo, em Descartes, em que o sujeito desempenha um esforço para fundamentar o conhecimento em sua interioridade, a fim de superar as vicissitudes da existência, Husserl afirma, como o único caminho possível, o da relação. Desta feita, em um único movimento, a fenomenologia articula sujeito e mundo, através do reconhecimento de uma via dupla de constituição, em que atividade e passividade participam mutuamente do processo.

Assim, a intencionalidade para Husserl não pode ser equiparada a um instrumento subjetivo que se estenda sobre os objetos externo (como a natureza psicológica, em Brentano), mas antes – e isso será capital – a um campo que sustenta, em sua dimensão pré-reflexiva, a própria relação sujeito-objeto. Portanto, intencionar não é nem “ter intenção”, nem a aproximar de um atributo da vontade. Intencionar é “tender a”, é “visar algo”. Assim, o termo “consciência” se mostra muito mais apropriado do que “mente”, por exemplo. Ao falar “consciência”, a própria linguagem incorpora o movimento da intencionalidade e nos

obriga, quase que concomitantemente, a elaborar, infligido pelo questionamento implícito no próprio termo, da seguinte forma: “consciência? Mas consciência de que? Há uma extravasamento, um movimento demandado pela própria palavra, uma abertura imperativa que elide qualquer ensimesmamento. Deste modo, o objeto não é mais um acessório do sujeito, uma simples forma de exteriorização da atividade da consciência, mas o polo fundamental de qualquer teoria do conhecimento dita rigorosa. Com isso, Husserl rompe com os dilemas herdados da filosofia moderna, crise esta radicalizada pela figura inflacionada do sujeito, do sujeito conhecedor, e abre uma possibilidade para se pensar filosofia sob novas bases.

Esta abertura para o mundo concreto que a intencionalidade faz emergir é que fascinou Sartre. “Ele a comia com os olhos” (Sartre, 2005, p.55). Para Sartre, a tradição filosófica sempre confundiu conhecer com comer. Espírito aranha, estômagos sombrios, intimidade gástrica, metáforas que denunciam a tentativa de reduzir o mundo às representações humanas, jogo desonesto centrado na ilusória ideia de interioridade. Depois de Husserl, não faz mais sentido insistir em uma “filosofia digestiva”: “A consciência e o mundo são dados de uma só vez: por essência exterior à consciência, o mundo é, por essência, relativo a ela” (Sartre, 2005, p.56), argumenta Sartre. A consciência, portanto, está livre dos equívocos modernos. A única figura capaz de sintetizar a consciência, sem que recaia novamente em um aprisionamento conceitual, é a da “*l'éclatement*”, da explosão. “Conhecer” – Sartre, mais tarde, irá ampliar esta afirmação para o *existir* – “é explodir em direção a” (Sartre, 2005, p.56). A consciência é lançada no mundo, constituindo e sendo constituída ao mesmo tempo. Sem uma origem definidora, alheia a uma finalidade calculável, existir se assemelhará a um acontecimento, a um estouro. Da primazia moderna, o sujeito é descolado para uma compreensão interrelacional, fazendo caducar noções como “dentro”, “interioridade” ou mesmo “estrutura” e “natureza humana”.

A intencionalidade na sua aparência singela (“toda consciência é consciência de alguma coisa”) comporta em si um revolucionário poder transformador, recuperando o elo outrora perdido entre homem e mundo, pensamento e vida. Assim Sartre define a filosofia husserliana, nos seguintes termos: “Husserl reinstalou o horror e o encanto nas coisas. Ele nos restituiu o mundo dos artistas e dos profetas: assustador, hostil, perigoso, com portos

seguros de dádiva e de amor (pois) tudo está fora, tudo, até nós mesmos: fora, no mundo, entre os outros (...) coisa entre coisas, homens entre homens” (Sartre, 2005, p.57).

Se, por um lado, Husserl se aproxima de Descartes, na busca de um rigor do pensamento¹¹, há uma originalidade no pensamento husserliano que o distancia do feito cartesiano¹². Trata-se do reconhecimento de que a percepção de que “toda consciência é consciência de alguma coisa” não se dá naturalmente. Em uma relação imediata com o mundo, pensamos, julgamos, analisamos, já inseridos do mundo. Conhecemos a partir de uma intimidade que torna tudo afeito ao sujeito. Estamos, então, sob constante ameaça de um subjetivismo, de uma conformação de tudo à nossa representação. A manutenção da naturalidade é o que teria conduzido, por exemplo, Hume a afirmar que só tinha certeza de suas impressões. Neste sentido, Merleau-Ponty nos lembra que “a descoberta principal da fenomenologia – a intencionalidade – só é compreensível pela redução” (Merleau-Ponty, 1999, p.15). Os modernos não se equivocaram por incompetência ou descuido no fazer filosófico. Por estarmos inseridos no mundo, por nos entendermos já no fluxo das experiências, sempre em contato com os objetos, acabamos por pensar a partir desta realidade dada, sem que esta mesma seja problematizada. Husserl, em suma, define a situação da seguinte maneira: “Ao refletir-se naturalmente sobre o conhecimento e ao ordená-lo, justamente com a sua efetuação, no sistema do pensamento natural das ciências, cai-se logo em teorias atrativas que, no entanto, terminam sempre em contradição ou em contrassenso” (Husserl, 2000, p.21).

A investigação filosófica reclama, assim, uma atitude outra que a adotada no cotidiano. O único modo de escapar desta armadilha subjetiva, de se realizar o desafio de refletir sobre o conhecimento, partindo do próprio conhecimento, do sujeito se perguntar sobre uma relação que ele é polo integrante, da qual não pode evadir-se, é instituindo uma quebra, instaurando uma ruptura, promovendo, enfim, uma artificialidade no processo de conhecimento. Do contrário, todo conhecimento será carente de bases sólidas e estará

¹¹ É conhecida o começo da série de conferências que Husserl realizou em Paris, intituladas *Meditações cartesianas*: “Sinto-me feliz de poder falar da fenomenologia transcendental nessa honorável casa dentre todas por onde floresce a ciência francesa. Tenho para isso razões especiais. Os novos impulsos que a fenomenologia recebeu devem-se a René Descartes, o maior pensador francês. É pelo estudo das suas *Meditações* que a nascente fenomenologia transformou-se em um novo tipo de filosofia transcendental. Poderíamos quase denominá-la um neocartesianismo” (Husserl, 2001, p.19).

¹² Continuando nas *Meditações Cartesianas*: “Poderíamos quase denominá-la um neocartesianismo, ainda que ela se tenha visto forçada a rejeitar quase todo o conteúdo doutrinário conhecido do cartesianismo, pelo próprio fato de ter conferido a certos termos cartesianos um desenvolvimento radical” (Husserl, 2001, p.19)

sujeito a contradições que levará, inevitavelmente, ao ceticismo quanto a sua validade. Husserl defenderá a exigência uma atitude filosófica contra uma atitude natural. É somente na ruptura de um sentimento naturalista de pertencimento ao mundo, desta relação imediata e instrumental que possuímos com os objetos, que o filósofo poderá exercitar sua reflexão corretamente. Subverter a atitude tradicional, em última análise, terá a ver com a possibilidade de fundamentação do conhecimento, sob novas bases ontológicas. A filosofia se vê, novamente, atrelada a uma transformação de postura, de atitude, para a justa realização de seu projeto¹³.

Merleau-Ponty explorará com maestria esta imposição defendida por Husserl em seus escritos. Esta atitude filosófica, este método da redução (redução enquanto *recondução*, recondução às coisas), em nada se assemelha a uma busca por uma posição privilegiada de observação, em um exótico deslocamento “para fora” do mundo. Esta saída é interdita “porque somos do começo ao fim relação ao mundo” (Merleau-Ponty, 1999, p.10). A redução visa uma mudança de perspectiva, ou seja, a implementação de um olhar estranho dentro de um mundo vivenciado, através da atenuação do subjetivo. É a delicada, e também fugaz, metamorfose de uma atitude puramente ativa, que possuímos naturalmente, para uma postura especular, que permitirá uma contemplação interessada¹⁴. É a experiência de um deslocamento para os bastidores da vida, contudo sem sair dela. Por isso mesmo “a única maneira de apercebermo-nos disso (da relação incontornável do homem com a vida) é a suspensão deste movimento, recusar-lhe nossa cumplicidade ou ainda colocá-lo fora de jogo” (1999, p.10), diz Merleau-Ponty.

Husserl reclamará uma postura crítica, no sentido kantiano, de reflexão dos limites do conhecimento para uma justa fundamentação. Neste sentido, a intencionalidade é a possibilidade de um rearranjo no tocante ao conhecimento (busca de origem), no encontro de uma via segura para esta aquisição (filosofia como teoria do conhecimento) e na garantia da presença do mundo na relação sujeito-objeto (retorno as coisas mesmas). O reconhecimento desses três pilares da fenomenologia só é possível rompendo com a familiaridade do cotidiano e enfeitando a cumplicidade natural com a vida. Afinal, nascemos

¹³ “A filosofia encontra-se numa dimensão completamente nova. Precisa de pontos de partida inteiramente novos e de um método totalmente novo, que a distingue por princípio de toda ciência natural” (Husserl, 2000, p.47).

¹⁴ Merleau-Ponty lembra repetitivamente que filosofia é “descrever, e não explicar ou analisar” (Merleau-Ponty, 1999, p.3) ou ainda que “o real deve ser descrito, e não construído ou constituído” (1999, p.5).

em um mundo, habitamos uma sociedade e tudo isso nos leva a conhecer sem problematizar este solo, sem o cuidado necessário de nos colocarmos no polo de uma relação. É por causa desse mecanismo natural de distorção da representação que Husserl defenderá um distanciamento do argumento psicologista para o conhecimento, afastando-se de Brentano e de sua psicologia descritiva definitivamente. Do contrário, ao se voltar para mundo, o sujeito converterá toda a realidade em experiências subjetivas em meros efeitos psicológicos de uma realidade que, por força real, não é capaz de se enquadrar em um solipsismo da consciência.

Também, nesse sentido, rejeitará a subordinação da filosofia à ciência, em nome de um rigor ao pensamento filosófico, tal qual as ciências já conquistaram (Husserl, 1952, pp.1-7). O que distancia uma atividade da outra é, prioritariamente, a natureza epistemológica distinta de ambas. Enquanto a ciência é capaz de alcançar a objetividade sem problematizar a incidência subjetiva no processo – o avanço extraordinário das tecnologias é uma prova disso –, a filosofia, pela natureza distinta de sua tarefa – pensar criticamente o fundamento – não pode conhecer elidindo a relação sujeito/objeto. Este corte que nada abandona, esta ruptura que nada exclui, esta artificialidade se dará na suspensão do juízo é a transformação da atitude natural em filosófica¹⁵. É só na recusa do julgamento, na imposição de um estranhamento na vivência, que o conhecimento será possível. Essa é a forma encontrada para que haja a quebra da naturalidade, sem nenhuma retirada do mundo ou mesmo abandono de qualquer fenômeno da existência, negando-se a tomar o conhecimento como um universal empírico.

Sem esta suspensão do juízo, sem a *epoché*, a realidade acaba por se conformar às impressões que a consciência tem do mundo, reduzindo o próprio mundo aos fenômenos psicológicos do homem e, assim, recaindo novamente em uma atitude naturalista frente à vida. A partir da redução, o que ocorre é um “contato ingênuo com o mundo” (Merleau-Ponty, 1999, p.1), em detrimento de uma relação imediata e alienante do mundo. Não se trata da criação de uma nova realidade, mas sim, de um novo olhar sobre a mesma realidade, ampliando (e não restringindo) a percepção do mundo. Por isso, Eugen Fink

¹⁵ “Em toda a inquirição teórico-cognoscitiva, quer se trate deste ou daquele tipo de conhecimento, há que se levar a cabo a redução gnoseológica, isto é, há que afetar toda a transcendência concomitante com o índice de desconexão, ou com o índice da indiferença, da nulidade gnoseológica, com um índice que afirma: não me importa aqui absolutamente nada a existência de todas estas transcendências, quer eu nela creia ou não; aqui, não é o lugar de sobre ela julgar; isso fica completamente fora de jogo” (Husserl, 2000, p.65).

definia a redução como “admiração” (Fink *apud* Merleau-Ponty, 1999, p.10) frente ao mundo. É como se, com a implementação da redução, fosse possível se desprender do incessante fluxo dos estímulos subjetivos naturais para, pela primeira vez, observar as efetivas aparências do mundo. A redução amplia, e não priva, a apresentação do mundo.

Deste modo, mantém-se intacta a relação sujeito/objeto, descrita pela noção de intencionalidade, salvaguardando o ideal de um conhecimento rigoroso. Dito de outro modo, com a intencionalidade, é possível afastar da filosofia, a um só tempo, o idealismo e o realismo, concepções que partem de um ponto já estabelecido, afastando-se de seu objeto de descrição. Trata-se de um processo em que as redes de intencionalidade são mantidas, ou seja, sujeito e objeto não se submetem um ao outro, nem reclamam uma ilusória centralidade na relação. A *epoché*, a suspensão do juízo, nada mais é do que desvencilhar-se do ímpeto do sujeito, recusando-lhe sentido, função, ou utilidade corriqueira para, então, conhecê-lo. Diferentemente do ceticismo antigo, onde a *epoché* marca o fim de um processo de investigação, após o reconhecimento de uma *aporia* – impasse –, subsequente *ataraxia* – imperturbabilidade –, e, finalmente, encontrando a *eudaimonia* – felicidade, na falta de um termo melhor –, na fenomenologia, o método de parentetização¹⁶ é o passo inicial e decisivo para uma recondução do conhecimento às coisas, para escapar do subjetivismo e, então, pela primeira vez, ser capaz de descrever aquilo que se apresenta. Para Husserl, trata-se de um outro olhar sobre o mundo, para uma aquisição rigorosa do conhecimento. Sem essa etapa decisiva, que preserva intencionalidade e capacita o pensamento a se aventurar na descrição dos fenômenos, não é possível falar em filosofia para Husserl. Deste modo, a fenomenologia não só se mostrará incontornável no campo da epistemologia como se afirmará como prodigiosa na abordagem existencial, alcançando outros campos de trabalho para além da filosofia, como na terapêutica e na literatura.

Com a fenomenologia, um vasto espaço de investigação filosófica se instaurou. Graças a intencionalidade, Heidegger obteve um campo para pensar a abertura que somos, sem recair em uma antropologia: a questão da política do *Dasein* em *Ser e Tempo* (1927). Do mesmo modo também é somente a partir do vínculo relacional ontológico da consciência,

¹⁶ “Colocamos fora de ação a tese geral inerente à essência da orientação natural, colocamos entre parênteses tudo o que é por ela abrangido no aspecto ôntico: isto é, todo este mundo natural que está constantemente “para nós aí”, “a nosso dispor”, e que continuará sempre aí como “efetividade” para a consciência, mesmo quando nos aprouver colocá-la entre parênteses” (Husserl, 2006, p.81).

que Sartre pode realizar uma investigação sobre a liberdade, escapando do tradicional debate entre livre arbítrio e determinismo em *O ser e o nada* (1943). Devido ao rearranjo do binômio sujeito-objeto, Merleau-Ponty foi capaz de desvencilhar a percepção da representação e, assim, em *A fenomenologia da percepção* (1945), realizar um estudo da relação do homem com o mundo que nos alcança até os dias atuais. Por causa do deslocamento produzido de um trabalho analítico para um esforço descrito, Simone de Beauvoir, em *O segundo sexo* (1949), empreendeu um estudo sobre a subjetividade, deflagrando pseudoproblemas em torno da questão da mulher. Por fim, para citar apenas alguns exemplos que forjaram o século XX, Hannah Arendt, em *A condição humana* (1958), sob a distinção entre atitude natural e filosófica, explicitou o impacto em nossa cultura da era moderna e seus efeitos na vida ativa humana.

A despeito da ambição inicial de Husserl – em *A idéia da fenomenologia*, chega resumir o projeto desta forma direta: “fenomenologia designa uma ciência, uma conexão de disciplinas científicas” (Husserl, 2000, p.46) –, do seu desejo de reorientar a filosofia através de uma via segura, de alcançar “a idealidade das essências” (Duque-Estrada, 2024, p.41), um outro horizonte filosófico se instituiu, graças ao seu trabalho, mas a despeito de sua intenção. Ao recuperar o mundo como elemento integrante das descrições da existência, e não mais como aparência precária de uma realidade superior, ao impor o modo de apresentação das vivências (*Erlebnisse*) como realidade última da vida, em oposição, por exemplo, aos incondicionados kantianos, seus sucessores se desprenderam do ideal da ciência, mas se direcionaram para um abertura radical frente ao mundo. Colocar o mundo “entre parêntese”, como Husserl preconizou, resultou na ultrapassagem do sonho do conhecimento como estabelecimento de uma essência para uma inesperada imaginação ativa de outros horizontes de vida.

Diante disso, é possível retomar à afirmação perturbadora de Merleau-Ponty sobre o inacabamento da redução. É só na inviabilidade de uma comunhão total com o mundo e de uma irrealizável busca pela essência, que o mundo cintila, longe de uma abordagem natural, como maravilhamento, sob uma perspectiva fenomenológica. É a partir desta “suspensão do não-espanto” (Morris, 2009, 49), de se colocar diante daquilo que resta quando afastamos a projeção subjetiva, que a filosofia se reencontra com a concretude da vida.

Ironicamente, ao ser provocada por Husserl a descrever o objeto do conhecimento fora do primado da representação, o que certa contemporaneidade filosófica se deparou, não foi com uma ciência das essências, que Sartre chamou de “une idée de fou de génie” (Sartre, 1972, p.70), genial, porém louca, mas com um mundo desimpedido de sentidos. O sonho de estruturar o conhecimento sob ditames rigorosos não realizou a sua tão ambicionada redução eidética, mas pavimentou o caminho para uma profusão de tentativas de apreensão da existência, fora do regime de uma epistemologia *stricto sensu*. Salanskis diz da fenomenologia uma odisseia (Salanskis, 2006, p.47). Nesta Odisseia, contudo, Husserl não é Ulisses, pois de Ítaca nunca teve retorno, apenas notícias estrangeiras¹⁷. Mas talvez seja Homero, aquele que sonhou e, com seu sonho, povoou gerações com mundos, senão alcançáveis, ao menos imagináveis e, assim, efetivos. O sonho do conhecimento de Husserl contribuiu decisivamente para que o século XX realizasse sua tarefa irrevogável de dar conta de seu próprio tempo. Assim o é, pois “se a fenomenologia”, nos lembra Merleau-Ponty, “foi um movimento antes de ser uma doutrina ou um sistema, isso não é nem acaso nem impostura” (Merleau-Ponty, 1999, p.20), pois o inacabamento dela acaba por refletir, justamente pela sua incompletude fática, o seu singular projeto de tentar incorporar toda a existência sob a perspectiva da descrição. Trabalho sem fim que mantém vivo seu impulso primeiro, por vezes pouco indicado, mas sempre presente nas mais diversas apropriações filosóficas realizadas, qual seja, a difícil arte de dizer o ver.

Referências

ARENDET, H.: *A condição humana*. Trad. Roberto Raposo. Rio de Janeiro, Forense Universitária, 2004.

BRENTANO, F.: *Psychologie du point de vue empirique*. Trad. Maurice de Gandillac. Paris, Vrin, 2008.

DESCARTES, R.: *Princípios da filosofia*. Trad. João Gama. Lisboa, Edições 70, 1997.

DUQUE-ESTRADA, P. C.: *Hermenêutica filosófica e reabilitação da filosofia prática: uma leitura de Gadamer, através de Husserl e Heidegger*. Rio de Janeiro, Editora Mauad X, 2024.

HUME, D.: *Tratado da natureza humana*. Trad. Déborah Danowski. São Paulo, Unesp, 2001.

¹⁷ Husserl se define, em seus inéditos, como “alguém que perpetuamente começa” (Husserl *apud* Merleau-Ponty, 1999, p.11), que “não cessa de se digerir ao mundo, sem nunca conseguir abarcá-lo nem possuí-lo” (Husserl *apud* Merleau-Ponty, 1999, p.15.).

HUSSERL, E.: *A filosofia como ciência de rigor*. Trad. Albin Beau. Coimbra, Atlântida, 1952.

_____ : *A ideia da fenomenologia*. Trad. Artur Mourão. Lisboa, Edições 70, 2000.

_____ : *Meditações cartesianas*. Trad. Frank de Oliveira. São Paulo, Madras, 2001.

_____ : *Idéias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica*. Trad. Márcio Suzuki. Aparecida, Ideias & Letras, 2006.

_____ : *Investigações Lógicas – Prolegômenos à lógica pura*. Trad. Diogo Ferrer. Rio de Janeiro, Forense Universitária, 2014.

LOCKE, J.: *Ensaio sobre o entendimento humano*. Trad. Eduardo Abranches de Soveral. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2005.

LYOTARD, J-F.: *A fenomenologia*. Trad. Mary Amazonas Leite de Barros. São Paulo, Difusão Europeia do Livro, 1967.

MERLEAU-PONTY, M.: *Fenomenologia da percepção*. Trad. Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo, Martins Fontes, 1999.

MORRIS, K. J.: *Sartre*. Trad. Edgar da Rocha Marques. Porto Alegre, Artmed. 2009.

MOURA, C.A.R.: *Husserl: significação e existência in Racionalidade e Crise*. São Paulo, Discurso Editorial, 2001.

NIETZSCHE, F.: *Assim falou Zaratustra*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo, Companhia das Letras., 2018.

SALANSKIS, J-M.: *Husserl*. Trad. Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo, Estação Liberdade, 2006.

SARTRE, J-P.: *O ser e o nada – ensaio de ontologia fenomenológica*. Trad. Paulo Perdigão. Petrópolis, Vozes, 2012.

_____ : *Uma ideia fundamental da fenomenologia de Husserl: a intencionalidade in Situações I – críticas literárias*. Tradução de Cristina Prado. São Paulo, CosacNaify, 2005.

_____ : *O que é literatura?* Trad. Carlos Felipe Moisés. São Paulo, Ática, 2004.

_____ : *L'écrivain et sa langue in Situations IX*. Paris, Gallimard, 1972.

SOARES, M. L. C.: *Notas sobre referência e intencionalidade: Frege e Husserl in Phainomenon número 20-21*. Universidade de Lisboa. Acessado em 28 de Agosto de 2024: <http://phainomenon-journal.pt/index.php/phainomenon/article/view/262/220>

SOKOLOWSKI, R.: *Introdução à fenomenologia*. Trad. Alfredo de Oliveira Moraes. São Paulo, Loyola, 2004.

Recebido em: 09/09/2024

Aprovado em: 18/10/2024

Publicado em:28/11/2024