

É O IDEALISMO DE HUSSERL COMPATÍVEL COM UM REALISMO METAFÍSICO?¹

Pedro Santos Alves (UL)²

psalves2@gmail.com

Resumo: Neste artigo, argumento que o idealismo transcendental da fenomenologia de Husserl é compatível com um realismo metafísico. Não só desenvolvo um argumento acerca da tese da consistência entre as duas posições filosóficas, mas defendo também que essa a posição própria de Husserl. Consequentemente, apoio a minha interpretação numa hermenêutica de alguns dos textos mais importantes do próprio Husserl, onde ele discute directamente a questão.

Palavras-chave: Husserl; Fenomenologia Transcendental; Idealismo; Realismo.

SENTIDO DA QUESTÃO SOBRE O “IDEALISMO” DE HUSSERL

Múltiplas são as formas de “idealismo”, a ponto de o próprio nome se ter tornado equívoco. Historicamente, Descartes, Hume, Berkeley, Leibniz, Kant, para só referir a autores com que Husserl manteve um diálogo directo, são todos eles, sob diversos pontos de vista, proponentes de posições que podem ser descritas como “idealismo”. No entanto, de uns para outros, o significado e alcance das teses ditas “idealistas” varia significativamente, a ponto de não

¹ Recebido: 07-10-15/ Aceito: 17-01-2016/ Publicado on-line: 28-08-2016.

² Pedro Manuel dos Santos Alves é Professor Doutor do Departamento de Filosofia da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, Lisboa, Portugal.

haver, talvez, um denominador comum. Perante tal diversidade de significações quase incomensuráveis, a saída típica consiste em distinguir acepções e, com elas, os termos e o horizonte dos debates. Assim se distingue um idealismo de cunho metafísico e um idealismo de cunho epistemológico, ao mesmo tempo que, em contrapartida, ficam desenhadas as formas contrárias de um realismo de feição epistemológica ou metafísica, segundo as teses adiantadas se refeririam à natureza e forma de existência da própria realidade ou ao tipo de conhecimento que pode haver acerca dela. Neste contexto, um idealismo epistemológico é compatível com um realismo metafísico, como é o caso de Kant, e, inversamente, embora menos obviamente, um idealismo metafísico é compatível com, ou pode abrir portas para uma forma *sui generis* de realismo epistemológico. O caso mais gritante desta situação aparentemente inconsequente é George Berkeley. Nele, de facto, o idealismo metafísico expressa-se na tese de que aquilo que há são as mentes e as suas percepções; mas, justamente na medida em que ser é ser-percebido e, portanto, na medida em que aquilo que designamos como “coisas” são agregados de ideias na mente, o conhecimento pode, agora, ser caracterizado não-representacionalisticamente (em contraste, por exemplo, com o realismo indirecto de Locke) como uma apreensão directa da própria realidade, dado que não apenas as ideias são as coisas da mente, mas, mais radicalmente, as coisas elas próprias *são* essas ideias na mente.

Creio que a tentativa de definir o idealismo e eventual realismo de Husserl contra o pano de fundo da variedade de doutrinas que acabo de referir é uma tarefa exposta a múltiplos equívocos e passos em falso. E isto apesar de se tratar de autores e de teses que Husserl conhece e que ex-

pressamente refere em suas obras. E penso que o é por duas razões que me parecem substantivas. Primeiro, porque a Fenomenologia traça um quadro conceptual e problemático novo com o seu método da redução transcendental e, mais precisamente, com a sua oposição de princípio entre saberes da atitude natural e ciência da consciência transcendentalmente purificada. Nesse contexto, os idealismos e realismos históricos são reenviados, por Husserl, para os pressupostos fundadores da atitude natural ou para formas não completamente consequentes nem conceptualmente claras de superação filosófica do terreno da atitude natural, como é o caso de Descartes. Em contrapartida, o idealismo da Fenomenologia recebe um sentido inteiramente próprio que só é plenamente compreensível no interior do método da redução. É relativamente ao “campo inteiramente novo” da consciência pura transcendentalmente reduzida, das suas vivências e correlatos intencionais, que Husserl caracteriza a sua Fenomenologia como um idealismo, e aquilo que este termo designa tem que vir precisamente com certas dimensões que só o método da redução permite exhibir. O idealismo da Fenomenologia é, pois, imanente ao próprio método fenomenológico e só ganha sentido no seu interior. A segunda razão substantiva correlaciona-se com esta primeira e completa-a: o que a redução descobre e que por vez primeira, a acreditarmos Husserl, expõe de uma maneira conceptualmente consistente e isenta de ambiguidades é o domínio da subjectividade transcendental, e é relativamente a este domínio, não ao da atitude natural, que a caracterização da Fenomenologia como um idealismo deve ser compreendida. Assim, o idealismo de Husserl é um idealismo que se compreende no campo e por referência à experiência transcendental. As suas teses não podem ser expostas fora

deste contexto metodológico e apresentadas em termos absolutos sem o perigo da sua reinterpretação, e correspondente desfiguração, no horizonte da atitude natural. Assim, fora do método redutivo, o idealismo fenomenológico perde inteiramente o seu sentido relevante do ponto de vista filosófico. Ele deixa, pura e simplesmente, de existir, porque se apaga também a própria dimensão relativamente à qual se define.

A minha sugestão é, pois, que se trata de um idealismo *transcendental* aquilo que Husserl expõe por vez primeira nas suas *Ideias*, de 1913, e que, neste contexto, o significado de “idealismo” está referido ao campo e ao método da *experiência transcendental*, só nessa conexão adquirindo seu sentido pertinente. É, pois, esta dimensão que deve ser primeiramente aclarada, se quisermos bem entender no seu significado autêntico o sentido do idealismo e também do possível realismo de Husserl.

IDEALISMO E REALISMO TRANSCENDENTAIS

Surpreendentemente, no texto em que, segundo a opinião corrente, Husserl expõe por vez primeira a sua “conversão” ao idealismo essa palavra não aparece sequer uma vez para caracterizar a Fenomenologia (à excepção da expressão “idealismo subjectivo”, referida a Berkeley no parágrafo 55). Refiro-me, obviamente, ao primeiro volume das *Ideias*, publicado em 1913. No entanto, essa obra suscitou uma querela com seus discípulos em Gotinga, sobretudo com os que provinham do círculo de Munique e estavam sob influência de Adolf Reinach. Progressivamente, uma interpretação do trajecto intelectual de Husserl se formou, interpretação se-

gundo a qual ele teria evoluído (ou involuído) do realismo das *Investigações Lógicas*, ou, no pior dos casos, da neutralidade ontológica das *Investigações Lógicas*, até uma posição em que afirmara não apenas o ser-absoluto da consciência perante o ser-contingente do mundo, mas também que, em verdade, “ser” seria ser-correlato de certas multiplicidades de actos intencionais e que, para lá disso, “nada mais” haveria. Outros, como van Breda, contrariam esta versão, que quase se tornou canônica, afirmando que Husserl jamais teria sido realista, mesmo em suas *Investigações Lógicas*, sendo o seu suposto realismo o modo como muitos de seus discípulos de Gotinga interpretaram a Fenomenologia, guiados sobretudo pela intuição eidética e vendo, por aí, o método fenomenológico como uma descrição de essências puras e das leis eidéticas que as conectam.

O caso de Ingarden é, neste contexto, paradigmático. Logo na introdução de sua obra *On the Motives Which Led Husserl to Transcendental Idealism*, começa por confessar que sempre se questionara sobre as razões que converteram Husserl ao idealismo ao tempo das *Ideias*, posto que, nas próprias palavras de Ingarden, “ao tempo das *Investigações Lógicas*, ele ocupara claramente uma posição realista”.³ No entanto, declara em nota que só ao tempo das *Meditações Cartesianas* e de *Lógica Formal e Transcendental* Husserl “manteve uma posição firme e cristalizada sobre esta matéria”.⁴ Não surpreende, pois, que, no Índice Analítico que organizou para a publicação de *Ideias-I*, Ingarden tivesse inserido uma entrada com o título “idealismo fenomenológico

³ “I have often asked myself why Husserl, really, headed in the direction of transcendental idealism from the time of his *Ideas-I* whereas at the time of the *Logical Investigations* he clearly occupied a realist position.” (INGARDEN 1975, p.1)

⁴ *Ibidem*.

co”, ao mesmo tempo que esclarecia em nota não ser essa expressão empregue pelo próprio Husserl, se bem que, em sua opinião, “todas as exposições [nas *Ideias*] possam ser também designadas como idealistas num sentido tomado com a devida amplitude”.⁵ Ou seja, no próprio momento que interpreta o conjunto das exposições das *Ideias* como um idealismo *fenomenológico*, implicitamente reconhecendo haver uma certa especificidade nesse suposto idealismo, de modo que só numa acepção assim qualificada se poderia falar de “idealismo” a propósito das teses expendidas em *Ideias*, afirma, algo contraditoriamente, que essas mesmas exposições só serão idealistas se o termo for tomado em sentido amplo, ou seja, se for despido de toda e qualquer especificidade. As entradas que constam do Índice Analítico, nas quais um suposto idealismo em sentido amplo se desenharia, têm que ver, no fundo, com a tese do ser-absoluto da consciência perante o ser-contingente do mundo, com a tese da redução da transcendência às estruturas noético-noemáticas da intencionalidade e, por fim, com a tese segundo a qual toda a realidade é constituída na consciência, de modo que “ser verdadeiro” significa, em última instância, ser verificável numa posição evidente.

No entanto, o volume XXXVI da Husserliana, publicado em 2003, mostra que Husserl estava interpretando a sua Fenomenologia como um idealismo transcendental desde o ano de 1908, ou seja, desde a descoberta do método da *epoche* fenomenológica que abre o campo da experiência transcendental. Não há nem uma conversão súbita ao idealismo,

⁵ „Dieser Ausdruck selbst ist in den "Ideen" nicht gebraucht, wenngleich ihre ganzen Ausführungen in einem entsprechend weit gefaßten Sinne auch als "idealistisch" bezeichnet werden können. Es sind daher hier die Stellen verzeichnet, an denen die Eigenart des phänomenologischen "Idealismus" sichtbar wird.“ Hua III-1, p. 442.

em 1913, nem uma paulatina deriva para o idealismo a partir de 1913, deriva que supostamente só seria plenamente consumada nas obras do final dos anos vinte, nomeadamente nas *Meditações Cartesianas*, cujos parágrafos 40 e 41 expõem o sentido e a problemática do idealismo transcendental. Trata-se, outrossim, de uma *interpretação* do campo da *experiência transcendental* que surgiu no próprio momento da descoberta dessa experiência de tipo novo, por volta dos anos de 1907 e 1908. Esse “idealismo”, que Husserl expõe *ex professo* nas *Meditações Cartesianas*, está contraposto a uma interpretação divergente da subjectividade transcendental e do campo da experiência transcendental, interpretação divergente que ele apresenta, precisamente, como um *realismo transcendental* e que expressamente estigmatiza como um contra-senso, ou melhor, como o contra-senso cartesiano.

Assim, quando se contrapõe ao realismo, Husserl não está combatendo uma qualquer doutrina metafísica ou epistemológica bem definida sob o terreno da atitude natural. O seu debate não é esse. Ele está dizendo que o domínio da experiência transcendental tem de ser interpretado em pauta idealista e não realista. A sua querela com o realismo tem, pois, que ver com a correcta interpretação da experiência transcendental, por via de uma reflexão sobre o próprio método da redução fenomenológica e o campo que ela abre. É isso que está em questão no debate sobre idealismo *versus* realismo, e que, aliás, segundo penso, sempre estará para Husserl.

ATITUDE NATURAL E ATITUDE TRANSCENDENTAL

A novidade do discurso fenomenológico está em introduzir

não tanto uma dupla fonte de verdade e de validação para as asserções científicas, mas em introduzir dois planos de consideração que, fechados sobre si próprios, são não só incomparáveis, como mutuamente exclusivos. Husserl expressa essa duplicidade de pontos de vista pela oposição entre atitude natural e atitude transcendental, como é sabido. O primeiro aspecto importante dessa distinção é que ambas as atitudes têm, cada uma delas, a sua legitimidade própria – elas não se opõem como a verdade se opõe ao erro, ou a realidade se opõe à aparência, ou a opinião se opõe à ciência, elas são, outrossim, complementares, na medida em que as asserções feitas no interior de cada domínio não são transportáveis para o outro domínio e confirmáveis ou infirmáveis nele. Assim, não faz parte do domínio da ciência aritmética, que versa sobre os números e suas propriedades, determinar como é possível a consciência de número, e não teria nenhum sentido que o matemático fizesse preceder a sua ciência por uma descrição dos actos de consciência pelos quais os seus objectos são acessíveis. O mesmo é válido para o físico, o biólogo, o sociólogo, etc. As ciências da atitude natural validam as suas asserções em processos de confirmação objectiva e em parte nenhuma tratam da questão de saber como os seus objectos aparecem e estão disponíveis para o olhar teórico ou para o comércio prático com o mundo. Mais ainda, quando o fenomenólogo, movendo-se na atitude transcendental, exhibe os processos noético-noemáticos que estruturam a consciência de objectos como o número, o estrato da Natureza ou a apreensão empática de um outro sujeito, as suas descrições não são transferíveis para a atitude natural e confirmáveis ou infirmáveis no universo de objectos que estão disponíveis nessa atitude, precisamente porque o sujeito a que todas elas se referem, a

consciência transcendental pura, *não é uma realidade* disponível no seio da atitude natural. A tentativa errônea de transferir essas asserções para a realidade correspondente à consciência transcendental no seio da atitude natural chama-se justamente “psicologismo”. Assim, atitude natural e atitude transcendental são complementares – elas não podem subsistir simultaneamente. O segundo aspecto importante é que, na hierarquia da fundação do conhecimento, as ciências da atitude natural dependem em última instância da Fenomenologia, enquanto descrição da região “consciência pura”. Isso tem que ver com a ingenuidade de fundo em que se desenvolve a atitude natural e todas as ciências dela provenientes, por mais sofisticadas que, aliás, possam ser. Tal ingenuidade consiste em que todas dão como suposto um domínio ou região de realidades disponíveis de antemão, no quadro do mundo, sem se poderem interrogar sobre como pode haver *experiência* dessas mesmas realidades e *experiência* de um mundo enquanto horizonte englobante. Dito de outro modo, essas realidades são acessíveis, estão disponíveis, elas estão dadas, embora nada saibamos acerca do *como* e do *porquê* dessa doação, ou seja, nada saibamos acerca dos processos intencionais em que elas são constituídas. Assim, a Fenomenologia não ensina a fazer melhor Matemática, melhor Biologia ou melhor Física; ela nada tem a dizer ao matemático, ao biólogo ou ao físico no exercício mesmo de sua actividade teórica. Ela mostra, outrossim, como pode haver experiência desses objectos e em que processos noéticos essas realidades se tornam conscientes enquanto objectividades transcendentais. A Fenomenologia é, assim, uma doutrina geral do aparecer e da conexão entre ser e consciência, melhor, do modo como pode haver a consciência de um ser, deixando às ciências

positivas a tarefa de determinar precisamente que *são* esses seres de que temos consciência.

Neste contexto, compreende-se a cisão conceptual da Fenomenologia entre ser enquanto realidade e ser enquanto consciência; bem como a cisão entre objecto real e objecto enquanto visado ou, correspondentemente, objecto constituído numa intuição originariamente doadora. Como Husserl expressamente declara nas *Ideias-1*, mais precisamente no célebre parágrafo 49, “entre consciência e realidade abre-se um verdadeiro abismo de sentido.”⁶ Isso exprime, como ele próprio o afirma, que ser enquanto realidade e ser enquanto consciência não são partes de um mesmo todo, não podendo, portanto, coordenar-se por qualquer relação de dependência ou de fundação. Como o diz de uma forma incisiva no mesmo parágrafo,

[...] A consciência, considerada na sua “*pureza*”, deve tomar-se como um *nexo de ser encerrado sobre si*, como um nexo de ser *absoluto* em que nada pode entrar e de que nada pode sair, que não tem nenhum exterior espaço-temporal nem pode estar dentro de qualquer nexo espaço-temporal, que não pode sofrer causalidade por parte de *coisa* nenhuma, nem pode exercer causalidade sobre coisa nenhuma, sendo suposto que causalidade tenha o sentido normal de causalidade natural, enquanto relação de dependência entre realidades.⁷

Assim, ser enquanto realidade e ser enquanto consciência são *independentes*. É, aliás, por isso que a *epoche* fenomenológico-transcendental é possível, e é também por isso que, inversamente, o mundo de facto existente não é toca-

⁶ „Zwischen Bewußtsein und Realität gähnt ein wahrer Abgrund des Sinnes.“ Hua III-1, p. 105

⁷ „Bewußtsein, in ‚Reinheit‘ betrachtet, als ein *für sich geschlossen er Seinszusammenhang* zu gelten hat, als ein Zusammenhang *absoluten Seins*, in den nichts hineindringen und aus dem nichts ent-schlüpfen kann; der kein räumlich-zeitliches Draußen hat und in keinem räumlich-zeitlichen Zusammenhänge darinnen sein kann, der von keinem Dinge Kausalität erfahren und auf kein Ding Kausalität üben kann - vorausgesetzt, daß Kausalität den normalen Sinn natürlicher Kausalität hat, als einer Abhängigkeitsbeziehung zwischen Realitäten.“ Hua III-1, p. 105.

do pelas asserções da Fenomenologia. Se a Fenomenologia se auto-interpreta como um idealismo transcendental, e se tal idealismo é apresentado como uma egologia sistemática do campo da *cogitatio* e dos seus *cogitata*, isso não é transportável nem reconfigurável numa asserção metafísica ou epistemológica sobre a natureza do mundo dado em atitude natural, nomeadamente em asserções ao modo de um idealismo de cunho hegeliano, por exemplo, segundo as quais o mundo seria espírito, *Geist*, e todo o conhecimento do mundo seria, em seu fundo, um momento no autoconhecimento do sujeito absoluto. Pelo contrário, a Fenomenologia distingue claramente entre os objectos enquanto tais, ou seja, enquanto realidades, e os objectos enquanto visados ou dados, numa palavra, entre objecto enquanto real (*real*) e objecto enquanto pólo noemático de multiplicidades noéticas. Neste quadro, Husserl dirá no parágrafo 41 das *Ideias-1*: “A coisa percebida pode ser sem ser percebida, sem sequer estar potencialmente consciente (no modo da inactualidade atrás descrito)”.⁸ As coisas puras e simples são o que são, sejam ou não percebidas ou cientificamente conhecidas. Por outro lado, o percebido na percepção, o julgado no juízo, numa palavra, o objecto *enquanto* visado e *tal como* é visado, esse não é independente da consciência, como o é o objecto real, é antes correlato da consciência e inteiramente dependente dela. Assim, as asserções fenomenológicas estendem-se não aos objectos puros e simples e ao mundo, que são independentes da consciência, mas aos objectos enquanto visados e ao sentido-mundo com a sua validade, os quais são, esses

⁸ „Das wahrgenommene Ding kann sein, ohne wahrgenommen, ohne auch nur potentiell bewußt zu sein (in der Weise der früher beschriebenen Inaktualität)“ Hua III-1, p. 84.

sim, sempre dependentes de uma consciência. Deste modo se distingue, em boa disciplina fenomenológica, objecto puro e simples (*schlechthin*) e objecto enquanto noema. O primeiro independe da consciência. O segundo, pelo contrário, é imanente à consciência, intencionalmente imanente, em correlação estreita com as dimensões de imanência *reell* ou noética da consciência. Husserl o dirá num texto famoso das *Ideias-1*: enquanto a árvore real se desagrega em elementos químicos e pode arder, a árvore enquanto percebida, ou seja, o noema perceptivo “árvore”, esse não se decompõe em elementos químicos nem pode sofrer processos físicos de combustão, justamente porque seu ser não é real, mas ideal, mais precisamente, um núcleo de sentido correlativo de certos actos intencionais. O tema da Fenomenologia é não o mundo que é, nem as coisas que são, mas os *sentidos* “mundo”, “realidade”, “transcendência”; ela regressa das questões sobre a realidade efectiva até as questões sobre a realidade enquanto núcleo de sentido, enquanto correlato intencional de certas tessituras de experiência.

Como tal, compreende-se os dois planos em que nossas asserções se podem mover, mas também, ao mesmo tempo, a sua dependência hierárquica. Por um lado, o mundo, para ser, não carece de uma consciência; por outro, para falarmos de um mundo que é, e que para ser não carece de uma consciência, temos de pressupor que há uma experiência de mundo e, como ela, o plano do *vivenciar*, numa palavra, a esfera da consciência, das suas vivências intencionais e dos objectos enquanto conscientes. Na verdade, se não houvesse nenhuma consciência que pudesse fazer experiência desse mundo e do facto de a sua existência ser independente da consciência, a sua realidade seria indistinguível da irreabilidade, o seu ser do não-ser, dado que “realidade”,

“ser”, “não-ser” são núcleos de sentido que pressupõem uma consciência doadora e um haver-experiência para o qual as distinções entre existência e não existência, ser e não-ser *façam sentido*. Embora o mundo seja independente da consciência, dizer que o mundo *é*, e que em seu ser autárquico é independente da consciência, implica todo o plano transcendental, no qual se descreve, justamente, como pode, em geral, haver algo como uma experiência de um mundo tal.

Não consiste isso em, contraditoriamente, fazer da consciência uma condição de existência do mundo real? De modo nenhum. O mundo real é independente da consciência. Mas para *saber* isso e o *asserir* temos já de pressupor o plano da consciência transcendental. É por isso que Husserl dirá que mesmo o mundo material pressupõe uma consciência transcendental não apenas possível, mas actual, uma consciência que nesse mundo apareça sob a forma de uma animalidade psicofísica. Na verdade, não é o mundo material que necessita da consciência para existir; é o reconhecimento de que esse mundo *é* que carece de um vivenciar, pois “ser” ou “existir” são formações de sentido que, em si mesmas, dependem inteiramente de actos de doação de sentido.

O Posfácio às *Ideias* di-lo-á de uma forma muito clara:

Mas é agora necessário pôr expressamente ao claro a distinção essencial e fundamental do idealismo fenomenológico-transcendental perante aquele que é combatido pelo realismo, enquanto seu exclusivo antagonista. Antes de tudo: o idealismo fenomenológico não nega a existência real do mundo real (e, antes de tudo, da Natureza) [...]. Sua única tarefa e função é aclarar o sentido deste mundo, exactamente o sentido em que este mundo vale para qualquer um como realidade existente e assim o vale com verdadeira legitimidade. É completamente indubitável que o mundo exista, que esteja dado, na experiência, como um universo existente [...]. Algo totalmente distin-

to é compreender esta indubitabilidade, que sustenta a vida e a ciência positiva, e esclarecer o seu fundamento de direito.⁹

O CONCEITO DE EXPERIÊNCIA TRANSCENDENTAL

A boa compreensão do idealismo de Husserl tem, pois, como disse, tudo que ver com a boa compreensão da subjectividade transcendental e do campo da experiência transcendental, e só indirectamente que ver com quaisquer questões litigiosas acerca da natureza do mundo e do seu conhecimento, nas formulações em que, classicamente, as encontramos debatidas na história do pensamento filosófico.

Nas *Ideias*, o capítulo intitulado “Consciência e realidade natural”, que descreve, na segunda secção, a peculiaridade da experiência transcendental, logo após o primeiro capítulo que introduz a *epoche*, está afectado pela ambiguidade de combinar asserções fenomenológicas com outras ainda provindas da atitude natural. Daí a dificuldade em apartar os campos e em compreender a novidade do idealismo embrionário das *Ideias*. O parágrafo 33, logo no início da secção, declara que a suspensão da tese do mundo permite “[...] a conquista de uma nova região de ser, até agora não delimitada na sua peculiaridade, que, como toda autêntica re-

⁹ „Es ist nun aber auch nötig, ausdrücklich den grundwesentlichen Unterschied des transzendental-phänomenologischen Idealismus gegenüber demjenigen klarzumachen, der vom Realismus als sein ausschliessender Gegensatz bekämpft wird. Vor allem: der phänomenologische Idealismus leugnet nicht die wirkliche Existenz der realen Welt (und zunächst der Natur), [...]. Seine einzige Aufgabe und Leistung ist es, den Sinn dieser Welt, genau den Sinn, in welchem sie jedermann als wirklich seiend gilt und mit wirklichem Recht gilt, aufzuklären. Dass die Welt existiert, dass sie in der kontinuierlichen immerfort zu universaler Einstimmigkeit zusammengehenden Erfahrung als seiendes Universum gegeben ist, ist vollkommen zweifellos. Ein ganz Anderes ist es, diese Leben und positive Wissenschaft tragende Zweifellosigkeit zu verstehen und ihren Rechtsgrund aufzuklären.“ Hua V, p. 152-153.

gião, é uma região de ser *individual*".¹⁰ Os subseqüentes parágrafos caracterizam a esfera da consciência como um domínio de ser absoluto (§ 44), indubitável e posto numa tese necessária (§ 46), perante o ser fenomênico, dubitável e contingente do mundo e das realidades transcendentais. Num movimento em crescendo, o célebre parágrafo 49, já no terceiro capítulo, culmina na afirmação de que a consciência pura é um domínio de ser que não seria tocado por uma possível aniquilação do mundo (*Weltvernichtung*), mas a ela subsistiria, embora modificada, como um resíduo não-afectado e não perturbado em seu ser autárquico. Relativamente a este resultado, Husserl usa, para caracterizar a consciência pura que sobrevive à aniquilação do mundo, a expressão que Descartes usara para definir a substância divina: um ser que *nulla 're' indiget ad existendum*. Curiosa e sintomática é a pequena alteração que Husserl faz. Onde Descartes falara de um ser que não carece de nenhuma *outra coisa* para existir (*nulla alia re indigeat ad existendum*), supondo que tal ser poderia ser descrito como uma coisa, *res*, Husserl fala de um ser que não carece de *coisa nenhuma* para existir (*nulla re indiget ad existendum*), subentendendo que a consciência não é, de todo, para ser entendida ao modo de uma coisa, ou seja, de uma *realidade*. Seja voluntária ou proveniente de um lapso, esta emenda da fórmula cartesiana é, contudo, bem significativa do que Husserl tem em mente a propósito da determinação do modo de ser da consciência pura.

De facto, tudo isto pode ser lido em registo ontológico: o mundo é, em seu ser, fenomênico (ou seja, dependente de

¹⁰ „[...] die Gewinnung einer neuen, in ihrer Eigenheit bisher nicht abgegrenzten Seinsregion, die, wie jede echte Region, eine solche individuellen Seins ist.”

uma mente), incerto e, mesmo sendo dado como existindo, poderia também, sem contradição, ser pensado como não sendo no próprio momento em que se dá. Daí que só a consciência verdadeiramente seja: ela é absoluta, necessária, e, a seu respeito, levantar a possibilidade do seu não-ser no momento em que para si própria está dada como existindo implica uma contradição. Isto sugere que, das coisas que são, só a consciência e seus conteúdos constituem um seguro ponto de partida para a construção de uma ciência certa. Foi essa via a que foi trilhada por Descartes e, mais além, dele, toda a análise empirista da *human mind* segue este percurso, que vai da certeza dos dados de consciência até a conclusão inferencial de um mundo “fora” da consciência. Um “interior” certo, dado na reflexão, perante um mundo “exterior” incerto, obtido dedutivamente a partir dos dados certos – eis a configuração ontológica e epistemológica da questão moderna sobre a consciência.

Seria catastrófico interpretar o idealismo de Husserl em linha com esta leitura ontológica da certeza reflexiva da autoconsciência perante a incerteza inferencial do mundo “fora” da consciência. Desde logo, todas essas formulações, nas *Ideias*, se desenvolvem a partir da distinção de natureza puramente epistemológica entre percepção imanente e percepção transcendente, a qual, desde as *Investigações Lógicas*, Husserl havia substituído à tradicional distinção “interioridade *versus* exterioridade”. Não se trata, pois, de privilegiar um domínio de realidade em detrimento de outro, mas de descrever fenomenologicamente os respectivos modos de doação. De seguida, essas formulações, desenvolvendo-se ainda no terreno da atitude natural, enquanto caracterizações epistémicas do modo de doação dos objectos respectivos, estão disponíveis para uma releitura a partir da atitude

transcendental, onde suas implicações ontológicas são sistematicamente neutralizadas. Na verdade, a *epoche*, ao suspender a tese do mundo, desconecta não apenas a posição do mundo dito “exterior”, mas também a posição da esfera da consciência como uma realidade psíquica “interior” acessível em reflexão natural. O que resulta dessa desconexão não é a interioridade certa da consciência, mas a esfera das vivências em unidade indissociável com seus objectos intencionais, tanto imanentes como transcendentais, com seus modos respectivos de doação, mas agora liberada de sua apercepção como realidade mundana. Trata-se da estrutura que Husserl sintetiza na fórmula *ego-cogito-cogitata qua cogitata*. Todo o campo da Fenomenologia é a descrição pura desta estrutura, no quadro da reflexão transcendental. A suspensão da tese do mundo impede, decerto, a consideração dos objectos enquanto tais, que existem independentemente da consciência, e põe entre parênteses os saberes provenientes de todas as ciências positivas que lhes dizem respeito. Mas a suspensão também impede a consideração da consciência como uma esfera de realidade psíquica no mundo, com todas as ciências que lhe dizem respeito, a Psicologia, a Fisiologia, a Biologia, etc. A estrutura *ego-cogito-cogitata* conserva, assim, tudo o que havia anteriormente, mas, agora, essa estrutura é atópica, ela não é mais ponível como uma esfera de realidade no quadro de uma nova tese de ser que, supostamente, suprimiria ou substituiria a anterior, que a *epoche* suspendeu, como a verdade se vem substituir à ilusão. Trata-se, sim, do salto para um domínio todo outro: o da subjectividade transcendental, das vivências purificadas em unidade com seus objectos correlativos, acessível numa correspondente experiência transcendental que, enquanto tal, é, certamente, uma experiência auto-ex-

plicitadora da vida de um sujeito, sem que, porém, esse sujeito seja mundanamente *alguém*. Só esta neutralidade ontológica abre o campo da Fenomenologia transcendental.

Husserl dirá, no entanto, que se trata de um domínio apodíctico de *ser* aquilo que a *epoche* por vez primeira descobre. No entanto, e será esse o ponto determinante para bem compreender a especificidade da experiência transcendental, o que interessa à Fenomenologia não é a vida fáctica do *ego* e as concreções de experiência que nessa vida surgem. O que interessa é submeter essa vida fáctica à variação eidética, de modo a obter as verdades puras de essência correspondentes. Assim, a Fenomenologia tem uma base, a vida egológica fáctica purificada, na sua correlação noético-noemática; o seu tema, porém, são as verdades ideais de essência que se obtêm considerando essa vida fáctica como uma possibilidade, entre uma multiplicidade aberta de outras possibilidades submetidas à unidade de um *eidos* enquanto invariante dessa variação. A Fenomenologia transcendental só adquire seu estatuto e seu campo temático quando assere não sobre a vida fáctica de consciência mas antes sobre legalidades puras de essência, que são, elas próprias, indiferentes relativamente à questão da sua realização numa qualquer vida subjectiva concreta. Nas *Meditações Cartesianas*, este ponto é assinalado com nitidez:

A auto-explicação *fenomenológica* que se consuma no meu *ego*, a explicação de todas as suas constituições e de todas as objectividades que são para ele, assume necessariamente a forma metódica de uma auto-explicação apriorística, que ordena os factos no correspondente universo de possibilidades (eidéticas) puras. Ela dirá, portanto, respeito ao meu *ego* fáctico apenas na medida em que ele é uma das possibilidades puras, que se obtêm a partir dele por meio da livre variação de si mesmo em pensamento (variação na ficção); ela vale, com isso, enquanto eidética, para o universo destas minhas possibilidades enquanto *ego* em geral, para as minhas possibilidades de ser

outro qualquer [...].¹¹

Pondo as coisas em conjunto, três pontos são de grande relevância, a fim de bem entender o sentido do idealismo de Husserl enquanto determinação da experiência transcendental.

Primeiro, este idealismo está estreitamente conectado com a esfera da *idealidade*, de tal modo que esta determina em boa parte o sentido em que se fala de “idealismo” a propósito da experiência transcendental: justamente “idealismo” enquanto recondução da facticidade da vida concreta de consciência até o *eidos* e as leis puras de essência em que tal vida se inscreve como uma possibilidade. De facto, Para Husserl objectividade e idealidade implicam-se mutuamente, de modo que erguer a esfera da vida fáctica de consciência até o nível da intuição eidética e das leis de essência, portanto, até o nível da idealidade, decide da validade objectiva do campo da experiência transcendental. Husserl expressara, aliás, essa vinculação pela mesma época num curso sobre ética, quando afirmará que “idealidade e objectividade estão inseparavelmente ligadas” e que “daí descola, de ambos os lados, a investigação mais alargada sobre os problemas radicais da consciência, sobre os problemas relativos à teoria do conhecimento e à teoria da vontade [...]”¹².

¹¹ „Die in meinem ego sich vollziehende *phänomenologische* Selbstausslegung, die aller seiner Konstitutionen und für es seienden Gegenständlichkeiten, nahm ja notwendig die methodische Gestalt einer apriorischen an, einer die Fakta in das entsprechende Universum purer (eidetischer) Möglichkeiten einordnenden Selbstausslegung. Sie betrifft also mein faktisches ego nur, insofern es eine der reinen Möglichkeiten ist, die aus ihm durch freies Umdenken (Umfingieren) seiner selbst zu gewinnen sind, sie gilt somit als eidetische für das Universum dieser meiner Möglichkeiten als ego überhaupt, meiner Möglichkeiten eines beliebigen Andersseins [...].“ Hua I, p. 117.

¹² „Vielleicht, das sich hier wie in der logischen Sphäre zeigen last, das schon die Erwägung der allgemeinsten Ideen von logischer und praktischer Geltung es herauszustellen vermag, das Idealität und Objektivität untrennbar verbunden und somit beide in gleicher Weise nicht preiszugeben Cont.

Efectivamente, o campo único da Fenomenologia é a vida de consciência dada em atitude natural, de tal modo que sujeito psíquico natural e sujeito transcendental são uma e a mesma vida de consciência. Tudo se joga, então, nas opções teóricas e metodológicas que, a partir dessa vida real, que é minha, abrem o campo da subjectividade e da experiência transcendentais. Enquanto *ego* mundano, tenho consciência reflexiva das minhas vivências em unidade com seus objectos intencionais. Poderei regredir dessa vida até o seu substrato fisiológico e biológico e, daí, até as interacções causais da minha vida orgânica, psicofísica, com o mundo. Esse é o nível de uma Psicologia genética e causal. Poderei, ao invés, abstrair metodicamente desse enlace e descrever apenas a consciência de objecto que se realiza através da vivência intencional, considerando o objecto enquanto correlato e descrevendo o seu modo de doação. Esse é o nível brentariano de uma Psicologia intencional. Mas poderei, a partir deste segundo nível, suspender a apercepção da própria vivência como evento psíquico mundano, pertencente a uma subjectividade humana, e suspender a posição do próprio mundo como realidade omni-envolvente. É justamente isso a *epoche* fenomenológica. O que dela resulta é precisamente *a mesma* vivência com o seu correspondente objecto intencional, só que, agora, ela é a forma pura da consciência de objecto, encerrada sobre si e fornecendo um campo novo que pode ser descrito no seu sentido puro imanente. Sobre esta vivência fáctica purificada, a variação

sind und das es somit einer speziellen Analyse psychologischer und anthropologischer Theorien nicht bedürfe, wenigstens nicht, um sie zu widerlegen, sondern allenfalls, um die Motive der psychologischer Versuchen herauszustellen. Von da aus ginge dann beiderseits die Untersuchung weiter zu den radikalen Problemen des Bewusstseins, zu den erkenntnistheoretischen und willentheoretischen Problemen, die aber hier zunächst noch nicht sichtlich sind.“ Hua XXVIII, p. 33.

na fantasia conecta essa vivência com outras formas possíveis da sua efectivação, de tal modo que, ao longo dessa variação, se destaca uma unidade que permanece invariante e que se dá como o núcleo essencial da vivência considerada. É justamente esse o *eidós*. Ele não é uma realidade, nem uma facticidade, mas antes uma possibilidade pura, indiferente a ser efectivada ou não num acto concreto de consciência. A Fenomenologia transcendental asseriu precisamente sobre esta unidade eidética, descrevendo o seu sentido e as suas conexões legais com outras unidades eidéticas, movendo-se, assim, no campo da simples idealidade. Deste modo, pese embora o sentido de certas afirmações de Husserl, motivadas pela necessidade de sublinhar quão novo é o campo da experiência transcendental, não se trata, verdadeiramente, da descoberta de uma realidade pertencente a uma nova esfera, um ser que se viesse substituir aos que estão dados nas várias esferas (regiões ônticas) da atitude natural. “Ser-real” só a vida psíquica mundana. A subjectividade transcendental não é, efectivamente, uma esfera de ser real, mas um campo de idealidade pura, obtido por redução eidética operando sobre a vida de consciência purificada pela *epoché*. Assim, a única realidade que a Fenomenologia conhece é a realidade do mundo dado em atitude natural e a da minha própria vida psicossomática nesse mundo. Nenhuma nova realidade se vem substituir a essas. O ser-transcendental, aberto pelas reduções fenomenológica e eidética, é *esse mesmo ser concreto da minha vida mundana*, só que, agora, liberado quer da apercepção mundana quer da sua facticidade. O que os distingue não é o conteúdo, mas as apercepções e operações redutivas que o exibem ora como consciência *psíquicareal*, ora como consciência *pura transcendental*. Nada se modificou, porém, na vida de cons-

ciência. Ela permanece concretamente a mesma em todas as suas dimensões. O que se modificou, sim, foi o ponto de vista a partir do qual ela está sendo abordada. Nada mais. Mas isso é, precisamente, *tudo* o que interessa.

O segundo ponto que me parece importante para bem compreender o idealismo de Husserl nas *Ideias* tem que ver com o significado da experiência de pensamento acerca da aniquilação do mundo (*Weltvernichtung*). Falo do parágrafo 49, precisamente um dos que mais controvérsia gerou na recepção dessa obra. Logo no seu início, Husserl escreve:

[...] É perfeitamente pensável que não só em casos singulares a experiência se dissolva em ilusão, por força de algum antagonismo, e que seja ao contrário do que se passa *de facto*, em que a ilusão revele uma verdade mais profunda e que todo antagonismo em um lugar seja justamente o requerido por contextos mais amplos para a conservação da concordância total; é pensável que, no experienciar, pululem antagonismos irreconciliáveis, não apenas para nós, mas em si mesmos irreconciliáveis, que, de repente, a experiência se mostre rebelde à exigência de manter em concordância as suas posições de coisas, que a sua tessitura perca as firmes ordenações reguladas dos adumbramentos, apreensões e aparições – que já não haja um mundo. [...] Resulta então evidente *que o ser da consciência*, de toda corrente de vivências em geral, *ficaria sem dúvida necessariamente modificado por uma aniquilação do mundo das coisas, mas intacto em sua própria existência.*¹³

Desde logo, a interpretação desta experiência como expressão de um idealismo metafísico é de todo desproposita-

¹³„Vielmehr ist es sehr wohl denkbar, daß nicht nur im einzelnen sich Erfahrung durch Widerstreit in Schein auflöst, und daß nicht, wie de facto, jeder Schein eine tiefere Wahrheit bekundet und jeder Widerstreit an seiner Stelle gerade das durch weiterumfassende Zusammenhänge für die Erhaltung der gesamten Einstimmigkeit Geforderte ist; es ist denkbar, daß es im Erfahren von unausgleichbaren und nicht nur für uns, sondern an sich unausgleichbaren Widerstreiten wimmelt, daß die Erfahrung mit einem Male sich gegen die Zumutung, ihre Dingsetzungen einstimmig durchzuhalten, widerspenstig zeigt, daß ihr Zusammenhang die festen Regelordnungen der Abschattungen, Auffassungen, Erscheinungen einbüßt - daß es keine Welt mehr gibt. [...] dann leuchtet es ein, daß das Sein des Bewußtseins, jedes Erlebnisstromes überhaupt, *durch eine Vernichtung der Dingwelt zwar notwendig modifiziert, aber in seiner eigenen Existenz nicht berührt würde.*“ Hua III-1, p. 103-104.

da. Husserl não está sugerindo que a consciência pura não seria afectada pela catástrofe cósmica de uma aniquilação do mundo real. Como disse atrás, é necessário distinguir as coisas transcendentais, em si próprias independentes da consciência, e a doação dessa transcendência enquanto correlato de uma experiência concordante. É, por isso, necessário distinguir entre os objectos puros e simples, de que a Fenomenologia não fala, e esses mesmos objectos enquanto correlatos intencionais da experiência. Esses últimos não são independentes da consciência, mas dela inteiramente dependentes enquanto imanências intencionais. A aniquilação do mundo não é, portanto, a hipótese de uma conflagração cósmica a que a consciência surpreendentemente resistiria. A consciência é também parte desse mundo, na qualidade de realidade psicofísica, e certamente seria tão aniquilada quanto o resto do mundo o seria. O plano em que se move Husserl é o da *experiência de mundo*, e da posição racional de um mundo transcendente enquanto correlato dessa experiência. Mais ainda, a Fenomenologia, como o dissemos acima, não é a descrição da consciência em sua facticidade, mas a exploração eidética dos tipos puros de experiência. E, nessa exploração, a primeira forma de variação de possibilidades é precisamente o caso em que a forma geral da concordância não se verificaria na experiência consciente. Ou seja, uma forma de experiência que progredisse não de acordo com a concordância e o reforço progressivo das diversas teses de ser, de modo a que houvesse uma posição racional da objetualidade transcendente e do mundo como seu correlato global, mas, ao invés, de tal modo que a progressão para cada nova experiência viria não confirmar mas antes negar a experiência anterior. Nesta possibilidade pura de essência, nenhum mundo seria *racio-*

nalmente posto como correlato da vida de experiência, mas haveria, no entanto, uma experiência dessa impossibilidade da posição concordante, racional, de um mundo. Essa experiência de não haver mundo seria ainda uma forma de experiência e, por conseguinte, algo que suporia a consciência e o campo da captação reflexiva do seu fluxo de vivências, portanto, todo o domínio da experiência transcendental.

Eis, pois, o sentido em que Husserl pode afirmar que não haveria mundo, ou que o *ego* seria “sem mundo” (*Weltloss*). Não se trata de uma situação *real* em que a consciência fosse a única *realidade existente*. Isso é de todo um contra-senso. Trata-se de uma possibilidade *ideal*, que não pressupõe nada de realmente existente, mas apenas uma lei eidética relativa ao *eidos* puro: “experiência consciente”. O próprio Husserl esclarece o sentido desta “aniquilação” no mesmo parágrafo, quando escreve: “pois esta aniquilação do mundo não quer dizer correlativamente outra coisa senão que em toda corrente de vivências (a corrente total das vivências de um eu plenamente tomada, isto é, sem fim de ambos os lados) ficariam excluídos certos nexos ordenados de experiência e, por conseguinte, certos nexos da razão teorizante que por eles se orientam”.¹⁴ Numa palavra, a aniquilação do mundo é uma forma possível do *eidos* “experiência”, aquele em que o *ego* não se mantém em suas posições racionais. Ela não é, de todo, um acontecimento do mundo real a que a consciência, qual ser *real* absoluto, misteriosamente sobreviveria.

Com isto se liga intimamente o terceiro ponto que que-

¹⁴ „Denn Vernichtung der Welt besagt korrelativ nichts anderes, als daß in jedem Erlebnisstrom (dem voll, also beiderseitig endlos genommenen Gesamtstrom der Erlebnisse eines Ich) gewisse geordnete Erfahrungszusammenhänge und demgemäß auch nach ihnen sich orientierende Zusammenhänge theoretisierender Vernunft ausgeschlossen wären.“ Hua III-1 104.

ria sublinhar, embora de uma forma breve, pois resulta evidente do que acima foi dito o modo como Husserl põe a questão do idealismo *versus* realismo a propósito da experiência transcendental. Tudo tem que ver com um falseamento desta esfera de idealidade pura e com a interpretação do *ego* como uma *res*, ou seja, da sua posição como uma substância que se determina como realidade existente, da qual outras realidades poderiam ser dedutivamente derivadas. Uma passagem das *Meditações Cartesianas* mostra bem que a rejeição husserliana do realismo tem tudo que ver com o falseamento da esfera de idealidade em que se move toda a experiência transcendental:

Não pode de modo nenhum admitir-se como algo óbvio que nós, no nosso *ego* puro e apodíctico, *tenhamos salvado um pedacinho do mundo*, como se fosse a única coisa inquestionável para o eu que filosofa, e como se se tratasse, agora, através de cadeias dedutivas bem conduzidas a partir dos princípios inatos ao *ego*, de inferir o restante do mundo. Infelizmente, é isso que se passa em Descartes com a viragem, singela mas fatal, que faz do *ego* uma *substantia cogitans*, um *mens sive animus* humano separado, e um ponto de partida para inferências segundo o princípio causal, numa palavra, a viragem pela qual ele se tornou o pai do contra-senso do Realismo transcendental.¹⁵

Como resulta óbvio destas afirmações, a tese do idealismo tem que ver com a clara compreensão de que o domínio da experiência transcendental se move no plano da

¹⁵ „Im Zusammenhang damit darf es auch keineswegs als selbstverständlich gelten, als ob wir in unserem apodiktischen reinen *ego* ein kleines Endchender *Welt gerettet* hätten, als das für das philosophierende Ich einzig Unfragliche von der Welt, und daß es nun darauf ankomme, durch recht geleitete Schlußfolgerungen nach den dem *ego* eingeborenen Prinzipien die übrige Welt hinzuzuerschließen. Leider geht es so bei Descartes, mit der unscheinbaren, aber verhängnisvollen Wendung, die das *ego* zur *substantia cogitans*, zur abgetrennten menschlichen *mens sive animus* macht und zum Ausgangsglied für Schlüsse nach dem Kausalprinzip, kurzum der Wendung, durch die er zum Vater des widersinnigen transzendentalen Realismus geworden ist.“ Hua I, p. 63.

idealidade e das possibilidades puras de essência. Ele nada afirma sobre o mundo que é, mas sobre o haver experiência de mundo. O seu ponto de partida é o *ego*, a sua vida fáctica e as leis eidéticas a que essa vida dá acesso. Mas esse ponto de partida pelo *ego* não traduz nenhuma tese metafísica. Ele tem, antes, que ver com o terreno da Fenomenologia: a regressão das coisas de que temos experiência até a experiência dessas coisas e, mais atrás ainda, até as leis eidéticas da experiência enquanto tal, de modo a, a partir do fazer experiência do mundo, se exibam as condições puras de possibilidade (ideais e, portanto, universalmente válidas – “transcendentais”) do fazer experiência de um mundo em geral. Em oposição, o Realismo que Husserl esconjura consiste em interpretar ainda e sempre este domínio de um modo causal, ou seja, falseando de raiz a subjectividade e o campo da experiência transcendental, de um modo tal que passa ao lado dos procedimentos metodológicos pelos quais a teoria pura das condições de possibilidade de uma experiência de mundo se constrói por sobre a facticidade da experiência concreta de uma consciência.

IDEALISMO TRANSCENDENTAL E REALISMO METAFÍSICO

Podemos, agora, dirigir-nos para a pergunta feita em título: É o idealismo de Husserl compatível com um realismo metafísico? Direi o seguinte:

Primeiro, a Filosofia Transcendental descreve como pode haver em geral experiência de um mundo, não deste mundo em particular, mas de qualquer mundo que possa ser dado como mundo actual;

Segundo, a experiência *efectiva* de um mundo actual consiste na restauração da tese da atitude natural, não já de

uma forma ingênua, mas enquanto compreendida em sua eficácia e interna possibilidade. Todo o trabalho da Fenomenologia *transcendental* consiste, na verdade, na dilucidação de como uma experiência de mundo é possível, e essa experiência de mundo, quando explicitada a partir da Fenomenologia, é, em si mesma, um retorno *sapiente* à atitude natural e à sua tese de ser, um regresso que *vê* justamente como e de que modo esta é consumada. Nela, a vida da subjectividade transcendental, enquanto vida que faz experiência de mundo (*welterfahrendes Leben*), volve-se em vida no horizonte do mundo (um *Leben in der Welt*), isto é, em sujeito psicofísico que se aparece sobre um mundo pré-dado que é encontrado de antemão enquanto realidade existente;

Terceiro, este mundo encontrado de antemão como existente dá-se, segundo seu sentido, como um complexo de realidades que não dependem de uma experiência para serem o que são, e relativamente às quais o facto de serem aqui e agora conhecidas sempre aparece como um elemento que lhes é inessencial.

Assim, segundo o seu sentido, a tese da atitude natural em que se efectiva a experiência actual de um mundo, agora explicitada e compreendida pela Fenomenologia transcendental, representa a assunção de um realismo metafísico, não como tese filosófica haurida em debates argumentativos, mas antes como expressão do sentido imanente da actividade constituinte do próprio mundo de que fazemos experiência.

Na esteira do projecto de determinação do “conceito *natural* de mundo”, Husserl não oferece dúvidas quanto à dimensão realista do sentido do mundo dado em atitude natural, que a Fenomenologia *deve* esclarecer. O parágrafo 27 das *Ideias* descreve-o assim:

Estou consciente de um mundo estendido sem fim no espaço e que devém e deveio sem fim no tempo. Estou consciente dele – isso quer dizer desde logo: encontro-o diante de mim imediata e intuitivamente, experimento-o. [...] Não é necessário [que] os objectos se encontrem precisamente *no meu campo de percepção*. Para mim, estão aí objectos reais, como objectos determinados, mais ou menos conhecidos, juntamente com os actualmente percebidos, sem que eles mesmos estejam percebidos, nem sequer intuitivamente presentes. [...] Desta maneira, na consciência desperta, encontro-me a todo momento, e sem poder evitá-lo, referido a um mundo [real] e [sempre] ao mesmo mundo, se bem que mutável segundo o seu teor. Ele está persistentemente para mim “aí diante”, e eu próprio sou membro dele.¹⁶

Numa palavra: a experiência de mundo é sempre minha, mas o mundo de que tenho experiência é independente da experiência que dele tenho, e isso não por tese teórica, mas porque esse é justamente o sentido como o mundo se me depara enquanto termo da minha experiência. Ele dá-se como um acervo de realidades transcendentas a minha experiência, que estava já antes de meu experienciar, que continuará sendo o que é depois de meu experienciar ter cessado, e que, em sua essência, é independente da sua relação com um fazer-experiência subjectivo. É isso que a Fenomenologia transcendental ensina a *compreender* por regresso à actividade em que um mundo *tal* se constitui.

Dir-se-á que esta tese da atitude natural é justamente o que a *epoche* pretende superar, enquanto forma ingénuo da

¹⁶ „Ich bin mir einer Welt bewußt, endlos ausgebreitet im Raum, endlos werdend und geworden in der Zeit. Ich bin mir ihrer bewußt, das sagt vor allem: ich finde sie unmittelbar anschaulich vor, ich erfahre sie. [...] Es ist aber nicht nötig, daß sie, und ebenso sonstige Gegenstände, sich gerade in meinem *Wahrnehmungsfelde* befinden. Für mich da sind wirkliche Objekte, als bestimmte, mehr oder minder bekannte, in eins mit den aktuell wahrgenommenen, ohne daß sie selbst wahrgenommen, ja selbst anschaulich gegenwärtig sind. [...] In dieser Weise finde ich mich im wachen Bewußtsein allzeit, und ohne es je ändern zu können, in Beziehung auf die eine und selbe, obschon dem inhaltlichen Bestande nach wechselnde Welt. Sie ist immerfort für mich "vorhanden", und ich selbst bin ihr Mitglied.“ Hua III-1, p. 56-58.

experiência, em direcção à subjectividade transcendental e à teoria da constituição? Mas esse é o grande equívoco da interpretação do pensamento de Husserl. A *epoche* não visa superar a tese da atitude natural; visa antes compreender em toda a sua profundidade como ela é possível, ou seja, como pode haver experiência de um mundo e constituição da sua transcendência. A teoria da constituição não é também, por sua vez, a descrição de uma espécie de criação subjectiva; é antes a análise da tessitura de actos e de posições racionais através das quais um objecto nos é dado, e nos é dado na sua transcendência mesma, precisamente, enquanto pertencente não ao fluxo de nossas experiências, mas antes ao mundo. Assim, não há experiência de mundo sem posição da atitude natural. Se esta atitude natural se quer compreender a si própria em sua interna possibilidade, ela deverá suspender-se na sua absolutez ainda ingénuo e regressar até o campo de uma teoria eidética do fazer-experiência de mundo e das formas essenciais de constituição objectual. Mas, aí, no quadro da experiência transcendental, move-se no campo de possibilidades puras. Se quisermos progredir até o campo da actualidade, progressão com a qual se fecha o campo de estudo da Fenomenologia e se resolve o seu *problema*, se quisermos fazer *cientificamente* essa progressão, só o podemos fazer pela reposição de um mundo como horizonte omni-englobante de nossa experiência, e de nossa própria vida subjectiva de experiência enquanto realidade interna a esse mundo. Teremos visto, por aí, como é possível, *para nós*, sujeitos transcendentais, que haja algo como um mundo *transcendente*. Teremos, então, perscrutado e esclarecido o que Husserl precisamente designa como o “enigma do mundo” (*Welträtsel*).

Eis como, em minha opinião, o idealismo da experiên-

cia transcendental se compatibiliza com um realismo metafísico, desde que este realismo não seja já o realismo ingênuo que absolutiza o mundo e se evade de uma questão transcendental regressiva acerca da *possibilidade* da sua experiência (não da sua existência, ou melhor, apenas da sua existência enquanto *dada*).

Em 1934, Husserl confessara isso mesmo a Émile Baudin:

Nenhum “realista” comum foi alguma vez tão realista e tão concreto como eu, o “idealista” fenomenológico (uma palavra que, por sinal, já nem uso mais). O método da *epoche* fenomenológica e redução pressupõe a existência do mundo, precisamente tal como ele sempre valeu e vale, e nós, reflectindo neste método, [...] permanecemos no ter-do-mundo perfeitamente concreto. Mas esta concreção tomamos, na atitude fenomenológica, de um modo incomparavelmente mais sério do que aqueles que falam sobre o mundo real, mas que, infelizmente, falam dele, da realidade e da existência, de um modo completamente abstracto. [...] Assim, como as suas questões de tipo novo, abarca, porém, a Fenomenologia tudo o que vale ingênua, pura e simplesmente na ingenuidade da vida pré-científica e científica, todas as obviedades anônimas que formam a “atitude natural”. Nestas, porém, estão todos os autênticos “enigmas do mundo” (Hua Dokumente III, Teil VII, p.16-17).¹⁷

Abstract: In this paper, I argue that the transcendental idealism of Husserl’s phenomenology is compatible with a metaphysical realism. I not only develop an argument regarding the consistency between both philosophical stances, but I argue that this was Husserl’s own thesis. As a consequence, I support my interpretation on a hermeneutic of some of the most important

¹⁷ „Kein gewöhnlicher ‚Realist‘ ist je so realistisch und so concret gewesen als ich, der phänomenologische „Idealist“ (ein Wort, das ich übrigens nicht mehr gebrauche). Die Methode der phänomenologischen Epoche und Reduction setzt die Existenz der Welt, genau als was sie uns jeweils galt und gilt, voraus, und wir in dieser Methode reflectierend - jeweils ich, der sich Besinnende - sind in der voll konkreten Welthabe. Aber diese Koncretion nehmen wir als phänomenologisch Eingestellte unvergleichlich ernster als die über reale Welt Redenden, aber leider ganz abstract über sie und Realität und Existenz Hinredenden. [...] So umspannt die Phänomenologie aber mit ihren neuartigen Fragen auch alles in der Naivität des vorwissenschaftlichen und wissenschaftlichen Lebens naiv-schlechthin Geltende, alle die anonymen Selbstverständlichkeiten, die die „natürliche Einstellung“ ausmachen. In diesen aber sind alle echten ‚Welträtsel‘.“

texts by Husserl himself, where he deals directly with the issue.

Keywords: Husserl; Transcendental Phenomenology; Idealism; Realism.

REFERÊNCIA BIBLIOGRÁFICA

HUSSERL, E. *Briefwechsel*. Vol. VII (Husserliana Dokumente III). Karl Schuhmann (Hsg.). Dordrecht: Springer, 1994.

_____. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*. (Hua III-1) Haag: Martinus Nijhoff, 1952.

_____. »Nachwort«. In: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Drittes Buch: Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften*. (Hua V). Marly Biemel (Hrsg.). Den Haag: Martinus Nijhoff, 1971.

_____. *Transzendentaler Idealismus. Texte aus dem Nachlass (1908-1921)*. (Hua XXXVI). Robin D. Rollinger, Rochus Sowa (Hrsg.), Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2003.

_____. *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. (Hua I). S. Strasser (Hrsg.). Haag: Martinus Nijhoff, 1973. HUSSERL, E. *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre. 1908-1914* (Hua XXVIII). U. Melle (Hrsg.). The Hague, Netherlands: Kluwer Academic Publishers, 1988.

INGARDEN, R. *On the Motives Which Led Husserl to Transcendental Idealism*. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1975.