

TOMMY AKIRA GOTO

A (RE) CONSTITUIÇÃO DA PSICOLOGIA
FENOMENOLÓGICA
EM EDMUND HUSSERL

PUC-CAMPINAS
2007

TOMMY AKIRA GOTO

A (RE) CONSTITUIÇÃO DA PSICOLOGIA
FENOMENOLÓGICA
EM EDMUND HUSSERL

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia do Centro de Ciências da Vida da Pontifícia Universidade Católica de Campinas, como requisito para a obtenção do título de Doutor em Psicologia como Profissão e Ciência.

Orientador: Prof. Dr. Mauro Martins Amatuzzi

Ficha Catalográfica
Elaborada pelo Sistema de Bibliotecas e
Informação – SBI – PUC-Campinas

t150.192 Goto, Tommy Akira.
G684r A (Re) constituição da psicologia fenomenológica em Edmund Husserl / Tommy Akira
Goto. - Campinas: PUC-Campinas, 2007.
218p.

Orientador: Mauro Martins AmatuZZi.
Tese (doutorado) – Pontifícia Universidade Católica de Campinas, Centro de Ciências
da Vida, Pós-Graduação em Psicologia.
Inclui anexos e bibliografia.

1. Psicologia fenomenológica. 2. Husserl, Edmund, 1859-1938. 3. Fenomenologia. 4.
Epistemologia. 5. Psicologia. I. AmatuZZi, Mauro Martins. II. Pontifícia Universidade Católica
de Campinas. Centro de Ciências da Vida. Pós- Graduação em Psicologia. IV. Título.

22ed. CDD – t150.192

TOMMY AKIRA GOTO

***A (RE)CONSTITUIÇÃO DA PSICOLOGIA FENOMENOLÓGICA EM
EDMUND HUSSERL***

BANCA EXAMINADORA

Presidente e Orientador _____

Prof. Dr. Mauro Martins AmatuZZi

1ª Examinadora _____

Profa. Dra. Vera Engler Cury

2º Examinador _____

Prof. Dr. Nilton Júlio de Faria

3º Examinador _____

Prof. Dr. Rui de Souza Josgrilberg

4º Examinador _____

Prof. Dr. Edebrande Cavalieri

À minha amada esposa *Natália* que com seu amor, carinho e dedicação, tem me acompanhado calorosamente em todos os momentos do meu existir.

Aos meus pais, Luzia e Takao, a quem eu devo tudo que sou.

À *Cálicas* por sua presença silenciosa.

AGRADECIMENTOS

Estar agradecido às pessoas que contribuíram para a realização deste estudo não é suficiente, porém cada uma delas sabe a intensidade de carinho, respeito e gratidão que tenho no coração.

Ao meu orientador *Prof. Dr. Mauro M. AmatuZZi*, pela amizade, oportunidade, paciência e disponibilidade em me orientar neste trabalho.

Ao *Prof. Dr. Rui de Souza Josgrilberg*, pelo seu conhecimento, sabedoria e, principalmente, por ter presenciado os momentos mais significativos de minha vida.

Aos meus irmãos: *Dennys e Roberta*, que sempre me apoiaram e acreditaram em minha formação.

Ao meu precioso amigo *Ronny Francy Campos* que pela sua confiança em mim tem proporcionado inúmeras mudanças em minha vida.

Às minhas queridas amigas: *Marli Warde, Francyroze Ferreira, Neusa Monteferrante e Lucia Ghiringhello*, que sempre me incentivaram e acreditaram no meu envolvimento intelectual.

Ao meu mestre e amigo *Emilio Romero* que foi um incentivador e estimulador direto do meu trabalho intelectual na psicologia e fenomenologia.

Aos meus amigos: *Edebrande, Gustavo e Sibélius* que com várias conversas filosóficas edificaram as minhas idéias.

À *Pontifícia Universidade Católica de Campinas* – Programa de Pós Graduação em Psicologia.

À *CAPES*, com seu programa de bolsas, que apoiou esta minha formação intelectual.

E a tantos quantos que, direta e indiretamente, contribuíram para a elaboração desta tese.

A ciência genuína, até onde alcança a sua verdadeira doutrina, carece de profundidade. A profundidade é coisa da sabedoria. (Edmund Husserl)

RESUMO

GOTO, Tommy Akira. *A (re) constituição da psicologia fenomenológica em Edmund Husserl*. Campinas, 2007. 218f. Tese de Doutorado – Curso de Pós-Graduação em Psicologia, Pontifícia Universidade Católica de Campinas. Campinas, 2007.

O filósofo alemão Edmund Husserl (1859-1938), fundador da Fenomenologia, foi um dos principais pensadores do século XX, que influenciou tanto as correntes filosóficas de seu tempo quanto as ciências em geral. No entanto, a psicologia foi a que mais recebeu influência direta da fenomenologia, a qual proporcionou a essa ciência a possibilidade de desenvolver uma psicologia fenomenológica. A finalidade dessa tese é (re) constituir, a partir de uma leitura histórico-crítica, a concepção de psicologia fenomenológica na última obra de Husserl: *A Crise das Ciências Europeias e a Fenomenologia Transcendental (Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie)*. Atualmente, os psicólogos estão desenvolvendo muitas versões de psicologia fenomenológica, principalmente no Brasil, porém nenhuma delas tem se fundamentado rigorosamente nas conceituações de Husserl. Assim, para termos uma compreensão do que constitui para Husserl uma psicologia fenomenológica, apresentamos, de início, uma breve introdução à fenomenologia transcendental, explicitando as variações do método fenomenológico (níveis fenomenológicos). Em seguida, destacamos os pontos principais do último escrito de Husserl, concentrando-nos na denúncia que o filósofo faz de uma crise das ciências e da razão bem como sua crítica fenomenológica à epistemologia da Psicologia. Por fim, seguindo as análises de Husserl sobre a fenomenologia e a psicologia, concluímos que a concepção de psicologia fenomenológica se constituirá em uma ciência universal do seres humanos cujo objeto de estudo é o ser anímico. Esta ciência tem como funções básicas: a) a reformulação da psicologia científica; o esclarecimento dos conceitos psicológicos; b) a constituição de uma ciência universal do psíquico; c) a descrição das vivências intencionais e; d) ser uma disciplina propedêutica à fenomenologia transcendental. Para Husserl, a autêntica e genuína concepção de psicologia fenomenológica é importante para os psicólogos, porque é com o desenvolvimento dessa disciplina que eles poderão resgatar a subjetividade como fonte originária da vida humana e a sua correlação com o mundo-da-vida (*Lebenswelt*).

PALAVRAS-CHAVE: Psicologia Fenomenológica, Epistemologia da Psicologia, Fenomenologia Transcendental, Edmund Husserl, mundo-da-vida (*Lebenswelt*).

RÉSUMÉ

GOTO, Tommy Akira. *La (re) constitution de la psychologie phénoménologique chez Edmund Husserl*. Campinas, 2007. 218f. Thèse de Doctorat – titulaire d'une maîtrise de Psychologie, Pontifícia Universidade Católica de Campinas. Campinas, 2007.

Le philosophe allemand Edmund Husserl (1859-1938), fondateur de la Phénoménologie, a été un des principaux penseurs du XX^e siècle qui a influencé autant les courants philosophiques de son époque que les sciences en général. Cependant, la psychologie a été la science qui a le plus reçu l'influence directe de la phénoménologie, laquelle a donné à cette science la possibilité de développer une psychologie phénoménologique. La finalité de cette thèse est de (re) construire, à partir d'une lecture historique-critique, la conception de la psychologie phénoménologique dans la dernière œuvre de Husserl : *La Crise des Sciences Européennes* et la *Phénoménologie Transcendantale (Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie)*. Actuellement, les psychologues développent de nombreuses versions de psychologie phénoménologique, principalement au Brésil, cependant aucune n'est rigoureusement fondée sur les conceptualisations de Husserl. Ainsi, pour que l'on ait une compréhension de ce qui constitue pour ce philosophe une psychologie phénoménologique, nous présentons, au début, une brève introduction à la phénoménologie transcendantale, expliquant les variations de la méthode phénoménologique (i. e. niveaux phénoménologiques). Ensuite, nous détachons les points principaux du dernier écrit de Husserl, en nous concentrant sur la dénonciation que le philosophe fait d'une crise des sciences et de la raison aussi bien que sa critique phénoménologique à l'épistémologie de la Psychologie. Finalement, en suivant les analyses de Husserl sur la phénoménologie et sur la psychologie, nous concluons que la conception de psychologie phénoménologique se constituera en une science universelle des êtres humains dont l'objet d'étude est l'être psychique. Cette science a comme fonctions basiques : a) la reformulation de la psychologie scientifique; b) l'éclaircissement des concepts psychologiques ; c) la constitution d'une science universelle du psychique ; d) la description des vécus intentionnels et ; e) être une discipline propédeutique à la phénoménologie transcendantale. Pour Husserl, l'authentique et pure conception de psychologie phénoménologique est importante pour les psychologues, parce que c'est par le développement de cette discipline qu'ils pourront retrouver la subjectivité comme source originaria de la vie humaine et sa corrélation avec le « monde de la vie » (*Lebenswelt*).

MOTS-CLÉS: Psychologie Phénoménologique, Epistémologie de la Psychologie, Phénoménologie Transcendantale, Edmund Husserl, le « monde de la vie » (*Lebenswelt*).

ABSTRACT

GOTO, Tommy Akira. *The (re)constitution of phenomenological psychology in Edmund Husserl*. Campinas, 2007. 218l. Doctoral thesis – Postgraduate Course in Psychology, Pontifícia Universidade Católica de Campinas.

The German philosopher Edmund Husserl (1859-1938), founding father of Phenomenology, was one of the most prominent thinkers of the 20th century, who not only influenced the philosophical trends of his time but also the sciences in general. Nevertheless, psychology was the science which strongly had direct influence of phenomenology which, in its turn, provided the possibility of developing a phenomenological psychology. The aim of this thesis is to (re)constitute, from a historical-critical point of view, the conception of phenomenological psychology in Husserl's last work: *The Crisis of European Sciences and the Transcendental Phenomenology (Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie)*. At present, psychologists are developing a large number of versions of phenomenological psychology, particularly in Brazil; however, none of them have rigorously been based on Husserl's concepts. Thus, in order to have an understanding of what constitutes to Husserl a phenomenological psychology, we present, to start with, a brief introduction to the transcendental phenomenology, explaining the variations of the phenomenological method (i. e. phenomenological levels). After that, we point out the most meaningful aspects of Husserl's last piece of writing, concentrating our efforts on the revelation the philosopher makes concerning a crisis of the sciences and of reason, as well as his phenomenological criticism on epistemology of Psychology. At last, following Husserl's analyses of phenomenology and psychology, we conclude that the conception of phenomenological psychology will constitute a universal science of human beings whose object of study is the animistic being. This science will have basic functions such as: a) the rebuilding of the scientific psychology and the explanation of the psychological concepts; b) the constitution of a universal science of the psychic; c) the description of the intentional experiences and d) be a propaedeutic discipline for the transcendental phenomenology. For Husserl, the authentic and genuine conception of the phenomenological psychology is important to the psychologists since that it is through the development of this discipline that they will recover the subjectivity as the original source of human life and its correlation with the world-life.

KEY-WORDS: Phenomenological Psychology, Epistemology of Psychology, Transcendental Phenomenology, Edmund Husserl, world-life (*Lebenswelt*).

SUMÁRIO

ABERTURA.....	13
METODOLOGIA.....	24
CAPÍTULO I - PROLEGOMENOS À FENOMENOLOGIA TRANSCENDENTAL DE EDMUND HUSSERL.....	31
1.1 – O filósofo e sua obra.....	32
1.1.1 – Da matemática ao psicologismo: os primeiros anos em Halle (1887-1901).....	36
1.1.2 – A fundação da Fenomenologia: as “Investigações Lógicas” (1900-1901).....	42
1.1.3 – O amadurecimento da Fenomenologia: os anos como professor em Göttingen e em Freiburg (1906-1916).....	45
1.1.4 – A “última” Fenomenologia: o legado filosófico de Husserl (1916-1938).....	48
1.2 – O que é a Fenomenologia Transcendental? Aproximações à fenomenologia husserliana.....	53
1.2.1 – Definição de Fenomenologia.....	54
1.2.2 – A Fenomenologia como analítica intencional.....	57
1.2.3 – A Fenomenologia como método: o método fenomenológico.....	62
1.3 – Os três níveis fenomenológicos na investigação: <i>fenomenologia descritivo-estática, fenomenologia genética e a fenomenologia generativa</i>	73
1.3.1 – O nível da fenomenologia estático-descritivo.....	74
1.3.2 – O nível da fenomenologia genética.....	76
1.3.3 – O nível da fenomenologia generativa.....	79
CAPÍTULO II - A CRISE DAS CIÊNCIAS E DA PSICOLOGIA: A RETOMADA DO SENTIDO DA EXISTÊNCIA E DA HUMANIDADE PELA FENOMENOLOGIA.....	86
2.1 – A <i>crise das ciências</i> como expressão da crise da vida da humanidade européia.....	88

2.2 – O esclarecimento da origem da contradição moderna entre o <i>objetivismo fisicalista</i> e o <i>subjetivismo transcendental</i>	95
2.3 – O esclarecimento do problema transcendental e a função da psicologia nesse contexto.....	119
CAPÍTULO III – AS DUAS VIAS OU CAMINHOS À SUBJETIVIDADE: A PSICOLÓGICA E A FENOMENOLÓGICA	135
3.1 - O problema epistemológico da subjetividade na constituição da <i>Psicologia científica</i> e a crítica da <i>Fenomenologia Transcendental</i> , segundo a <i>Crise (Krisis)</i>	137
3.2 - A relação da Fenomenologia com a Psicologia nos momentos decisivos da constituição da <i>Fenomenologia Transcendental</i>	154
3.2.1 – A inauguração da Fenomenologia como “psicologia descritiva”.....	155
3.2.2 – A incoerência da psicologia científico-natural e a “primeira” idéia de uma psicologia fundada na Fenomenologia.....	161
3.2.3 – A primeira versão da idéia de uma <i>psicologia fenomenológica</i> : das <i>Idéias I</i> à publicação do verbete Fenomenologia na Enciclopédia Britânica.....	167
CONSIDERAÇÕES GERAIS – A ÚLTIMA CONCEPÇÃO DE PSICOLOGIA FENOMENOLÓGICA EM <i>CRISE (KRISIS)</i>	178
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	202
BIBLIOGRAFIA CONSULTADA	209
ANEXO – HUSSERLIANA (<i>GESAMMELTE WERKE</i>)	212

ABERTURA

Podemos viver em um mundo em que os mais altos ideais - o que era sagrado para o homem - já não são outra coisa que fatos historicamente transitórios de valorização humana e, a história humana não mais que uma cadeia de exaltações ilusórias e de amargos desencantos? (Husserl, Conferência de Praga, 1935)

A psicologia fenomenológica, concebida por Edmund Husserl (1859-1938), é uma nova disciplina que pretende ser um fundamento metodológico sobre o qual se pode erguer uma psicologia cientificamente rigorosa. Husserl, rejeitando todo cientificismo naturalista e procurando fundar uma filosofia rigorosa, deparou com a necessidade de formular uma psicologia racional, pura e não experimental no estudo da subjetividade. Diante disso, passou a desenvolver a psicologia fenomenológica dentro da fenomenologia filosófica, possibilitando, anos mais tarde, a formação de uma nova abordagem na ciência psicológica: a abordagem fenomenológica.

A idéia de uma psicologia fenomenológica tem crescido constantemente no meio acadêmico, principalmente brasileiro, tanto nas indagações filosóficas quanto nas práticas psicológicas, à medida que se mostra promissora como uma concepção eficiente no campo da filosofia, das ciências psicológicas e sociais. No entanto, se de um lado o crescimento dos estudos tem um aspecto altamente positivo, de outro apresenta equívocos e confusões conceituais gerados na psicologia. Isso ocorre pelo fato de tal abordagem não ter iniciado sua constituição pela própria psicologia fenomenológica exposta por Husserl. Ainda, ao invés da psicologia fenomenológica ser o fundamento incondicionalmente necessário para a edificação da psicologia científica, como postulou Husserl, ela, em muitos casos, tornou-se apenas uma compreensão e visão de mundo da fenomenologia.

Diante destas questões preliminares, este estudo tem o intuito de (re)constituir a concepção de psicologia fenomenológica de Edmund Husserl, com a intenção de recuperar a autêntica tarefa desta disciplina e não apenas em concebê-la como uma abordagem fenomenológica, como é usualmente entendida

no Brasil. Não queremos ser um “escolástico” de Husserl no que se refere à fenomenologia, mas apenas ressaltar que o crescimento da psicologia fenomenológica no Brasil tem seguido uma orientação assistemática, quase livre no uso do método e pouco fundamentado em seus pressupostos como fenomenológico.

Conseqüentemente, essa proposta carregou a constituição de muitas psicologias de abordagens fenomenológicas, com formas variadas de aplicação dos métodos e modos de fazer ciência em psicologia, não tendo, deste modo, uma preocupação rigorosa que o próprio Husserl tanto prezava como filósofo, fenomenólogo e lógico-matemático. Ainda, essas psicologias acabaram se formalizando como centros de formação, cursos de pós-graduação e práticas psicoterápicas diferentes entre si, gerando novas tendências sob o título de psicologia fenomenológica.

Estudos sérios sobre a relação entre fenomenologia e psicologia se mantêm fundamentalmente na França, Espanha, alguns países da América do Sul e nos EUA, com especialistas como Aron Gurwitsch (1966,1985), Amedeo Giorgi (1978, 1985, 2001), Julio Vargas (1999) e Joseph Kockelmans (1967a, 1967b, 1986, 1987). Com o interesse de compreender melhor a relação da psicologia com a fenomenologia, temos uma vasta e variada publicação em livros e artigos científicos sobre este assunto, que manifestam o enorme trabalho de transição das tendências filosóficas (fenomenológicas) às psicológicas, no intuito de construir uma psicologia própria à luz da fenomenologia.

O número de pesquisas tem aumentado, porque a idéia de uma psicologia fenomenológica não se restringiu apenas à concepção de Husserl, mas às diversas filosofias fenomenológicas que possibilitaram o surgimento de uma psicologia caracterizada atualmente como abordagem fenomenológico-existencial. Dentre elas podemos citar a fenomenologia filosófica de M. Heidegger, E. Lévinas, E. Stein e A. Schultz, como as mais significativas e utilizadas nessas abordagens.

No caso específico do Brasil, no nosso entender, os especialistas da área não têm contribuído diretamente para tal estudo mesmo havendo uma crescente produção bibliográfica de pesquisas com a nomenclatura de psicologia fenomenológica. O que se tem produzido são pesquisas voltadas às contribuições de autores estrangeiros, estabelecendo-se, às vezes, algumas alterações. Com

isso não afirmarmos categoricamente que não temos pesquisadores competentes na área da psicologia fenomenológica, apenas queremos chamar a atenção de que os mesmos não têm se preocupado suficientemente com os pressupostos desta área do conhecimento, o que acabou gerando muitas confusões no plano conceitual e psicoterápico de tal psicologia.

Se quisermos começar a estudar a fenomenologia e o método fenomenológico como possibilidade para psicologia, não podemos descartar a importante tarefa de iniciar pela fenomenologia de Edmund Husserl – fundador e idealizador da Fenomenologia. No caso do Brasil, para os psicólogos obterem esse conhecimento é necessário buscar uma formação nos principais centros de psicologia fenomenológica, ora mais humanista, ora mais existencial. Mesmo assim, não encontramos um solo seguro para pensar e praticar uma psicologia no sentido que buscamos, mas, muitas vezes nos deparamos com muitas tendências diferentes e antagônicas que recebem o mesmo nome de psicologia fenomenológica. E, em contato com muitas publicações nacionais, não encontramos, em nenhuma delas, uma clara e concisa fundamentação na fenomenologia husserliana, nem quanto ao percurso realizado pelo autor para chegar a uma psicologia fenomenológica. Como um caso específico disso, podemos dar nosso próprio depoimento:

“Empenhei-me na tarefa de sair das ‘psicologias fenomenológicas brasileiras’ justamente por elas não esclarecerem suficientemente a fenomenologia no seu sentido mais específico e principalmente pela maneira como mantêm a relação fenomenologia/psicologia. E, enquanto pesquisador, resolvi abandonar provisoriamente o campo da psicologia e passar a me dedicar aos estudos da fenomenologia filosófica, mais especificamente no campo das ciências da religião, para que pudéssemos, assim, entender melhor a relação estabelecida entre a fenomenologia e as demais ciências. Tive a intenção de aprofundar a fenomenologia husserliana, compreendendo sua fundamentação e metodologia, bem como a atitude fenomenológica em uma determinada investigação.

Neste sentido, cheguei às considerações de como a psicologia fenomenológica brasileira está pouco fundamentada, ganhando, então, a certeza de que meu dilema inicialmente assinalado é pertinente, desde o momento em que comecei meus estudos na psicologia de abordagem fenomenológica. Esse

dilema expressa, a saber, que a psicologia dita fenomenológica brasileira, ao invés de basear-se diretamente na concepção da psicologia fenomenológica de Husserl, fundamenta-se na visão filosófica das fenomenologias ou dos existencialismos delas decorrentes que não tratam com suficiente clareza o que o próprio Husserl chamou de psicologia fenomenológica”.

No Brasil, a psicologia fenomenológica começou, aproximadamente na década de 70, como uma abordagem da psicologia sendo desenvolvida, principalmente, pelos psicólogos de orientação humanista e mais especificamente pelos seguidores de Carl R. Rogers. Contudo, a entrada da fenomenologia como método da psicologia apareceu em 1945, com a publicação da tese *O Método Fenomenológico na Psicologia* do Prof. Dr. Nilton Campos, no Rio de Janeiro, cujo trabalho defendeu o método fenomenológico como um recurso metodológico para a psicologia recém-nascida no Brasil. Comenta Campos (1945) que meditando sobre os objetivos primordiais do ensino em Psicologia em um curso de filosofia preferiu o método fenomenológico, afastando-se, desde logo, da idéia de um trabalho experimental.

Logo depois de Nilton Campos, em 1947, manifestou-se o estudo do Prof. Dr. Elso Arruda, defendido sob o título de *Ensaio de Psicologia e Psicopatologia husserlianas*, que representou uma tentativa de resumir o pensamento central de E. Husserl para a psicologia, psiquiatria e psicopatologia. No prefácio do estudo, Arruda (1947) mostra que o seu intuito é chamar a atenção dos estudiosos da psiquiatria e psicologia em nosso meio da pluralidade de trabalhos, porém de difícil acesso, concernentes à aplicação da fenomenologia de Husserl à psicologia e à psicopatologia. Ainda, recomenda o autor que:

O conhecimento da psicologia fenomenológica representa, assim, uma necessidade imperiosa, porque somente ela nos permitirá conhecer os atos psíquicos em sua estrutura essencial e no modo de dar-se. Somente baseados em uma psicologia rigorosa poderemos arrancar a psiquiatria [psicologia] do empirismo que há séculos impede seu desenvolvimento como ciência autônoma. (ARRUDA, 1947, p. 148)

Depois desses primeiros pesquisadores da psicologia fenomenológica, podemos dizer que tivemos um número crescente de outros exemplos na história dos psicólogos no Brasil que ilustram a mudança da orientação da psicologia humanista para fenomenológica e/ou existencial. A pesquisadora Yolanda C.

Forghieri (1993), *e.g.*, baseando-se em sua trajetória pessoal na psicologia, destaca que foi com as limitações da abordagem rogeriana e com o contato com a filosofia existencial e com a fenomenologia de Husserl, que alguns psicólogos passaram da clínica rogeriana à clínica fenomenológica.

Esse acontecimento é bem expresso no depoimento de Forghieri – psicóloga também considerada precursora da psicologia fenomenológica no Brasil – porque mostra sua conversão à fenomenologia pela via humanista. Afirma a autora que, na defesa do seu doutorado, pôde concluir, segundo observações de um examinador, “*que era mais fenomenóloga do que rogeriana*” (FORGHIERI, 1993, p. 07), e foi por esse fato que passou a estudar a fenomenologia e as ditas psicologias existenciais.

Desta mesma maneira, muitos outros importantes psicólogos, que contribuíram e ainda contribuem como pesquisadores importantes na psicologia do Brasil, passaram por experiências similares à descrita por Forghieri. A partir de então, têm-se manifestado muitas psicologias fenomenológicas, como também muitas vertentes de psicologia que se classificam como fenomenológicas ou fenomenológico-existenciais, apresentando em seu corpo teórico, diferentes maneiras de fazer psicologia, tanto na pesquisa quanto na psicoterapia.

Essa afirmação pode ser justificada pelo aparecimento de vários cursos de pós-graduação e institutos brasileiros de formação em psicologia fenomenológico-existencial, humanista-existencial ou apenas existencial, que na sua maioria têm como ponto de partida a fenomenologia filosófica. No entanto, esses institutos se multiplicam em nome de uma psicologia fenomenológica que em muitos casos não coincide com a própria definição do que seria uma psicologia fenomenológica propriamente dita.

A pluralidade de psicologias fenomenológicas que têm sido desenvolvidas no âmbito brasileiro não tem dado suficiente atenção à questão de poderem realmente ser consideradas psicologias fenomenológicas, no sentido da fenomenologia husserliana, pelo fato de as mesmas não terem conceitualmente claro o que seria a psicologia fenomenológica. Ademais, há diversas publicações nacionais, entre artigos e livros, que têm abordado o tema, principalmente no que se refere ao método fenomenológico.

Podemos também dizer que não encontramos explicitadamente nesses estudos um aprofundamento, nem uma conceitualização sobre a autêntica

psicologia fenomenológica. Além disso, tem-se esquecido ou ignorado muitas vezes o percurso das idéias fenomenológicas em relação à ciência psicológica. O que encontramos nas idéias dessas escolas de psicologia fenomenológica são justaposições do método fenomenológico filosófico à ciência psicológica como uma transposição metodológica que não respeita, em muitos casos, a distinção entre a filosofia e a psicologia. Assim, algumas ficam parecidas com uma filosofia clínica e outras como uma psicologia fundada numa visão de mundo e de vida.

Se recorrermos às referências bibliográficas dos principais autores brasileiros de psicologia fenomenológica, não encontraremos conteúdos suficientes que expressem a preocupação em analisar e retomar aquilo que o próprio Husserl descreveu. Isso acontece talvez pelo fato de os principais iniciadores da psicologia fenomenológica no Brasil terem se aproximado de diferentes fenomenologias, mais pela experiência clínica, via psicologia humanista ou existencial, do que pela proposta filosófica e epistemológica deixada por Husserl. Além dessas, uma outra possibilidade é a proveniente da idéia equivocada que a psicologia humanista teve da fenomenologia, como DeRobertis aponta:

O avanço da fenomenologia na psicologia vincula alguns [psicólogos] à concepção equivocada de que a fenomenologia refere-se meramente ao tipo de psicologia humanista como a de Carl Rogers ou a de Abraham Maslow. Essa concepção é também um erro. Embora o método fenomenológico seja usado na psicologia, a fenomenologia não é meramente uma psicologia. Além disso, as psicologias humanistas, influenciadas freqüentemente pelo pensamento existencial e fenomenológico, não empregam o método fenomenológico fundado por Husserl. (DEROBERTIS, 1996, p. 39)

O que acontece na prática é que o próprio conceito de psicologia fenomenológica ainda não foi bem definido ou delimitado pelos pesquisadores brasileiros, nem a maneira como eles compreendem a relação entre a psicologia e a fenomenologia. Um leitor bem atento perceberá, após uma pesquisa sobre o que estamos expondo, que na pluralidade das abordagens fenomenológicas brasileiras não há um consenso consistente de teoria e nem de aplicação do método fenomenológico, tampouco há uma explicitação da relação psicologia e fenomenologia que os mesmos têm para compor sua abordagem ou tendência. Neste ponto, é importante frisar que o problema não se restringe aos pesquisadores brasileiros, porque encontramos também o dilema nos

pesquisadores em geral, fundamentalmente no que diz respeito ao tema desenvolvido e deixado por Husserl. Todavia, salientamos novamente que as pesquisas nacionais não têm se preocupado em explicitar com cautela e profundidade a relação da fenomenologia filosófica com a psicologia, e menos ainda o método fenomenológico, como Husserl advertia.

É deste modo que vão surgindo convergências e divergências e que psicologias são criadas, seguindo de forma ora próxima, ora distante da fenomenologia husserliana ou do método fenomenológico. Observamos que muitos psicólogos brasileiros que seguem a orientação fenomenológica, não tiveram ou nem têm contato com o conjunto de obras de Husserl, sobretudo no que se refere à proposta de psicologia fenomenológica. Do mesmo modo, entre os estudiosos nacionais não encontramos trabalhos em relação ao que Husserl entendeu por psicologia, psicologia fenomenológica e nem a relação entre elas. Assim, para termos uma psicologia fenomenológica em sentido estrito, faz-se necessário que, antes de se aplicar o método fenomenológico, compreendamos como o mesmo pode auxiliar uma ciência tão complexa quanto a psicologia.

Esta questão deve ser elucidada porque o tema da psicologia foi uma das motivações mais relevantes em Husserl, principalmente na sua concepção da fenomenologia, tornando-se, assim, uma de suas principais preocupações. Como afirma Husserl no artigo publicado, em 1927, para a Enciclopédia Britânica:

Ao mesmo tempo em que surgiu esta fenomenologia filosófica, mas sem distinguir-se a princípio dela, surgiu uma nova disciplina psicológica paralela a ela, quanto ao método e ao conteúdo: a psicologia a priori pura ou psicologia fenomenológica. Esta psicologia com afã reformador, pretende ser o fundamento metódico sobre o qual pode por princípio erguer-se uma psicologia empírica cientificamente rigorosa. (HUSSERL, 2001b, p. 223)

Assim, refletindo em uma psicologia fenomenológica é importante atermo-nos fundamentalmente no caminho que Husserl descreveu a fenomenologia em relação à psicologia, em um cuidadoso estudo daquilo que ele chamou de psicologia fenomenológica. O que estamos destacando é que para pensarmos genuinamente em uma psicologia fenomenológica, temos de ir à própria fenomenologia filosófica e compreendê-la em face da psicologia.

Não observamos esta preocupação nas propostas e nas práticas psicológicas desenvolvidas no Brasil, ao contrário, temos visto um distanciamento paulatino das psicologias, ditas fenomenológicas, da fenomenologia filosófica, pelo fato de terem “filosofado” a psicologia. Em outras palavras e como dito anteriormente, a abordagem desses autores resume-se em transportar o método fenomenológico para a psicologia sem esclarecer, entretanto, com os devidos cuidados, que estão aplicando as fenomenologias de intérpretes como, *e.g.*, A. Giorgi, E. Keen (1979), que tiveram e têm produzido trabalhos específicos no campo da psicologia fenomenológica.

Talvez o que tenha distanciado os psicólogos da fenomenologia filosófica foi o processo de origem da psicologia fenomenológica no Brasil. Como foi dito anteriormente, a psicologia fenomenológica originou-se do fato de que os psicólogos humanistas se aproximaram da fenomenologia filosófica muito mais pela coincidência de suas práticas com a *visão de mundo* da fenomenologia do que pelos seus fundamentos epistemológicos. Desta maneira, fomos criando uma tradição de psicologia fenomenológica que traz mais um fazer psicoterápico do que um método investigativo propriamente dito, ou como o próprio Husserl afirmava, um método de rigor. Observamos isso em várias obras desta área, que mostram a confusão de conceitos humanistas com os fenomenológicos, a ponto de eles serem tomados como sinônimos. DeRobertis, ao distinguir o que a fenomenologia não é, afirma que:

A psicologia humanista não desenvolveu rigorosamente uma explícita filosofia da ciência. (...) A psicologia humanista desenvolveu-se em reação ao preconceito de ciência natural na psicologia. (...) No entanto, a psicologia humanista permanece até hoje somente como uma ‘correção parcial à psicologia tradicional, ao invés de uma teoria ou abordagem alternativa’. A fenomenologia, por outro lado, fornece uma teoria e abordagem alternativa. (DERÓBERIS, 1996, p. 34-35)

A apresentação desta crítica preliminar tem como objetivo mostrar que há ausência de uma investigação mais acurada do que seria uma psicologia fenomenológica propriamente dita, no espaço brasileiro. Para isso, portanto, é fundamental não ir àqueles que trabalham com a psicologia de orientação fenomenológica, mas estabelecer o princípio da própria fenomenologia que é “*voltar às coisas mesmas*” (*zu den Sachen selbst*). O *voltar às coisas mesmas*,

neste caso é voltar às descrições de Husserl sobre o princípio e a finalidade da psicologia fenomenológica.

Os questionamentos, cada vez mais complexos, sobre a concepção do que seria uma psicologia fenomenológica são o que nos levou a ter como problemática a compreensão do que Husserl concebeu como psicologia fenomenológica. Deste modo, importa-nos ressaltar que essa problemática é muito ampla se a atribuirmos a toda produção fenomenológica, pois a psicologia fenomenológica foi tão relevante quanto a própria fenomenologia. Escolhemos, portanto, a obra de Husserl, *A Crise das Ciências Europeias e a Fenomenologia Transcendental*¹, que reúne os seus últimos escritos tanto no que diz respeito à fenomenologia filosófica quanto ao que seria uma autêntica Psicologia. Sintetizando, podemos colocar a nossa questão-problema da seguinte maneira: como Husserl concebeu a psicologia fenomenológica nos seus últimos escritos intitulados *Crise (Krisis)*?

Para atingir o cerne de nossa investigação, foi necessário estabelecer objetivos para a compreensão da psicologia fenomenológica em Husserl, a saber: uma introdução à fenomenologia de Husserl, uma contextualização breve do panorama epistemológico da psicologia do século XIX e sua relação com os problemas iniciais que conduziram Husserl à fenomenologia, a explicitação da relação da fenomenologia estabelecida com a psicologia, partindo da crítica de Husserl à psicologia científica, e, por fim, a apresentação do que Husserl concebeu por psicologia fenomenológica expresso nos seus últimos escritos de *Crise (Krisis)*.

O estudo deste tema é relevante para a psicologia, porque além de explicitar o que seria uma psicologia autenticamente fenomenológica, na concepção husserliana, possibilita uma compreensão mais rigorosa das psicologias fenomenológicas já concebidas, no âmbito da clínica e da pesquisa no Brasil. O intuito foi estabelecer parâmetros, no sentido de esclarecer as possíveis definições, para organizar, reunir, incluir ou excluir o que pode ser considerado uma psicologia fenomenológica brasileira.

O próprio Husserl frisava a necessidade de investigar e praticar aquilo que chamou de psicologia fenomenológica. Para Husserl, como destaca Merleau-

¹ Para facilitar a leitura do texto iremos nos referir à obra *A Crise das Ciências Europeias e a Fenomenologia Transcendental* pelo termo *Crise (Krisis)*.

Ponty, toda psicologia deve ser precedida de uma psicologia fenomenológica, no sentido de “*um esforço reflexivo, através do qual, no contato com a nossa própria experiência, elaboramos as noções fundamentais de que a psicologia se serve a cada momento*”. (M.M-PONTY, 1973, p. 33) Assim, a psicologia científica e a psicologia fenomenológica passam a ser um dos problemas colocados para a fenomenologia.

Ao buscarmos o termo *psicologia* nas obras de Husserl, encontraremos uma recorrência maior quando comparada ao próprio termo fenomenologia. Segundo pesquisa no *Husserl Database*² do Japão, encontramos aproximadamente 5.300 vezes o termo psicologia (*Psychologie*) nas obras publicadas (sem contar os manuscritos ainda não publicados), enquanto o próprio termo fenomenologia (*Phänomenologie*) aparece aproximadamente 2.000 vezes.

Outra relevância deste estudo está no âmbito das atuais pesquisas científicas em psicologia, que permitiram diante dos resultados, obtidos num levantamento bibliográfico prévio, chegarmos à conclusão de que não há estudos publicados nos bancos de dados sobre a problemática exposta, ou seja, sobre a concepção de psicologia fenomenológica na obra *Crise (Krisis)*. Além disso, trabalhos referentes à crise das ciências, particularmente à psicologia, mantêm-se na filosofia em estudos epistemológicos, ou ficam em um contexto histórico anterior à produção atual, não sendo ainda uma investigação da própria psicologia. A temática está devidamente exposta no campo da filosofia e da fenomenologia filosófica, entretanto na psicologia ela se restringe à aplicação direta do método.

Os acervos pesquisados no levantamento bibliográfico para estas considerações preliminares foram as seguintes bases de dados: o *PsycINFO* que é uma base que inclui psicologia, educação, psiquiatria, ciências sociais; o *Philosophers Index* que é voltada para a filosofia, educação e ciências sociais; e a *Dissertation Abstracts International* que reúne um acervo de teses de doutorado, internacionais em todas as áreas do conhecimento.

O levantamento prévio foi feito recorrendo às palavras-chave: *psicologia fenomenológica*, *Husserl* e *mundo-da-vida (Lebenswelt)*. Além das palavras-chave, também usamos como parâmetro um intervalo temporal de 03 (três) anos,

² O *Husserl Database* se encontra no site <http://www.ipc.shizuoka.ac.jp/~jsshama/HUA-home.html> (acessado em 2006).

ou seja, artigos, livros e teses arrolados nas bases entre 2001 e 2003³. O procedimento se desenvolveu da seguinte maneira: primeiro, consultamos os bancos de dados seguindo o método proposto, para obtermos os dados necessários. Com os dados obtidos, fizemos uma leitura atenta dos resultados de cada artigo, mediante a qual foi possível identificar as informações que explicitavam o assunto que selecionamos. Desta forma, escolhemos os artigos que tratavam com clareza e definição do assunto escolhido para a pesquisa.

A temática exposta e principalmente o problema proposto neste projeto ainda parecem ser prematuros ou pouco investigados na psicologia, talvez pela certeza e garantia de que a própria psicologia tinha a respeito de sua metodologia científica estabelecida. Os questionamentos das possíveis limitações epistemológicas que a filosofia proposta por Husserl faz às ciências parecem não estar preocupando atualmente a psicologia científica em relação ao estatuto científico, pelo menos no prisma ou enfoque aqui destacado. Contudo, aparece essa mesma preocupação, ainda que de forma velada, em estudos que necessitam do método fenomenológico para alcançar ou abranger algum fenômeno.

Quando a psicologia procura outras metodologias, à parte do modelo científico-natural, ela por si demonstra o contra-senso de sua pretensa universalidade metodológica e de sua definição. Mesmo assim, há uma efervescência de desenvolvimentos na área da metodologia e da produção científica, cada vez mais ricas, complexas e de grande produtividade quanto ao aspecto da objetividade. Isto pode estar por trás de possíveis deslocamentos da atenção dos estudiosos da área e da falta de metodologia na apreensão da contraparte correlata à objetividade: a subjetividade. De qualquer maneira, pensamos que este estudo deve ser ampliado na psicologia, uma vez que as informações obtidas sobre a deficiência de uma psicologia fenomenológica foram obtidas por meio de um criterioso levantamento bibliográfico no campo das ciências psicológicas.

³ É importante ressaltar que dados obtidos foram também pesquisados durante a redação da tese, com o intuito de abranger todo o período do estudo de 2004 a 2006.

METODOLOGIA

As verdadeiras lutas de nosso tempo, as únicas significativas, são as lutas entre uma humanidade já desmoronada e uma outra que ainda está sustentada em solo firme, mas que luta por essa sustentação ou, o que é igual, por uma nova. (Husserl, 1991, p.15)

Nossa tese consiste em uma análise crítica da idéia de *psicologia fenomenológica*, na qual reconstituímos o percurso que Husserl seguiu para fundar essa nova psicologia. Para a realização desta (re) constituição e, portanto, o desenvolvimento do estudo propusemos o método da análise bibliográfica, que se centrou na concepção de *psicologia fenomenológica* da obra *A Crise das Ciências Européias e a Fenomenologia Transcendental* de Edmund Husserl.

A análise que produzimos tem como objetivo (re)constituir, reportando aos vários momentos no desenvolvimento da fenomenologia, a concepção de *psicologia*. Além disso, buscamos compreender, a partir da perspectiva de um leitor, o que o filósofo definiu e estabeleceu como *psicologia fenomenológica* em relação à fenomenologia. Para cumprir o nosso objetivo, primeiro analisamos a citada obra procurando explicitar a posição de Husserl no que se refere à *psicologia fenomenológica*, para em seguida, descrever como ele estabeleceu a relação dessa psicologia com a *crise das ciências* e com a *fenomenologia transcendental*.

A obra escolhida é considerada importante dentre seus escritos, pelo fato de conter as últimas concepções e pensamentos do autor sobre a fenomenologia, principalmente no que se refere às ciências e à psicologia. Tal obra sintetiza, em certo sentido, a *fenomenologia transcendental*, como também reformula um novo projeto fenomenológico a partir da perspectiva da história (teleológico) e da vida histórica (generativa), posicionando-a no rol das ciências e dos saberes, além de explicitar nesse posicionamento a crise que está presente nas ciências e na psicologia.

Como aponta Zilles (1996), a intenção de Husserl nos seus últimos escritos era mostrar o acesso à subjetividade transcendental, partindo do que chamou de

mundo-da-vida (*Lebenswelt*) e da psicologia. Neste sentido, *Crise (Krisis)* retoma não só a história do conhecimento filosófico e científico a partir da época moderna, mas também sua história presente, marcada pela ascensão nazista na Alemanha. Denuncia a partir da análise fenomenológica as confusões espirituais e políticas do início do século XIX, esforçando-se para resignificar a vida humana numa unidade de estrutura espiritual, suporte constituinte do sentido do mundo.

A obra *Crise (Krisis)* é um conjunto de manuscritos e conferências que datam de 1926 a 1937, e reúne os últimos escritos de Husserl sobre a problemática das ciências e a fenomenologia transcendental. Husserl publicou em 1935 o primeiro texto específico sobre a crise das ciências, intitulado *A Crise das Ciências e a Fenomenologia Transcendental*, que corresponde aos 27 primeiros parágrafos, na atual obra editada. Os outros manuscritos e conferências que datam da mesma época foram organizados pelo último assistente de Husserl, Eugen Fink, que transcreveu algumas partes (§ 28 - § 71) para serem publicadas.

A obra foi finalizada, sendo reunida e editada em 1954, por Walter Biemel, recebendo o título de *A Crise das Ciências Europeias e a Fenomenologia Transcendental*, por ser formada por um conjunto de conferências e manuscritos deixados por Husserl que explicitam a fenomenologia transcendental e a sua relação com as ciências. Sobre o processo de edição, a coleção das obras de Husserl, a *husserliana*⁴, segue uma linha diretriz, na qual os manuscritos e textos são organizados e ordenados de acordo com os próprios esboços deixados por Husserl ou, como em alguns casos, agrupados em torno de um tema específico. No caso específico da *Crise (Krisis)*, esta foi catalogada em dois volumes da *husserliana*, ou seja, o volume VI, como *Crise I* e o volume XXIX, como *Crise II*. O volume *Crise II* foi editado por Reinhold N. Smid em 1992, contendo as conferências e os manuscritos de 1934-1937.

Para o estudo problematizado utilizaremos somente a *Crise I* (volume VI da *husserliana*), por conter escritos que mais deram atenção à relação da fenomenologia com a psicologia, além de ser considerada também como a última

⁴ As obras publicadas e os manuscritos deixados por Husserl foram catalogados e guardados no chamado *Arquivo Husserl (Husserl-Archiv)* na Universidade de Louvânia - Bélgica. Os textos já publicados e outros que vieram após a transcrição feita por discípulos e estudiosos da fenomenologia são editados na coleção chamada *husserliana*. A *husserliana* está atualmente organizada em 38 volumes, no original em alemão. (Vide *Anexo I* com os nomes de todos os volumes publicados até o presente momento)

introdução à fenomenologia deixada por Husserl. Ainda, a *Crise I* nos interessa diretamente por ser a reunião de conferências, artigos e manuscritos, que datam de 1935 e 1936, seguindo uma ordem de coerência temática e conceitual da própria fenomenologia.

Sobre a organização dos escritos que compõem a *Crise I* podemos dizer que se divide em 73 seções (parágrafos), 03 anexos e 29 apêndices. As seções foram reunidas obedecendo à seguinte ordem: da § 1 – § 27, nas quais temos o texto que foi publicado na *Revista de Filosofia de Belgrado* (publicado pelo próprio Husserl); da § 28 - § 72, seções que foram transcritas e organizadas dos manuscritos por Eugen Fink; e, por fim, a § 73, que foi transcrita pelo editor Walter Biemel. Os três anexos são textos complementares que datam de 1926 a 1935 e que formam um texto por ele mesmo, porém por possuir como tema condutor a problematização da crise, foi incluído na presente obra. Os apêndices tratam de escritos complementares às seções que foram desenvolvidos e acrescentados posteriormente nos manuscritos organizados.

Em relação ao procedimento metodológico que adotamos para o esclarecimento da problemática a que a tese se propõe, podemos dizer que procedeu na análise específica da *Crise I*, uma vez que não tínhamos a pretensão de consultar todos os escritos de Husserl, por abrangerem um total, até o presente, de 38 volumes da husserliana publicados e editados. Os escritos de Husserl são de difícil apreensão por não serem sintetizados em um único texto, sendo somente acessíveis em uma leitura prolongada de múltiplos textos. Como comenta San Martín, expondo a dificuldade de estudar Husserl, que “*nem sequer o que ele [Husserl] publicou em vida era suficiente para entender bem a sua obra*”. (SAN MARTÍN, 1986, p. 14)

Diante de tal dificuldade, faltar-nos-ia tempo para desenvolver um trabalho de tamanha abrangência, ou seja, de percorrer as principais obras publicadas do filósofo. Portanto, ficou escolhida como principal obra *Crise I*, e as outras obras, consideradas pelo próprio Husserl como fundamentais para a fenomenologia.

No entanto, para fundamentar algumas idéias que aparecem sintetizadas na *Crise I*, foram utilizadas outras referências como complementares que proporcionaram uma melhor explicitação do problema e, ainda, possibilitaram a compreensão das principais considerações. Assim, as obras de Husserl que escolhemos para complementar o estudo, foram: *Investigações Lógicas* (2001), A

Filosofia como Ciência de Rigor (1965), *Idéias relativas para uma Fenomenologia Pura e Filosofia Fenomenológica I* (1997), *Idéias relativas para uma Fenomenologia Pura e Filosofia Fenomenológica III*⁵ (2000), *Os Problemas Fundamentais da Fenomenologia* (1994) e *Psicologia Fenomenológica* (2001).

Os textos escolhidos seguiram o critério de importância em relação à evolução da fenomenologia e por serem as obras que mais desenvolveram o tema da fenomenologia e psicologia. As obras citadas serão consultadas nas traduções espanholas e francesas, comparadas aos originais, com a preocupação de não alterar os conceitos pelo fato de termos usado as traduções. Esta opção foi feita tendo em vista a credibilidade que as traduções a serem utilizadas oferecem, pois são de grupos acadêmicos especializados em fenomenologia, bem como nas obras de Husserl. Em verdade, os autores escolhidos para este trabalho são considerados especialistas internacionalmente consagrados no pensamento da fenomenologia e na problematização da fenomenologia com outras áreas. Os autores e tradutores são: *Alcira B. Bonilla* (1987), *Antonio Zírion Quijano* (1990, 2000a, 2000b), *Fernando Monteiro* (1994), *Javier San Martín* (1986, 1987), *José Gaos* (1963) e *Juan R.M. Cepero* (2001).

Ainda, para a ampliação da concepção de *psicologia fenomenológica*, enfatizando a relação entre a psicologia e a fenomenologia, recorreremos a outros autores que produziram estudos sistemáticos na área, tais como: *Amedeo Giorgi* (1978, 1985, 2001), *Aron Gurwitsch* (1966, 1985), *Dreyer Kruger* (1981), *Henryk Misiak* (1973), *M. Merleau-Ponty* (1973), *Ortega Y Gasset* (1982, 1989), *Pierre Vermersch* (1999), *Julio César Vargas* (1999), *Nilton Campos* (1945, 1951) e *Elso Arruda* (1947). E, por fim, para uma contextualização histórica da fenomenologia, consultamos os historiadores da fenomenologia filosófica, a saber: *Carlos Moreno* (2001), *Herbert Spiegelberg* (1965) e *Miguel Garcia-Baró* (1999).

Para este estudo não há possibilidade de se aplicar o método fenomenológico propriamente dito nos principais problemas enfrentados por Husserl, porque seria reiniciar o trabalho desenvolvido pelo filósofo. Todavia, mantém-se na análise dos textos a metodologia de deixar surgir por si mesmo o

⁵ Usaremos, respectivamente, a versão simplificada *Idéias I e III* para nos referirmos a tais obras citadas.

fenômeno que pretendemos descrever, ou seja, permitir ir diretamente àquilo que Husserl descreveu em suas análises sem interferências teóricas.

A investigação fenomenológica, como mostra Embree (2003), fundamentalmente se divide em duas: a reflexiva e a teórica. A investigação teórica, que segundo o autor é a mais predominante hoje, diz respeito à análise “erudita” dos textos fenomenológicos. Enquanto que a análise reflexiva será aquela que se pauta na busca do conhecimento das próprias “coisas”. Na opinião de Embree, um fenomenólogo genuíno é aquele que produz investigações reflexivas, ou seja, aquele que vai além dos textos, vai diretamente “às coisas mesmas”. Neste sentido, a nossa pesquisa se situa também na investigação teórica, por estar estabelecida nos textos de Husserl. Porém, pensamos ser necessário ainda esse tipo de pesquisa, pois carecemos, como psicólogos brasileiros, de uma compreensão mais profunda e extensa do que seja a fenomenologia, e, conseqüentemente, a psicologia fenomenológica, haja vista as poucas publicações e estudos existentes.

Entretanto, para não transformar o estudo em uma obra de “erudição”, como critica Embree (2003), adotamos o texto da *Crise I*, como nosso objeto de estudo, ou seja, como nosso campo de pesquisa, por ter sido a partir dele que adentramos nas concepções de Husserl. Nossa finalidade não foi chegar com exatidão e conclusão às idéias sobre a psicologia fenomenológica, mas interpretá-las segundo a maneira como foram construídas e postuladas. É importante deixarmos claro que a (re) constituição que promovemos aqui surgiu da leitura que fizemos de *segunda mão*, porque, como defende o antropólogo Geertz (1989), cabe somente a Husserl a interpretação de *primeira mão*, ou seja, posição de legítimo autor.

Assim, preferimos não encerrar definitivamente o assunto estudado e, sim, aproximar os pontos e as perspectivas possíveis que surgiram nesta pesquisa, deixando transparecer a descrição da nossa leitura como uma *ficção*. O sentido de ficção não deve ser entendido como algo falso ou não-fatual, como esclarece Geertz (1989), mas como algo que foi construído, “modelado” (como o sentido original de *fictio*) a partir do próprio autor. Isso significa que vamos expor o pensamento que construímos a partir do pensamento do autor e da obra estudada.

Por fim, para o entendimento da *psicologia fenomenológica* concebida em *Crise (Krisis)*, organizamos a descrição das idéias em três momentos que denominamos de capítulos. No primeiro capítulo, apresentamos um prolegômeno à fenomenologia transcendental, ou seja, uma contextualização das idéias e da vida de E. Husserl, contendo uma gênese histórica da fenomenologia e a sua relação com o seu fundador em seus diversos momentos. Essa introdução tem por finalidade identificar as principais idéias da fenomenologia que são fundamentais para o entendimento de todo o estudo, porque pretende cercar os pontos relevantes que conduziram Husserl à concepção de uma psicologia fenomenológica e de uma fenomenologia transcendental.

No segundo capítulo, expomos uma leitura sintética da obra estudada, explicitando a crise das ciências e da psicologia “diagnosticada” por Husserl e a sua importância na elaboração final da *fenomenologia transcendental* e da psicologia fenomenológica e a científica. A fenomenologia husserliana buscou se constituir como uma *filosofia primeira*, ou seja, uma autêntica filosofia, genuína e fundamental, em uma época em que a razão perdeu crédito em relação à ciência. Para a consolidação do ideal da fenomenologia como filosofia fundamental, Husserl elaborou o método fenomenológico, que proporcionou o retrocesso do caminho encontrado pela ciência, ou seja, ao invés de reproduzir o trajeto científico (objetivismo), “voltou às coisas” primeiras, *i.e.*, à própria subjetividade. Neste sentido, Husserl desvendou *vias* possíveis, tais como: a *via cartesiana*, a *via psicológica* e a *via transcendental*; vias que o conduziram à evidenciação da *subjetividade transcendental* como estrutura primeira e fundamental de toda existência.

A concepção de uma nova psicologia – como *psicologia pura ou fenomenológica* – apareceu no momento em que se estabeleceu na fenomenologia a necessidade de uma *via psicológica* à subjetividade. Por isso, no terceiro capítulo, evidenciamos a crítica que Husserl fez à psicologia científica identificando a sua impossibilidade de tratar o mundo anímico e a necessidade de uma *psicologia fenomenológica*, no que se refere à sua função, objeto e método, seguindo o seu desenvolvimento dentro da fenomenologia. E por último, as nossas considerações gerais sobre a função da *psicologia fenomenológica* no panorama da *crise das ciências* e, em especial, da própria crise da psicologia.

Essas quatro partes são fundamentais para o desenvolvimento das questões colocadas na tese, porque além de buscar compreender a concepção de *psicologia fenomenológica*, também recupera a motivação originária de *Crise (Krisis)*, que é mostrar que “o motivo do fracasso de uma cultura racional não se encontra (...) na essência do próprio racionalismo, mas só em sua alienação, no fato de sua absorção dentro do ‘naturalismo’ e do ‘objetivismo’”. (HUSSERL, 1996, p. 85)

CAPÍTULO I

PROLEGÔMENOS À FENOMENOLOGIA TRANSCENDENTAL DE EDMUND HUSSERL

Em primeiro lugar, quem quiser verdadeiramente tornar-se filósofo deverá “pelo menos uma vez na vida” virar-se para si próprio e, a partir de si, tentar derrubar todas as ciências admitidas até aí e tentar reconstruí-las. (Husserl, Meditaciones cartesianas, p.04-05)

Uma introdução teórica não é apenas a explicação resumida ou esquemática das principais idéias de uma teoria ou de um grupo de conceitos, menos ainda só uma cronologia bem organizada. É, além disso, uma narração que evidencia os momentos decisivos em que alguém viveu e pensou suas idéias. Nesse sentido, os prolegômenos que desenvolvemos aqui têm a intenção de denotar que a fenomenologia não esteve presente somente nas idéias elaboradas por E. Husserl, mas que se revelou verdadeiramente a partir de seus próprios questionamentos vitais e dos problemas práticos da existência.

Deste modo, antes de adentrarmos nos principais aspectos teóricos da *fenomenologia transcendental*⁶, descreveremos aqui algumas passagens da vida e circunstâncias em que surgiram as principais obras de Husserl, no intuito de evidenciar como a vida e a obra do filósofo estiveram intimamente ligadas. Como escreveu Ortega Y Gasset (1989), o homem não faz parte de sua circunstância, ao contrário, sempre se situa fora dela, justamente para viver e fazer da sua existência algo que a própria circunstância não aniquile. Husserl é um exemplar

⁶ A palavra transcendental acrescentada à designação da fenomenologia foi utilizada nos últimos períodos de Husserl e pela temática do trabalho será reproduzida em nossa tese. No pensamento husserliano, o termo transcendental refere-se ao modo mais próprio de compreender a estrutura humana como estrutura subjetiva. Isso significa compreender a própria constituição da subjetividade enquanto tal, desconsiderando qualquer origem no exterior. Como salienta Morujão (1965, p.47), o termo transcendental foi usado porque o “fenômeno se dá única e simplesmente na consciência e pelo ato da consciência” e não fora dela. A fenomenologia transcendental, neste sentido, visa a revelar rigorosamente o caminho que nos leva à subjetividade transcendental, utilizando recursos específicos para tal empreendimento, tais como: a experiência transcendental, a atitude transcendental e a redução transcendental, que serão analisados na seqüência do trabalho.

desse existir porque procurou fazer do seu viver algo que foi além de sua simples circunstância.

1.1 – Um filósofo e sua obra

Edmund Husserl, segundo filho de quatro irmãos, nasceu na pequena cidade de Prossnitz na Moravia (a atual Prostějov na República Tcheca), em 08 de Abril de 1859. Foi filho de pais comerciantes e descendentes de respeitáveis judeus liberais, porém indiferentes à religiosidade. Iniciou seus estudos em sua cidade natal e concluiu o primário em uma escola municipal, recebendo uma menção de honra aos 09 anos de idade.

Em 1868, entrou no bacharelado no Instituto *Leopold* em Viena, dando continuidade em Olmutz (atual Olomouc) até seu término em 1876. Segundo Schuhmann (1977), Husserl como um aluno de bacharelado não se saiu um bom estudante, mesmo assim acabava sempre passando nos cursos. O autor reforça o comentário explicitando uma explanação feita pelo diretor do instituto na época, na qual dizia: Husserl tem sido o pior de nossos alunos.

Ao que parece, a única disciplina que atraiu a atenção de Husserl foi a matemática e foi com ela que ele iniciou, em 1876, seus estudos universitários em Leipzig. Freqüentou diversas disciplinas, porém concentrou-se nos estudos da matemática, física, astronomia e filosofia. Nessa época, as aulas de filosofia em Leipzig eram ministradas por W. Wundt⁷, isso fez com que Husserl também começasse a se interessar pela psicologia filosófica.

Ainda nesse período, Husserl constituiu amizades profundas e duradouras, principalmente com Gustav Albrecht⁸ e Thomas Masaryk⁹. As duas amizades foram decisivas para que Husserl se convertesse ao luteranismo e, posteriormente, começasse a se dedicar ao estudo sistemático da filosofia. A amizade com G. Albrecht fez com que o mesmo se tornasse seu padrinho de

⁷ **Wilhelm Wundt (1832-1920)**: médico, especializado em fisiologia. Foi professor de filosofia da Universidade de Leipzig, onde trabalhou durante 45 anos. Nessa universidade fundou o primeiro laboratório de Psicologia científica em 1879, ficando renomado na história da psicologia pelas pesquisas e publicações na nova ciência psicológica.

⁸ **Gustav Albrecht**: filósofo, amigo e padrinho de batismo de Husserl.

⁹ **Thomas Masaryk (1850–1937)**: filósofo, professor de Filosofia da Universidade de Praga entre os anos de 1884 e 1914. Em 1918, tornou-se o presidente da República Tchecoslováquia (atual República Tcheca), sendo reeleito em três ocasiões, antes de renunciar em 1935, a favor de Beneš.

batismo em uma paróquia luterana em Viena no ano de 1886, dando o nome ao amigo Husserl de Edmund Gustav Albrecht Husserl.

O distinto amigo Masaryk foi o responsável por introduzir Husserl à leitura do Novo Testamento e aos estudos de filosofia, especificamente em Descartes, Leibniz e nos empiristas ingleses. Além disso, como ressalta Romero (1986), foi por intermédio de Masaryk que Husserl encontrou o filósofo e psicologista Franz Brentano¹⁰.

Entre os anos de 1878-1881, Husserl mudou-se para Berlim para dar continuidade nos estudos universitários com os matemáticos Kronecker¹¹ e Weierstrass¹², insistindo também nos estudos filosóficos com F. Paulsen¹³, que foi pertencente à escola psicologista de W. Wundt. Aprofundando os estudos da matemática, Husserl doutorou-se em 1882 na Universidade de Viena com a tese intitulada *O cálculo das variações (Beiträge zur Theorie der Variationsrechnung)*, assumindo, logo em seguida, o cargo de professor assistente de Weierstrass em Berlim.

¹⁰ **Franz Brentano (1838-1917)**: filósofo e psicologista que nasceu em Marienberg, Alemanha. Ordenou-se padre católico (1864) e passou a ensinar filosofia em Würzburg até 1873. Abandonou, então, o ofício religioso motivado por conflitos pessoais com o Vaticano, passando a ensinar filosofia em Viena até sua aposentadoria em 1895. Os seus trabalhos mais importantes foram: “A Psicologia do ponto de vista empírico” (vom de Psychologie empirischen Standpunk), de 1874 e “Psicologia Descritiva e Analítica” (Deskriptive Psychologie), de 1894. Nelas, Brentano desenvolveu a doutrina da intencionalidade, que caracteriza a consciência como consciência de algo.

¹¹ **Leopold Kronecker (1823-1891)**: matemático e professor nascido em Liegnitz, Prússia (atual Legnica, na Polônia). Entrou para a Universidade de Berlim (1841), estudou com Weierstrass, Dirichlet, Jacobi e Steiner, posteriormente sendo nomeado para uma cadeira em Breslau (1842). Foi professor da Universidade de Berlim, onde desenvolveu contribuições significativas para a teoria das equações e da álgebra de alto nível. Obteve o grau de doutor com uma tese sobre a teoria algébrica dos números (estudo dos números algébricos) em 1845, sob orientação de Dirichlet. Em 1861, foi eleito para a Academia de Berlim, na qual contribuiu para o Journal de Crelle, sendo logo eleito Fellow da Royal Society (1884).

¹² **Karl W. T. Weierstrass (1815-1897)**: matemático e professor da Universidade de Berlim, nascido em Ostenfelde, perto de Ennigerloh, Munique. Entrou na Universidade de Bonn para estudar Direito e Matemática. Não terminou a graduação, porém preparou-se para o ensino secundário, onde foi aluno do matemático germânico Christoph Gudermann. Formou-se, então, como professor de ensino médio em Munique (1843), ministrando aulas em várias escolas secundárias (1842-1856). Após publicar um artigo no Journal de Crelle, sobre funções abelianas (1854), foi convidado para ingressar na Escola Politécnica Real de Berlim. Um dos seus principais trabalhos – que agregou muitos discípulos - estava em separar o cálculo da geometria, baseando-se apenas no conceito de números. Seus estudos forneceram as bases da teoria das funções analíticas e, assim, de grande importância para o desenvolvimento da análise e, por isso, passou a ser considerado o pai da análise matemática moderna.

¹³ **Friedrich Paulsen (1846-1908)**: filósofo e educador, sendo instruído em Erlangen, em Bona e em Berlim, onde se formou professor extraordinário de filosofia e pedagogia em 1878. Foi o maior discípulo de Gustav T. Fechner, porém ficando mais conhecido pelos seus escritos educacionais que como um filósofo puro.

Romero (1986) comenta que Husserl, durante o período em que cumpriu o serviço militar, entre os anos 1883-1884, adquiriu e estudou as obras de Aristóteles, Hegel e H. Spencer. E, os anos entre 1884 e 1886, ainda como analisa Romero, foram decisivos para a formação de Husserl, porque nestes ele passou a dedicar-se plenamente ao estudo da filosofia. Os estudos filosóficos foram dirigidos e discutidos, porque se deram sob a orientação de Brentano – filósofo que Husserl constantemente recordou em suas obras: “*me totum abdidí in studia philosophica duce Franz Brentano*”¹⁴ (SCHUHMANN, 1977, p. 13). Sob a influência de Brentano, Husserl mudou-se definitivamente da matemática para a filosofia, como assinala Romero:

O impulso decisivo para optar pela filosofia recebeu quando assistia pela primeira vez às aulas de Brentano, pois nelas pôde apreciar que a filosofia é um campo de trabalho sério e que também se pode e se tem que tratar com o espírito da ciência mais rigorosa. (ROMERO, 1986, p.40-41)

Husserl permaneceu com Brentano durante quatro semestres, assistindo aos cursos que versaram sobre a lógica em Bolzano, ética, psicologia (em especial a teoria das representações da fantasia e da percepção), terminando com os seminários de D. Hume, Helmholtz e Dubois-Reymond. Vale destacar que Husserl foi além de um simples aluno de Brentano, pois manteve uma grande amizade com ele, mesmo no período em que passou a criticar o psicologismo na filosofia.

A amizade se concretizou mesmo pelo fato de Brentano não ter se limitado somente a uma relação de mestre com Husserl ou de vê-lo apenas como um aluno discipular. Brentano interessou-se pela formação ulterior e pela recente promoção de Husserl como professor universitário. Para tal, recomendou Husserl a C. Stumpf¹⁵ – que era seu antigo discípulo – para que se habilitasse em

¹⁴ “Sob a orientação de Franz Brentano, entreguei-me (inteiramente) de corpo e alma ao estudo da filosofia”.

¹⁵ **Carl Stumpf (1848-1936):** músico, filósofo e psicologista, nascido na região da Bavária. Formou-se na Universidade de Würzburg e Göttingen, concentrando seus estudos em filosofia e ciência, sob a orientação de Brentano. Stumpf também estudou com R. Lotze, defendendo sua tese de doutorado na Universidade de Göttingen em 1868. Em Göttingen obteve sua habilitação docente em 1870. Foi um dos primeiros e preferidos discípulos de Franz Brentano, indicado para ser professor de E. Husserl e Aron Gurwitsch. Além disso, contribuiu para a fundação da chamada “Escola de Berlim”, nas quais estudaram alguns dos principais expoentes da Teoria da Gestalt (*Gestaltheorie*), tais como: M. Wertheimer, K. Koffka e W. Köhler. Sua filosofia psicologista ficou conhecida como o conceito do estado de coisas (*Sacheverhalt*) que foi retomado e difundido por Husserl.

psicologia na cidade de Halle. No ano de 1886, Husserl mudou-se para Halle e passou a assistir os cursos de psicologia, lógica e filosofia de Stumpf.

Em 1887, Edmund Husserl casou-se com Malvine C. Steinschneider, que ocupou uma posição central na vida do filósofo. Diferentemente do marido, Malvine era uma mulher extremamente prática e cuidadosa com a vida familiar, principalmente com os três filhos que tiveram juntos: Elisabeth, Gerhart, que ficou conhecido como professor de filosofia do Direito, e Wolfgang, condenado a morrer na Primeira Guerra.

Um mês antes das bodas de casamento, no final de 1887, Husserl defendeu a tese de habilitação *Sobre o Conceito de Número: análise psicológica (Über den Begriff der Zahl: psychologische Analysen)*, o que o levaria a publicar, em 1891, a obra *Filosofia da Aritmética – Investigações psicológicas e lógicas (Philosophie der Arithmetik. Psychologische und logische Untersuchungen)*. A tese foi examinada pelos professores C. Stumpf, G. Cantor¹⁶ e C. Knoblauch¹⁷, que argüiram, respectivamente, do ponto vista da psicologia, da matemática e da física. Ao ser aprovado, Husserl adquiriu a cátedra de professor universitário (*Privatdozent*) e passou a ministrar aulas na Universidade de Halle, no curso de psicologia, onde permaneceu por 14 anos, examinando as posições de Wundt e Volkelt em relação à psicofísica. Ministrou também na Universidade de Göttingen (1901-1916), e, no período final, na Universidade de Freiburg (1928-1938).

Depois da entrada de Husserl na Universidade de Halle, os anos seguintes constituíram anos decisivos em sua formação e carreira como filósofo, matemático e cientista. Segundo o comentário de Romero (1986), logo em seguida à defesa e publicação de seu doutorado em psicologia, Husserl passou por períodos importantes na sua carreira acadêmica e para o desenvolvimento daquilo que denominou de Fenomenologia.

¹⁶ **Georg F. L. P. Cantor (1845-1918)**: matemático alemão, nascido em São Petersburgo (Rússia) ficou conhecido por ter criado a moderna Teoria dos conjuntos. Graduou-se na Escola Politécnica de Zurique, logo doutorando-se na Universidade de Berlim em 1867. Teve como professores Ernst Kummer, Karl Weierstrass e Leopold Kronecker. Cantor enfrentou uma resistência significativa por parte da comunidade matemática da época com os seus conceitos matemáticos que foram considerados inovadores, porém, como disse D. Hilbert: “Ninguém nos poderá expulsar do paraíso que Cantor criou”.

¹⁷ **Karl H. Knoblauch (1820-1895)**: físico alemão que, em 1848, conseguiu obter a dupla-refração e a difração da radiação calorífica.

1.1.1 – Da matemática ao psicologismo: os primeiros anos em Halle (1887-1901)

Como já citado anteriormente, o período na Universidade de Halle foi para Husserl não só o início de sua vida acadêmica, mas também de estudos que enfrentaram diretamente os questionamentos que já advinham da matemática. A época em que Husserl estudou com Weierstrass, em Berlim, configurou a preocupação de seu mestre em fornecer ao cálculo aritmético uma fundação mais rigorosa, no sentido de eliminar completamente as noções geométricas. Assim, o trabalho de Weierstrass pautou-se na busca de um fundamento radical que pudesse oferecer à matemática a base para a construção de uma matemática pura, sem o auxílio do raciocínio geométrico. Como explica Kusch: *“Weierstrass estava tentando substituir o instinto irracional pelo pensamento racional, procurando fundamentações radicais e raízes originais, além de tentar formular um método completamente rigoroso, absolutamente evidente”*. (KUSCH, 2003, p. 30)

Dessa maneira, podemos considerar que foi essa a primeira influência motivacional que Husserl recebeu e que posteriormente o auxiliou no despertar do empreendimento que denominou Fenomenologia. O próprio Husserl confirmou isso, relatando:

Foi meu grande mestre Weierstrass que, por meio de suas preleções sobre a teoria das funções, despertou em mim, durante os anos de estudante, um interesse em uma fundamentação radical da matemática. Adquiri compreensão por sua tentativa de transformar a análise – que era, na maioria, uma mistura de pensamento racional, instinto irracional e habilidade – em uma teoria racional. Sua meta era estabelecer as raízes originais, seus conceitos e axiomas elementares, com base no qual todo o sistema de análise pudesse ser construído e deduzido por um método completamente rigoroso e absolutamente evidente. (SCHUHMAN, 1977, p.07)

No entanto, essa influência possibilitou Husserl ir além de seu mestre, fazendo-o procurar uma fundamentação própria para a aritmética; problema que Weierstrass considerou particularmente complexo e difícil. Do mesmo modo, Weierstrass aconselhou Husserl a começar pelo estudo do conceito de número, pois somente assim poderia encontrar o fundamento radical da aritmética. E ainda, sugeriu que o estudo do número partisse da investigação do ato de contar.

Para Husserl (1992 [1891]) a análise dos números deveria iniciar pela análise da multiplicidade, porque como expressa a definição universalmente

aceita, os números são, em verdade, quantidades de unidades. Assim, se o número é uma multiplicidade de unidades e, como indicara Weierstrass, a multiplicidade ocorre pelo ato de contar, a única forma de investigação estaria no alicerce psicológico do conceito de número, recorrendo à Psicologia Descritiva¹⁸ elaborada por Brentano nas suas preleções de 1884 a 1886.

De certa maneira, Husserl não poderia ter buscado outra justificação filosófica a não ser no psicologismo, pois era uma época em que a filosofia estava dominada por tantos psicologistas, como Stuart Mill¹⁹, W. Wundt, F. Brentano, W. Dilthey, entre outros. A adoção do psicologismo fez com que se mudasse radicalmente o panorama da lógica formal da matemática, porque o psicologismo assumido na matemática passaria a contrariar qualquer formalismo da lógica moderna.

A oposição que apareceu entre os psicologistas e os logicistas será tão cruel para Husserl que logo depois da sua defesa de habilitação, ele passou a ser duramente criticado pelos formalistas, em especial G. Frege²⁰. Mesmo assim, no

¹⁸ A Psicologia Descritiva (*Deskriptive Psychologie*) foi um termo denominado por F. Brentano e W. Dilthey e que designou uma nova concepção de psicologia. Para Brentano (1935), a ciência necessitava de uma nova metodologia, ou seja, uma nova forma de abordar os seus problemas filosóficos, assim formulou que o verdadeiro método da filosofia não poderia ser diferente do método das ciências da natureza. A partir dessa concepção, Brentano propôs - no caso da psicologia científica - uma psicologia empírica com base filosófica que denominou de psicologia descritiva. A definição de psicologia, segundo Brentano, só poderia ser ciência da alma, porque tem a finalidade de investigar os fenômenos psíquicos. Assim, a psicologia deveria ser empírica - e não experimental como pretendia Wundt - porque como ciência dos fenômenos psíquicos, ela concentraria a sua observação na percepção interna e só depois na percepção externa.

¹⁹ **J. Stuart Mill (1806-1873)**: filósofo e economista inglês, sendo um dos pensadores mais devotos do liberalismo influentes do século XIX. Sua filosofia consistia em um empirismo que objetivava construir um sistema de conhecimento empírico genuíno, para uso tanto nas questões sociais e morais quanto na ciência. A sua principal discussão acerca dos fundamentos do conhecimento e da inferência foi publicada na obra *Sistema Lógico* (*System of Logic*) de 1843, composto de seis livros que tratam da inferência dedutiva em geral, do conhecimento matemático, da indução, da observação, da abstração e classificação, das falácias e finalmente das ciências sociais, políticas e morais. Também estabeleceu relações entre a teoria do conhecimento e a psicologia, como podemos ver em uma das suas últimas obras, *O exame da filosofia do Sr. William Hamilton* (*Examination of Sir William Hamilton's Philosophy*), de 1865. O tratado veio a ser batizado como epistemologia naturalizada, porque partia da tentativa de compreender as operações mentais como o resultado da ação de leis conhecidas da psicologia sobre os dados da experiência.

²⁰ **Friedrich Ludwig Gottlob Frege (1848-1925)**: matemático, físico e filósofo alemão que nasceu na cidade de Wismar, Merklenberg Schwerin (atualmente Alemanha). Estudou e ensinou na Universidade de Jena, na qual permaneceu durante sua vida profissional, fixando-se no departamento de Matemática. Começou com os ensinamentos de qualquer ramo da matemática, porém suas publicações voltaram-se fundamentalmente para o campo da lógica. Frege publicou em 1884 a obra *Os Fundamentos da Aritmética* (*Die Grundlagen der Arithmetik*), obra-prima filosófica que recebeu críticas severas de Georg Cantor - matemático cujas idéias se aproximam da dele. Logo depois, em 1903, publicou outro volume intitulado *Leis básicas da Aritmética* (*Grundgesetze der Arithmetik*), que objetivou expor seu entendimento sobre o sistema lógico. No

entendimento de Husserl (1992 [1891]), a psicologia não estaria envolvida apenas no esclarecimento da idéia de número ou da aritmética em geral. Em verdade, a psicologia não seria apenas indispensável para a análise do conceito de número, mas, ao contrário, faria parte dela.

Para elucidar a tese psicologista de Husserl, podemos resumir dizendo que sua análise se baseava na análise epistemológica da multiplicidade. De acordo com o estudo de Husserl, os números aparecem como respostas às perguntas quantitativas (quantos?), porém para que tais números apareçam necessitamos da operação da multiplicidade, ou seja, das operações das relações. Kusch completa a idéia dizendo que: *“explicar a gênese do conceito de número pressupõe uma explicação dos processos de abstração, o que nos proporciona o conceito de multiplicidade. Este conceito é uma abstração de totalidades de alguns objetos”*. (KUSCH, 2003, p. 34)

O que Husserl ainda necessitava explicar com mais clareza era como as operações da multiplicidade ou da totalização aconteciam; assim, a primeira questão a ser resolvida se referiria à natureza da relação. Para solucionar o problema da relação (formação dos conjuntos de objetos), Husserl desenvolveu a idéia de *ligação coletiva*, na qual o número é um conceito de relação que serve para relacionar o que se liga. Observa Kusch, que a *“resposta fundamenta-se na observação de que é somente um interesse unificador e não algo nos próprios elementos que estabelece uma ligação coletiva entre eles”*. (KUSCH, 2003, p. 34) A relação entre os objetos (que cria um conjunto) é formada por um interesse unificador ou aquilo que Husserl denominou de “ato de unificação” (conectivo e). Em outras palavras:

Qualquer coisa sobre a qual podemos pensar é alguma coisa. Agora, reduzindo todas essas coisas mantidas juntas por um só interesse igual – pelo coletivo e – para meras algumas coisas ou uns, chegamos ao conceito de multiplicidade. Multiplicidade nada mais é do que alguma coisa ou outra e alguma coisa ou outras e alguma coisa e outra, etc., ou ainda, de forma mais sintética: um e um e um, etc. Finalmente, dessas multiplicidades ainda não especificadas passamos para o conceito de números (...). (KUSCH, 2003, p.35)

entanto, a maior contribuição de Frege para a lógica-matemática foi a criação de um sistema de representação simbólica (Begriffsschrift) que representou formalmente a estrutura dos enunciados lógicos e suas relações. Essa contribuição deu-se também na polêmica com Husserl e o psicologismo.

Foi na idéia de multiplicidade que Husserl introduziu a psicologia descritiva, ou seja, nas análises numéricas. Porque, se para a formação dos números precisamos da multiplicidade e, se por sua vez a multiplicidade ocorre pelo ato unificador, onde acontece o ato unificador? Segundo Husserl (1992 [1891]) a resposta estava na consciência, *i.e.*, os números são constituídos por meio da atividade da consciência. A resposta encontrada por Husserl veio sob influência do conceito de consciência intencional postulado por Brentano e discípulos, porque se a multiplicidade ocorre por meio de dois ou mais componentes, essa operação é efetuada sempre com um conceito adicional (conceito de alguma coisa), que por sua vez é aglutinada (grupos de coisas) pela reflexão, quer dizer, pelos atos psíquicos.

Com essa conclusão, Husserl declarou seu psicologismo, saindo em defesa da tese psicologista²¹, mesmo recebendo críticas severas, porém, conforme analisa Kusch (2003), o fato de ele ter usado a psicologia não o transformou em um filósofo psicologista. É notório destacar que essa questão psicologista de Husserl ainda é muito discutida pelos estudiosos, tanto da área da lógica-matemática quanto da filosofia.

Muitos questionamentos instauraram-se, pelo fato de terem aparecido algumas polêmicas durante os anos de análise psicológica feita por Husserl. Logo depois da publicação da tese de habilitação *Sobre o Conceito de Número* (1897) e da *Filosofia da Aritmética* (1891), uma polêmica apareceu, sobre a qual Husserl escreveu uma carta a Stumpf declarando a impossibilidade de fundamentar a matemática e a lógica pela operação de numerar.

Segundo o teor da carta, era vã a sua esperança de que os números pudessem fundamentar toda a teoria da aritmética. Assim, o projeto de continuar o segundo volume da *Filosofia da Aritmética* acabava por malograr, por considerar o primeiro volume imaturo. Sobre isso, transcreveu Biemel sobre o relato de Husserl:

²¹ A tese psicologista estava pautada nas idéias que predominaram na filosofia no final do séc. XIX, defendida principalmente por alguns filósofos e primeiros psicólogos. Os psicologistas partiam da concepção de que em qualquer produção de conhecimento – filosofia, ciência, arte, etc. – nós podemos encontrar atividades psicológicas. E, para conhecermos a natureza dessas produções, deveríamos conceber uma psicologia do conhecimento, porque só assim teremos, com precisão, os fundamentos do conhecimento e das coisas conhecidas.

Fiz uma boa leitura da Filosofia da Aritmética. Esta obra pareceu-me imatura, ingênua e, até mesmo, infantil. Não é para menos que minha consciência me atormentou quando de sua publicação. Nessa época, na verdade, eu já havia ido além dela. (HUSSERL, 1956 [1908], p. 294)

Em termos gerais, o esforço de Husserl em fundamentar a aritmética pela consciência psíquica acabou levando-o à impossibilidade de compreender a lógica-matemática. A dificuldade pairava justamente na fundamentação da lógica-matemática pela psicologia descritiva, *i.e.*, em demonstrar que a matemática não existe em si mesma, mas que surge como resultado das operações psíquicas da mente humana. Para a lógica, a matemática é, assinala San Martín, *“na realidade um sistema de signos, que se articula em diversas etapas, cada uma das quais tem suas regras de cálculo ou leis formais. Por isso, conclui Husserl, a aritmética é uma parte da lógica”*. (SAN MARTÍN, 1987, p. 20)

Apesar de G. Frege ter se esforçado em mostrar a impossibilidade da tese psicologista com duras críticas, Husserl já tinha percebido o equívoco que estava cometendo desde a carta a Stumpf²² na época da publicação da obra. A crítica de Frege ia a favor da tese antipsicologista, na qual postulava a necessidade de distinguir entre as leis naturais e as leis normativas do pensamento, ou seja, a existência dos números “em si”.

Para os psicologistas, só a psicologia – como ciência do pensamento – estava incumbida de investigar as leis do pensamento e as leis especiais do juízo. No entanto, os antipsicologistas (logicistas), como na explicação de Vela (1949), advertiam para o fato de que ambas as ciências (psicologia e lógica) poderiam estudar leis do pensamento, contudo o sentido de “lei” para cada ciência deveria ser esclarecido, por ser distinto. Assim, no entendimento dos antipsicologistas, as “leis” da psicologia referiam-se somente às leis que regem a conexão real dos processos de consciência e sua causalidade, enquanto as “leis” da lógica estariam voltadas aos conteúdos da verdade e às operações para que esses sejam verdadeiros.

A conclusão era óbvia: as verdades lógicas não poderiam ser fundamentadas pelas regras naturais do psiquismo. O psicologismo, por ter sido elaborado como uma ciência psicofísica, estava subordinado às leis da natureza e da causalidade e, neste sentido, não poderia fundamentar as leis apriorísticas.

²² Não detalharemos aqui a questão da psicologia e da matemática apresentada em Filosofia da Aritmética por ser demasiada extensa, complexa e não tão relevante para esta tese.

Logo, não poderia fornecer subsídios para a existência de um saber absoluto ou de uma evidência apodíctica da lógica.

A partir de 1894, Husserl empreendeu-se mais profundamente nos problemas evidenciados até então; problemas levantados pelas críticas surgidas diante de seu posicionamento. Ainda, outras influências são exercidas, como a de Cantor, Lotze²³, Bolzano²⁴, Natorp²⁵, fazendo com que entrasse em novos desafios, como por exemplo, esclarecer os fundamentos da matemática não só pela reflexão filosófica (perspectiva psicológica), mas pela própria lógica pura. Vale destacar, como comenta Seron (2005), a influência decisiva que os escritos sobre psicologia de Paul Natorp teve no pensamento de Husserl, principalmente no que se refere ao método da psicologia.

Com o fracasso da tese psicologista, Husserl passou a revisar a lógica pura do século XIX, assim como se dedicou intensamente ao estudo da teoria do conhecimento e da psicologia aplicada aos processos cognitivos. Entre os anos de 1894 e 1898, Husserl concluiu um trabalho intitulado *Objetos intencionais (Intentionale Gegenstände)* que tentava solucionar o problema da representação. Nesse trabalho, Husserl expôs a sua ampliação do conceito de intencionalidade de Brentano – analisado preliminarmente em *Estudos psicológicos para a lógica elementar (Psychologische Studien zur elementaren Logik)* de 1894 – no que se refere às representações, reformulando a idéia de objeto intencional. Por ele poderemos perceber como Husserl estabeleceu as inter-relações entre os

²³ **Rudolf H. Lotze (1817-1881)**: filósofo alemão, nascido em Bautzenn. Em 1828, doutorou-se em medicina e, em seguida, em filosofia. Foi professor de filosofia na Universidade de Leipzig, em 1842; de Göttingen, 1844; e depois de Berlim, em 1881. Sua filosofia alinhou-se no grupo dos neokantianos e metafísicos, o qual admitiu a realidade da coisa em si. A partir dessa concepção, definiu, em primeiro lugar, o reino das leis universais e necessárias como condição de toda a realidade possível – as categorias kantianas – que são, enfim, a base das ciências. De modo geral, a filosofia de Lotze, bem como sua psicologia apoiada fortemente na experimentação, influenciou E. Husserl, C. Stumpf, A Wenzl, e especialmente Franz Brentano.

²⁴ **Bernhard P. J. N. Bolzano (1781--1848)**: filósofo, físico e matemático que nasceu em Praga, na Tchecoslováquia (atual República Tcheca). Bolzano foi atraído pelo estudo da metodologia da ciência e da matemática, em especial pelo cálculo e pela lógica. Conforme destacou Hirschberger (1968), os estudos de lógica e epistemologia de Bolzano influenciaram muitos matemáticos, em destaque Husserl, que elogiou a sua doutrina da lógica elementar.

²⁵ **Paul G. Natorp (1854-1924)**: filósofo e pedagogo alemão, nascido em Düsseldorf. Teve uma formação filosófica em Berlim, Bonn e Strassburgo, aderindo à escola neokantista de Marburg. Como um neokantista, Natorp fez uma reinterpretção das idéias reais de Platão, que identificou como leis e métodos do conhecimento científico. Com isso postulou uma inversão do pensamento de Kant, na qual a intuição sensível não seria o material bruto pelo qual tudo começa e sim a determinação final do próprio pensamento. Além disso, estudou outros temas, tais como, psicologia, pedagogia, religião; ficando atento ao lado psicológico do pensamento, mas sob a perspectiva transcendental kantiana.

diferentes princípios filosóficos e lógicos, que o fará chegar às *Investigações Lógicas: Prolegómenos da Lógica Pura* (*Logische Untersuchungen. Prolegomena zur reinen Logik*) em 1900.

1.1.2 – O descobrimento da Fenomenologia: as “*Investigações Lógicas*” (1900-1901)

Em seus primeiros estudos acadêmicos – período pré-fenomenológico – Husserl procurou encontrar na psicologia da época uma fundamentação para a lógica-matemática. No entanto, o trabalho logo fracassou por ter se deparado com insuficiências epistemológicas em tal relação. Como comentado, o principal entrave de Husserl foi a fundamentação da ciência apriorística (lógica) com uma ciência empírica (psicologia). Como advertiu o próprio Husserl no primeiro prefácio da obra:

As Investigações Lógicas, cuja publicação iniciou com esses Prolegómenos, brotaram de problemas iniludíveis que tinham, por repetidas vezes, dificultado e interrompido o curso dos meus extensos esforços na obtenção de uma explicação filosófica da matemática pura. (...) Mas, todavia, encontrei-me envolvido nos problemas da lógica geral e da teoria do conhecimento, em outra direção muito distinta. Eu havia iniciado da convicção imperante de que a psicologia é a que tem dado a explicação filosófica da lógica das ciências dedutivas, como de toda a lógica no geral. (...) O resultado das análises psicológicas me parecia claro e instrutivo tratando-se das origens das representações matemáticas ou da forma dos métodos práticos que, com efeito, encontra-se psicologicamente determinada. Mas como passava das conexões psicológicas do pensamento à unidade lógica do conteúdo do pensamento (à unidade da teoria), resultaram-me impossíveis de estabelecer a verdadeira continuidade e clareza. (HUSSERL, 2001[1900], p. 21)

Do mesmo modo, se não era mais possível conceber a psicologia ou a lógica-matemática como ciência primeira – por esta não poder existir e consistir em si mesmo e aquela carecer de fundamentos apriorístico universais –, como Husserl encontrou a solução para o problema do conhecimento absoluto? E, ainda, para o conhecimento no geral?

Com o fracasso das investigações psicológicas foi que surgiu as *Investigações Lógicas* – a primeira obra de suma importância do autor – que consistiu em um texto de superação da tese psicologista e objetivista no estudo da lógica, e que inaugurou a Fenomenologia.

O objetivo principal da obra, como entendeu Husserl, foi inaugurar um novo fundamento, uma teoria das teorias, para a lógica pura, para a psicologia e para a teoria do conhecimento em geral. Neste sentido, como propôs Husserl, a Fenomenologia surgiu como uma ciência originária, primeira (no sentido filosófico e não empírico) capaz de fundamentar não só a filosofia, mas também as ciências empíricas e principalmente a psicologia. No segundo prefácio das *Investigações Lógicas* em 1913, escreveu Husserl: “As Investigações Lógicas *tinham sido para mim uma obra de emancipação, contudo, não um fim, senão o princípio. Tratei de dar-me conta de maneira mais perfeita, o sentido, o método e o alcance filosófico da fenomenologia...*” (HUSSERL, 2001, p.22)

A fenomenologia não surgiu para substituir a psicologia, a lógica ou a epistemologia no geral, mas para explicar de uma maneira totalmente nova e fundamentada o problema do conhecimento e, conseqüentemente, das ciências em geral. Todavia, para Husserl ter chegado a essa fundamentação, precisou ter postulado algo novo que não estava presente em ambas as tendências de sua época (psicologia e lógica). Conforme San Martín (1987), ao escrever as *Investigações*, Husserl pressentiu uma espécie de intuição que o motivou (*Erschütterte*) tão profundamente que passou sua vida toda elaborando aquilo que descobriu. Mas, afinal, qual foi essa intuição?

Após ter se dedicado profundamente à psicologia intencional de Brentano e ter revisitado as teses antipsicologistas da lógica-matemática do século XIX, Husserl formulou o que denominou de *a priori da correlação*, ou seja, a idéia de que “cada consciência tem seus objetos e vice-versa e que cada tipo de objeto tem seus modos peculiares de ser dado”. (SAN MARTÍN, 1987, p.22) Com isso, o filósofo visou a superar o dualismo que vinha enfrentando entre a perspectiva psicologista – que priorizava o sujeito cartesiano-kantiano – e a perspectiva logicista – que priorizava o mundo objetivo e natural. Foi, então, a partir do conceito do *a priori da correlação universal* que Husserl conseguiu constituir definitivamente o tema central de suas investigações e postular a fenomenologia.

De certo modo podemos afirmar que o despertar da fenomenologia iniciou-se com a refutação do psicologismo e com a plena diferenciação entre a filosofia e a psicologia. A imprecisão de Husserl pairava na impossibilidade da psicologia em fundamentar as ciências – como pretendiam os filósofos da época – e com

isso não conseguiu mantê-la como um saber rigoroso e universal (*mathesis universalis*).

Chegada à conclusão, era preciso, então, reformular o panorama do conhecimento e encontrar os elementos capazes de fundamentar a filosofia e as ciências. Para isso, a fenomenologia não poderia ser igualada à psicologia, como Husserl a tinha concebido de início, pelo simples fato da ciência psicológica não atingir o grau de intelecção da "ciência" apriorística (filosofia). Assim:

a Psicologia experimental e as ciências naturais são 'ciências de fatos', o que desde logo as impossibilita de proporcionarem fundamentos às disciplinas filosóficas que lidam com os princípios puros de toda sujeição a normas (...). A ciência natural explica os fatos, mas não explica o pensamento científico-experimental que a estrutura e a constitui, propondo um conjunto de problemas que saem do âmbito da ciência natural para formarem objeto da teoria do conhecimento. (CARVALHO, 1952, p. 35)

A filosofia reinante – teoria do conhecimento – sempre esteve diretamente ligada à psicologia desde o empirismo inglês e, mesmo com toda tentativa de I. Kant, ainda era forte a condução pelo pensamento psicologista, na qual a fundamentação do conhecimento estava vinculada à produção psíquica do saber. Diante disso, Husserl empreitou a tarefa de, com a fenomenologia, recuperar a filosofia no sentido mais próprio, colocando as ciências como fundadas e não fundantes. Assim,

não é possível construir nenhuma ciência da natureza e nenhuma ciência humana sem uma base filosófica, pois os grandes conceitos (por exemplo: o que é natureza; o que é o ser humano) devem ser indagados e, mesmo que não sejam investigados explicitamente, na realidade, existe sempre uma antropologia filosófica implícita, assim como sempre existe, em seus pressupostos, uma interpretação filosófica da natureza implícita, idéias filosóficas embutidas e não explicitadas, mas presentes em cada ciência. (BELLO, 2004, p.112)

A fenomenologia, além de formular sua própria metodologia, e, nesse sentido diferenciar-se da psicologia, procurou, ao mesmo tempo, se estabelecer em conexão com ela. Mesmo sendo diferentes (a fenomenologia e a psicologia) e tendo o mesmo objeto (a consciência), Husserl foi levado a desenvolver o que chamou mais tarde de *psicologia fenomenológica*. Mais tarde, no artigo para a Enciclopédia Britânica em 1927, Husserl definiu a fenomenologia como uma ciência apriorística, diferenciando-a da psicologia, contudo, em seguida, aponta a

fenomenologia como possibilitadora de uma psicologia fenomenológica. Em outras palavras, Husserl restaurando a filosofia e as ciências, ergueu a fenomenologia e a psicologia fenomenológica, esta como estrutura da psicologia científica e aquela como fundamento do conhecimento, da razão e das ciências.

1.1.3 – O amadurecimento da Fenomenologia: os anos como professor em Göttingen e em Freiburg (1901-1916)

A partir da inauguração da fenomenologia, Husserl não parou mais as suas pesquisas já denominadas fenomenológicas. A etapa de Göttingen, no que se referiu à evolução do pensamento de Husserl, representou a emancipação e o desenvolvimento da fenomenologia como filosofia e método. Foi também um período de constituição do primeiro grupo de fenomenólogos formado por alunos e estudiosos de diversas áreas; grupo esse que passou a se denominar “Círculo de Göttingen”²⁶, representados inicialmente pelos discípulos do psicólogo T. Lipps²⁷. A escola de T. Lipps era formada por filósofos e psicólogos que se agruparam no chamado “Círculo de Munich”, e que aos poucos foram migrando para o círculo de Husserl pela afinidade e interesse que ambos os grupos tinham: a psicologia filosófico-descritiva e o método fenomenológico.

Em 1905, Husserl avançou no método fenomenológico chegando à idéia de redução (*Reduktion*), expondo-a em 1907, na obra *Idéia da Fenomenologia: Cinco Lições (Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen)*. O presente texto teve praticamente duas tarefas empreendidas necessariamente logo depois das Investigações Lógicas: a) expor a relação da fenomenologia com a filosofia, explicitando a descoberta da *redução* – que consideraremos a seguir – como

²⁶ O “Círculo de Göttingen” foi composto de alunos diretos de Husserl e de alunos provenientes do “Círculo de Munich”. Como aponta Romero (1986), a característica principal do grupo girava em torno da fenomenologia como um método descritivo e, da redução eidética como um auxílio para as investigações das essências. Pertenceram ao grupo: Adolf Reinach (aluno destacado por Husserl que morreu precocemente em 1917 na Primeira Guerra), Edith Stein (aluna e primeira assistente oficial de Husserl), Alexandre Koyré (tornou-se um grande historiador da filosofia e da ciência), H. Conrad-Martius, entre outros.

²⁷ **Theodor Lipps (1851-1914)** psicólogo que nasceu na Wallhalben, Bavária. Foi um dos professores alemães que mais influenciou na universidade de seu tempo, atraindo estudantes de muitos países. Na universidade de Bona (1877-90) Lipps escreveu um tratado detalhado de psicologia, no qual expôs a noção de empatia (*Einfühlung*) conforme formuladas por Robert Vischer. Nos anos finais de sua vida acadêmica, Lipps também adotou algumas idéias de Husserl.

caminho fundamental da constituição dos objetos na consciência; e b) aprofundar as filosofias de Platão, Hume e Kant, dando continuidade à crítica da razão.

É interessante apontarmos o fato de que, apesar de Husserl ter formado círculos com os primeiros estudiosos na fenomenologia, ele ainda permanecia sem credibilidade como um professor de filosofia. Podemos perceber o fato pela recusa da Universidade de Göttingen em nomear Husserl como professor ordinário de filosofia. Essa resistência por parte da academia fez com que Husserl sofresse uma humilhação pessoal a ponto de manifestar dúvidas acerca de seus questionamentos e a de sua existência como filósofo. Escreveu Husserl em seu diário em 1905:

Em primeiro lugar, menciono a tarefa geral que tenho de resolver para mim mesmo, se é que pretendo chamar-me filósofo. Refiro-me a uma crítica da razão. (...) Os tormentos da obscuridade, da dúvida que vacila de um lado para o outro, já bastante os provei. Tenho de chegar a uma íntima firmeza. Sei que se trata de algo grande e imenso; sei que grandes gênios aí fracassam; e, se quisesse com eles comparar-me, deveria de antemão desesperar (...). (BIEMEL, 1947, p.12)

Logo após as várias investigações em torno da crítica da razão, publicou em 1910 um importante artigo para a Revista *Logos*, intitulado *Filosofia como ciência de rigor (Philosophie als strenge Wissenschaft)* e, em 1913, a obra que definirá a fenomenologia como tal, *Idéias relativas para uma Fenomenologia Pura e Filosofia Fenomenológica*²⁸ (*Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*). As duas obras consagraram o período de Göttingen, mostrando à comunidade filosófica da época a maturidade e a segurança que a fenomenologia e o método fenomenológico tinham conquistado no plano da epistemologia.

O artigo *Filosofia como ciência de rigor*, destinado à revista, pretendia na observação de Carvalho (1965), documentar a virada da filosofia e preparar o solo para o futuro sistema dela, teve como objetivo resgatar a filosofia que estava perdida em meio a tantas concepções distintas. Para isso, Husserl consagrou uma espécie de “virada” filosófica em prol de uma sistematização, com a meta de firmar a filosofia sobre uma base absolutamente radical. Essa virada consistia, segundo Husserl (1965), em várias fases: primeiro, a revisão da filosofia;

²⁸ Usaremos a versão simplificada *Idéias I* para se referir a tal obra citada.

segundo, a revisão das ciências naturais (naturalismo) e, por fim, do historicismo. Argumentou Husserl:

As considerações seguintes baseiam-se no pensamento dos supremos interesses da cultura humana exigirem a informação de uma filosofia rigorosamente científica; e, de, portanto uma virada filosófica do nosso tempo, se há de ser legítima, não poder prescindir da intenção intrínseca de fundamentar a Filosofia novamente no sentido de uma ciência de rigor. (HUSSERL, 1965, p. 06-07)

Na concepção de Husserl, a filosofia de seu tempo estava sem rumo e contaminada, desde o Renascimento filosófico, pelo ceticismo e pelo relativismo, produzindo com isso filosofias provisórias, baseadas em teorias e concepções mais ou menos sistemáticas. Diante disso, Husserl impôs à filosofia a necessidade de remover os impasses que a impediam de conquistar um conhecimento absoluto, para que ela pudesse se constituir como uma ciência de rigor, ou seja, constituir-se de forma universal e absolutamente válida. Somente assim, a filosofia poderia estabelecer-se novamente nos sistemas doutrinários de rigor científico.

Além de postular uma virada para a filosofia, Husserl também estava a passos de uma mudança na fenomenologia. Na consideração de Spiegelberg (1965), Göttingen não foi só o palco do desenvolvimento do método fenomenológico e da redução, mas marcou o trânsito de Husserl da fenomenologia eidética à fenomenologia transcendental.

A publicação de *Idéias I* marcou profundamente a fenomenologia a partir da *redução eidética*, que pretendeu apresentar para o público filosófico o nível em que se encontravam as investigações fenomenológicas, além de oferecer uma propedêutica à fenomenologia. No âmbito geral, *Idéias I* expõem a teoria da *epoché* e das *reduções* (eidética e transcendental), o que se tornou polêmica para alguns discípulos e para os críticos neokantistas (Cf. Fink, 2002) por representar o fim da objetividade eidética e uma recaída na subjetividade transcendental (idealismo filosófico). Entretanto, para Husserl essa passagem da fenomenologia era fundamental, porque desde sua fundação se motivava para ser uma filosofia radical na busca dos fundamentos últimos da subjetividade e não da objetividade.

Na percepção de Husserl, a filosofia atual tem como tarefa primeira resgatar o seu ideal (idéia de Filosofia) – formulado desde a filosofia de Platão –

que estava perdido em meio às concepções científicas (objetivantes). Para isso a filosofia – pensada como Filosofia primeira – deveria começar pela indagação dos fundamentos últimos e no estabelecimento das questões últimas, adotando de partida um posicionamento antipredicativo em relação ao conhecimento. No entanto, para encontrar os fundamentos últimos, a filosofia deve imediatamente perseguir os questionamentos últimos, ou melhor, perseguir e começar por aquele ser que se impõe à tarefa de se questionar. Hernández (1958) complementa a idéia afirmando que a essa maneira radical de perguntar conduziu a fenomenologia, conseqüentemente, a todo o ser humano e à vida subjetiva universal. Assim, ficou proclamado o autêntico sentido da fenomenologia, que é buscar, antes de qualquer coisa, o fundamento da vida humana ou como Husserl denominou: a *subjetividade transcendental*. A subjetividade transcendental é para a filosofia husserliana a fonte originária de todo o sentido, assim sendo ela funda-se como fonte constituidora do mundo e de si mesma. Se a subjetividade transcendental é a fonte constituidora do sentido do mundo e de si, a objetividade acaba sendo parte desta constituição. Logo, a crença na objetividade exposta pela ciência e incorporada na filosofia moderna, gerou uma confusão epistemológica que levou à perda de sentido na razão filosófica e à crise das ciências. Por isso, Husserl definitivamente impôs sua luta contra a clássica oposição da subjetividade e objetividade, que acabou originando a cisão da filosofia e da ciência²⁹.

Logo depois de *Idéias I*, os últimos anos em Göttingen foram difíceis para Husserl, porque além dos problemas filosóficos que se impunham com tantas dificuldades, vieram também as grandes perdas pessoais. Nesses anos, Husserl perdeu seu filho Wolfgang, seu discípulo Reinach entre outros amigos queridos. As perdas pessoais causaram uma forte depressão em Husserl, a qual afetou seus estudos e prorrogou as orientações fenomenológicas. Com isso Husserl foi levado a algumas mudanças na sua vida pessoal e acadêmica. No mesmo ano da morte de seu filho, em 1915, Husserl mudou-se para Freiburg, onde começaria sua nova atividade como docente sucessor de H. Rickert.

²⁹ Husserl problematizou definitivamente a questão da subjetividade e da objetividade na obra “A Crise das ciências européias e a fenomenologia transcendental”, mostrando as implicações epistemológicas e históricas que esta dicotomia criou no século XX, levando a humanidade a uma espécie de crise das ciências e da filosofia.

1.1.4 – A “última” Fenomenologia: o legado filosófico de Husserl (1916-1938)

Depois de Göttingen, Husserl passou a ter uma intensa vida filosófica, principalmente no que se referia aos cursos, escritos, conferências e publicações. As temáticas centralizavam-se especificamente em duas vertentes: a história da filosofia moderna e o desenvolvimento da própria fenomenologia. O interesse de Husserl na história da filosofia já advinha desde o início de Göttingen, justamente pelos sérios problemas da razão e do conhecimento em geral encontrados por ele. Advinha também do interesse em estabelecer a fenomenologia como a possível saída para a modernidade e, essencialmente para a razão. Dessa maneira, Husserl passou a dedicar-se à maioria de seus cursos seguindo a sua nova cátedra “A fenomenologia - Seu âmbito de investigação e método”, desenvolvendo-a com temas, como: introdução à fenomenologia, psicologia fenomenológica, filosofia moderna, lógica (transcendental), e exercícios de fenomenologia.

As aulas baseavam-se especificamente na busca da fundamentação da filosofia e das ciências que chegavam a tal profundidade que, na maioria das vezes, limitava-se em uma espécie de monólogo. Os alunos de Husserl, expressa Safranski (2000), o chamavam ‘de relojoeiro maluco’, porque nos seus contínuos monólogos, colocava, na maioria das vezes, o dedo médio da mão direita sobre a mão esquerda, girando-o de um lado e de outro.

Entrementes as aulas, alguns alunos incentivaram Husserl a fundar com eles, entre os anos de 1916 e 1919, a Sociedade Fenomenológica de Friburgo, reunindo os interessados no aprofundamento da fenomenologia. Esse agrupamento constituiu no assim chamado “Círculo de Friburgo”, cujos principais colaboradores pessoais foram: M. Heidegger, L. Landgrebe, E. Fink. Junto com os alunos alemães, estavam presentes tantos outros provenientes de lugares tais como: Rússia, Inglaterra, Japão, França, entre outros países.

É interessante ressaltar que a fenomenologia não esteve restrita apenas aos círculos intelectuais da Alemanha, mas teve uma repercussão filosófica internacional, como foi o caso do Japão. Em 1921, Husserl e Heidegger – discípulo e atual assistente – receberam alunos japoneses pertencentes à Escola

de Kioto³⁰ interessados em estudar fenomenologia, por essa ter sido muito bem recebida no Japão³¹.

Ainda, a pedido de uma revista japonesa, Husserl escreveu e enviou, entre 1922 e 1924, artigos para a revista *Kaizo (Renovação)*, que recebeu como título a proposta de suas análises: *Renovação – seu problema e seu método*. Em uma carta escrita em 1923 a Albert Schweitzer, Husserl disse: “*Meu tema referiu-se ao título da revista Renovação. Renovação no sentido de uma conversão ética e da configuração de uma cultura ética universal da humanidade*”. (VASQUEZ, 2002, p. 07)

Mesmo alargando questões secundárias à fenomenologia transcendental – como foi nos artigos para o Japão – Husserl continuou amadurecendo a idéia do transcendental, preconizada em *Idéias I*, expondo-a em novas publicações como: *Fenomenologia e Psicologia – A Fenomenologia Transcendental (Phänomenologie und Psychologie. Transzendente Phänomenologie)* em 1925; *Meditações Cartesianas e leituras de Paris (Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge)*; *Lógica Formal e Lógica Transcendental: ensaio de uma crítica da razão lógica (Formale und transzendente Logik: Versuch einer Kritik der logischen Vernunft)* ambas em 1929; e finalmente nos escritos de *A crise das ciências européia e a fenomenologia transcendental (Die krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie)*, em 1935.

Segundo Romero (1986), os escritos que constituíram o período de Freiburg, deram ênfase na fenomenologia não só como método, mas como uma fenomenologia transcendental que serviria de fundamento para as ciências, como uma autêntica filosofia universal. Assim, explica o autor:

³⁰ A Escola de Kioto foi a primeira escola japonesa de filosofia no sentido ocidental. O termo “Escola de Kioto”, conforme adverte Heisig (2002), foi cunhado em 1932 por Tosaka Jun em um artigo intitulado “A filosofia da Escola de Kioto”, que tinha por finalidade destacar a obra filosófica de Kitaro Nishida (1870-1945) e seu sucessor Hajime Tanabe (1885-1962), ambos docentes da Universidade Imperial de Kioto. Essa escola foi responsável pelo estudo da filosofia ocidental e por seu diálogo com o budismo japonês.

³¹ A fenomenologia foi introduzida no Japão em meados de 1900 por Kitaro Nishida. Segundo Steinbock (1998), depois de Nishida, que começou os estudos das Investigações Lógicas e da *Idéias* em 1910, a introdução da fenomenologia foi continuada nos anos de 1920 e 1930, por filósofos como: Hajime Tanabe, Satomi Takahashi, Tetsuro Watsuji, Goichi Miyake, Nishitame Keiji (1900-1990), entre outros (esses filósofos japoneses estudaram na Alemanha com Husserl, Heidegger e Fink). Em 1979, foi fundada a Associação Fenomenológica do Japão (Nihon Genshougakukai) e a Associação de Fenomenologia e Ciências Sociais (Nihon Genshougaku Shakaikagakukai), que hoje possui aproximadamente mais de 100 membros.

A fenomenologia transcendental tem como objeto elucidar os conceitos básicos das ciências; e como 'filosofia universal' fenomenológica tem por objeto o que a filosofia tradicional denomina metafísica e que Husserl denominou preferentemente de 'filosofia primeira', assim como as questões últimas (problema do destino e da morte, sentido da vida e da história, problemas ético-religiosos, entre outros). (ROMERO, 1986, p. 57)

A fenomenologia transcendental, apesar de ter sido mal recebida por alguns discípulos fenomenólogos, estabeleceu-se como um projeto que Husserl assumiu como a única possibilidade da filosofia conquistar o estatuto da razão absoluta e de oferecer bases para as ciências denominadas positivistas. O projeto já tinha sido preconizado na obra *Filosofia como ciência de rigor*, contudo ainda faltava um desenvolvimento metodológico mais consistente que possibilitasse à filosofia um saber realmente universal e apodíctico. Com o método fenomenológico – amplamente constituído em *Idéias I* – e, com a elaboração do transcendental na fenomenologia, Husserl conseguiu configurar a sua exposição filosófica de modo completo e sistemático. Nas *Meditações Cartesianas* – conferências proferidas na Sorbonne sobre a introdução à fenomenologia transcendental – o filósofo explicitou resumidamente a idéia proferindo que a fenomenologia está encarregada de uma grande tarefa: dar à ciência uma forma nova e superior.

Durante os anos 30, Husserl começou a sofrer perseguições tanto pessoais quanto acadêmicas pelos primeiros nazistas. Em meados de 1933, a lei nacional-socialista proibiu os judeus (diretos e indiretos) de pertencer a uma Universidade. O fato fez com que Husserl fosse erradicado do corpo docente de Freiburg, mesmo sendo pertencente à religião protestante. No lugar de Husserl foi nomeado para a reitoria M. Heidegger que ficou encarregado de aplicar a reforma dos nazistas à Universidade.

Em 1936, Husserl foi definitivamente expulso da Universidade e a fenomenologia passou a ser proibida em solo nazista. Logo após a expulsão, recebeu um convite da Universidade de *Los Angeles* para o exílio acadêmico, o qual recusou de imediato, preconizando ser um absurdo um alemão assumir o papel de um não-alemão por causa dos preconceitos nazistas.

Apesar dos problemas políticos e das perseguições intelectuais e racistas, a motivação originária da fenomenologia transcendental vinda do inconformismo e

da insatisfação de Husserl em relação ao saber filosófico de sua época não foi enfraquecida. Segundo declarações de Husserl

quanto mais aprofundava os problemas fundamentais da lógica, maior era a sensação de que tinha, em nossa ciência e em nosso saber, uma oscilação e uma carência de solidez. E finalmente, com indescritível constatação, chegou a se convencer de que não dispúnhamos de nenhum saber. (RÓMERO, 1986, p. 72)

A grave situação não pairava somente na política, mas também na situação que o professor de Freiburg encontrava na filosofia, ou seja, uma filosofia que não tinha suficientemente encontrado um fundamento seguro e sólido para conduzir as suas investigações. Para a falta de solidez da filosofia, ou seja, do saber seguro, Husserl denominou de crise da razão, que em quase toda a sua obra procurou abordar e elucidar.

A crise da razão, entretanto, não se restringiu apenas à filosofia, mas estendeu-se também à ciência, que se desenvolveu com o intuito de atingir o grau máximo de objetividade. No século XX, as ciências atingiram seu auge como ciência com a *prosperity* do positivismo, de acordo com a própria expressão de Husserl, fazendo-se reduzir a um único modelo de conhecimento que se tornou paradigma de todas as outras formas de razão, das diversas áreas do conhecimento, que almejavam conquistar o estatuto de ciência.

Entre os anos de 1934 e 1937 – já muito doente – Husserl trabalhou na preparação de sua obra que preconizava como *A crise das ciências européias e a fenomenologia transcendental*. Os escritos tiveram como finalidade introduzir a filosofia fenomenológica transcendental; retomar pela história da filosofia a crise da razão e, fundamentalmente, expor a fenomenologia transcendental como a única possibilidade presente de uma reflexão crítica sobre o real papel da ciência e da filosofia.

A primeira aparição oficial da preocupação de Husserl com a “miséria” da filosofia contemporânea foi feita no *Congresso Internacional de Filosofia em Praga*. No entanto, foi em Viena, em Maio de 1935, que Husserl falou oficialmente sobre a filosofia na crise da humanidade européia, o que consagrou a sua preocupação pela crise do saber e da humanidade. No mesmo ano, em Dezembro, Husserl retornou a Praga, apresentando de forma sistemática e mais elaborada – conforme o seu projeto de organizar a fenomenologia transcendental

– a conferência intitulada *A crise das ciências européia e a fenomenologia transcendental*. Conforme a opinião dos críticos, nunca Husserl tinha exposto com tanta maestria um trabalho que dominasse claramente os problemas da filosofia, da história e da ciência de seu tempo.

No ano de 1938, com a saúde agravada por uma pleurisia e uma pneumonia grave, Husserl acabou morrendo aos 79 anos, sendo cremado dois dias depois. Na sua cremação, E. Fink homenageou o mestre, fazendo um elogio à fenomenologia dizendo: *“com a desapareição do homem cuja vida e morte formam um calmo heroísmo, o destino da sua obra, escrita para a eternidade e não para o presente apenas começa”*. (KELKEL & SCHERER, 1982, p. 22) E, finalizou a homenagem com a leitura de Isaías: *“... mas os que esperam no Senhor renovam as suas forças, sobem com asas como águias, correm e não se cansam, caminham e não se fatigam”*. (ISAÍAS, 40:31)

Edmund Husserl, além de suas publicações, deixou em torno de 45.000 folhas de manuscritos estenografados (alemão gótico) que foram levadas para a Universidade de Lovaina, na Bélgica, pelo padre H. L. van Breda, logo após sua morte. Os manuscritos, para não serem destruídos pelos nazistas na Alemanha, foram conduzidos por um grupo de amigos, que junto com a esposa Malvine, organizaram a tarefa de transportar por via ferroviária a biblioteca e as cinzas de Husserl. Segundo Kelkel & Scherer, essa transferência foi um exílio simbólico daquele que foi um dos maiores filósofos e pensadores contemporâneos e, certamente, *“o último a ter querido manter, contra tudo, contra a irracionalidade do mundo e da barbárie, a independência do espírito e a idéia da filosofia”*. (KELKEL & SCHERER, 1982, p. 22)

1.2– O que é Fenomenologia Transcendental?

Aproximações à fenomenologia husserliana

Uma das principais motivações da fenomenologia – especificamente a fenomenologia transcendental – está na busca da fundamentação das ciências convencionais e no estabelecimento do estatuto do saber na filosofia; justamente por elas carecerem de fundamentos essenciais, ou seja, de não abrangerem mais do que a mera objetividade. Neste sentido, Husserl esclareceu sua proposta, relatando: *“a fenomenologia, que não pretende ser nada mais do que uma*

doutrina de essências da alma pura, conduz se pensarmos até o fim, a todas as ciências a priori em geral". (HUSSERL, 2003, p. 30)

A fenomenologia, neste termo, pretende ser uma doutrina da essência do conhecimento *a priori*, desligando-se de qualquer referência empírica. É assim que ela se (re)inaugura, como uma *fenomenologia transcendental*, que não tratará mais da lógica formal, da matemática ou da geometria como doutrinas apriorísticas do espaço e, menos ainda, da ontologia real de qualquer espécie de coisa. Ao contrário, a fenomenologia transcendental será uma fenomenologia da consciência constituinte, ou seja, da consciência enquanto tal, ficando desconsiderada qualquer forma de conhecimento que comece pelo ser objetivo ou que se estabeleça a partir das verdades objetivas (ciência objetiva). Por fim, elucidou Husserl que o interesse transcendental, e igualmente, o interesse da fenomenologia transcendental dirige-se antes para a consciência enquanto consciência, desconectando-se de todas as posições empíricas.

A partir dessa concepção, a reflexão de Husserl sobre a filosofia e a ciência positiva trouxe, no entanto, um resultado negativo, no momento em que se constatou que essas não poderiam realizar o ideal teórico de um conhecimento fundamentalmente capaz de abranger a totalidade da vida humana (sentido da existência). Por isso, explica San Martín, "*creio que se pode afirmar, sem nenhum receio, que a verdadeira motivação da fenomenologia está na busca das limitações que Husserl descobre nas ciências*". (SAN MARTÍN, 1986, p. 40)

Por conseguinte, podemos corroborar que a motivação da fenomenologia constitui-se em ser uma reflexão crítica sobre o real papel da filosofia e da ciência. Frente a isso, o que seria especificamente a fenomenologia para Husserl?

1.2.1 – Definição da Fenomenologia.

A fenomenologia desde a aparição em 1900 desmembrou-se em várias definições, não por ter sido radicalmente modificada, mas por ter ampliado os seus horizontes filosóficos. Assim, a tentativa de definir em poucas palavras o que seja fenomenologia não é algo tão simples, pelo fato da mesma permitir uma ampla abrangência em sua definição.

Desde Husserl, muitos autores têm definido sinteticamente a fenomenologia. Uns partindo das definições expressadas pelo próprio filósofo em seus textos, enquanto outros das idéias e das várias maneiras de se compreender a empreitada fenomenológica. Para podermos oferecer um melhor entendimento da fenomenologia, adotaremos duas maneiras que melhor se faz compreender o que é fenomenologia para o desenvolvimento desse estudo. A primeira, a partir da etimologia da palavra e seu sentido filosófico³²; enquanto, a segunda, da sua constituição e proposta como método.

Começando pela primeira maneira, temos o termo *Fenomenologia* que etimologicamente deriva de duas palavras gregas: *phainomai* (fenômeno) que significa brilhar, aparecer ou mostrar-se; e *logos* que significa discurso (no sentido de descrição) ou um dizer racional. Desse modo, fenomenologia designa significativamente uma descrição (discurso ou dizer) racional dos fenômenos ou uma descrição de tudo aquilo que surge ou aparece.

O termo fenomenologia, adotado por Husserl em 1900-1901, teve e ainda tem a intenção de deixar explicitamente marcado que sua motivação é de elevar a filosofia a um estatuto de saber absoluto e evidente, ou seja, de alcançar a apodicticidade. Assim, desde início a fenomenologia constituiu-se como a ciência daquilo que aparece em absoluto, ou seja, a própria coisa simplesmente enquanto revelada à consciência.

Na concepção de Husserl (1997[1913]), a fenomenologia se autodenomina ciência dos fenômenos, isto é, a ciência que investiga aquilo que aparece ou que se mostra à consciência em todas as suas significações possíveis. Dessa forma, o fenômeno (*Erscheinung*) deixa de ser considerado convencionalmente como aquilo que aparece apenas no seu aspecto exterior, e como um objeto de nossa experiência sensível, da forma que foi entendido nas concepções de Aristóteles a Immanuel Kant.

Para Fragata (1959), Aristóteles usava o termo para indicar tudo aquilo que se apresenta no pensamento, ou seja, como coisas que se mostram na consciência. No caso de Kant, como continua o autor, o sentido tradicional de fenômeno alcança um caráter mais subjetivo, independente de ser coisa (coisa

³² É importante observarmos que o termo “Fenomenologia” não foi um termo inédito na filosofia de Husserl, porém o sentido do termo sim. Conforme exemplifica Zilles (1996), o termo fenomenologia esteve presente em muitas tendências filosóficas – como de Lambert, Hertz, Kant, Hegel, Teilhard de Chardin, entre outros – com muitos sentidos e definições.

em si), estabelecendo assim a distinção entre os objetos da experiência (*fenômeno*) e as coisas em si (*noúmeno*).

A diferença principal dessa nova concepção de Kant com a concepção tradicional, até então, pode ser observada do seguinte modo: em Aristóteles, o fenômeno é experienciado diretamente pela consciência como coisa (objeto) mesma; em Kant, o fenômeno é o que aparece como objeto da nossa experiência, ou seja, como um objeto percebido que está presente no entendimento. Ainda, para Kant, o fenômeno (mera aparência) tem como base a coisa em si que é transcendente à experiência e fundamentalmente incognoscível. Em outras palavras, o fenômeno é aquilo que é possível ser apreendido da coisa em si pela subjetividade (ou transcendentalidade).

Na fenomenologia de Husserl, o termo fenômeno assume um sentido radicalmente diferente, porque fenômeno é tudo aquilo que aparece ou surge no campo da consciência como algo puro e absoluto, não existindo nenhuma mera aparência e nem sendo um aparecimento objetivo. Como deixa-nos claro Sokolowski (2004), nos fenômenos, os aparecimentos são reais e com isso as coisas aparecem. Isso significa, continua o autor, que o aparecer (*Erscheinung*) dos fenômenos faz surgirem as coisas, o mundo e nós mesmos. Nesse sentido a fenomenologia permite reconhecer e restaurar o mundo que ficou perdido em tantas confusões filosóficas. Ainda, continua Sokolowski, o fenômeno deve ser entendido como tudo aquilo que existe; tudo aquilo que se manifesta a si mesmo como o que ele é, porque o fenômeno aparece como ele é e ele é como ele aparece. Assim, por exemplo, as plantas aparecem como entes diferentes dos humanos, porque as plantas possuem um ser diferente do ser dos humanos e, nesse sentido, não poderiam aparecer como humanos, mas como plantas mesmas.

Com relação a esses aspectos, comenta Fragata (1959), o fenômeno em Husserl deve ser considerado na sua pureza absoluta, ou seja, o seu aparecimento em si mesmo. Não há representação e coisa em si, como também não há somente coisa (objeto). O fenômeno deve ser compreendido como a própria coisa enquanto revelada à consciência. Para que os fenômenos apareçam à consciência, e conseqüentemente, se constitua o conhecimento, há necessidade de um complexo par correlato que promova o ato de conhecer. A essência do ser humano consiste radicalmente em ser-sujeito (ou sujeito-

conhecedor) e é somente existindo assim é que podemos ter conhecimento das coisas (entes). É por meio dos nossos atos da consciência – nas diversas maneiras de estar dirigida à... – que captamos os fenômenos que saem à “luz”.

Os fenômenos são dados à consciência, sendo presenças à consciência, por essa ser fundamentalmente intencional, existindo como consciência de algo e sendo sempre consciência de. Somos sujeitos que conhecemos, somos consciência cognoscente, estando sempre aptos para conhecer algo. Todo conhecimento implica intencionalmente em conhecer algo, *i.e.*, toda consciência é consciência de algo diferente dela. Essa concepção promove uma mudança conceitual radical no entendimento da consciência, porque desde o início da modernidade a consciência foi concebida a partir da idéia solipsista do Ego. Diante disso, afirmou Husserl, a fenomenologia transcendental constitui-se em uma fenomenologia da consciência, pelo simples fato dela dirigir-se exclusivamente para os fenômenos.

A fenomenologia, partindo da concepção de consciência como intencional e descrevendo como captarmos intencionalmente os fenômenos que aparecem, rompeu com todo o predicamento egocêntrico da filosofia. Como insiste Sokolowski:

A fenomenologia mostra que a consciência é algo público, que age e manifesta a si mesma publicamente, não apenas nos seus próprios limites. Tudo é externo. As noções mesmas de um “mundo intramental” e um “mundo extramental” são incoerentes [...] A consciência e mundo soam correlatos entre si. Coisas aparecem a nós, coisas verdadeiramente descobertas, e nós, de nossa parte, revelamos, para nós mesmos e para os outros, o modo como as coisas são. (SOKÓŁOWSKI, 2004, p. 21)

Importa-nos ressaltar, ainda, que é diante da concepção de fenômeno que a fenomenologia vai se constituir como “ciência pura”, estabelecendo-se como o estudo dos fenômenos. Esta “ciência” deve ser entendida como a ciência das essências, ou seja, “*como uma ciência que quer chegar exclusivamente aos conhecimentos essenciais*” (HUSSERL, 1997[1913], p. 10) e não no sentido convencional do termo, como ciência dos fenômenos físicos ou psicológicos, tampouco como ciência dos fatos. Verifica-se o fato nas *Idéias I*, nas quais Husserl definiu a fenomenologia como uma ciência eidética descritiva ou ciência descritiva das essências puras, ou dos fenômenos da consciência ou ainda simplesmente da

essência da consciência pura. Com isso diferenciava radicalmente a fenomenologia (e seu método) da ciência convencional.

1.2.2 – A fenomenologia como uma analítica intencional

Partindo da concepção de que a fenomenologia é uma ciência descritiva dos fenômenos, que postula por fenômeno todo aparecer (*Erscheinen*) da coisa à consciência, podemos concluir que ela se caracteriza também por ser uma ciência descritiva da consciência, ou melhor, uma analítica intencional. A analítica intencional significa, no sentido que Husserl atribuiu, o estudo descritivo dos fenômenos, porém a partir de sua constituição, ou melhor, da análise da estrutura da consciência. Husserl empreendeu, desde as *Investigações Lógicas*, a análise da consciência para compreender e apreender a origem e o processo que forma o conhecimento, estabelecendo-se fora do contexto do psicologismo e da lógica. Husserl, por fim, mostrou nas *Investigações* que a estrutura fundamental que promove a origem do conhecimento das coisas e de si mesmo é a *consciência intencional*.

A idéia de consciência que Husserl possuía de início era a preconizada por Brentano, entretanto, com a refutação do psicologismo, o fenomenólogo foi obrigado a retomá-lo e modificá-lo, dando-lhe uma outra caracterização epistemológico-ontológica, não mais fundamentada em um eu empírico. Segundo Husserl (2001[1900]), a consciência em pleno sentido possui três acepções: a) a consciência como conjunto de todas as vivências; b) a consciência como percepção interna das vivências psíquicas (ser consciente de); e c) a consciência como vivência intencional; sendo este sentido o mais importante para a fenomenologia.

A consciência, postulada por Husserl, não se reduziu ao sentido que a psicologia considerou, uma vez que toda consciência psicológica depende fundamentalmente dos fatos empíricos. Enfatizou Morujão (1965) que a consciência, como tal, é um mero “dar-se conta de algo”, ou seja, é simplesmente “consciência de”. A consciência é intencional no sentido em que toda consciência é consciência de algo, ou seja, sempre um visar a um objeto. Essa concepção

aproxima-se da de Brentano³³, porém foi concebida de maneira bem diferente, não se restringindo apenas a uma interpretação introspectiva da psicologia. Em Husserl, a consciência é subjetiva, intencional e transcendental, porque além de possibilitar a manifestação dos fenômenos por sua intencionalidade, ela também promove a constituição³⁴ das condições das coisas.

Assim, se toda consciência é um visar a algo, o ato de visar não se restringe em ser apenas um ato psíquico, mas completa-se em ser “vivências intencionais” ou um “fluxo de vivências intencionais”. A intencionalidade, concluiu Husserl (1989), consiste na referência a um conteúdo, uma orientação até a coisa, definindo-se assim como traço constitutivo da consciência, ou melhor, o ser da própria consciência. Elucidou Husserl que:

todo estado de consciência em geral é, em si mesmo, consciência de qualquer coisa, seja qual for a existência real deste objeto (...). Por conseguinte, é necessário alargar o conteúdo do ego cogito transcendental, acrescentar-lhe um elemento novo e dizer que qualquer cogito ou ainda qualquer estado de consciência ‘visa’ qualquer coisa, e que traz em si mesmo, enquanto ‘visado’ (enquanto objeto de uma intenção) o seu cogitatum respectivo. (HUSSERL, 1989, p. 48)

Seguindo a concepção exposta desde as investigações V e VI das *Investigações Lógicas* – consideradas as mais importantes do ponto de vista fenomenológico – a fenomenologia converte-se, então, em estudo das vivências intencionais, porque é por ele que poderemos apreender tanto as vivências das coisas que se mostram (ou se apresentam) à consciência, quanto as coisas mesmas (em suma: os fenômenos). A fenomenologia, como expôs Husserl (1997[1913], p. 166) na § 75 das *Idéias I*, tem de ser uma “*ciência descritiva das essências das vivências puras transcendentais*”.

³³ Para Brentano a consciência é definida como intencional, porque toda consciência é consciência de algo. Isso significa que a consciência (concebida pelos fenômenos psíquicos) contém intencionalmente os objetos, sendo todos representados introspectivamente na consciência. Como confirma Vargas (1999), a descrição do caráter intencional da consciência feita por Brentano, em verdade, mostrou que os fenômenos psíquicos fazem referência só aos objetos da consciência, ou seja, a uma objetividade imanente.

³⁴ O conceito de constituição (*Konstitution*) foi utilizado por Husserl especificamente nas *Idéias I* e consagrado nas *Idéias II*, nas investigações da fenomenologia transcendental sobre a constituição intencional da realidade. A constituição é denominada como o processo da consciência, com seus atos e modalidades, que constitui os objetos que são peculiarmente dados à consciência. Para Morujão (1965), Husserl na analítica intencional explicitou os atos fundamentais da consciência, e com isso mostrou que os modos de consciência correspondem a “um modo característico de serem dados os objetos correspondentes” (MORUJÃO, 1965, p.49).

Conforme Zitzki (1994) a tarefa da fenomenologia, nesse momento, é apropriar-se da consciência, analisando-a como uma corrente intencional que se forma a partir da multiplicidade infinita de atos (*cogitaciones*) e de objetos intencionais (*cogitata*) correlacionados. Esclareceu Husserl:

Não existem duas coisas que estão presentes na vivência, não vivemos o objeto e, ao lado deste, o ato intencional que se refere a ele; não se trata de duas coisas no sentido da parte e do todo que o abarca; pelo contrário, é uma só coisa o que está presente, a vivência intencional, cujo caráter descritivo é precisamente a intenção relativa ao objeto.
(HUSSERL, 1992, p. 495)

Com isso desprende-se uma distinção importante entre o aparecer dos objetos e as vivências deles, porque nas aparições dos objetos não temos apenas os simples objetos materiais que aparecem, e sim, as vivências desses objetos que aparecem. Por exemplo, na percepção de uma árvore, não teremos duas vivências isoladas da árvore-matéria e da percepção dela, como indica a experiência natural; mas sim, teremos à consciência da árvore enquanto árvore-percebida.

A conclusão disso foi possível a Husserl pela descoberta do “a priori da correlação universal”. Como já tínhamos dito anteriormente, foi por esse caminho que Husserl chegou à fenomenologia, e assim, ao estudo das vivências intencionais. A correlação universal tem como concepção central a idéia de que o sujeito e o objeto aparecem como inseparáveis. Sendo assim, trata-se de uma correlação de dois pólos que não podem existir independentemente; de “*uma vinculação essencial, definida por leis a priori, sem as quais não seriam concebíveis nem a consciência e nem o mundo*”. (DUC-THAO, 1971, p. 46)

Se nas vivências temos as coisas que aparecem à consciência e, além disso, também as coisas simplesmente dadas, isso significa que há nas vivências dois pólos intencionalmente ligados, correlacionados. Não se trata aqui de uma posição realista, na qual o objeto está totalmente independente do sujeito e nem de uma posição idealista, na qual tudo está representado no sujeito. Ao contrário, trata-se de uma correlação indissociável entre a consciência e o objeto presente que acontece nas nossas vivências. Por isso, é notório destacar que o princípio da correlação não deve ser confundido com o conceito de relação ou de dialética, porque nesses conceitos os termos podem ser separados. Assim,

A intencionalidade husserliana corresponde à correlação consciência-mundo, sujeito-objeto, mais originária que o sujeito ou o objeto, pois esses só se definem nessa correlação. A intencionalidade fenomenológica é visada de consciência e produção de sentido que permite perceber os fenômenos humanos em seu teor vivido. (ZILLES, 1996, p. 28)

Em termos gerais, as vivências se constituem pela correlação sujeito-objeto, eu-mundo. Correlação na qual encontramos dois pólos no sujeito intrinsecamente ligados: um pólo que é caracterizado pelo ato que visa (*noese*), e que ao captar os dados, os dota de sentido; e o pólo da coisa visada (*noema*), o próprio sentido. Assim, para atingir o sentido pleno da aparição dos fenômenos é imprescindível identificar não só a natureza da consciência intencional, mas também a natureza constitutiva dos objetos intencionais. Inaugura-se, conseqüentemente, a análise noético-noemática.

Os termos *noese* e *noema* passaram a ser fundamentais para o desenvolvimento da descrição da fenomenologia transcendental, pelo fato de esclarecerem tanto os atos do conhecimento quanto as coisas conhecidas na corrente viva da consciência. Em verdade, a importância se dá por serem – a *noese* e *noema* – correspondentes e correlativo à estrutura da intencionalidade da consciência. Na concepção de Morujão (1965), o *noema* significa um termo da consciência intencional, por ser independente e “manifestar-se tal como é em si e por si mesmo”, ou seja, é objetivo. Porém, complementa o autor, o *noema* por ser correlato não se dá sem a *noese*, que constitui-se como um ato apreensivo intencional.

A correlação *noético-noemática*, como elucida Zitkoski (1994), estebelece-se da seguinte maneira: a intencionalidade que é fluente e ativa faz com que o ‘ego puro’ projete atos intencionais que incidem no seu pólo oposto, ou seja, no objeto. Esses atos são a *noese* que, enquanto “vivência intencional puramente subjetiva”, confere “significação e/ou dá sentido aos objetos (conteúdo da realidade mundana) desprovidos de sentido em si mesmos”; constituindo-se como ato doador originário (*sinngebender Akt*). Por outro lado, todo o sentido dado aos objetos (matéria) é polarizado e projetado em fluxo vivencial em direção a um único objeto – o *noema* - constituindo-se objetivamente pelos múltiplos e infinitos atos intencionais.

A descrição da unidade noético-noemática levou Husserl a conceber a consciência, não só como uma corrente de vivências intencionais, mas também como a estrutura sintética (*processo de constituição*) dos múltiplos atos intencionais que constituem o sentido. Segundo Morujão (1965), a unidade noético-noemática é a unidade do sentido, pela *noese* estabelecer-se como um ato doador originário, enquanto o *noema*, como um puro fenômeno no sentido objetivo, é fundado na própria consciência.

Por isso, a consciência transcendental não se reduz apenas em ser uma estrutura intencional que promove a aparição dos fenômenos, a partir dos atos (fluxo de vivências), mas funda-se também como uma estrutura que constituirá, a partir de seus modos, o campo da subjetividade e da objetividade. Para Husserl, o processo de constituição baseia-se nos modos de consciência, ou seja, nos vários modos constitutivos da *noese* e da *noema*. A consciência, ligada à intuição e percepção, inicia seu processo com as *intenções vazias*, ou seja, sem a presença dos objetos à consciência. No contato com as coisas, via intuição e percepção, a consciência capta a essência (*eidos*) das coisas para, em seguida, preenche-las adequadamente até formar as evidências (*intenções plenas*). Com o objeto constituído é que temos o objeto imediata e originariamente dado.

Em Husserl a análise intencional não fez parte apenas do trabalho fenomenológico de refutar o psicologismo dominante na ciência e na filosofia, mas também, procurou na consciência, com o retorno radical ao *cogito* e no *ego* fundador do ser, buscar uma fundamentação radical da filosofia. Diante disso, podemos afirmar que a fenomenologia define-se não só como uma análise da *constituição* das coisas e do ego, como também pelo retorno ou *redução* ao ego.

1.2.3 – A fenomenologia como método: o método fenomenológico

A segunda maneira de compreender a fenomenologia é esclarecendo como alcançar a sua motivação básica de revelar a subjetividade e suas estruturas fundantes. Como temos visto, a fenomenologia apareceu em meio às limitações teóricas que Husserl enfrentou em sua época, principalmente da lógica, da psicologia e da ciência. Daí em diante, a principal tarefa era encontrar os fundamentos teóricos que pudessem fornecer subsídios consistentes para uma justa compreensão da ciência, da lógica e em especial da filosofia.

Partindo da necessidade de encontrar fundamentos sólidos para filosofia e para a ciência, Husserl constatou que tanto a filosofia quanto a ciência careciam de fundamentos seguros e absolutos para a construção do conhecimento evidente e válido. Por isso, afirma San Martin (1986), que a autêntica motivação da fenomenologia consiste em uma “reflexão crítica sobre a ciência”, por vir do inconformismo e da insatisfação de Husserl em relação ao saber filosófico de sua época.

Diante da limitação epistemológica e da incapacidade do método científico de abranger a subjetividade na origem de seu sentido (*Sinnesursprung*), Husserl, necessitado de um conhecimento seguro para as suas formulações filosóficas, inaugurou a fenomenologia, no sentido metodológico, na tentativa de superar a limitação do conhecimento, pressupondo o renascer da filosofia e da ciência na recuperação da fé na razão. A fenomenologia, como afirma Gómez-Heras (1989), é uma ciência que tem a missão histórica de reorientar as outras ciências e resgatar o verdadeiro significado da filosofia.

Assim, a nova disciplina – fenomenologia – veio em meio à crise da razão, na qual a filosofia estava desacreditada como sistema racional seguro e a ciência tinha perdido seu significado para a existência humana. Era uma época em que a filosofia estava sem credibilidade científica e as ciências enfrentavam um progresso desorientado; assim, ambas mostravam-se incapazes de colocar e responder, com devida segurança e rigor, às perguntas sobre o sentido da vida humana. Esse foi o ponto essencial da constituição da fenomenologia como método, como evidenciou Reinach:

(...) a fenomenologia não é um sistema de proposições e verdades filosóficas – um sistema de proposições nas quais deveriam crer todos os que se denominam fenomenólogos e que eu poderia demonstrar a vocês – senão, que é um método de filosofar que veio exigido em meio aos problemas da filosofia, e que aparta muito do modo em que nos desenvolvemos e orientamos na vida e, todavia, do modo que trabalhamos e temos que trabalhar na maioria das ciências. (REINACH, 1986, p.21-22)

Para o cumprimento da fenomenologia como método, Husserl impôs uma máxima, qual seja: “voltar às coisas mesmas” (*zu den Sachen selbst*) que reconduzirá intencionalmente à iniciativa de buscar os fundamentos primeiros. Essa exigência proclama a necessidade de voltar às coisas mesmas no sentido

de deixar ver, por si mesmo, o que aparece na experiência. O “*voltar às coisas mesmas*”, como postulou Husserl, é um princípio que exige trabalhar na aparição imediata das coisas que se dão em sua autêntica origem, sem recorrer às teorias científicas ou filosóficas estabelecidas sobre as coisas. Em outras palavras, significa que intenção não é estabelecer-se a partir das coisas objetivas como procede a ciência, ao contrário, significa, em primeiro lugar, repelir toda “teoria anterior sobre as coisas”, seja científica ou filosófica e, em segundo, eliminar os pressupostos estabelecidos para poder permitir e deixar ver as coisas como nos aparecem em seu pleno sentido.

A fórmula inicial da fenomenologia não tem a pretensão de negar o conhecimento construído na ciência e na filosofia, apenas requer para si o direito de excluir qualquer perspectiva teórica sobre as coisas para que se possa ir espontânea e livremente até elas, *i.e.*, “deixar aparecer a coisa mesma”. Por isso, defende San Martin (1986), que o começo do método na fenomenologia se constituirá com a acepção do “voltar às coisas mesmas” e que, por fim, definirá o movimento filosófico que proclamou em favor da eliminação dos prejuízos (pré-julgamentos) e preconceitos teóricos.

No entanto, o sentido do “voltar” não deve ser entendido a partir compreensão científica ou convencional da filosofia, porque *as coisas (Sachen)* que a máxima fenomenológica expressa, não são os objetos que estão externa ou internamente no nosso conhecimento, e sim, tudo aquilo que podemos intuir de forma livre e espontânea, ou seja, aquilo que é intuído diretamente da experiência. Assim, a intenção do retorno às coisas mesmas constituirá a volta às vivências mesmas, por serem elas o fundamento tanto das coisas objetivas quanto das subjetivas.

Para San Martin (1986), a recondução às vivências pode ser resumido de duas maneiras: a) com a permissão da doação imediata das coisas que nos oferecem a sua verdadeira origem (subjetividade) e, b) pelo esforço de atravessar a tradição epistemológica e reconduzir-nos até os fundamentos, sendo preciso reduzir todo o conjunto de crenças, idéias, opiniões, que nos impede de ver como as *coisas* realmente são. Todavia, a redução das crenças e opiniões fez com que Husserl estabelecesse outros recursos metodológicos, para que a intenção levasse propriamente a fenomenologia a ser método fenomenológico.

No curso sobre as cinco lições de fenomenologia intitulado “Pontos fundamentais da fenomenologia e da Crítica da Razão”, ministradas em Göttingen em 1907, posteriormente publicada como “A Idéia da Fenomenologia” (*Die Idee der Phänomenologie*), foi que Husserl esboçou pela primeira vez a idéia da redução como o método fenomenológico. Todavia, o método fenomenológico não se restringiu apenas ao recurso da redução, mas incluiu vários elementos constitutivos que possibilitaram o contato seguro e rigoroso com os fundamentos. San Martin (1986), resumindo o método fenomenológico, designa como três os seus elementos constitutivos: a *epoché*, a *redução eidética* e a *redução fenomenológica ou transcendental*³⁵.

Até agora exploramos o “voltar às coisas mesmas” a partir de duas maneiras: uma, no sentido de ir diretamente às doações imediatas das coisas e a outra, de reduzir (suprimir) as opiniões e as crenças estabelecidas. Contudo, se fixarmos a atenção à primeira maneira, perceberemos que ir direta e imediatamente até as coisas não é uma tarefa tão simples sem o uso de algum outro elemento metodológico. Por isso, na elaboração do método, Husserl incluiu no retorno às “coisas mesmas” um “momento negativo”, ou seja, um momento que expressa a suspensão ou supressão de tudo aquilo que nos impede de ver a *coisa mesma*.

A esse “momento negativo” Husserl denominou de *epoché*, palavra grega que significa “ter sobre”, mais especificamente, no sentido de abster-se ou reter-se. Explica San Martin (1986) que a palavra *epoché* (no alemão obtém o significado de *Zurückhaltung*) para Husserl, significa literalmente “projetar-se para trás” para ver, *i.e.*, uma atitude crítica que nos abstém das coisas para poder ver livremente. Complementou Husserl: a *epoché* “*pode modificar com plena liberdade toda a tese ou todo o juízo, ou colocar entre parênteses toda a objetividade susceptível de ser sujeito de um juízo (...)*” (HUSSERL, 1997[1913], p.73) Contudo, ainda advertiu o autor que essa suspensão não significa construir uma

³⁵ A palavra transcendental foi uma correção tardia de Husserl. Na primeira edição de *Idéias I*, Husserl usou o termo fenomenológico para designar os elementos constitutivos do método (redução fenomenológica, atitude fenomenológica, *epoché* fenomenológica), porém logo depois mudou para transcendental. Na opinião de San Martin (1986), a correção foi correta, porque mostrou o caminho que Husserl tomou entre a análise da consciência psicológica (empírica) e a transcendental (a priori), ou seja, a via de acesso entre a fenomenologia psicológica e a transcendental. Por esse motivo seguimos a correção de Husserl, adotando o termo transcendental para os respectivos termos e seus significados.

“ciência livre de teorias, livre de metafísica”, porém consiste na liberdade e espontaneidade de ver as coisas como aparecem.

A *epoché* constitui-se em uma espécie de “colocação de parênteses” nas coisas, promovendo, propositadamente uma suspensão da nossa *atitude natural*, como escreveu Husserl: “Colocamos fora de jogo a tese geral inerente à essência da atitude natural”. (HUSSERL, 1997[1913], p.73)

Para o filósofo, a atitude natural é aquela atitude em que nós nos encontramos constantemente aí adiante, ou seja, uma posição natural que ocupamos diariamente nas nossas crenças e idéias a partir do hábito acrítico. Sobre a tese geral da atitude natural, continua:

(é onde) eu me encontro constantemente aí, como algo que me faz frente, a realidade espacial temporal (...) como estando aí diante e a tomo como se me dá, também como estando aí. Nenhum duvidar de dados do mundo, em sua rejeição, altera em nada a tese geral da atitude natural. (HUSSERL, 1997[1913], p. 69)

A suspensão da atitude natural é exigida pela fenomenologia, porque essa atitude ofusca logo de início o nosso contato com as coisas evidentemente apodícticas. Na atitude natural permanecemos presos em uma atitude dogmática – modo de crença – implicando em uma “fé ingênua” sobre a verdadeira condição do conhecimento. Por exemplo, quando pensamos não percebemos o processo de pensar, ao contrário, somente percebemos os pensamentos que o pensar produz continuamente. Assim, fica evidente que partindo da atitude natural somente encontraremos o que se pensa e não a origem do pensamento.

E ainda, estabelecidos nessa atitude não duvidamos da origem das coisas estabelecidas nelas mesmas, ao contrário, mantemos a crença (*doxa*) de que elas estão originalmente aí diante de nós, como verdadeiras, reais e óbvias. Ainda, temos a crença predominante entre todas as crenças que é a que temos do mundo (*ur-doxa*) e do mundo como um depositário de coisas. Todo o conhecimento produzido no mundo real e óbvio, sem algum tipo de dúvida radical, acaba por se fundamentar na atitude natural, tal como é produzido o conhecimento das ciências.

Para chegarmos a um conhecimento radical, capaz de fundamentar as ciências e a própria filosofia, Husserl impõe a *epoché* como a única forma de produzir uma “desconexão” com a atitude natural. Em verdade, a *epoché* como

colocação do mundo natural entre parênteses promoverá o trânsito da atitude natural para a *atitude fenomenológica* ou *transcendental*.

A atitude transcendental – meta da *epoché* – é a atitude na qual nos “tornamos observadores imparciais” ou simples espectadores de um jogo que nos possibilita chegar à vida intencional subjetiva. Na atitude transcendental há uma espécie de neutralização das intencionalidades ou vivências que estamos refletindo ou examinando, para que se possa chegar à subjetividade transcendental (ou ao ego transcendental). Para Sokolowski (2006), “quando entramos na atitude fenomenológica, nós rastejamos para fora da atitude natural, elevamo-nos sobre ela, nós a teorizamos, distinguimos e descrevemos a ambos os correlatos, subjetivos e objetivos que a compõem”. (SOKOLOWSKI, 2006, p.59)

Se permanecermos na atitude natural, cometeremos, sem dúvida, o erro de considerar apenas um dos pólos: ou o objetivo, já focado pela ciência, ou o subjetivo, focado pela filosofia e psicologia. Pois bem, na atitude transcendental, teremos condições seguras para identificarmos a subjetividade transcendental, os pólos da correlação (*noese* e *noema*) e, conseqüentemente, a possibilidade de descrever os atos e modalidades intencionais implicadas neles. Com a descrição das intencionalidades e seus pólos constituintes correlatos, a atitude transcendental, traz com ela, como explicita San Martin (1986), os três níveis fenomenológicos da subjetividade: os atos próprios do sujeito, do *ego transcendental* (perceber, desejar, julgar, amar, etc.); os dados de tais atos, que são dependentes de tais atos (coisa percebida, desejada, julgada, amada, etc.); e por fim, a realidade objetivada (coisa em si).

Somente com a atitude transcendental é que somos capazes de chegar à consciência transcendental ou à própria subjetividade transcendental, ficando descartada a simples descrição da consciência psicofísica do ser humano – que é vivida de maneira natural e ingênua – para dar lugar à consciência transcendental. A consciência transcendental é, no sentido fenomenológico, a própria subjetividade transcendental, ou seja, o resíduo no qual permanece intacta a própria existência. É a própria vida humana pura com o conjunto de atos vividos e objetos intencionais.

Mas, como acessamos à subjetividade transcendental com segurança e rigor? Seguindo apenas a *epoché* não teremos o alcance radical de encontrar puramente o resíduo (fenomenológico) revelado pela atitude transcendental. É

necessária, ainda, uma variação metodológica que, além de suspender, nos possibilita ir de forma mais radical à estrutura fundante que por si mesma é *a priori*. Por esse motivo Husserl acrescentou à *epoché* uma redução, cuja tarefa é “retirar” os elementos naturais (individuais e contingentes) das vivências ainda presentes na “volta às coisas mesmas” e chegar às suas essências (*Wesen* ou *Eidos*).

O termo redução (*Reduktion*) designa literalmente “reduzir”, porém adquiriu na fenomenologia o sentido de “conduzir de volta” (*Zurückführung*), uma espécie de *recondução*. Diferentemente do termo *epoché*, que se estabelece na abstenção e suspensão do mundo, a redução pauta-se na recondução ao resíduo fundante. Claro que há uma relação muito estreita entre a *epoché* e a redução, pois na redução somos obrigados a incluir a abstenção para que a redução possa realmente chegar a uma re-tenção (reter algo). Orienta San Martín que “*se reduzo ao fundamental, este fundamental é resíduo da epoché que tenho de acessório; é, portanto, resíduo de um movimento de abstenção*”. (SAN MARTÍN, 1986, p. 29)

No entanto, na redução não temos o acesso ao resíduo das coisas (*noema*) ou um retorno ao sujeito psicológico (via cartesiana e empírica), mas principalmente ao resíduo do nosso próprio existir, ou seja, ao resíduo da esfera individual e coletiva do próprio ego (eu), pelo fato da redução deixar intacto o ego e suas atividades. Assim, com a redução temos aberta a possibilidade de encontrar, não só o campo das coisas, nos aspectos essenciais, como também do *ego cogito*, ou seja, o campo da subjetividade absoluta.

O resíduo *ego cogito* não foi exclusivo da fenomenologia, mas já tinha sido instituído por Descartes e revelado pela *dúvida metódica*, entretanto, a descrição da subjetividade produzida pelo filósofo francês não alcançou realmente o campo da experiência absoluta, capaz de fundamentar-se como uma filosofia transcendental, justamente por ter isolado o *ego cogito* do mundo e dos outros homens. A perda do teor absoluto do *ego cogito* cartesiano se deu pelo fato da filosofia moderna ter sido prisioneira do ideal objetivista da ciência moderna. Nas *Meditações Cartesianas*, Husserl na § 10 adverte que Descartes não alcançou o sentido próprio da subjetividade por ter incluído o pensar físico-matemático nas suas investigações, o que conseqüentemente, não o permitiu “*atravessar o pórtico que conduz à filosofia transcendental verdadeira*”.

Na fenomenologia, ao contrário, a subjetividade revela-se autenticamente transcendental por mostrar “*sua correlação intencional universal entre o eu e o mundo*” (CAVALIERI, 2005, p. 66), radicalizada pela redução fenomenológica. Isso significa que a subjetividade transcendental revela-se formadora não só de si mesma, mas também como doadora de unidade que constitui o sentido do mundo. Neste sentido, conclui Edebrando: “*o eu não cria o mundo, mas o constitui*”. (CAVALIERI, 2005, p.66)

Para um melhor esclarecimento, é imperioso ressaltarmos que apesar da redução ser desenvolvida de maneira progressiva, o caminho à subjetividade transcendental promovido por ela, conduz-nos concomitantemente a duas direções: uma, para a subjetividade transcendental, ou seja, da experiência pura e absoluta; e a outra, para o sentido do mundo. Assim, temos duas reduções, caracterizadas por estarem em caminhos distintos, apesar de serem correlacionadas.

A redução que visualiza radicalmente a subjetividade transcendental, a experiência absoluta, o *ego transcendental ou puro*, Husserl denominou como *redução transcendental*, que promove a passagem da atitude natural (*ego empírico*) para a atitude fenomenológica (*ego transcendental*). Ao passo que, à redução que esclarece a captação das essências dos fenômenos e a constituição dos sentidos do mundo (mundo fenomênico), Husserl denominou de *redução eidética*, ou seja, a redução às essências. Nas *Meditações Cartesianas*, Husserl redefiniu a fenomenologia mudando a direção de sua análise, *i.e.*, a fenomenologia dirigida ao objeto converte-se radicalmente em uma fenomenologia dirigida até o *ego transcendental*.

A mudança de polarização coisa-pólo para eu-pólo fez com que a analítica intencional conduzisse a fenomenologia especificamente às essências (eidos) captadas pela consciência transcendental, promovendo assim, o distanciamento dos fatos, dos quais se ocupa a ciência convencional. É com a identificação dos fatos e das essências que poderemos reorganizar a produção do conhecimento, tendo assim, a ciência de fatos (fato como coisa individual e contingente) e a ciência das essências, como propõe ser a fenomenologia.

A fenomenologia lança-se como ciência das essências, diferentemente das ciências dos fatos, pois tem a intenção de ultrapassar os fatos (positivismo) e os

aspectos naturais (naturalismo), com o intuito de chegar “às coisas mesmas”, aos significados mesmos constituídos na subjetividade.

Além de a fenomenologia conduzir à subjetividade transcendental, ela também conduz às vivências dos fenômenos, assim podemos designá-la como uma ciência *a priori*, cuja finalidade principal é descrever os fundamentos da filosofia e da ciência para restabelecer o sentido delas, buscando assim reformulá-las metodologicamente. Neste sentido, a fenomenologia visa a alcançar a idéia de uma filosofia universal, como afirmou Husserl:

A fenomenologia, desenvolvida rigorosa e sistematicamente, (...) é idêntica à filosofia que abarca todo o conhecimento genuíno. A fenomenologia eidética (ou ontologia universal) divide-se como filosofia primeira e filosofia segunda, ou seja, a ciência do universo dos fatos (facta) ou da intersubjetividade transcendental que as encerra sinteticamente. A filosofia primeira é o universo metodológico para a segunda e em sua fundamentação metódica está referida retrospectivamente a si mesma. (HUSSERL, 1990, p. 79)

Temos, então, a partir do exposto acima, aquilo que também constituirá o método fenomenológico, ou seja, a fenomenologia como ciência eidética ou das objetividades universais (formais ou materiais). Assim, por exemplo, se a matemática se ocupa com os números, a fenomenologia ocupar-se-á com as essências matemáticas, ou seja, com os objetos matemáticos. Se o “voltar às coisas mesmas” nos conduz imediatamente àquilo que aparece na sua origem (fenômenos), então aquilo que aparece se mostra como é em sua totalidade, ou seja, a sua essência (*eidōs*).

Para a realização da fenomenologia eidética é fundamental que se estabeleça a distinção entre fato e essência, porque é a partir dela que se poderá pensar rigorosamente a região específica da ciência e da filosofia. No capítulo I da primeira seção das *Idéias I*, Husserl propõe essa distinção com a intenção de esclarecer quais são as regiões e quais os alcances que cada forma de conhecimento estabeleceu, para em seguida, fundar a fenomenologia como filosofia primeira. Conforme a concepção de Husserl (1997[1913]), para se ter uma ciência edificada na evidência, é necessário partir da experiência eidética e não empírica da consciência. Neste caso, é com a compreensão das essências que se possibilitará a construção de uma ciência primeira, uma ciência do tipo fenomenológica.

É necessário advertirmos que a idéia de essência na fenomenologia não pode ser comparada a uma concepção mística ou platônica. Segundo Husserl (1997), a essência (eidos) é tudo aquilo que está presente em cada fenômeno, ou seja, é tudo aquilo que é comum, peculiar, universal e que constitui o que é, mesmo com a alteração fática delas. O eidos é a pura possibilidade (idealidade). Exemplifica Husserl: “tem todo o som em si e por si uma essência e acima uma essencial universal geral (...) Iguamente tem toda a coisa material sua própria essência e acima a forma universal ‘coisa universal em geral’” (HUSSERL, 1997[1913], p.20). Em outras palavras, todo fato empírico (individual) é um mero exemplar e apenas uma das possibilidades do conjunto infinito do puramente possível.

Ainda, as essências constituem-se como objetos ideais (conceitos) presentes à consciência e que, a partir disso nos permitem distinguir e classificar os fatos. Husserl, exemplificando, disse: “Quando, por exemplo, julgamos com universalidade essencial (universalidade incondicionada, “pura”) uma cor em geral, ela é distinta de um som em geral”. (HUSSERL, 1997[1913], p.19) Nisso, o processo de conhecimento se dá fundamentalmente pela captação das essências, ou seja, pela intuição das essências (intuição eidética). Complementa Zilles:

(...) quando um fato se nos apresenta à consciência, juntamente com ele captamos uma essência (eidos). (...) As essências são as maneiras características do aparecer dos fenômenos. Não são resultados de uma abstração ou comparação de vários fatos. Para poder comparar vários fatos singulares, já é preciso ter captado uma essência, ou seja, um aspecto pelo qual eles são semelhantes. (ZILLES, 1996, p. 19)

Desta maneira, as “coisas mesmas” passam a ser entendidas como essências que constituem cada fenômeno. Contudo, apesar das essências estarem presentes no processo de conhecimento (correlação) e permitirem a distinção que temos das coisas fáticas, elas não são compreendidas a partir da atitude natural. A atitude natural, como vimos anteriormente, nos mantém conectados às coisas individuais e objetivadas, sem que percebamos o que possibilitou a constituição e distinção das coisas. Para encontrar aquilo que autentica e verdadeiramente fundamenta as coisas que estão aí, devemos adotar a *redução eidética*.

A *redução eidética* tem a intenção de chegar àquilo que constituirá o processo de conhecimento das coisas e de si, ou seja, de explicitar como a consciência capta os fenômenos e como eles são constituídos em nós. Ainda

mais, com a redução temos a passagem da atitude natural, e assim da ciência dos fatos, para a atitude fenomenológica, a qual permitirá descrever os universais que a consciência intui quando são apresentados os fenômenos. Com essa redução foi possível a Husserl descrever inovadamente o processo e a estrutura que fundamenta o nosso conhecimento, ou seja, descrever as vivências da consciência depuradas de seus elementos empíricos para descobrir e apreender as essências dos fenômenos.

Chegar às essências ou possuir a visão das essências (*Wesensschau*) com a redução, facilita a explicitação do sentido (ou significado) dos fenômenos a que a consciência visa e para a qual está orientada, como também, os processos que constituem esse momento. No entanto, fica ainda encoberto aquilo que constituía a própria consciência, os seus correlatos e as vivenciais enquanto tais, ou seja, aquilo que ultrapassa a singularidade da nossa consciência dos fatos e dos acontecimentos que são vividos concretamente. Com a *redução eidética* foi permitido a Husserl encontrar uma nova camada nas vivências, ou seja, possibilitou-lhe alcançar o centro sintetizador (ego) que vai além das nossas vivências individuais ou particulares, o centro egóico (comunidade de egos) que se funda em um saber válido para todos.

Percebemos, então, que a intenção de Husserl esteve, ao longo de sua obra, em ascender ao âmbito da consciência pura, por entendê-la como fonte originária e constituinte de todo processo de objetivação. Em termos gerais, isso implica dizer que em toda objetivação produzida, seja na experiência cotidiana ou na científica, há originariamente um processo de subjetivação absoluta e necessária. O próximo passo e, conseqüentemente, o mais importante para a fenomenologia husserliana, está em cumprir o seu projeto filosófico que é fundamentar rigorosamente todo esse processo de subjetivação a fim de construir uma “ciência” da subjetividade, ou como o próprio Husserl denominou: uma filosofia primeira.

Para isso, não bastava apenas a *redução eidética*, redução que acessou as estruturas constituintes da consciência-mundo (*ego-cogito-cogitatum*) e suas *cogitationes*. Era preciso ainda acessar outros níveis até encontrar as camadas puras ou transcendentais; camadas estas que garantiriam a construção da nova “ciência” projetada por Husserl. Na análise de Bech (2001), Husserl fez uso de três operações fundamentais para o empreendimento: a) desvinculação da atitude

natural com a implantação da atitude reflexiva; b) a *epoché*; e c) a redução denominada “fenomenológico-transcendental”.

As duas primeiras operações, como vimos anteriormente, prepararam as condições de se chegar à esfera do puro ou transcendental. Mas o que isso significa? Fundamentalmente, só alcançando a esfera do transcendental, ou seja, da consciência transcendental (ou do ego transcendental) é que teremos as possibilidades absolutas e necessárias para todo o processo de subjetivação. Em outras palavras, é na esfera da transcendentalidade que Husserl poderia garantir a universalidade e a apodicticidade das condições do conhecimento, e assim desenvolver a tão esperada fenomenologia transcendental. Ao buscar o solo do absoluto, a fenomenologia será a ciência das fontes originárias, uma ciência arqueológica (*Urquellenwissenschaft*), definindo-se como filosofia primeira ou ciência da subjetividade transcendental.

Segundo Velozo (1996), a elaboração da redução fenomenológico-transcendental foi motivada pela intenção de fundar uma filosofia como ciência de rigor, por ser o único método adequado para outorgar uma filosofia com estatuto científico. Em uma análise mais pormenorizada dessa colocação, temos na redução fenomenológico-transcendental o alcance de um resíduo que não encontramos nas análises psicológicas, ao contrário, é com o encontro do resíduo transcendental que conseguiremos fundamentar rigorosamente as estruturas psicológicas.

A elaboração final da *redução fenomenológico-transcendental* foi exposta na obra *Crise (Krisis)*, cuja aparição sintetizou os três métodos que nos levam à subjetividade transcendental, a saber: a) *psicologia empírica* (fenomenologia estático-descritiva); b) *redução eidética* (fenomenologia genética); e c) *a redução fenomenológico-transcendental* (fenomenologia transcendental). Podemos observar tal fato a partir da § 38 da *Crise (Krisis)*, no qual Husserl efetuou o que denominou de “giro transcendental”, ou seja, um giro que busca efetivamente a estrutura apriorística e universal da subjetividade. Todavia, a elaboração final do método fenomenológico-transcendental não representou a supressão dos outros níveis fenomenológicos, mas redefiniu o alcance e as condições de utilização da fenomenologia como método para a constituição de uma ciência inteiramente nova.

1.3– Os três níveis fenomenológicos na investigação: fenomenologia descritivo-estática, fenomenologia genética e a fenomenologia generativa

Como pudemos ver, mesmo que de forma simplificada, o método fenomenológico não se reduz em apenas ser uma técnica específica ou fixa em um determinado nível de análise. A análise fenomenológica, pelo contrário, permite outros caminhos que se abrem a partir de sua própria investigação. Isso fez com que muitos autores compreendessem de forma equivocada a fenomenologia ou que a sintetizasse em um único método, como acontece na utilização da redução.

A redução, como tivemos a oportunidade de perceber, desdobra-se com sentidos e objetivos diferentes, dependendo da finalidade proposta. Assim, por exemplo, é muito comum pensarmos a *redução eidética* como método específico da psicologia eidética (fenomenológica), como defendeu Merleau-Ponty (1973), dizendo que a psicologia proposta por Husserl nada mais é que uma psicologia eidética, ou seja, uma psicologia que tem como objetivo retornar à consciência intencional. Ainda mais, essa psicologia tenta encontrar a fonte “pura” da consciência e do eu, produtora de toda a vida interior e constituidora do eu empírico.

No entanto, a redução não se limita apenas na descrição da consciência ou do eu, mas avança para outras camadas constituidoras da subjetividade, da consciência, do eu, da temporalidade, entre outras. Neste sentido, para que se possa compreender o sentido e o horizonte da investigação do método fenomenológico, impõe-se como fundamental explicitar os níveis da análise fenomenológica. Como explicou Steinbock (1995), os assuntos ou temas que são dados à análise fenomenológica vão depender de como o próprio fenomenólogo se aproxima deles. Quer dizer, dependendo do objetivo da análise, o fenomenólogo recorrerá ao caminho que mais se adequará às suas motivações.

Os fenomenólogos, e principalmente os psicólogos que utilizam a contribuição da fenomenologia, devem ter conhecimento da flexibilidade do método fenomenológico e de seus vários níveis, ou não cumpriram aquilo que Husserl idealizou como próprio do método fenomenológico. É muito comum, como reforça Edebrande (2005), que o método fenomenológico para muitos se reduza

ao nível descritivo-estático. Contudo, com uma análise mais atenta à produção husserliana, perceberemos que há outros níveis presentes, como o genético e o generativo (*Generätiv*). Para que se possa ampliar o horizonte do método fenomenológico e, ainda, mostrar outras vias de investigação (como a via psicológica), abordaremos resumidamente os vários níveis fenomenológicos.

1.3.1 – O nível da fenomenologia descritivo-estática

A análise descritivo-estática não é uma análise inovadora promovida exclusivamente pela fenomenologia, mas estava concebida desde as investigações psicológicas de Husserl. A influência dessa forma de investigação veio de Dilthey e Brentano, que já distinguiam uma psicologia descritiva de uma psicologia explicativa. Para ambos os autores, a psicologia explicativa é aquela que se fundamenta nas *ciências da natureza*, que trabalha com as leis gerais que regem o desenvolvimento da vida psíquica e, ainda, que expõe as relações de dependência entre o psiquismo e o organismo. Em contrapartida, conforme pensou Dilthey (1951), a psicologia descritiva é aquela que se fundamenta nas *ciências do espírito*, ou seja, que não estabelecerá conexões entre o psiquismo e a vida natural, ao contrário, que procurará entender a vida anímica enquanto tal. De igual modo, resumirá Dilthey, que não podemos explicar a vida psíquica e sim compreendê-la.

O problema dessa investigação descritivo-estática estava na atribuição psicológica (consciência) do conhecimento e, como vimos anteriormente, isso gerou graves prejuízos epistemológicos a partir do momento em que outras formas de conhecimento foram levadas em questão, tais como a lógica e a matemática. Com a fundação da fenomenologia, Husserl manteve a idéia da descrição-estática, mas reformulou-a no que diz respeito a sua abrangência, sem ignorar os fenômenos que aparecem à consciência. Assim, Husserl concebeu a *fenomenologia estática*, que fundamentalmente se preocupa analiticamente não só com a consciência intencional, como também com a forma ou os modos de se darem as coisas (significados).

Partindo da idéia da correlação, a fenomenologia descritivo-estática buscará descrever as “estruturas essenciais” das vivências e as estruturas e possibilidades dos objetos que aparecem à consciência, caracterizando-se como

uma investigação descritiva entre a consciência constituinte e o objeto constituído. Ainda, como destacou Steinbock (1995), Husserl concebeu duas estratégias para a realização dessa descrição: a *análise constitutiva*, que tem como finalidade investigar o processo de como as coisas se dão à consciência (tipos de atos objetivantes e não-objetivantes); e a *análise estrutural*, que lança-se às essências formais e materiais (ontologia regional e formal) para a constituição de uma *ciência eidética*.

A correlação entre a consciência intencional e a aparição (significados) dos fenômenos é evidenciada nas “*Investigações Lógicas*” e “*Idéias I*”, em que Husserl não se interessa apenas pela análise da consciência como análise da experiência interna, mas como a analítica intencional possibilita e constitui o contato com as coisas da experiência externa. Assim sendo, a fenomenologia descritivo-estática tem por finalidade atingir o caráter eidético, cuja tarefa está em elucidar, apreender, explicitar e classificar os atos intencionais da consciência.

1.3.2 – O nível da fenomenologia genética

A analítica intencional, promovida pela fenomenologia descritivo-estática, levou Husserl ao desvelamento do processo de constituição da consciência. Não tinha sido suficiente reduzir o mundo para se chegar à consciência, mas impunha-se também a necessidade de reduzir a consciência para se retornar ao mundo. Ao descrever a correlação noético-noemática e identificando suas estruturas (essência e tipos), Husserl percebeu que deveria avançar na análise do processo de constituição, para encontrar o fundamento absoluto³⁶ que garantisse a existência de si e dos objetos.

A descoberta da consciência como possibilitadora do conhecimento, fez com que a fenomenologia produzisse, de forma descritivo-analítica, as condições para tal. Contudo, para se erguer uma “ciência inteiramente nova”, como propunha Husserl nas *Idéias I*, necessitaria ainda de um fundamento *a priori* que garantisse todas essas possibilidades. Lembremos que Husserl tinha, nesse

³⁶ Devemos ressaltar que a palavra absoluto em Husserl é distinguida em dois sentidos que, segundo Bello (2004), vem do latim “quoad nos” e “in se”. Em “quoad nos” temos o sentido restrito a nós, ou seja, que somos nós o ponto originário absoluto da constituição da realidade. E em “in se”, temos aquilo que é absoluto em si-mesmo. O sentido mais utilizado por Husserl, como ainda complementa a autora, é o ser absoluto que constitui o mundo.

momento, excluído a possibilidade da psicologia realizar tal tarefa, por ser empírica, natural e tratar apenas do psíquico em termos individuais.

O fundamento absoluto, que para Husserl constituía a consciência, não podia reduzir-se apenas ao eu empírico (como descreve a psicologia), fundado na causalidade e no espaço-tempo (atitude natural), porque assim não teríamos a garantia de sua apodicticidade e, conseqüentemente, não poderíamos fundar uma ciência da subjetividade. A consciência deve ser pensada com outra verdade, *i.e.*, a partir de uma “*verdade de uma ‘generalidade essencial’ e absoluta, essencialmente necessária para qualquer caso particular*”. (HUSSERL, 1942 [1929], p. 127)

O caminho necessário para desconectar o eu empírico do mundo era reduzir ainda mais a consciência para encontrar o seu nível transcendental, *i.e.*, o nível da consciência pura ou como condição de possibilidade transcendental (necessária e absoluta). Na 4ª *Meditação cartesiana*, Husserl ressaltou que a “*teoria do eu, pólo dos seus atos e substratos dos habitus*”³⁷, permitiu-nos atingir um ponto em que os problemas da gênese fenomenológica se colocam, e, com isso, o plano da fenomenologia genética”. (HUSSERL, 1972[192], p.123)

Assim, foi frente a essa problematização que tivemos o aparecimento da *fenomenologia transcendental*, caracterizada pela desconexão do eu empírico para o *eu transcendental* ou, em outras palavras, da *consciência psicológica* para a *consciência transcendental*.

A *redução transcendental* permitiu a Husserl descrever a região da consciência pura, conseqüentemente do *eu puro*, atingindo não só sua abrangência absoluta, como também identificando o eu puro como centro de toda a constituição³⁸. Assim, conclui Husserl:

Ainda que o meu interesse se dirija aqui particularmente para a redução transcendental, para o meu ego puro e a explicitação desse ego empírico, só posso analisá-lo de uma maneira verdadeiramente científica por meio do recurso aos princípios apodícticos que pertencem ao ego enquanto ego geral. É preciso que eu recorra às universalidades e às

³⁷ Nessa citação Husserl faz uso do termo *habitus* que significa hábito ou habitualidade. Para Husserl (1942[1929]) hábito ou habitualidade são características do comportamento que vão sendo sedimentados como produtos das experiências da vida subjetiva (consciência). É importante destacar que apesar do conceito de habitualidade ser central na constituição da consciência transcendental, ele tem também um caráter empírico e histórico-vital.

³⁸ No decorrer das investigações de Husserl, como nas *Meditações Cartesianas*, podemos ter a impressão que o eu puro e a consciência pura são sinônimos, porém não são. A consciência pura deve ser entendida como a síntese das atividades da consciência (fluxo da consciência), enquanto o eu puro é o que se anuncia em cada atividade dela (Cf. Vargas, 1999).

necessidades essenciais graças às quais o fato pode ser referido aos fundamentos racionais da sua pura possibilidade, o que lhe confere a inteligibilidade e o caráter científico. (HUSSERL, 1942 [1929], p. 129)

Frente a isso, o labor fenomenológico converteu-se, então, em uma fenomenologia que buscou atingir os problemas da gênese da possibilidade do sentido e unidade do ser no mundo. Se a fenomenologia perdeu o mundo com a *epoché*, reteve algo mais importante, a saber, a consciência. Isso possibilitou a explicitação do sistema eidético-constitutivo do *ego puro* pautado em descrições universais. Por fim, temos na *fenomenologia genética* a preocupação em analisar as “condições concretas pelas quais, o fenomenólogo poderá elucidar cada campo específico do sistema universal de constituição, sendo que este será desdobrado em teorias transcendentais específicas”. (ZITKOSKI, 1994, P. 77)

Para a realização de tal empreendimento, a primeira condição imposta foi estabelecer a apodicticidade da razão, já conferida como fundante no processo de objetivação. Como esclarece Zitkoski (1994), a razão concebida como “generalidade abstrata” (síntese abstrata) passa para uma razão concreta, inerente à subjetividade transcendental. Essa passagem só poderia ser apreendida a partir da totalidade das vivências concretas, ou seja, do próprio processo de constituição do eu e dos objetos. E, para que isso pudesse ser desvendado, o único recurso era descrever a estrutura, dando privilégio às correntes das *cogitationes*.

Nesse momento da análise, se impôs para Husserl não só a questão do eu formador do mundo, mas o eu formado de si mesmo, ou seja, a problemática da auto-constituição do eu. Assim, como esquematizou Zitkoski (1994), Husserl focalizou as investigações em três dimensões do eu (*ego*): o eu-pólo-idêntico, o eu-pessoa e o eu-mônoda, que o possibilitará chegar ao centro da subjetividade reduzida.

Na § 31 das *Meditações Cartesianas*, Husserl destacou que o eu (*ego*), eu-pólo, não capta somente aquilo que não é idêntico a ele, mas capta também a si mesmo enquanto vive isto e aquilo. Significa que não encontramos no *eu-pólo* apenas a relação intencional entre consciência-mundo (*cogito-cogitatum*) ou a síntese produzida nessa relação, mas uma outra espécie de síntese que reúne as “multiplicidades particulares das *cogitationes*”, ou seja, como o eu (eu-pólo-idêntico) adquire uma propriedade permanente de constituir a si mesmo nas

vivências. Complementou Husserl: “*se me dedico, por exemplo, pela primeira vez, num ato de juízo, pela existência de um ser e por esta ou aquela determinação deste ser, este ato passa, mas eu sou e permaneço de ora em diante um eu que se decidiu desta ou daquela maneira*”. (HUSSERL, 1942[1929], p.119)

A tomada desse posicionamento em relação à constituição do ego fez com que se acoplassem nas considerações sobre a gênese constitutiva universal, dois princípios genéticos fundamentais do ego, a saber: a *gênese ativa* e a *gênese passiva*. Sendo sucintos, podemos afirmar que é por meio desses dois princípios que o eu se auto-constitui e, correlativamente, constitui os objetos da experiência³⁹.

O direcionamento da fenomenologia para o centro das vivências (*ego cogito*), levou Husserl a uma espécie de “idealismo transcendental”, na qual todo objeto passível de conhecimento, é conhecido apenas como objeto imanente à consciência. De igual modo, só partindo a correlação entre consciência e o mundo (constituído por ela) é que atingimos o conhecimento da constituição da consciência transcendental. No entanto, esse “idealismo transcendental”, como defende Fragata (1959), deve ser entendido no sentido metódico, ou seja, como um “idealismo fenomenológico-transcendental” e não como um sistema filosófico.

Por fim, o idealismo fenomenológico-transcendental que implicou em um trabalho infinito de descrição eidética e sistematização da comunidade de egos, facilitou que se fundasse uma filosofia comum a todos (*philosophia perennis*). As meditações que impulsionaram o avanço do método fenomenológico eidético na constituição do nível genético, serviram também como uma “introdução verdadeira” à ciência fenomenológica, cujo objetivo está em aprofundar e apreender o sentido autêntico das estruturas universais (essenciais) originalmente constituídas na consciência.

1.3.3 – O nível da fenomenologia generativa

O outro nível fenomenológico a ser considerado diz respeito à *fenomenologia generativa* ou concebida também como o último método da fenomenologia exposto por Husserl. O filósofo deixou a exposição desse novo

³⁹ Não iremos abordar nesse trabalho a exposição pormenorizada da gênese ativa e passiva, assim para um melhor esclarecimento conferir a § 38 das Meditações Cartesianas.

método nos seus últimos escritos referentes à crise da ciência e a fenomenologia transcendental. Entretanto, se fizermos uma busca mais apurada nas obras catalogadas (e publicadas), perceberemos que a dimensão generativa datava desde 1923, especificamente nos primeiros rascunhos sobre a crise da razão e da ciência (*Lebenskrisis*)⁴⁰.

A versão final do *método generativo* foi sintetizada e reunida na *Crise (Krisis)*, porém não recebeu tantas considerações de sua aplicação nos temas fenomenológicos, fundamentalmente naqueles que se referem à situação histórica de nosso presente e à psicologia denominada fenomenológica. O principal motivo disso foi a morte de Husserl que acabou por interromper os escritos que terminariam esse projeto, deixando assim algumas questões em aberto para uma definição metodológica completa. Outro fator que determinou os poucos estudos específicos sobre o nível generativo deixado na última fenomenologia, foi a recente publicação (*Crise I* em 1954 e *Crise II* em 1999) dos manuscritos referentes a *LebensKrisis*, que se alicerçou em uma “historicidade generativa originária” (*ursprüngliche generative Historizität*) nas análises fenomenológicas.

Desde as *Idéias I* (1913), a fenomenologia husserliana dedicou as suas investigações evidenciando o sujeito, ou seja, explicitando a consciência como instância constituinte do sentido do mundo (via cartesiana). E, como pudemos constatar com o método genético, a fenomenologia acabou se convertendo em uma espécie de “egologia”, a partir do momento que centrou suas análises na vida do sujeito, no ego transcendental como suporte das vivências da consciência. No entanto, a descoberta do sujeito transcendental, com a redução fenomenológica, impediu que a fenomenologia se transformasse em uma espécie de solipsismo egóico, pelo contrário, impulsionou-a também para uma progressão ao correlato pólo-mundo. Não bastava encontrar as estruturas originárias da subjetividade transcendental, era preciso também recuperar o mundo (fundamento do pólo-correlato) que até então tinha sido desconsiderado pela *epoché*.

⁴⁰ Segundo pesquisa feita no Husserl Database pudemos verificar que as obras que mais citam o termo Generativo (Generativ) são: “Sobre a fenomenologia da intersubjetividade” – Vol. 3 (Zur Phänomenologie der Intersubjektivität – Dritter Teil) e “A Crise das ciências européias e a Fenomenologia Transcendental” (*Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*).

A intenção da fenomenologia de recuperar o mundo só poderia vir a partir da *redução*, ou seja, da mesma maneira que a subjetividade foi encontrada em suas estruturas originárias, o mundo experienciado pela consciência também só poderia ser resgatado como um mundo da experiência pré-categorial absoluta, originária e antepredicativa. Husserl (1991) advertiu, porém, que o mundo a ser resgatado não poderia ser tematizado da mesma maneira que a ciência o faz, e sim com um novo ponto de partida. É preciso reduzir o mundo, ou seja, eliminar qualquer concepção natural-científico de mundo. O ponto de partida deve ser então, o *mundo-da-vida (Lebenswelt) circundante intuitivo, i.e.*, o mundo que está previamente como sendo o mesmo para todos. Assim, o retorno ao mundo originário é, em verdade, o retorno ao *mundo-da-vida (Lebenswelt)*, o retorno à origem de todas as experiências que são correlatas à subjetividade transcendental.

A nova tarefa da fenomenologia transcendental converteu-se, nesse momento, em uma regressão ao mundo que antecede toda a conceituação teórica, seja metafísica ou científica. Insiste Husserl em que

o caminho retrocede aqui da evidência lógico-objetiva (a intelecção matemática, a intelecção científico-natural, científico-positiva, tal e como consoma o matemático que investiga e fundamenta, etc.) à proto-evidência em que o mundo-da-vida está constantemente dado como anterior. (HUSSERL, 1991, p.135)

Resgatar o mundo das experiências originárias e antepredicativa significa resgatar o “*a priori concreto*” da qual emerge todo o saber originário (razão).

Neste sentido, o mundo-da-vida (*Lebenswelt*) corresponderia correlativamente ao do “reino das evidências originárias”, evidências estas que sustentaram as certezas científicas do saber objetivo constituídas na consciência. Por isso, o regresso ao mundo-da-vida (*Lebenswelt*) não se limitou apenas em clarificar as origens da experiência mundana para resgatar o sentido da vida humana, mas também em elucidar que a razão se constitui vivencialmente antes do saber científico. Como salienta Gómes-Heras, “*o retorno ao mundo-da-vida permite recuperar uma realidade mais originária e universal que aquela de que se ocupam as ciências objetivas*” (GOMES-HERAS, 1989, p.213). Os enunciados teóricos só existem com sentido para a vida humana se fundamentados na vida predicativa, e

não como pretende a ciência, estabelecendo-os em si mesmos e separando-os da própria vida.

Segundo Husserl (1991), a tradição filosófica – de Descartes a Hegel – passou a conceber a subjetividade a partir de construções teóricas (artificiais), quase míticas pela sua metafísica nebulosa e com isso fez com que a razão fosse perdendo crédito no rol científico, pela falta de rigorosidade e pela precariedade no que tange a evidenciação dos fundamentos primeiros. Desde a modernidade, a filosofia foi construindo-se em parceria com a ciência, apropriando-se e igualando-se aos seus métodos, constituindo-se como uma teoria da ciência.

O outro ramo da filosofia que não se moldou a essa parceria, passou a desenvolver sistemas ideológicos e cosmovisões de caráter irracional, o que levou a uma ruptura do vínculo entre ciência e filosofia. Deste modo, a filosofia passou a ser desconsiderada como um estatuto do saber cientificamente rigoroso, pelo fato de ter abandonado o ideal de um conhecimento unificado e universal, transformando-se num sistema metafísico. Dartigues comenta que:

Os dez últimos anos do século XIX (...) se caracterizam na Alemanha pela derrocada dos grandes sistemas filosóficos tradicionais. Hegel, que iluminava todo o pensamento alemão quarenta anos antes, voltou à sombra e a influência de Schopenhauer entra em declínio. (...) É a ciência que doravante preenche o espaço vazio deixado pela filosofia especulativa e, sobre o seu fundamento, o positivismo, para o qual o conhecimento objetivo parece estar definitivamente ao abrigo das construções subjetivas da metafísica. (DARTIGUES, 1992, p. 09)

A outra parcela da filosofia que se constituiu como teoria da ciência, caminhando em associação com ela para não perder crédito, acabou se prostrando, por ter permitido a invasão crescente dos métodos das ciências naturais, do relativismo cético e da desvalorização da racionalidade como critério específico do saber. Como informou Husserl (1965 [1911]), a filosofia deveria, ao contrário, fundamentar-se no exercício direto da razão, na plena liberdade de pensamento e de estar sempre formulando genuinamente os problemas fundamentais do ser humano.

Todo o processo histórico da filosofia moderna e da ciência fez com que a filosofia caísse numa crise da razão, na qual a racionalidade não tenha mais o que dizer sobre a vida, o mundo e o destino da humanidade. Conforme nos mostra Gómez-Heras (1989), o descrédito da racionalidade filosófica, a favor do

objetivismo científico, fez com que se perdesse a fé na razão e para o ser humano isso significa perder a fé em si mesmo, por ser a razão aquilo que fundamentalmente o constitui.

Essas questões geraram problemas sérios em torno da fé na racionalidade, causando uma desconfiança por parte da ciência e possibilitando, assim, que ela gerasse por si uma filosofia da ciência, segundo seu critério de objetivismo e naturalismo. Com isso, temos a conclusão de que a filosofia não tem mais nada a dizer sobre a racionalidade e sobre o saber seguro e evidente.

A fenomenologia, como defende Gómez-Heras (1989), motivada em regressar ao mundo-da-vida (*Lebenswelt*) para reconstituir o acesso à subjetividade, impõe-se nessa crise como uma “ciência autêntica”, que tem como missão histórica reorientar as ciências em geral e resgatar o verdadeiro significado da filosofia. Entretanto, o problema de Husserl era como (re)encaminhar a fenomenologia para tal tarefa.

Se a fenomenologia transcendental possibilitou a Husserl revelar o nível transcendental a partir de suas estruturas fundantes – estruturas que ficaram durante toda a história da filosofia encobertas pelo objetivismo fisicalista ou por uma metafísica filosófica –, como ela poderia revelar o mundo das experiências originárias? Ainda, se as estruturas transcendentais descritas pelo método fenomenológico-transcendental e eidético – estruturas que garantem o conhecimento absoluto – são essenciais e universais (*eidōs*), como relacioná-las com o individual e empírico?

Assim, ressurgiram novas questões que trouxeram a problemática via de acesso à subjetividade pela fenomenologia transcendental. Só que essas questões voltavam-se para o dinamismo das estruturas transcendentais na própria vida e para a relação da consciência intencional com a historicidade e a história. Para Montero (1994) o novo giro da fenomenologia para o mundo-da-vida (*Lebenswelt*), mundo anterior ao mundo científico, fez aparecer definitivamente no processo metodológico a questão da historicidade do sujeito e do mundo. Apesar de Husserl já ter descrito a questão histórica a partir da descrição da estrutura temporal da consciência⁴¹ no processo de constituição e de ter eliminado a idéia

⁴¹ Na análise da constituição da consciência, Husserl descreveu na vida do ego cogito uma síntese unificadora do fluxo intencional das vivências; síntese que promove a organização e identificação das vivências. A síntese das vivências, segundo Husserl (1994), se estabelece a partir de duas dimensões temporais recíprocas: a atualidade e a potencialidade da consciência. A atualidade é a

de um tempo linear-cronológico, ainda persistia a questão da história da humanidade (comunidade) e do próprio desenvolvimento do pensamento; questões estas que permaneciam encobertas pela fenomenologia transcendental de *Idéias I*.

A reconsideração do mundo na análise da subjetividade transcendental possibilitou à fenomenologia (re)elaborar a *epoché*, a redução transcendental e eidética, seguindo um novo “ponto de partida” (*Ausgang*) em suas indagações, não fixando-se mais somente nos processos constituintes, mas também nos constituídos. Isso significa que não temos o mundo como apenas um fenômeno constituído pela consciência (pelo sujeito), mas também constituinte na consciência. A revelação do mundo-da-vida (*Lebenswelt*) permitiu que a fenomenologia transcendental não se centrasse somente nas questões daquilo que é “puro”, universal e formal. Ao contrário, que avançasse sua pesquisa em “*graus superiores das formas essenciais da existência humana*” no mundo, como conclui Cavalieri (2005).

O caminho percorrido da subjetividade formadora para a histórica fez com que a fenomenologia se desenvolvesse como *método generativo*, ou seja, interessada em investigar não só a constituição da consciência e do objeto, mas também em analisar como as estruturas históricas e interpessoais tornam-se cheias de sentido para toda humanidade, como afirma Steinbock (1995). O novo entendimento histórico, a partir do mundo-da-vida (*Lebenswelt*), possibilitou Husserl a conceber a consciência não como consciência de uma história, e sim como o lugar de formação dela.

A idéia de uma consciência formadora da história fez com que todos os temas relativos ao mundo-da-vida (*Lebenswelt*), tais como o nascimento e morte, o inconsciente, a constituição do sentido e da história e a sexualidade, aparecessem conectados à uma generatividade (*Generativität*), ou seja, conectados historicamente nas gerações. Enfatiza Husserl na § 71 da *Crise*:

manifestação da consciência como um presente vivo (presente), enquanto a potencialidade consiste em um passado retido e/ou futuro protenso. A síntese produzida pela e na consciência funda-se na sua temporalidade, porque é a partir do passado vivido (retenção) e do futuro vivido (protensão) que o presente se faz vivo e sintetizado. Assim, a consciência interna (temporal) assume um dinamismo essencialmente originário, ou seja, de sintetizar no presente, a vivência passada e futura.

Estou, de fato, em um presente co-humano e em um horizonte humano aberto, eu estou, de fato, em uma conexão generativa, em um fluxo sintético de uma historicidade, na qual este presente é presente humano e o presente histórico de seu mundo consciente é de um passado histórico e de um futuro histórico. (HUSSERL, 1991, p. 264)

Como indica o texto acima, os problemas do mundo-da-vida (*Lebenswelt*) são também problemas da generatividade (*die Probleme der Generativität*), i.e., problemas que não trazem só a necessidade transcendental, mas que se impõem em uma dada historicidade; em tópicos generativos a partir das formações históricas e intersubjetivas.

A *fenomenologia generativa*, como sintetiza Cavalieri (2005), orienta-se não só pelo momento passado e o presente (fenomenologia estático-descritivo e genética), mas também para o futuro. Desta forma, o *método generativo*, além de tematizar as questões fundantes do mundo-da-vida (*Lebenswelt*), busca encontrá-las nas camadas das gerações (*von Generationen zu Generationen*) constituídas e sedimentadas no processo social-histórico. Diante disso, Steinbock (1995) reforça afirmando que o *método generativo* preocupa-se definitivamente com a “*historicidade e a temporalização sócio-histórica*” da humanidade. Temos, assim, neste último nível fenomenológico as duas fontes que nos encaminham para o acesso da subjetividade transcendental, a saber: o mundo-da-vida e a *generatividade*.

A análise histórica promovida por Husserl na *Crise (Krisis)*, não veio somente para resolver os problemas relativos ao mundo e à subjetividade, mas para denunciar a crise radical em que vive a humanidade presente. Para Husserl (1991), a tarefa do filósofo – como funcionário da humanidade (*Funktionäre der Menschheit*) – está em mostrar a verdade do presente, a partir de sua origem e seus fins (*telós*). Neste sentido, ser um autêntico filósofo é buscar a origem dos problemas enfrentados pela modernidade (problemas da razão e da ciência), assim como, reconduzi-los em um novo sentido e destino da humanidade.

Conforme Bonilla (1992), em *Crise (Krisis)*, Husserl diagnosticou o seu presente vivido em três pontos fundamentais: a) desamparo vital (*Lebensnot*), caracterizado pela carência de respostas frente à existência; b) enfermidade (*Krankheit*), uma espécie de “patologia” filosófica que impossibilita ascender a uma verdade rigorosa e segura; e por fim c) perda da fé na razão, ou seja, a perda de fé na racionalidade humana.

Para superar a crise, então diagnosticada, Husserl apresentou duas vias fundamentais de acesso à subjetividade transcendental, a saber: a via psicológica (psicologia fenomenológica) e a via da fenomenologia transcendental. As duas vias, segundo Husserl, não podem ser separadas, ao contrário, uma via é continuidade da outra e, ainda, para serem entendidas em seu sentido pleno, precisam ser reformuladas a partir da reconsideração do *mundo-da-vida* (*Lebenswelt*) e do *método generativo*.

Por fim, Husserl nos deixou nos últimos escritos a exposição de seu presente filosófico, apresentando a problemática em que vive a humanidade européia desde a modernidade. Com isso, encaminhou novamente a fenomenologia transcendental para os problemas presentes, organizando o método fenomenológico em vários níveis fenomenológicos, possibilitando, assim, novas vias de acesso à subjetividade e a (re)fundação das ciências a partir da fenomenologia.

CAPÍTULO II

A CRISE DAS CIÊNCIAS E A PSICOLOGIA: a retomada do sentido da existência e da humanidade pela fenomenologia transcendental

Encontra-se inseparavelmente unida ao homem uma única tarefa: só quando o espírito deixar a ingênua orientação para o exterior e retornar a si mesmo e permanecer consigo mesmo e puramente consigo mesmo, poderá bastar-se a si. (Husserl, 1991:356)

Como temos apresentado, os escritos que compõem a considerada última obra de Husserl, *A crise das ciências européias e a fenomenologia transcendental*, foram rascunhados definitivamente entre os anos de 1934 a 1937 e apresentados parcialmente pela primeira vez em Novembro de 1935 nas conferências de Praga e depois em Viena. *A Crise (Krisis)* é considerada inacabada pelo fato de Husserl ter sofrido, nos anos que se seguiram, uma grave enfermidade que o levou à morte em 1938, não podendo, assim, concluir o projeto inicial do trabalho. Entretanto, as partes não divulgadas dos escritos referentes a *Crise (Krisis)* ficaram, como já dissemos, em manuscritos que foram finalizados e publicados postumamente como uma obra.

A Crise (Krisis) foi o grande e último trabalho de Husserl que – apesar das várias interrupções por razões de saúde – teve como meta sintetizar todo o esforço fenomenológico em se constituir como uma ciência primeira e fundamental e que acabou sendo, como toda a produção de Husserl, um texto denso e portador de muitas idéias. Além disso, visa não só a expressar a importância da fenomenologia transcendental, mas a denunciar o que para o filósofo era o principal problema encontrado pela fenomenologia: a crise da racionalidade (*Lebenskrisis*)⁴² moderna que atingia a cultura européia.

⁴² *A crise da razão* no entendimento de Husserl tem sua manifestação na *crise das ciências* e na *crise da vida*, por estarem intimamente ligadas à racionalidade.

Estas preliminares vêm orientar como Husserl projetou e encaminhou a *Crise (Krisis)* e como foi posteriormente organizada e publicada. Quanto à estrutura, a obra está dividida em três partes fundamentais, nas quais temos: na Parte I, *A crise das ciências como expressão da crise radical da vida na humanidade européia*; na Parte II, *A origem do contraste entre o objetivismo fisicalista e o subjetivismo transcendental*; e na Parte III, o *Esclarecimento do problema transcendental e a função inerente da psicologia*.

Na primeira parte, Husserl, dando continuidade às questões apresentadas na Conferência de Praga, intitulada “*A Crise das ciências européias e a psicologia*”⁴³, expôs aquilo que o levou a diagnosticar e analisar a denominada crise da razão e da ciência. Como assinalou Husserl, a função desta parte está em anunciar uma idéia preliminar e provisória de uma finalidade e de um método de um novo gênero, necessários para a situação filosófica no geral.

Em seguida, na parte II, Husserl promoveu investigações via histórico-teleológica da herança filosófica e científica da modernidade, retomando os principais filósofos modernos, como René Descartes (1596-1650), John Locke (1632-1704), David Hume (1711-1776) e Immanuel Kant (1724-1804); e os primeiros físico-matemáticos – Galileu Galilei (1564-1642) e Issac Newton (1642-1727) – para expor como eles desenvolveram a filosofia e a ciência em torno do objetivismo e do subjetivismo. As investigações feitas nesta parte são de extrema importância para o estudo da crise, porque visam a esclarecer, por meio da compreensão histórica, no sentido teleológico⁴⁴, como a filosofia e a ciência fracassaram no estudo da subjetividade e como isso foi substituído pelo sucesso da objetivação e naturalização da ciência e da filosofia.

Por fim, na parte III, Husserl revelou uma possível solução para a crise das ciências e da psicologia, esclarecendo o caminho adequado para a retomada da subjetividade (transcendental), resultando na recuperação da vida – esquecida pela ciência – e no descobrimento do mundo-da-vida (*Lebenswelt*). Todavia, para

⁴³ Esta conferência foi proferida em 14 e 15 de Novembro de 1935. O original está publicado na *Husserliana XXIX*, como “*Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*”, editado por Reinhold N. Smid em 1992. (Texto traduzido em espanhol e ainda sem publicação por Guillermo Hoyos Vasquez)

⁴⁴ Como já explicado anteriormente, a forma como Husserl abordará a história da filosofia na *Crise* não será do tipo da facticidade histórico-causal. Ao contrário, Husserl descreverá a história de forma teleológica, ou seja, compreendendo-a a partir de sua gênese e constituição. Para um melhor esclarecimento de como Husserl estabelecerá sua análise, vide a seção 7, a qual apontará o propósito de suas investigações.

tal empreendimento, há a necessidade de uma nova filosofia que relativize totalmente todas as ciências e as filosofias que prestaram o serviço de ocultar por completo o mundo-da-vida (*Lebenswelt*). O projeto de um novo começo promoverá a (re)fundação da ciência e da filosofia e terá como exigência a fenomenologia transcendental e uma possível *psicologia fenomenológica*.

Para uma compreensão mais precisa da problemática desta tese, impõe-se uma exposição resumida da obra *Crise (Krisis)*, pormenorizando as partes que nos cabem nessa pesquisa, com o intuito de esclarecer o problema da *crise das ciências*, da *fenomenologia transcendental* e principalmente daquilo que Husserl denominou de *psicologia fenomenológica*. Para isso, faremos uma exposição sucinta das principais idéias e postulados que conduziram Husserl à temática da crise da humanidade européia.

É notório salientar que serão destacadas somente as seções que consideramos importantes para essa tese, sendo que as outras ficarão implícitas no conteúdo resumido. Ainda, nesta exposição, respeitaremos a seqüência das seções para o melhor entendimento da obra original e para que corresponda ao problema específico da pesquisa aqui presente.

2.1 - A crise das ciências como expressão da crise radical da vida da humanidade européia ⁴⁵

Husserl, analisando a problemática exposta em sua conferência intitulada *A Crise das ciências européias e a psicologia* ⁴⁶, enceta o tratado de uma forma muito particular, dispondo de perguntas que cogita serem fundamentais para sua crítica. Assim, de início, questiona: “Pode-se efetivamente falar de uma crise das ciências, dado o contínuo de seus êxitos?”. Essa pergunta tem a intenção de provocar reflexões para explicitar o tipo de crise que logo em seguida ele apresentará, quer dizer, indicar uma crise que não tem a intenção de duvidar do caráter próspero da ciência.

Da mesma maneira que pergunta sobre uma possível crise nas ciências e na cultura, Husserl indagou se a psicologia, como uma ciência moderna, também não sofre uma crise em sua cientificidade. Abre o texto examinando se a

⁴⁵ Este item corresponde à primeira parte da *Crise (Krisis)*, propriamente as seções § 1 até § 7.

⁴⁶ Conferência de Praga, proclamada em 14 e 15 de Novembro de 1935.

psicologia, mesmo alimentando algumas pretensões filosóficas, não estaria dentro dos limites da ciência positivista, e assim, não deveria estar submetida à mesma crítica?

Diante dessas perguntas preliminares, o que Husserl estava intencionalmente argumentando é em que sentido podemos falar em crise das ciências. Na sua exposição, o autor aponta que a ciência está em crise no sentido de que sua *“cientificidade genuína, que o modo como autopropõe objetivos, tarefas e elabora, em conseqüência, uma metodologia, se tornaram problemáticos (duvidosos)”*. (HUSSERL, 1991, p. 03) Assim, não é a cientificidade da ciência que está em crise, mas o modo como propõe e procede com seus objetivos e, por este motivo, podemos enunciar especificamente duas espécies de Crise: a *crise das ciências* e a *crise da psicologia científica*.

O problema da ciência está na redução positivista em que ela se tornou, *i.e.*, no modo como foi se objetivando. Esse caráter positivista não é recente, mas vem de um processo epistemológico que a ciência incorporou desde o início da modernidade. Esse fato procedeu no momento que ela incorporou o objetivismo-fisicalista, recém descoberto pelos físicos e matemáticos renascentistas. Conforme comenta Husserl,

A exclusividade com que na segunda metade do século XIX se desejou determinar a visão inteira do mundo e do homem moderno pelas ciências positivas e se desejou deslumbrar pela prosperidade tornada possível por elas, significou paralelamente um desvio indiferente a respeito das questões realmente decisivas para uma humanidade autêntica. (HUSSERL, 1991, p. 06)

A transformação da ciência em uma ciência dos fatos, isto é, plenamente positivista, levou-a a um reducionismo fisicalista que excluiu por completo todas as questões que tangiam o espírito. Para Husserl isso foi muito problemático para a existência humana, porque determinou que todas as questões relativas ao sentido da vida ou da existência ficaram para fora das discussões epistemológicas de tal ciência. Expressa Husserl,

Em nossa época vital – podemos dizer – que esta ciência nada tem a nos dizer. As questões que ela exclui por princípio são precisamente as mais necessárias a serem submetidas, nesta época desventurada, a mutações decisivas: as questões relativas ao sentido e não-sentido desta existência inteira. (HUSSERL, 1991, p. 06)

O que o fenomenólogo aponta com essa afirmação é que ciência positivista não valoriza as questões referentes à subjetividade, porque as “*meras ciências de fatos fazem meros homens de fatos*”. (HUSSERL, 1991, p. 06) Igualmente que, *e.g.*, as meras ciências dos corpos materiais nada nos têm a dizer, posto que têm efetivado uma abstração de tudo o que é subjetivo. E, em contrapartida, as ciências ditas do espírito, têm caído em um sistema metafísico, sem manter as sustentações necessárias para o exercício rigoroso de sua cientificidade. Logo, encontramos motivos para submeter a cientificidade de todas as ciências a uma crítica séria e necessária, sem renunciar à sua validade.

A crítica se expressa nos questionamentos de Husserl (1991), que indaga a possibilidade do mundo e da existência humana terem, em verdade, um sentido; mas o que significa isso se as ciências não admitem como verdadeiro, senão só o constatável de modo objetivo? No entendimento de Husserl, a ciência moderna está carente de significados, isso quer dizer que a ciência em geral não tem respondido, e ainda, nem dado importância para a existência humana. Como ficaria, *e.g.*, a história, cujo vínculo está no mundo espiritual, das idéias, dos valores, das normas, características estas desconhecidas pelo método objetivante das ciências positivas?

O que Husserl acusa com suas questões é que, com a prosperidade das ciências positivas, houve um desvio das questões decisivas para a humanidade, em outras palavras um completo esquecimento da subjetividade. Esta acusação não vem de um acontecimento inédito de sua época, mas foi decorrente do desenvolvimento da nova concepção da idéia de filosofia que apareceu no Renascimento.

No Renascimento, segundo descreve Husserl (1991), aconteceram vários movimentos filosóficos que inauguraram uma nova concepção de ciência, levando a comunidade européia a uma autonomia frente às suas fundamentações filosóficas e sua cosmovisão. Foi uma “virada revolucionária”, que abriu novos rumos para a sofisticação de sua época. Sobre isso comenta: é bem conhecido que no “*Renascimento a humanidade européia em si mesma consumou uma virada revolucionária. Voltou-se contra seu modo precedente de existência, contra o modo medieval de existir, o desvalorizou e quis adotar livremente de um novo.*” (HUSSERL, 1991, p. 07)

Com a mudança renascentista, o modelo de humanidade grega antiga foi retomado, na tentativa de renovar o espírito medieval que estava para muitos intelectuais desvalorizado. Assim, houve a apropriação de alguns modos de se conceber a existência dos antigos, principalmente a de estabelecer as regras fundadas na razão e a de deixar a vida dar-se por si própria para se fazer uma forma livre de filosofia, *i.e.*, sem que houvesse a intermediação dos princípios religiosos (dogmáticos).

A filosofia passou a construir uma visão superior de mundo, *i.e.*, uma visão livre das formas tradicionais e das amarras do mito medieval regente. E, com isso pôde estabelecer um conhecimento universal do mundo e dos homens sem nenhuma espécie de prejuízo, ou seja, reconhecendo o mundo e os homens sem a presença de Deus. A nova visão proporcionou uma filosofia teórica, porém com conseqüências práticas. Com uma filosofia livre e renovada – a partir da razão livre – a prática se renovou proporcionando às filosofias vigentes uma prática livre em busca do remodelamento da existência global do ser humano, de sua existência política, social e humanitária.

A observação da “virada revolucionária” expressada por Husserl, apontamos que a nova idéia de filosofia, recebida dos antigos, não equivaliu ao conceito escolástico, por este só ter validade para um grupo de disciplinas. Ao contrário, a virada trouxe para a filosofia a idéia de uma filosofia capaz de abranger a totalidade das coisas, o sentido de uma ciência da totalidade.

O sentido de universalidade, agora postulado como possibilidade da razão, contribuiu para que, *e.g.*, Descartes pensasse a razão em termos universais, capaz de construir rigorosamente uma ciência estabelecida em uma unidade teórica sistemática. Para Husserl, isso quis dizer:

Em uma acentuação audaz e ainda exagerada do sentido de universalidade, que começa com Descartes, esta filosofia veio pretender nada menos que abarcar absolutamente, de forma rigorosamente científica e na unidade de um sistema teórico, todas as questões significativas, mediante um método apodicticamente evidente e um progresso infinito, racionalmente organizado, da investigação. (HUSSERL, 1991, p. 08)

Todas estas mudanças geraram uma idéia de ciência que fosse capaz de abranger, conforme o estabelecimento do método objetivo, todas as questões da

natureza, do ser humano, e de si mesma. Essa concepção única de verdades definidas e teoricamente trabalhadas foi que levou ao que consideramos, em nossa época, o conceito positivista de ciência.

No momento em que a razão passou a exercer a função de abarcar somente aquilo que poderia ser um problema de fato ou de razão, todas as questões “últimas e supremas” ficaram de lado por se mostrarem confusas e obscuras. Assim, conforme Husserl (1991), todas as questões *metafísicas*, em um sentido bem amplo, as especificamente filosóficas, de acordo com o sentido habitual do termo, ultrapassam e excedem o universo dos meros fatos.

A filosofia e a ciência passam a exercitar uma razão, estabelecida em sua universalidade, somente no sentido atribuído aos fatos e a ela mesma. Todas as questões que não se poderia demonstrar de forma clara e distinta e, posteriormente, por meio de comprovações empíricas (objetivantes), ficaram completamente desconsideradas pelas mesmas. A filosofia, em seu sentido mais próprio, que vem a ser uma ciência das questões supremas e últimas, acaba sendo decapitada por essa nova forma de ciência inaugurada na modernidade, como critica Husserl, pronunciando com um tom emergente que o “*positivismo decapita por assim dizer, a filosofia*”. (HUSSERL, 1991, p. 09)

Toda essa mudança fez com que a filosofia se voltasse às ciências e que estas prosperassem, estabelecendo-se como o modelo e sentido único de todo o conhecimento. Todavia, se este primeiro modelo científico – edificado como um conhecimento indestrutível por não poder sofrer nenhuma crítica - foi sustentado com plena convicção até o século XVIII, sua conquista como ciência positivista, não poderia mais ser considerada como indiscutível e nem admirada como era antes.

O que antes foi a grande conquista – principalmente pela fé no ideal da filosofia universal e pelo método desenvolvido pela ciência – agora parece desmoronar em seus propósitos iniciais. Isto quer dizer, que todo o ideal de uma filosofia universal e de uma ciência universal, legitimada pela conquista do método científico, começou a fracassar por uma decomposição interna. Com o advento das ciências positivistas, edificadas pela crença em um método e uma técnica infalível, muitas questões humanas passaram a ser descuidadas e desconsideradas, tais como: o mundo dos valores, o sentido da existência comunitária e pessoal, a subjetividade e até mesmo o mundo ético-político.

A desvinculação das ciências da existência humana proporcionou o esquecimento das questões supremas e últimas no ser humano, questões como a liberdade, o destino, a verdade e a própria razão, questões que fizeram com que a metafísica reaparecesse na filosofia. Mas, questiona Husserl, como enfrentar essas questões, se o conhecimento estava sobre o domínio da ciência?

A filosofia tornou-se um problema para ela mesma, principalmente a partir do momento que apareceu a possibilidade de uma metafísica. A urgência da existência humana, que há tanto tempo ficou, ora desconsiderada, ora relativizada, foi retomada pela filosofia, porém essa retomada criou o problema de estabelecer a razão à existência, principalmente pelo fato de a razão ser formulada a serviço do objetivismo-fisicalista da ciência.

As ciências, ao contrário, mantiveram-se, nesse momento, inatacáveis, ou, em uma unidade, enquanto a filosofia necessitou de se relativizar, não encontrando assim uma única verdade como filosofia universal. Deste modo foi que a filosofia, por motivos metodológicos, entrou em sua fase de crise, numa decomposição interna no que tange ao sentido de uma razão absoluta. Contudo, a crise não se limitou apenas à filosofia, pois a ciência que por algum tempo permaneceu inabalável, começou também a entrar em uma crise pelos problemas da razão.

A ciência, diferentemente da filosofia, não entrou em crise pelos seus êxitos teóricos e práticos e nem por promover uma razão absoluta, mas por desconsiderar a questão do sentido de verdade. Isso significa, aponta Husserl, que:

Com isso cai também a fé de uma razão absoluta em que o mundo pode encontrar sentido, a fé no sentido da história, no sentido da humanidade, em sua liberdade, ou o que é igual, na capacidade e possibilidade do homem de conferir sua existência humana, individual e comum, um sentido racional. (HUSSERL, 1991, p. 13)

A crise que se instaura na filosofia e nas ciências modernas, promoveu a perda da fé na razão, traduzindo-se na perda da fé em si-mesmo. Para Husserl, *“nós, homens de hoje, nascidos e crescidos no curso desta evolução, encontramos-nos diante do maior dos perigos: naufragar no dilúvio cético e deixar esfumar a nossa própria verdade.”* (HUSSERL, 1991, p.14) Ao esclarecer o objetivo principal de sua denúncia sobre a crise das ciências e da cultura, Husserl

estabelece idéias de longo alcance, mostrando que a crise está diretamente vinculada à perda dos significados da vida pela ciência. Esse fenômeno não é algo que foi promovido pela nossa ciência de hoje, mas possui raízes históricas que remontam ao início da Idade Moderna.

É nesse sentido que Husserl finda suas questões preliminares impondo a necessidade de principiar suas investigações da crise pela história da filosofia e da ciência moderna, porque *“só mediante o esclarecimento do sentido unitário dessa história (...) é que poderemos ascender à compreensão de nós mesmos.”* (HUSSERL, 1991, p. 15) Encerrando a exposição da sua principal preocupação filosófico-cultural, como também ética, Husserl ainda esclarece, no final da primeira parte, o propósito de suas investigações.

Além de problematizar de forma esquemática o que será desenvolvido em toda obra, Husserl revela para quem interessa estas questões, *i.e.*, para quem deve servir estas indagações. A intenção destas questões, conforme Husserl (1991), deve servir principalmente para aqueles que buscam e vivem da verdade: os filósofos. Dessa forma, solicita que os filósofos voltem seus olhares para eles mesmos, porque somente eles, *“educados pelos genuínos filósofos da grande tradição”* e por viverem em volta da verdade, podem encontrar novamente a fé na possibilidade da filosofia, ou seja, *“a possibilidade de um conhecimento universal”* fundado na razão.

A tarefa de reconduzir o sentido da humanidade e de devolver o estatuto da filosofia está nas mãos dos filósofos, entretanto é necessário que os mesmos percebam as questões fundamentais de seu tempo para que possam encontrar a verdadeira condição em que tem vivido o nosso presente. Os filósofos têm a incumbência de perceber que caíram em uma penosa contradição existencial, principalmente no momento em que a ciência desvirtuou-se do sentido da vida.

Husserl, nesta parte do texto, põe aos cuidados dos filósofos as suas inquietações, manifestando que a verdadeira recuperação do sentido da humanidade e da existência está no filosofar humano. Assim, a tarefa de recuperar o sentido da existência global do ser humano está com os filósofos, ou, como Husserl (1991) os nomeou: *“funcionários da humanidade”*. E isso expressa que *“a responsabilidade inteiramente pessoal pelo nosso próprio e verdadeiro ser como filósofos, em nossa vocação pessoal mais íntima entranha, leva também em si a responsabilidade pelo verdadeiro ser da humanidade”*. (HUSSERL, 1991, p. 18)

Em verdade, a saída para a crise está na restauração da fé na razão, na possibilidade de um conhecimento universal que penetre nas entranhas da subjetividade, ou seja, do próprio modo do existir humano. Por isso, ainda há a necessidade de se tematizar os problemas causados pelas ciências positivas para que possamos nos desvencilhar da crise por que passa a cultura européia (ocidental).

Ilustrando sua preocupação, o filósofo comenta que a grande contradição histórica da psicologia e do chamado “psicologismo” pode confirmar as suas críticas. A psicologia motivada a investigar as principais questões humanas, no momento em que proclamou sua independência científica, acabou gerando conseqüências absurdas no campo da subjetividade. Do mesmo modo, assinala Husserl, todo esse esforço da psicologia em ser uma ciência fundamental, acabou em um trágico fracasso de uma ciência moderna.

Para se conduzir novamente todas as questões acerca da subjetividade, precisamos retomar a história do conhecimento na modernidade, o advento da psicologia e dos “psicologismos” em uma investigação retroativa do tipo histórico e crítico. Nessa proposta, declara Husserl:

Tenho o intuito de guiar, não ensinar; de mostrar, e não descrever o que vejo. Não tenho outra pretensão que poder falar, primeiro, a mim mesmo e, em seguida, também aos outros, à ciência e à consciência, como alguém que tem vivido o destino de uma existência filosófica em todas as suas dimensões e com a devida seriedade. (HUSSERL, 1991, p.19)

2.2 - O esclarecimento da origem da contradição moderna entre o objetivismo fisicalista e o subjetivismo transcendental⁴⁷

A primeira parte do texto, como vimos anteriormente, se configura como uma propedêutica às problematizações que Husserl faz à ciência e à psicologia. Na Parte II, Husserl vai nos guiar por meio de sua interpretação histórica da ciência e da filosofia moderna, com a intenção de introduzir o leitor nos diversos pontos histórico-filosóficos que, para o filósofo, marcarão todo o desenvolvimento da ciência moderna e, conseqüentemente sua obra *Crise (Krisis)*.

⁴⁷ Este item corresponde à segunda parte da *Crise (Krisis)*, propriamente as seções § 8 até § 27.

Esta parte é o início da análise proposta por Husserl e, deste modo, consistirá em uma exposição crítica do nascimento da ciência moderna, a reviravolta da filosofia moderna e o surgimento da psicologia. Esta exposição não terá intenção apenas de expor os problemas que levaram a ciência e a psicologia a uma crise, mas também de inserir a necessidade de uma fenomenologia transcendental.

De início, Husserl apresenta a necessidade de se compreender, antes de tudo, a origem da nova idéia de universalidade da ciência na transformação da matemática. Segundo ele, a mudança fundamental que ocorreu na modernidade foi a mutação da idéia e da tarefa da filosofia, mutação esta que promoveu diversas modificações no panorama filosófico-científico. A mudança renascentista aconteceu fortemente a partir de Descartes, que com essa nova idéia assumida possibilitou muitas transformações nos movimentos filosóficos.

No entanto, não foi na filosofia que essa nova idéia promoveu mutações radicais, como aponta Husserl (1991), mas sim, nas ciências particulares, como: na geometria euclidiana, na matemática grega e na ciência grega da natureza. As ciências que antes estavam guiadas pelas teorias platônicas, agora se vêem obrigadas a entender a natureza a partir das novas idéias.

A nova idéia que mudará todo o mundo filosófico-científico e conseqüentemente toda a humanidade veio com o aparecimento da idéia de uma totalidade-de-ser infinita, sistematicamente dominada por uma ciência racional. Em verdade, o mundo renascentista passou a conceber a natureza como um sistema unitário de racionalidade de caráter infinito. Expõe Husserl (1991), que essa concepção de um mundo infinito e possível de ser compreendido de forma racional mudará radicalmente toda idéia de mundo e natureza que os antigos traziam em suas concepções. A idéia de um mundo infinito, capaz de ser compreendido mediante um método racional, mostrará que é possível instituir um mundo de idealidades (*Idealitätswelt*).

No entendimento de Husserl, a mudança da idéia grega de natureza para a idéia moderna de natureza será decisiva na constituição da ciência e da filosofia moderna, pelo fato do mundo finito e fechado como era postulado na geometria euclidiana, agora ser definido como infinito, aberto e pleno de ser-em-si.

O marco destas decisivas mudanças está na passagem da geometria euclidiana (matemática antiga) para a matemática moderna, ou, como dirá

Husserl (1991), a nova idéia agora poderá ser formulada em termos de uma matemática formal, ou seja, uma matemática possível de ser formulada na abstração, e não mais na própria natureza.

Ainda, conforme Husserl (1991), o mundo idealizado, infinito e aberto tomará autonomia na forma racional e é desta maneira que a época moderna começará a sua verdadeira conquista e descobrimentos dos infinitos horizontes matemáticos. Assim, é

a partir de tudo isso que se antecipa de pronto, com originalidade e ousadia peculiar da nova humanidade, o grande ideal de uma ciência racional, neste novo e omniabarcante sentido, isto é, a idéia de que a totalidade infinita do ente em geral é em si uma totalidade racional unitária capaz, correlativamente, de ser dominada – e dominada, ademais, sem resquícios – por uma ciência universal. (HUSSERL, 1991:22)

Todo racionalismo inaugurado estende-se para a ciência da natureza, criando nela uma idéia inteiramente nova de ciência matemática da natureza. A idéia causa um impacto tão revolucionário que a filosofia segue plenamente esse ideal, recuperando a velha idéia grega de filosofia como ciência universal. Aponta Husserl, que se a ciência se constituir em um método racional capaz de conhecer a natureza em suas infinitas idealidades, a tarefa da filosofia estará em se constituir da mesma maneira, como fizeram os fundadores da modernidade aspirando ao saber universal. A idéia de uma ciência inteiramente nova, ou seja, de uma ciência matemática da natureza, conforme identifica Husserl (1991), aparecerá com Galileu Galilei.

Esta idéia de matematização da natureza promovida por Galileu é a mais relevante para filosofia e história da ciência, pois é nelas que Husserl empreitará a construção histórico-filosófica da ciência moderna. Husserl ao mostrar o motivo epistemológico da mudança radical para a modernidade, introduzirá detalhadamente as particularidades dessa nova idéia assumida e desenvolvida que, segundo ele, começou por Galileu. Para o filósofo, a nova idéia é inaugurada e concretizada a partir do momento que Galileu passa a conceber a natureza de uma maneira inteiramente diferente que os antigos.

Para expor a concretização do novo modelo de natureza, Husserl descreve como a modernidade assumiu a nova matematização galilaica da natureza. Entretanto, antes de expor detalhadamente como se concretizou a matematização

da natureza em Galileu, Husserl passará a indagar o sentido dessa nova matematização.

Responde Husserl que o matemático italiano motivou-se a reconstruir o seu pensamento (no início ainda estava sob a influência da matemática platônica) partindo de uma “evidência óbvia”, *i.e.*, partindo da natureza mesma presente, na qual estamos inseridos. Ainda, que cremos naturalmente em um mundo, e que este contém coisas. Assim não temos, conseqüentemente, a idéia natural de que as coisas são objetivamente dadas em si mesmas?

É a partir dessa óbvia evidência, ou seja, de que as coisas são realmente o que são, que Galileu reformulou todo seu o pensamento. A grande inovação nesta forma óbvia de pensar, inaugurada por Galileu, está na possibilidade de explorar a natureza como um *mundo em-si*, em um universo em si, e dessa maneira capaz de se conhecer por meio da razão e, ainda, possível de se expressar adequadamente por símbolos matemáticos.

Sem dúvida, como elegerá Husserl, Galileu foi um inovador, um visionário naturalista que conseguiu instaurar toda uma motivação de saber universal que tanto se esperava por eclodir na ciência e na filosofia. Todavia, adverte Husserl,

Não duvidemos que ele, Galileu, o filósofo natural e o “pioneiro” da física, não era um físico no sentido pleno e atual do termo; que seu pensamento não se moveu como os nossos matemáticos e físico-matemáticos em um simbolismo distante da intuição, e que não devemos atribuir a ele nossas próprias “evidências óbvias”, que chegaram a ser tais, graças a ele e ao desenvolvimento histórico ulterior. (HUSSERL, 1991, p.23)

O que Husserl quer deixar claro neste trecho é que não devemos entender as inovações de Galileu a partir da ciência de hoje, mas que é preciso, antes de tudo, mostrar o caráter motivacional da nova idéia e como a ciência foi se modificando com o passar do tempo. Para que não haja confusões nessa colocação, Husserl se propõe a continuar elucidando cuidadosamente as “evidências óbvias” que se impuseram e que motivaram Galileu a um conhecimento matemático da natureza. Não obstante, como adverte Husserl (1991), a tarefa dessa elucidação não está em reconstruir aquilo que motivou Galileu conscientemente, mas também em iluminar o que está implícito na imagem matemática que o guiava.

Diante disso, podemos resumir esta elucidação, que Husserl apresenta brilhantemente como um historiador da ciência, em alguns pontos principais, como: a) a mudança do método geométrico; b) a matematização da natureza; c) a constituição do pensamento científico natural; d) a redução dos fenômenos físicos a fórmulas matemáticas; e) e por fim, o esquecimento (encobrimento) do mundo-da-vida pela ciência natural.

A primeira consideração que Husserl vai desenvolver para mostrar como Galileu procedeu em seus pensamentos e como ele promoveu a mudança na ciência, refere-se ao método geométrico. Como exposto anteriormente, Husserl declara que a principal condição para a nova idéia está na mudança de concepção de mundo e das coisas (dos entes). Do mesmo modo, a primeira ciência a ser afetada por esta óbvia diferença só poderia ser a geometria e, conseqüentemente, a matemática pura (aritmética). *“Interessados”,* segue dizendo Husserl, *“por estas formas ideais e conseqüentemente, ocupados em determiná-las e construir formas novas a partir das já determinadas, somos geômetras”*. (HUSSERL, 1991, p. 25) Ao ser afetado pela nova concepção de mundo, o método geométrico promoveu diversas possibilidades no conhecimento da natureza, porém duas dessas se destacam: a possibilidade geométrica ideal e a mensuração.

É comum a todos que a geometria antiga baseava-se em formas puras concretas (a geometria euclidiana), sendo o trabalho do geômetra apenas postular e descrever as formas geométricas puras que estavam nas meras formas espaço-temporais no mundo (nos corpos). Com a possibilidade do processo de racionalização, ou seja, na capacidade de idealização, Galileu percebeu a possibilidade de imaginar cognoscentemente estas formas geométricas e assim reconstruir um mundo que antes estava fechado por figuras limitadas em um mundo de infinitudes de coisas. Neste sentido, diz Husserl:

Em virtude de um método de idealização e construção historicamente elaborado há muito tempo e cujo uso implica em uma comunidade intersubjetiva, as ditas formas-limite passaram a ser aquisições disponíveis de modo habitual, com as quais sempre se consegue algo novo: um mundo infinito e, assim, fechado-em-si de objetividades ideais como campo de trabalho. (HUSSERL, 1991, p.25)

O que é importante destacar nesta passagem é a mudança que fundamentalmente aconteceu a partir do momento em que se pôde pensar a natureza não mais a partir das descrições, mas em poder construir idealmente as formas e assim determiná-las infinitamente. O que Husserl expressa categoricamente é que o método geométrico de Galileu promoveu a possibilidade de se pensar as objetividades não mais se fixando aos corpos concretos, mas idealizá-los conceitualmente.

Assim, o estudo dos corpos e sua objetivação, mesmo começando pelos corpos concretos, estará fundado em um ato de ideação. O ato de idealização é a possibilidade de apreensão da realidade dos corpos e do mundo não pela suas formas sensíveis, mas pelas suas idealidades abstratas (essências). Explica Husserl:

No mundo circundante pela intuição experimentamos, ao dirigir nosso olhar sobre as meras formas espaço-temporais, corpos; não corpos geométricos ideais, senão mais precisamente os corpos que efetivamente experimentamos, e com isso o conteúdo que é efetivamente o conteúdo da experiência. Mas arbitrariamente com ajuda da fantasia que repensamos e modulamos esses corpos: as possibilidades livres, em certo sentido “ideais”, que assim ganhamos senão outra coisa que as possibilidades geométrico-ideais (...). (HUSSERL, 1991, p. 24)

Com o método geométrico reformulado, continua Husserl, arquitetou-se também a possibilidade de uma matemática “pura” (processo de aritmetização) e, conseqüentemente, uma física. A possibilidade de uma matemática pura está no fato de se alcançar algo que a experiência sensível e a práxis empírica não alcançavam: a exatidão. Isso quer dizer: com a possibilidade de determinar as formas ideais, houve também a possibilidade de se determinar as “identidades absolutas”. O conhecimento das identidades absolutas proporcionará conhecê-las como “*substratos de qualidades idênticas e definíveis de uma maneira metódica e unívoca*”. (HUSSERL, 1991, p.26)

Com o conhecimento das identidades universais e não mais das formas particulares, a matemática pôde chegar à exatidão das formas ideais concebíveis. Conseqüentemente, com a matemática pura e com a possibilidade de exatidão, todo o conhecimento se dirigiu para o estudo descritivo das mensurações. O caminho foi determinante para toda a construção do conhecimento do mundo e

das coisas, porque somente com a mensuração foi possível demonstrar como se poderia trabalhar com as identidades absolutas.

Por isso afirma Husserl que a

mensuração descobre praticamente a possibilidade de eleger como medidas certas formas empíricas fundamentais, fixadas concretamente a corpos empiricamente fixos e universalmente disponíveis de maneira fática (...) a mensuração se converteu, assim, em uma precursora da geometria absolutamente universal e de seu 'universo' de puras formas-limites. (HUSSERL, 1991, p. 27)

Igualmente, todo o conhecimento filosófico e científico se converteu em um conhecimento capaz de determinar o ser verdadeiro por meio de um interesse prático, *i.e.*, um interesse que se converte em um modo puramente geométrico de pensar. Essa geometria prática conduziu o pensamento científico de Galileu à necessidade de desenvolver uma espécie de técnica, pois agora a tarefa está em encaminhar e executar a matematização na vida prática. Evidentemente, confirma Husserl, a geometria, enquanto aplicada, converteu-se em um meio para a técnica. Isto quer dizer que a tarefa agora está em *“elaborar sistematicamente um método de medição para a determinação objetiva das formas em progressão constante como ‘aproximação’ aos ideais geométricos e às formas limites”*. (HUSSERL, 1991, p. 28)

As questões sobre a natureza levaram Galileu à necessidade de investigar uma maneira hábil e prática de operacionalizar a idealização da natureza com fins de analisar os corpos com uma maior exatidão. Esse esforço fez com que Galileu chegasse à idéia de uma física, idéia essa que surge pela primeira vez em seus trabalhos científicos. Entretanto, como observa Husserl (1991), o que mais se faz importante nessa nova física é que agora passamos a conhecer as coisas, a natureza e o mundo como algo que é em si-mesmo verdadeiramente e tudo isso proporcionado pela arte da medição.

Em síntese, o método da matematização, a criação das hipóteses, a nova física de estilo galilaico e a matematização da natureza fizeram com que a ciência moderna se fundasse em termos quantitativos e prosperasse. A prosperidade da ciência moderna se deu pelo fato de ter proporcionado ao ser humano o conhecimento da regularidade, da uniformidade, *i.e.*, o estilo invariante de mundo, de coisas e de natureza. Para Husserl (1991), o método científico inaugurado pela

idealização das formas invariantes fez com que o mundo passasse a ser visto como aparência e que, para se conhecer verdadeiramente o que ele é, deveríamos formular por meio das idealizações as equações matemáticas para que chegássemos às leis exatas.

As leis exatas proporcionam à ciência a idéia de natureza tal como realmente é em si mesma, *i.e.*, com as leis ou fórmulas científico-naturais. O conhecimento matemático passou a postular o verdadeiro universo; o universo dos entes matemáticos ideais que são apreendidos pelas leis exatas da natureza. É interessante ressaltar que Husserl, na apresentação da idéia das leis exatas, coloca a seguinte questão: o que é que produz a exatidão? Imediatamente, responde a isso dizendo que a medição empírica determinou que o mundo (natureza e coisas) passasse a ser considerado a partir das determinações formais ideais que seguem coordenadas e escalas de medidas. Isso quer dizer: com a medição temos agora uma só, e não duas (divina e científica) forma universal de mundo, só uma geometria.

Toda essa exposição fez com que Husserl demonstrasse que a concepção galilaica da natureza nada mais é que o *processo de matematização indireta* das qualidades sensíveis. A natureza para o físico passa, assim, a ser diferente da natureza que experimentamos no cotidiano, de forma direta. Isso implica dizer, como propõe Husserl (1991), que todo o conhecimento científico é uma experiência indireta da natureza, experiência esta proporcionada pelas hipóteses e leis naturais. Diz Husserl:

a idéia galilaica é uma hipótese, e uma hipótese, sem dúvida, de um gênero extremamente singular; a atual ciência da natureza, com sua confirmação pelos séculos, é uma confirmação de um gênero assim mesmo singular. Porque a hipótese é, apesar da confirmação, e segue sendo, e sempre será, uma hipótese; a confirmação (a única concebível para ela) é um curso infinito de confirmações. A essência própria da ciência da natureza, seu modo de ser a priori, é ser hipótese até o infinito e confirmação até o infinito. (HUSSERL, 1991, p. 43)

Toda a natureza fica abaixo das hipóteses científico-naturais; hipóteses estas que serão verificadas infinitamente mediante a medição dos fenômenos e a aplicação da causalidade geral (invariantes). Após ser evidenciada pela medição, a hipótese geral das coisas acaba, por sua vez, tornando-se fórmula para se

conhecer (*episteme*) a verdadeira natureza. É nesse sentido que Husserl afirma que:

a matematização indireta do mundo que advém agora como objetivação metódica do mundo da intuição produz formulas numéricas gerais que, uma vez encontradas, podem servir sendo aplicadas, para realizar a objetivação efetiva dos casos particulares que têm que se submeter a elas. (HUSSERL, 1991, p. 42)

Como estabelece Husserl, as fórmulas científico-naturais serão a maior conquista da modernidade em termos de conhecimento da verdade. Isso porque é pelas fórmulas que poderemos projetar as regularidades empíricas do mundo da vida, em outras palavras: *“uma vez em posse das fórmulas, tem-se a possibilidade de antecipação desejável do que cabe esperar com certeza empírica no mundo intuitivo da vida concreta em que a matemática não é senão uma práxis especial”.* (HUSSERL, 1991, p. 44)

Nesse sentido, Husserl discorre sobre a idéia de que a vida concreta ao tornar-se esclarecida pela ciência passa a ser previsível e antecipada pelas regularidades que estão implícitas no mundo. Cabe advertir que para o filósofo esse pensamento baseado nas formulações matemáticas fez com que houvesse um “esvaziamento de sentido”, porque com isso, o que passa a existir na vida concreta com evidência são, em verdade, as idealidades geométricas ampliadas em fórmulas científico-naturais.

O esvaziamento é causado, segundo Husserl (1991), pelo simples fato de se compreender a vida e o mundo, não mais pela experiência direta, mas pelo modo mecânico e causal dos cálculos numéricos. Isso significa que a vida passa a ter um sentido regido pelos símbolos e pelas regras matemáticas, que por sua vez aparecem como regras de um jogo. O esvaziamento de sentido da ciência natural traz algumas conseqüências à vida, como o distanciamento do próprio mundo, a mecanização do universo entre outras; porém a mais importante acaba sendo a *tecnificação* do mundo e da vida.

A ciência regendo a vida, a partir da explicitação do universo e do mundo pelas fórmulas, faz com que se eleve à máxima extensão a aritmética algébrica e, com isso a idéia de um mundo organizado por fórmulas universais torna-se meta. Para se compreender (sentido epistemológico) o mundo, como descreve o texto de Husserl, é necessário o domínio da técnica e de seus métodos. Completa Husserl (1991),

uma mera técnica para obter, mediante um proceder calculístico, segundo as regras técnicas, resultados cujo sentido real de verdade só pode conseguir em um pensamento efetivamente exercitado e praticamente experimentado nos temas mesmos. (HUSSERL, 1991, p. 47)

Dessa forma, o mundo fica sob as evidências matemáticas, resultantes da aplicação técnica das regras matemáticas; e o interesse predominante do investigador da natureza passa a ser apenas um só: descobrir, buscar estabelecer, ou estabelecer as fórmulas da natureza. Sobre esses aspectos Husserl denuncia que todo o processo termina, por fim, tecnicando a vida, e ainda, acaba por afetar a todos de uma maneira própria da ciência natural.

Nesse ponto, Husserl quer conduzir sua análise descritiva no sentido de evidenciar como a tecnificação do mundo efetuado pela ciência, levou a cabo um esvaziamento de sentido da vida e, ao mesmo tempo, ao encobrimento do sentido. Assim, enuncia: *“todo o jogo que se desenvolve entre a física experimental e a física matemática e, o prodigioso trabalho levando aqui sempre efetivamente a cabo, percorre em um horizonte de sentido transformado”.* (HUSSERL, 1991, p, 50)

O mundo que a ciência expõe é um mundo idealizado matematicamente, um mundo teórico revelado apenas pelo método técnico desenvolvido por ela, que esconde com suas idealidades matemático-geométricas, o mundo da experiência primeira, o mundo da vida cotidiano, o mundo-da-vida (*Lebenswelt*).⁴⁸

Husserl (1991), depois de ter exposto as causas que levaram Galileu ao início da ciência moderna com seu o objetivismo fiscalista, caminha em direção a sua principal crítica: o esquecimento do mundo-da-vida (*Lebenswelt*) pela prática da ciência natural. A ciência natural ao conceber o mundo das idealidades como verdadeiro, passou a considerar o mundo abstrato, explicado pela física-matemática, como um mundo realmente em si. O mundo da experiência cotidiana com todas as suas características acabou por ficar oculto, esquecido pelo pensamento científico, fundamentalmente por ser considerado como mero fenômeno subjetivo e aparente. O esquecimento se deu justamente pelo fato do pensamento científico, ao postular o universo com seus entes matemáticos como

⁴⁸ A idéia de *mundo-da-vida* (*Lebenswelt*) é a idéia diretriz que Husserl vai assumir nesta obra. A descrição histórica que Husserl promove, a partir de sua crítica da crise da cultura e da ciência, tem como finalidade, a partir da necessidade de um recomeço, revelar o mundo da experiência pré-científica, o *mundo-da-vida* com suas formações originárias (*Ursprung*) que foi encoberto pela ciência e filosofia moderna.

entes realmente verdadeiros e sem nenhuma relatividade, considerou o mundo como um em si-mesmo e sem nenhuma relação com os homens.

Como explica Husserl, com Galileu “*começa, pois, de modo imediato, a mudança que substituirá a natureza intuitiva pré-científica pela natureza idealizada*”. (HUSSERL, 1991, p. 51) O mundo-da-vida, dos fenômenos subjetivos, passou a ser substituído pelas ‘multiplicidades matemáticas’, por serem apenas índices imprecisos e que atuam na ocultação. Ainda adverte Husserl:

A roupagem das idéias que conhecemos como matemática e científico-natural, inclusive a roupagem dos símbolos das teorias matemático-simbólicas, cobre – tanto para o cientista como para os homens cultos – todo o quanto assumido como natureza objetiva, real e verdadeira, ocupando o lugar do mundo-da-vida, disfarçando-o. (HUSSERL, 1991:52)

Isso significa que a roupagem das idéias faz com que a tomemos como o ser verdadeiro, entretanto essa roupagem só atinge essa forma pelo método destinado a idealizar as formas sensíveis intuídas. Husserl, nessa parte do texto, deixa-nos claro a importância de revelar o mundo-da-vida que está oculto em todo o processo da ciência moderna a partir de Galileu. O cientista, ao mesmo tempo em que revelou a natureza, escondeu o verdadeiro sentido da vida cotidiana.

O filósofo, se ocupando da tarefa de explicitar a questão do encobrimento de Galileu, ressalta os mal-entendidos, causados pela falta de clareza do sentido da matematização, sobre o significado fundamental do problema da origem da ciência natural matemática e o sentido de se retomar o valor histórico da originária fundação da ciência, com o objetivo de elucidar a principal causa da Crise de sentido da humanidade.⁴⁹

⁴⁹ Antes de continuar a análise da Parte II, Husserl esclarece com mais algumas palavras o método que tem seguido. Na análise *histórico-generativa* (teleológica), que considera necessária para a compreensão epistemológica de nossa época, exige-se que fique claro a origem do espírito moderno e, com isso, a origem das ciências. Para Husserl (1990), isso significa deixar claro a motivação originária do movimento das idéias que conduziram a idéia de natureza, ressaltando assim, que com Galileu é que essa idéia irrompe, sendo pela primeira vez “plena e consumada”. No entanto, todas as questões colocadas não se restringem apenas em Galileu, mas também naqueles que vieram depois. A compreensão do começo só pode ser feita da forma atual que tomou a ciência e “mediante um olhar retrospectivo sobre o seu desenvolvimento”. Completa Husserl: “*sem uma compreensão dos começos, este desenvolvimento é, enquanto desenvolvimento de sentido, mudo. Não nos fica, pois, mais que uma saída: avançar e retroceder em zigue-zague*” (p.61). Assim, conclui definitivamente Husserl as considerações e críticas históricas que devem continuar pelo decurso temporal, mas que poderão ter ‘saltos históricos’ efetuados pelas necessidades de auto-reflexão. Por fim, adverte Husserl (1991) aos leitores – especialmente àqueles formados em ciências da natureza – que sua linguagem não é em absoluto uma linguagem científico-natural e que esse fato foi evitado conscientemente. Para que sua crítica tenha uma validade que ultrapasse as dificuldades do pensar; a preferência está na “intuição originária”, ou seja, em poder descrever o mundo-da-vida (*Lebenswelt*) como um mundo extra-científico,

Complementa ainda, que não tem o objetivo de negar a ciência e nem os ganhos do processo de matematização, mas sente-se na obrigação de revelar, desocultar aquilo que foi esquecido pelo mesmo. Assume que *“Galileu, o descobridor da física, isto é, da natureza física – ou para fazer justiça aos que prepararam o terreno, o descobridor que deu cume à tarefa – é um gênio descobridor e encobridor ao mesmo tempo”*. (HUSSERL, 1991, p. 54)

A ciência inaugurada por Galileu, com sua orientação voltada para uma geometria do mundo, não se restringiu apenas na idéia de uma ciência matematizada. Galileu, por via da abstração e da idealização, concebeu a natureza como um mundo corpóreo, um “mundo de corpos reais e fechados em si”. A partir dessa concepção, o mundo sofreu uma modificação radical, dividindo-se, assim, em um mundo da matéria (corpos) e da mente (ciência).

Segundo Husserl, devemos compreender que *“a concepção da nova idéia da natureza como um mundo encapsulado, real e teoricamente fechado em si mesmo, traz pronto consigo uma transformação completa da idéia de mundo em termos absolutos”*. (HUSSERL, 1991, p. 63) O mundo cinde-se em dois: a natureza (*Natür*) e a alma (*Seele*). Não obstante, é importante demarcarmos a questão do dualismo, porque na opinião de Husserl o mundo anímico não ascendeu como deveria por termos ainda na época uma forte referência do mundo corpóreo. Assim, mesmo tendo investigações sobre o homem e o animal, ainda não tínhamos uma psicologia (mundo anímico) no sentido moderno do termo.

Não é difícil percebermos, então, que a transformação do mundo, como conseqüência da conversão do modelo científico-natural, preparou o pensamento científico para o dualismo entre o corpo e mente que foi concebido concretamente por Descartes. Não é estranho, nesse sentido, encontrarmos em Descartes a idéia de uma matemática universal na qual o pensamento racional (anímico) – influenciado pela ciência galilaica – deveria ser induzido a uma realidade matemática em si (corpos).

Do mesmo modo a filosofia passou a adquirir uma concepção inteiramente nova na qual o mundo deveria ser conhecido como um mundo racional em si (no sentido de racional moderno) tomado pela natureza matematizada, para assim a

e isso implica em se abstrair os conceitos subjetivos da ciência. Na concepção de Husserl, o único caminho possível para superar a cientificidade da filosofia objetivista tradicional é a ingenuidade filosófica; caminho este que se tornará claro aos poucos, porém de um modo pleno.

filosofia se converter em uma *ciência universal do mundo* construída pela teoria racional *more geometrico*.

Com a idéia de mundo transformada, e agora dividida, em termos de um mundo dualista – mundo dos fenômenos materiais e dos mentais – tudo o que não possuía a maneira peculiar de ser matéria (forma sensivelmente corpórea), deveria ser separado e diferenciado dela. É desta maneira, como argumenta Husserl (1991) que aparece uma outra concepção de ser: o ente psíquico.

A aparição do ente psíquico, ou melhor, dos estados mentais definiu, seguindo a análise de Husserl, a aparição da subjetividade. Essa relação é estabelecida pelo entendimento de que a racionalidade, presente na ciência, não poderia ser produto desta, porém o seu fundamento. Em outros termos, Husserl (1990) atribuiu a questão da subjetividade à idéia que os modernos (Descartes, Locke, Hume, Kant) sempre conceberam a racionalidade fundada na mente, seja humana ou divina, sendo aí o princípio ou a fonte de todo o entendimento.

No entanto, como explicita Husserl (1991), a separação do psíquico (dualismo) não só causou a separação de entidades, além disso, trouxe para a ciência e para a filosofia problemas e dificuldades crescentes, como: problemas da razão (entendimento); da especialização das ciências; e da fundação da psicologia como naturalista. A mente (razão) e seus estados para ser entendida como tal deveriam obedecer às leis causais análogas as que governavam a natureza corpórea, assim levando a mente a uma concepção naturalista do anímico. Esse problema da razão levou, posteriormente, os investigadores do entendimento humano a converter o tema da filosofia em “crítica da razão”⁵⁰.

Além do estabelecimento da crítica da razão, a primeira separação corpórea possibilitou também a posterior separação das ciências em “ciências particulares”, já que era seguro fazê-lo, desde que fosse guiado pela idéia de uma teoria racional no sentido moderno. Husserl, ao dizer sobre a especialização da filosofia em ciências particulares, aponta um sentido profundo relacionado a essa atitude:

⁵⁰ Apesar de termos presente na filosofia moderna uma crítica à razão, como constatamos em Kant, por exemplo, a fenomenologia retornará incessantemente ao mesmo tema. A fenomenologia é, para Husserl, sem dúvida nenhuma, uma teoria transcendental do conhecimento. Atesta Husserl (*apud* Biemel): “*Espero não demorar muito em poder apresentar ao grande público as investigações que se referem à fenomenologia e à crítica fenomenológica da razão, que no entretanto se foram consolidando, chegando a uma unidade sistemática*”.

As especializações dos investigadores antigos não poderiam produzir ciências particulares no nosso sentido. A ciência natural de Galileu não surgiu de uma especialização. Por outra parte, só as novas ciências ulteriormente advindas especializaram a idéia de uma filosofia racional motivada pela ciência natural e tomaram impulso para o progresso e para a conquista de novos âmbitos: regiões particulares racionalmente fechadas no interior da totalidade racional do universo. (HUSSERL, 1991, p. 65)

Assim, exemplificado por Husserl, a proclamada idéia da filosofia como ciência racional e o dualismo entre a natureza e a mente, fez com que Thomas Hobbes (1588-1679), em seguida, desenvolvesse uma nova psicologia, uma psicologia diferente à época anterior, *i.e.*, “*uma psicologia concretamente projetada como uma antropologia psicofísica no espírito do racionalismo*”. (p.65) Além destes, Husserl aponta para tantos outros, como John Locke, Baruch Spinoza (1632-1677), Gottfried Leibniz (1646-1716) até Christian Wolff (1679-1754), que com tanta fidelidade, desenvolveram o chamado “racionalismo fisicalista”⁵¹.

O que podemos destacar das colocações de Husserl é a importante distinção que o psíquico assume perante a natureza, porém submetida à mesma pela dominante interpretação moderna da naturalização e do fisicalismo. Do mesmo modo, tudo que concerniu ao psíquico, mesmo possuindo uma natureza distinta do corpóreo, não deixou e ainda não deixa de ser interpretado pela concepção fisicalista da natureza e do método científico natural. Como exemplo desta analogia, Husserl (1991) manifesta que tanto Hobbes quanto Locke conceberam o psíquico de acordo com algum tipo de regulação, como a natureza com os eventos corpóreos.

A psicologia como estudo da alma entraria, assim, como uma disciplina particular se viesse como as ciências biofísicas, *i.e.*, obrigatoriamente possuidora de uma concepção fisicalista da natureza, capaz de explicar os eventos psíquicos de um modo racionalista-fisicalista em todas as suas concretudes. O aparecimento da psicologia como ciência biofísica é para Husserl um ponto decisivo, pois “*a nova psicologia naturalista não foi, desde sua aparição, uma promessa vã; está viva e presente em grandes e impressionantes obras, com a pretensão, por outro lado, de fundamentar de forma duradoura uma ciência universal*”. (HUSSERL, 1991, p. 66)

⁵¹ Husserl coloca em nota (ver nota 3 da obra) que usa o termo “fisicalista” no sentido geral de suas investigações, com isso quer apontar os extravios filosóficos causados pelos mal-entendidos do sentido verdadeiro da filosofia moderna.

Para justificar sua crítica inicial à psicologia, Husserl parte para uma caracterização daquilo que chamou de racionalismo fisicalista moderno. Como é comum a todos, a filosofia antiga se dedicou a ser uma ciência, ou seja, um conhecimento universal do universo existente; não em ser apenas uma opinião (*doxa*), mas em ser um conhecimento racional (*episteme*). No entanto, a racionalidade antiga não alcançou a idéia de ciência universal, como aponta as críticas dos modernos. Para os modernos, a idéia de uma ciência universal só poderia vir com o advento do modelo da matemática e das ciências naturais, por ser esse modelo a garantia do conhecimento exato do universo.

A idéia de uma ciência universal como os modernos a conceberam, como afirma Husserl (1991), mostrou definitivamente a possibilidade de sua realização. O modelo matemático atingiu com digna evidência a proposta de conhecer o universo de uma forma universal, principalmente pela sua aproximação com o mundo que nos rodeia de forma matematicamente idealizada. A idealização produziu as formas universais aceitas, formas estas que permitiriam o acordo entre o método e a medição.

A idealização matemática permitiu que o conhecimento crescesse sobre o universo e sobre as coisas existentes, elevando cada vez mais o poderio do conhecimento do homem sobre o de Deus. O poderio crescente do conhecimento deu-se, fundamentalmente, pelo domínio paulatino que o homem passou a ter do mundo prático e da natureza. O conhecimento científico-natural possibilitou não só o conhecimento exato das coisas, mas também a possibilidade de deduzir as regularidades das coisas e de prever a causalidade dos eventos corpóreos. Como examina Husserl, o *“novo ideal da universalidade e da racionalidade do conhecimento representa um formidável progresso do lugar que teve seu nascimento: na matemática e na física”*. (HUSSERL, 1991, p. 69) Desta maneira, não só a ciência se modificaria na modernidade, mas também a forma de se conhecer as coisas, conhecimento este pautado em um racionalismo do tipo fisicalista.

No modelo racionalista dominante, a psicologia não teria outra forma senão a nova psicologia naturalista. Contudo, a extremada racionalização conduzia as investigações psicológicas a uma espécie de sensualismo fisicalista que mantinha os eventos psíquicos inteiramente vinculados aos fatores externos e objetivos. Temos, assim, as primeiras dificuldades do naturalismo fisicalista na Psicologia, levando-a ao caráter inapreensível da subjetividade atuante.

O âmbito psíquico, que estava precisamente tão evidenciado, não alcançava uma fundamentação necessária para uma apreensão do seu verdadeiro modo de ser. O modelo científico-natural não permitia que a mente fosse colocada em questão a partir de seu verdadeiro ser, só poderia ser bem aceito se estivesse diretamente configurada com a questão última da verdade do mundo. Esse problema produziu tantas dificuldades de compreensão que levaram Berkeley e Hume a desenvolver um “ceticismo paradoxal” em relação aos modelos matemáticos de racionalidade. O ceticismo desses filósofos foi expresso na concepção das ficções psicológicas, na qual todos os corpos e todas as coisas existentes no universo deveriam ser elevados a puras ficções (representações). O ceticismo de um lado e o extremo racionalismo fisicalista, levou a filosofia a uma “situação paradoxal”.

O racionalismo produziu uma psicologia naturalista que, por sua vez, negava a existência do em-si do mundo. Com isso, produziu-se na história do pensamento ocidental a mais significativa, como discorre Husserl, tendência antagônica. Se a tendência objetivista mostrava-se capaz de fundamentar o mundo físico, ela também originava uma tendência extremamente oposta: a tendência subjetivista. Quanto mais esforços os cientistas despendessem com o objetivismo, mais eram obrigados a evidenciar a *consciência* que se fazia presente em suas investigações, na vida e no mundo. *“Esta revolução, a maior de todas, é conhecida como a transformação do objetivismo científico moderno – mas também de todas as filosofias dos séculos anteriores – em um subjetivismo transcendental”*. (HUSSERL, 1991, p. 71)

Para o fenomenólogo, abriu-se aqui a oposição de duas grandes tendências: o objetivismo fisicalista e o subjetivismo transcendental. Na concepção da obra, o objetivismo se caracterizará pela evidência do mundo previamente dado, sendo óbvio pela experiência e, pela sua verdade conquistada pela objetivação matemática. Ainda diferencia Husserl:

enquanto o mundo “objetivamente verdadeiro”, da ciência, é uma criação de grau mais alto, fundada sobre a experiência e o pensamento pré-científico, ou o que é igual, sobre seus sentidos de validade (...) o transcendentalismo, pelo contrário, diz: o sentido de ser do mundo-da-vida previamente dado é uma configuração subjetiva, é produto da experiência e da vida pré-científica. (HUSSERL, 1991, p. 72)

É a partir dessa crítica que Husserl vai caracterizar e logo combater o objetivismo fiscalista e o transcendentalismo. Ainda, a crítica efetiva permitirá que Husserl coloque a urgência da análise da subjetividade. Não se trata de interrogar a óbvia inquestionabilidade do mundo como um em-si originário, porém em interrogar sobre o em-si da subjetividade, fundamentalmente caracterizado como uma instância originária.

Diante disso, precisamos perceber, conforme indica a análise de Husserl, que a concepção de subjetividade apareceu na modernidade com um sentido ambíguo. Isso significa que, a partir do momento em que a subjetividade foi mostrada pelo objetivismo e concebida como transcendental, ela revelou-se situada no campo do psíquico. Esta fusão ambígua da subjetividade no psiquismo levou ao fracasso a consolidação do subjetivismo transcendental, permitindo que se fixe, na história da teoria do conhecimento, da filosofia objetivista e da filosofia transcendental, o objetivismo científico.

Toda a saída da ambigüidade, elaborada pela filosofia transcendental, levou os filósofos a mais problemas e dificuldades pela simples percepção do objetivismo estar moldando não só o mundo corpóreo, mas de igual modo o campo da consciência. Apresenta Husserl que as questões devem ser vistas como relevantes e ainda, devem justificar sua análise histórico-teleológica da Modernidade. Além disso, lança também a possível saída para o impasse da filosofia transcendental e da psicologia naturalista com a fenomenologia. Em verdade, a análise não servirá apenas como um diagnóstico histórico, porém

se trata (...) de uma orientação até a forma final da filosofia transcendental – como fenomenologia – que inclui, como momento superado-e-conservado, a forma final da psicologia, que erradica o sentido naturalista da psicologia moderna. (HUSSERL, 1991, p. 73)

Para uma melhor evidenciação das colocações feitas até aqui, Husserl passará ⁵² à análise pormenorizada dos principais filósofos modernos e de seus movimentos filosóficos que promoveram o dualismo: objetivismo e transcendentalismo. Considera necessário esclarecer o sentido da unidade que se estabeleceu nos movimentos filosóficos da modernidade e o papel singular da nova psicologia. Em suas análises, destaca Descartes, Locke, Berkeley, Hume e

⁵² Vide a análise pormenorizada desse histórico nas seções § 16 até § 27.

Kant como os principais filósofos que iniciaram, mantiveram e desenvolveram o dualismo científico na filosofia; e que fundaram definitivamente a epistemologia da psicologia científica presente em nossos dias.

Segundo as investigações da presente obra, o profundador da idéia racionalista objetivista e do “primitivo” transcendentalismo foi René Descartes. Para o fenomenólogo, Descartes foi o primeiro autor, em toda história da filosofia, a instaurar a idéia de uma filosofia universal baseado em uma ciência universal, estabelecendo o pensamento racional sistematizado pelo raciocínio matemático: “uma filosofia como matemática universal”. Contudo, como salienta Husserl (1991), esta idéia concretizou-se definitivamente com Leibniz, que amadureceu a filosofia como *mathesis universalis*, baseando-se na matemática das multiplicidades definidas. Advertindo, vale a pena ressaltar que nesta breve apresentação não entraremos no mérito de cada filósofo e seus sistemas, a não ser naqueles que nos interessa diretamente.

Na análise de Husserl, Descartes assumiu um papel importante, não só por ter sido, como dito anteriormente, o profundador da filosofia como ciência universal, mas por ter chegado, a partir da subjetividade (mente), à objetividade (corpos); e não, o contrário, como estabelecia o pensamento antigo. Para isso, o filósofo francês recorreu à criação de um novo método - dúvida metódica - que se baseava em excluir toda objetividade para verificar se a subjetividade poderia ser ela mesma algo em si.

Em outras palavras, Descartes – mesmo sendo um continuador do pensamento galilaico e não duvidando da evidência matemática – pôs em dúvida o mundo e a sua objetividade. Por causa desse cuidadoso método, como salienta Husserl, Descartes foi capaz de encontrar e colocar em evidência o Eu (*Ego cogito*) independente das coisas, concebendo conseqüentemente o mundo de duas maneiras: a natureza (*Natür*) e o espírito (*Geist*).

Husserl, com o intuito de revisar o caminho de Descartes para ilustrar os problemas enfrentados e o inevitável erro do cartesianismo, destacou as *Meditações* como a profundação das idéias que se desenvolveram em toda modernidade. Explica Husserl, que a principal idéia das *Meditações* que levou Descartes ao Eu (*Ego*) está estabelecida na redução que ele propõe a fazer e faz. O filósofo francês preocupado em elevar o conhecimento filosófico a um conhecimento absolutamente fundamentado, estabeleceu um método que o levou

a um reducionismo cético radical ou como Husserl nomeou: uma “epoché cartesiana”. No sentido atribuído por Husserl, a *epoché* caracteriza-se em “excluir” – no sentido de reduzir ou “colocar entre parênteses” – de forma radical e provisória, o mundo, as ciências atuais e tudo aquilo que é sensível.

A *epoché* promovida por Descartes possibilitou ao filósofo encontrar o Eu (*Ego*). A dúvida metódica conduziu Descartes à certeza absoluta e apodíctica da existência de um Eu (*Ego*) que para Husserl definiria o fim de sua *epoché*. Com esta evidência ficou claro para Descartes, como expõe Husserl, o dualismo destas substâncias finitas: o mundo (*res extensa*) e o espírito (*res cogitans*). Esse dualismo determinou a modernidade porque, como salienta Husserl, “a antigüidade não conhecia nada parecido, dado que a *epoché* cartesiana e o *Ego* eram alheios a ela. Começa, de fato, com Descartes um filosofar de cunho inteiramente novo, que busca seus fundamentos últimos no subjetivo”. (HUSSERL, 1991, p. 85)

É a partir da filosofia subjetivista de Descartes, que surgirão as duas linhas evolutivas da epistemologia moderna: o racionalismo e o empirismo. Conforme escreve Husserl, a linha empirista é a que se configurará a de maior importância na filosofia. Principalmente pelo fato do novo empirismo cético promover uma extraordinária influência sobre a psicologia e a teoria do conhecimento. Desta maneira, segue Husserl, é preciso explicitar a psicologia de Locke, Berkeley e de Hume, para que se faça claro o rumo que a subjetividade tomou até o transcendentalismo de Kant.

O novo empirismo, inaugurado por John Locke, vai se constituir pelas investigações intrapsicológicas, caracterizadas pelas explicações fisiológicas e psicofísicas. Locke, entusiasmado com tarefa de Descartes de dar uma fundamentação epistemológica subjetiva às ciências naturais, retoma a *epoché* cartesiana, porém não chega a nada do que Descartes tinha descrito em suas meditações. Ao contrário, encontra somente o Eu como alma, “*uma alma que na evidência da auto-experiência aprende a conhecer seus estados interiores, seus atos e faculdades*”. (HUSSERL, 1991, p. 86)

As novas investigações promovidas fizeram com que Locke ficasse ingenuamente preso às experiências internas, colocando as objetividades tanto no plano subjetivo quanto no objetivo. Como mostra Husserl – dando continuidade ao problema da subjetividade – todo o esforço de Locke acabou colocando-o

como inaugurador de uma psicologia naturalista, que passou a encerrar tudo o que existe para ser conhecido a partir do sensualismo-psicológico. Em verdade, toda investigação promovida por Locke acabou sendo uma investigação de origem psicológica e senão psicofisiológica, na qual a alma só poderia ser concebida como encapsulada e concebida da mesma maneira que a natureza física. Na crítica de Husserl essa será a cegueira de Locke em relação à subjetividade, porque postulará a natureza da alma de forma idêntica à natureza física, promovendo assim a ocultação da própria subjetividade.

Todavia, o tema da subjetividade transcendental, como indica Husserl, reaparecerá com Berkeley e mais ainda com Hume. Berkeley, impondo a necessidade do conhecimento imanente, faz com que a teoria sensualista e psicofísica de Locke chegue a um fracasso pela sua falta de sentido. Completa Husserl, que Berkeley reduziu as coisas corpóreas que aparecem na experiência natural aos complexos dados sensíveis que nos aparecem. Isso significa que a realidade psíquica não terá a mesma natureza que a realidade física, e sim, manterá como psíquica e imanente, como explicita a concepção sensualista de Locke que estabelecerá definitivamente a subjetividade a partir de sua imanência. Entretanto, nas observações de Husserl, será somente com Hume que essas questões serão levadas às últimas conseqüências.

A idéia de Hume de que o que se deve retomar é o ego cartesiano, por ser este o único produtor de um conhecimento puro (imanente), é a que vai determinar a retomada da subjetividade. A dualidade cartesiana será mantida, porém postulará que todo o conhecimento do objetivo (corpóreo) só existirá na medida em que se idealizarem (idéias), ou seja, tornarem-se como produtos de processos psicológicos. Assim, *“todas as categorias da objetividade, as científicas, nas que a vida científica pensa o mundo objetivo, extra-anímico, e as pré-científicas, nas quais se dá na vida cotidiana, serão ficções”*. (HUSSERL, 1991, p. 91) Com isso, o processo de conhecimento, como defendido na teoria de Hume, aparecerá como uma teoria fictícia do conhecimento fundada em uma teoria psicológica.

Com a teoria das ficções, temos em Hume, tanto na questão da razão quanto nos valores, um mundo idealizado e fictício. Diante disso, aponta Husserl, ficamos ante o fracasso do conhecimento objetivo. Se para Hume tudo o que existe é idealizado em nosso conhecimento, o mundo corpóreo também

constituirá uma idéia, uma ficção. Hume termina, no fundo, também em um solipsismo, não permitindo nada além dos limites do Eu (*Ego*), em que todas as coisas aparentemente extra-psíquicas são, em verdade, intra-psíquicas.

Nesta altura da discussão, a intenção de Husserl está em mostrar aquilo que realmente estava sendo problematizado no campo epistemológico, ou seja, a dualidade entre o conhecimento científico (objetivo) e o conhecimento filosófico (subjetivo). Com os avanços e os fracassos epistemológicos depois da “virada cartesiana”, essas duas formas de promover o conhecimento acabaram, como relata Husserl, em um sério e complexo paradoxo.

Enquanto o conhecimento científico estava avançando e produzindo cada vez mais seus próprios resultados, o conhecimento filosófico, por sua vez, entrava em uma obscuridade em torno do sujeito e do objeto cognoscente, caminhando, assim, na contra mão do conhecimento exato do mundo. Esta dualidade é o que marca para Husserl o paradoxo entre a filosofia e a ciência.

Que em Descartes, a sensibilidade imanente produzira imagens do mundo, era uma coisa que não chocava; em Berkeley esta sensibilidade produzira o mundo corpóreo mesmo e, em Hume, a alma inteira com suas ‘impressões’ e ‘idéias’, com suas leis associativas (paralelas à lei da gravitação), produzira o mundo inteiro, o mundo mesmo, e não só uma imagem. (HUSSERL, 1991, p. 94)

E com isso, escreve Husserl: *“Nada podia paralisar a força própria das ciências exatas, desenvolvidas a ritmo acelerado e inatacável em seus próprios resultados, e nem a fé em sua verdade”.* (HUSSERL, 1991, p. 94)

O paradoxo é o que motiva Kant a proporcionar uma nova virada epistemológica na filosofia. Como explicita Husserl: *“O próprio Kant disse, em frases muitas vezes citadas, que Hume o despertou de um ‘sonho dogmático’, de modo que a partir desse momento suas investigações no campo da filosofia especulativa tomaram outra orientação”.* (HUSSERL, 1991, p. 95) Em verdade, o que Husserl traz à claridade nesta parte é a fundação de uma filosofia realmente transcendental promovida por I. Kant.

A revolução na maneira de entender a subjetividade promovida por Kant não foi contra a filosofia empirista, mas sim contra o modo de pensar do próprio racionalismo cartesiano. A ciência da natureza não poderia ser puramente racional, porém necessitaria em alguma medida da experiência. Ainda, também

não poderíamos estabelecer-nos nas experiências, pois como garantiríamos o conhecimento verdadeiro das coisas? É com esta simples dedução que Kant inicia sua investigação à razão, porque apesar de não termos uma racionalidade pura, também não deveríamos ignorar as experiências.

Para o fenomenólogo, Kant não só retomou o problema da subjetividade dos ditos cartesianos (racionalistas e empiristas), como elaborou uma filosofia de um novo tipo: “*uma filosofia na qual o giro cartesiano à subjetividade da consciência se traduz na forma de um subjetivismo transcendental*”. (HUSSERL, 1991, p. 100) Por isso, afirma categoricamente Husserl que é preciso compreender bem a contribuição de Kant, pois não deve ser entendido como um continuador de Hume.

O ponto mais importante que Husserl destaca em Kant, não está na reconstituição dos problemas enfrentados por Kant na sua *Crítica da Razão Pura*, mas no *conceito do transcendental*⁵³ elaborado pela primeira vez na filosofia moderna. Como ele mesmo cita: “*Quero apresentar aqui e de início, que o termo filosofia transcendental é de uso comum desde Kant, e é também um rótulo geral das filosofias universais, cujos conceitos se orientam de acordo com o tipo dos kantianos*”. (HUSSERL, 1991, p. 102)

Husserl não se limita em apresentar o conceito de transcendental como exposto na filosofia transcendental de Kant e de outros kantianos; vai além dessa definição, quer empregar o termo em um outro sentido, que para ele é muito mais amplo. Na investigação histórico-teleológica de Husserl, o pensamento kantiano foi uma encruzilhada que desembocou em dois caminhos: a apodicticidade encontrada pela filosofia cartesiana, promovida pela *redução* e o motivo subjetivo-empirista humeano⁵⁴. Desse ponto de vista, a filosofia de Kant representou uma virada revolucionária (*Wendepunkt*), por ter sido o primeiro sistema de uma filosofia transcendental.

⁵³ O *conceito do transcendental* começa a ser discutido por Husserl a partir da seção 26. Nos parágrafos a seguir, Husserl, em primeiro lugar, apresenta o transcendental elaborado por Kant, para em seguida discutir pela via da fenomenologia o esclarecimento da transcendentalidade.

⁵⁴ Segundo Morujão (1997), Kant afirmou ter passado por três fases: a *dogmática*, seguindo o modelo wolffiano; a *cética*, representada pela filosofia de Hume; e a *crítica*, inaugurada por ele próprio. Ainda, vale lembrar, que o termo crítica (*Kritik*), usado por Kant em sua obra (*Kritik der Reinen Vernunft*) e sua filosofia (*crítica transcendental*), significa averiguação, ou seja, averiguar a razão enquanto tal, para encontrar os limites de todo o conhecimento puro (*a priori*), na tentativa de eliminar qualquer pretensão ou justificativa sem fundamento.

Assim, antes de iniciar a terceira parte, Husserl observa que a palavra transcendental deve designar o motivo originário, ou seja, *“trata-se do motivo de questionar pela fonte última de todas as configurações cognoscentes, da auto-reflexão do cognoscente e da reflexão de sua vida cognitiva (...)”*. (HUSSERL, 1991, p. 102) A análise de Kant sobre o conhecimento humano, resultará na interação da sensibilidade e do entendimento; interação essa que se reduzirá ao campo da experiência, sem que se estabeleça nenhuma realidade além da experiência. Foi assim que Kant acordou do *sonho dogmático*, pela reação de invalidar as pretensões metafísicas dos racionalistas (ingenuidade dogmática), representada por Wolff e Leibniz; e pela nova interpretação do sensualismo e cepticismo de Hume.

Kant rejeitará a tentativa dos racionalistas de transformar a filosofia em uma ciência, elevando o método filosófico ao científico. Também o fará com o entendimento psicológico humeano, que por mais que este estivesse voltado ao sujeito psicológico, puramente subjetivo, impossibilitava o conhecimento seguro e rigoroso, ou seja, a apodicticidade da razão por estar baseado apenas na repetição do conhecimento. Por fim, as análises de Kant resultarão em uma crítica na qual se privilegiará a subjetividade em oposição ao objetivismo, expressa na constituição de uma genuína filosofia transcendental.

Sobre a filosofia transcendental de Kant, Husserl comenta:

É uma filosofia que, frente ao objetivismo pré-científico e também científico, retrocede à subjetividade cognoscente como sede primordial de todas as formações de sentido e de todas as validades objetivas de ser e se propõe a compreender o mundo-que-é como configuração de sentido e validade, preparando assim o caminho para um tipo essencialmente novo de cientificidade e filosofia. (Husserl, 1991, p. 104)

A tarefa da filosofia transcendental estabelecer-se-á na tematização do processo produtor das idealidades, ou seja, do próprio processo de subjetivação, justamente o que, tanto os racionalistas quanto os empiristas, ocultaram, ignoraram e nem questionaram em suas filosofias. A ciência moderna se torna um problema de conhecimento para Kant, que acaba resultando na reviravolta à subjetividade transcendental. No entendimento de Kant, o conhecimento produzido pela ciência moderna coincide com a compreensão do próprio conhecimento; isso significa que os entes idealizados sobre os quais a ciência opera só podem ter origem no sujeito cognoscente. Ao chegar a esta conclusão, o

trabalho de Kant se voltará totalmente ao esclarecimento das condições do conhecimento, para que se possa em seguida validar todo o conhecimento físico-matemático.

Com essa formulação estabelecida, Husserl ao mesmo tempo em que evidencia a virada kantiana para a subjetividade pela constituição de uma filosofia transcendental, também critica essa tomada de posição pelo fato da mesma não ter atingido o ideal de uma filosofia radicalmente originária. Como situa Husserl, a gênese do subjetivismo transcendental de Kant finda no meio do caminho entre Descartes e Hume, ou seja, se por um lado Kant busca a fundamentação das ciências na subjetividade, por outro não radicaliza o suficiente tal tarefa. Em outras palavras, toda a tentativa do filósofo de Königsberg em chegar à subjetividade originária pela via transcendental fracassa como indica Husserl, porque ao mesmo tempo em que buscou a fundamentação do conhecimento (científico) na subjetividade pela transcendentalidade, essa tentativa não radicalizou suficientemente os problemas e as questões, principalmente o próprio objetivismo fiscalista de sua época.

Nesse sentido, adverte Husserl, todo empreendimento kantiano, apesar de indicar o caminho para a solução radical do problema da subjetividade, termina fracassando, principalmente pela adoção da reflexão lógico-formal como modelo da possibilidade do advento do conhecimento pautado na cientificidade rigorosa das ciências objetivas, de cuja validade não se duvidou. Com isso Kant também inaugurará uma série de problemas que levará a filosofia a uma radical oposição à ciência, exposta na radical oposição entre o transcendentalismo e o objetivismo.

Devido a estas questões, a fenomenologia husserliana adotará como tarefa a retomada dos problemas enfrentados por Kant e tentará buscar uma solução mais radical, mantendo a orientação transcendental apontada por Kant e seus sucessores. Assinala Husserl que:

A inteira problemática transcendental gira em torno da relação entre este meu 'eu' - o Ego – com o que é, obviamente, posto primeiro para ele, minha alma, girando seguidamente em torno da relação deste eu e de minha vida consciencial com o mundo, de que sou consciente e cujo sentido verdadeiro conheço em minhas próprias formações cognitivas.
(HUSSERL, 1991, p. 103)

Com esta nova proposta, Husserl termina a segunda parte do texto esclarendo que o *conceito de transcendental* que o guiará ao caminho da fenomenologia é muito mais amplo que o sentido kantiano. E será com esta nova virada que Husserl demonstrará a importância da fenomenologia transcendental na filosofia e na fundamentação das ciências, em especial, a psicologia.

2.3 - O esclarecimento do problema transcendental e a função da psicologia nesse contexto⁵⁵

Dando continuidade à problematização das ciências e da filosofia, em especial ao problema enfrentado por Kant, Husserl nas seções seguintes abordará a questão da fundamentação da subjetividade, esclarecendo o caminho que o conduzirá à tematização do *mundo-da-vida (Lebenswelt)*. Na introdução dessa parte, Husserl dialogará direta e explicitamente com Kant até a § 32, no qual passará a conduzir ao centro de suas investigações o considerado problema filosófico universal: o *mundo-da-vida (Lebenswelt)*.

Depois de ter conquistado o lugar originário e pré-dado⁵⁶ (*Vorgegeben*) da própria vida (anterior à ciência e à filosofia), o filósofo – acessando pela *via fenomenologia transcendental* e pela *via psicologia fenomenológica* – apresentará descritivamente as estruturas do mundo-da-vida (*Lebenswelt*). É importante salientarmos que a exposição destas seções será baseada apenas nos eixos principais das questões desenvolvidas por Husserl, reservando o caminho de uma psicologia fenomenológica a partir do mundo-da-vida, o que interessa diretamente à nossa problemática, para uma posterior discussão.

A tarefa que Husserl assumirá nessa parte, como o próprio título relata, será esclarecer definitivamente o problema da filosofia transcendental, *via fenomenologia transcendental*, e inserir a *via psicológica* como um possível caminho no (re)descobrimento da subjetividade transcendental. Deste modo, Husserl organizou essas tarefas em dois momentos: a) a via de acesso pela fenomenologia transcendental, mediante a reconsideração do *mundo-da-vida*, o

⁵⁵ Este item corresponde à terceira parte da *Crise (Krisis)*, propriamente às seções §28 até § 73.

⁵⁶ O adjetivo pré-dado (*Vorgegeben*) que acompanha o mundo-da-vida (*Lebenswelt*), segundo Bonilla (1985), deve ser interpretado em duplo sentido complementar. Em primeiro lugar, significa o dar-se de modo prévio a toda teoria e a interpretação; para, mais adiante, ser o fundamento de toda a teoria e de todo questionamento.

mundo pré-dado (Seção A - § 28 a § 55); e b) a via de acesso à filosofia transcendental fenomenológica a partir da psicologia (Seção B - § 56 a § 73). No que tange ao segundo momento, Husserl propõe uma nova psicologia – psicologia fenomenológica – refutando a psicologia científica como ciência fundadora ou originária da subjetividade.

A proposta que Husserl assumirá para resolver o problema do transcendental permeará o caminho transcendental que Kant inaugurou, contudo será recuperado e acessado pela fenomenologia transcendental mediante a reconsideração do mundo já dado na vida. Em outras palavras, Husserl não só dará continuidade ao caminho transcendental deixado por Kant, mas recuperará as omissões deixadas por tal filosofia e para isso o mundo será o ponto de início para tal empreendimento.

Todo o pensamento filosófico e científico parte da pressuposição e da certeza de que o mundo existe como presença óbvia e intuitivamente dada (presença sensível). Isso quer dizer que todo aquele que indaga, pergunta e conhece está sempre no mundo em um estado de consciência-de-mundo, fazendo, assim, com que o mundo esteja para nós de maneira mais habitual e permanente. Com isso, expõe Husserl:

nunca se aprofundou a estrutura subjetiva da nossa consciência-de-mundo, nem o seu conhecimento científico e, nessa medida, nunca se perguntou como é possível que o mundo – que se mostra sem mais nem menos à nós homens e a nós como cientistas – chegue a ser conhecido a priori; assim, pois, também nunca se perguntou como é possível a ciência exata da natureza, ou seja, a pura matemática ou outro a priori puro, serem os instrumentos de todo o conhecimento objetivo, incondicionado e válido para todo o ser racional (para todo ser que pense logicamente). (HUSSERL, 1991, p. 107)

Toda a filosofia moderna assumiu de certa maneira o empreendimento de demonstrar como é possível construir um conhecimento seguro e válido, e ainda mais, como poderíamos conhecer a estrutura subjetiva a partir da forma de conhecimento produzida pelas ciências exatas. Na opinião de Husserl, Kant foi o filósofo que mais se voltou para o mundo, pelo menos na pressuposição de um mundo como auto-evidente e válido. A confirmação disso fez com que Husserl começasse sua reflexão a partir do desenvolvimento kantiano da crítica da razão pura, por este possuir uma inquestionada base de pressuposições que determinam o sentido de suas perguntas.

Segundo a compreensão de Husserl, a filosofia de Kant exigia um novo trabalho, ou seja, uma outra análise crítica⁵⁷. Por isso, em vários lugares da *Crise (Krisis)*, Husserl insistirá na falta de radicalismo do pensamento kantiano (em comparação a Descartes) e na pretensão da mesma em promover uma fundação apodíctica da filosofia. Husserl cita, como exemplo da questão, a primeira edição da *Crítica da Razão Pura*, na qual Kant tentará obter uma fundamentação direta até as fontes originárias do ser apenas com o recurso da dedução transcendental⁵⁸, sem levar em conta os autênticos problemas da fundamentação a partir da radicalização.

Com as observações preliminares de Husserl podemos dizer que a tarefa que Kant assumiu na filosofia transcendental, assim como a intenção do projeto fenomenológico, coincide no fato de ambas buscarem a fundamentação da ciência a partir da subjetividade transcendental, *i.e.*, de contemplarem o mundo como um produto constituído pela subjetividade. Todavia, a principal crítica de Husserl à filosofia idealista transcendental está no fato de ter começado sua investigação na fundamentação da ciência pela subjetividade a partir do nível em que a ciência se estabeleceu, ou seja, a partir do mesmo mundo da experiência cotidiana. É por esse motivo que Husserl propõe uma nova investigação: *“Começaremos nossas considerações mostrando com comprovação que os problemas kantianos da crítica da razão têm um solo não interrogado de pressupostos que co-determinam o sentido de suas perguntas”*. (HUSSERL, 1991, p. 108)

O que Husserl quer atingir com essa nova investigação é a subjetividade transcendental enquanto tal; tarefa que na opinião do filósofo não foi concluída por Kant, pelo fato dos pressupostos não interrogados por Kant acabarem por

⁵⁷ É importante destacarmos que a análise crítica que Husserl promove na filosofia de Kant na *Crise (Krisis)* não se iguala à reforma dada pelos neokantianos (escola crítica) na intenção de “voltar à Kant” (*Zurück zu Kant!*). Sobre esta questão conferir o texto de Eugen Fink (*La filosofia fenomenológica de Edmund Husserl ante la crítica contemporânea*) que esclarece a distinção da fenomenologia com as filosofias constituídas até então. No prefácio do texto, Husserl, adverte: *“Além das críticas com freqüência superficiais, que pelo comum provêm de principiantes de filosofia, aos quais faltavam a maturidade para um trabalho crítico, digno de ser tomado a sério, têm aparecido também, paulatinamente, em nome das diversas escolas filosóficas, críticas importantes, conscientes de sua responsabilidade, com as quais seria muito necessária uma discussão”* (Fink, 2003, p. 364).

⁵⁸ Sobre a questão da dedução transcendental convém citarmos Kant: *“Entre os diversos conceitos, porém, que constituem o tecido muito mesclado do conhecimento humano, alguns há que se destinam também a um uso puro a priori (totalmente independente de qualquer experiência); e este seu direito requer sempre uma dedução, porque não bastam as provas da experiência legitimar a sua aplicação, é preciso saber como se podem reportar a objetos que não são extraídos de nenhuma experiência.”* (Kant, 1997, p. 119-120)

confundir toda a análise crítica promovida pela filosofia kantiana. A falta de radicalização na filosofia kantiana fez com o que a subjetividade fosse esclarecida por meio da experiência natural, mantendo-a ainda na tradição cartesiana. Neste sentido, o mundo da vida circundante e cotidiano, no qual a subjetividade inicia sua atividade acaba por coincidir com o mundo da ciência objetiva, ou seja, o mundo da natureza objetiva.

No entanto, para Husserl, esse pressuposto que em Kant é o ponto de partida, fez com que as *obviedades* (*Selbstverständlichkeiten*) ficassem sem tematização, ficando ocultas, esquecidas e sem consideração teórica. O mundo da vida cotidiana e o mundo da ciência não podem coincidir, pois a experiência científica não pode ser esclarecida sem um fundamento; quer dizer, o mundo circundante não poder ser fundante e fundado ao mesmo tempo. Em outras palavras, não podemos ter ao mesmo tempo o mundo objetivo e o mundo subjetivo como Kant os confundiu ao deixar-se contaminar pelo naturalismo científico.

Ao identificar esse pressuposto kantiano, Husserl expressa uma consideração fundamental:

Naturalmente, com o desenvolvimento kantiano se pressupõe de antemão o mundo da vida circundante cotidiano como sendo um mundo em que todos nós – também eu, o que eventualmente filosofa – existimos de um modo conforme a consciência, e não menos a ciência, como também os fatos culturais nesse mundo com seus cientistas e suas teorias. Falando na linguagem própria do mundo-da-vida, somos nesse mundo objetos entre os objetos, para expressá-lo a partir da perspectiva do mundo da vida; i.e., somos como sendo aqui e lá, estamos em uma óbvia certeza experiencial, previamente dada a toda constatação científica, seja esta fisiológica, psicológica, sociológica, etc. Por outro lado, somos sujeito para esse mundo, i.e., somos como sujeitos-Eu que se referem a ele experimentando, pensando, valorando, atuando teleologicamente; sujeitos-Eu para os que nesse mundo circundante só têm sentido de ser o que em cada caso tenha dado nossas experiências, nossos pensamentos, nossas valorizações, etc., e nos modos de validez (da certeza de ser, da possibilidade, eventualmente da aparência, etc) que nós, como sujeitos de validez, consumamos atualmente a esse respeito, ou melhor, que possuem antes de mais nada como aquisição habitual que portamos em nós como validade de ser desse ou daquele conteúdo, validades que são suscetíveis de ser atualizadas quando se queira. (HUSSERL, 1991, p. 109)

A afirmação acima postula a idéia de que a nossa existência consciente no mundo deve se ampliar segundo os modos como estamos nele e que, frente às várias mutações das nossas ocupações subjetivas com o mundo e dos múltiplos

aspectos mundanos que são dados, o mundo continua a se manter como sendo um único mundo. Assim, se partíssemos da linguagem científica (*lebensweltlich gesprochen*) para investigarmos o mundo e a estrutura subjetiva, somente encontraríamos o mundo científico com seus objetos naturais e, com isso, ficaríamos impedidos de acessar o mundo-da-vida (*Lebenswelt*), o autêntico mundo do “*a priori* concreto”.

Husserl não quer repetir a pergunta de Kant pelas condições possíveis da ciência a partir da subjetividade, já que a mesma levou a subjetividade a se contaminar pelo mundo objetivo. Ao contrário, Husserl pergunta pelas condições possíveis do mundo pré-científico, do mundo da experiência antepredicativa, na qual todo o saber, inclusive o científico, deve emergir. É nesse sentido que Husserl propõe uma nova redução (*redução fenomenológica-transcendental*), para que se erradiquem todos os vestígios objetivistas que ainda restaram na filosofia kantiana.

É com a crítica histórico-teleológica, introduzida na segunda parte do texto, que Husserl pretende apresentar a fenomenologia transcendental, principalmente ao justificar historicamente o seu projeto de recuperar o autêntico sentido da subjetividade transcendental (experiência absoluta) e da filosofia. O ponto de partida de Husserl, exposto no começo da terceira parte, é o mesmo que o da filosofia kantiana – o mundo da vida cotidiana, correspondente à atitude natural (*natürliche Einstellung*) – porém, impondo para o seu esclarecimento a necessidade da análise fenomenológica.

Não devemos nos estabelecer no mundo natural ou na atitude natural (*natürliche Einstellung*), pois o mundo subjetivo não se dá por uma verdade objetiva, ao contrário, o mundo subjetivo possui um caráter também subjetivo. Esse será, então, o novo caminho que Husserl perseguirá ao acesso da subjetividade transcendental, regressando as estruturas da subjetividade a partir do mundo-da-vida (*Lebenswelt*), o mundo das experiências puras e originárias.

O mundo-da-vida (*Lebenswelt*) é na concepção de Husserl uma dimensão mundana pouco explorada, esquecida e desconsiderada pela ciência e pela filosofia por motivos objetivista-naturais. Segundo Husserl (1991), o mundo-da-vida (*Lebenswelt*) é o mundo sempre dado, pré-científico, comum a todos os seres humanos e onde todos nós vivemos, porque viver significa viver no mundo. Nesse sentido, Husserl descreverá o mundo-da-vida (*Lebenswelt*) como um

mundo da experiência corrente, da experiência direta e imediata; cujas experiências se dão atualmente como experiência perceptual ou das formas derivadas, como a memória, a representação, a imaginação, etc.

Se o mundo-da-vida (*Lebenswelt*) é, como indica Husserl, o mundo da experiência direta e imediata, ele se constitui como o mundo pré-científico, o mundo sem as idealizações construídas pelo conhecimento objetivo-científico. Assim, o mundo-da-vida (*Lebenswelt*) se estabelecerá como o mundo do “*a priori* concreto”, ou seja, um mundo originário da experiência fundante e que se estabelecerá por ser o pressuposto que sustenta toda a nossa vida e nossas atividades.

A exigência de Husserl para retornarmos ao mundo-da-vida (*Lebenswelt*) estará pautada na recuperação do mundo da experiência originária, na qual surgem os vários sentidos, os vários atos da consciência, com tudo aquilo que mantemos contato: as coisas, os animais e os outros homens, etc., e que também se nos apresentam como existentes mundanos e que concebemos como pertencentes do mesmo mundo. O retorno ao mundo-da-vida (*Lebenswelt*) se configurará como um estudo sistemático da correlação existente entre o mundo e a consciência de mundo, ou para sermos mais específicos, entre o ser (qualquer gênero) e os atos pelos quais ele aparece e se origina. E para isso, Husserl valorizará, desde o início, a intuição e a percepção como meios de acesso direto a esse mundo esquecido pela ciência, por ser somente desse modo que poderemos (re)encontrar o mundo-da-vida (*Lebenswelt*) seguindo o transcurso das aparições (fenômenos). Mas, como insiste Husserl (1991), devemos ter o cuidado de não reproduzir a teoria sensualista dos empiristas e/ou da sensibilidade kantiana; e sim, de investigar a partir da *redução* como se desenvolve a percepção e toda a estrutura constituidora do mundo e das coisas.

Então, é partindo da percepção – que é para Husserl um *proto-modus* da intuição, uma proto-originalidade, ou seja, “o *modus* da mesmidade-presente” – que poderemos nos orientar por meio das aparições – que surgem sucessivamente (multiplicidade) em sua contínua unificação – até o objeto e o olhar dele próprio.

Pois bem, sintetizando as seções iniciais dessa parte, podemos assentir que Husserl continuará insistindo na importante tarefa de esclarecer o mundo dos sentidos, o mundo da intuição, o mundo da aparência sensível e todas as

verificações da vida natural, para que se possa, posteriormente, atender puramente ao mundo-da-vida (*Lebenswelt*). Para esse empreendimento, Husserl inicia uma “fenomenologia da percepção”⁵⁹, que teve o intuito de ilustrar os problemas existentes no campo perceptivo e que, de certa forma, impediram o (des)cobrimto do mundo-da-vida (*Lebenswelt*) pela filosofia e pela ciência moderna. Como apontou Husserl, sobre a importância de se começar com a intuição experiencial “sensível”:

Pois tudo aquilo que, do ponto de vista do mundo-da-vida (Lebenswelt), apresenta-se como coisa concreta, possui evidentemente uma corporeidade, ainda que no caso não seja um mero corpo, como por exemplo, um animal ou um objeto cultural; assim, pois, também as coisas que possuem propriedade psíquica ou quaisquer outras propriedades espirituais. (HUSSERL, 1991, p. 110)

Em outras palavras, se estivermos atentos aos corpos das coisas⁶⁰, estes só poderão se nos apresentar perceptivamente no ver, ouvir, apalpar, ou seja, nos seus aspectos visuais, sonoros e táteis. Isso torna evidente e irremissível à constituição do nosso corpo físico (*Körper*)⁶¹ ou *soma*, na qual se colocam atual e presente o nosso campo perceptual e os nossos órgãos do sentido. Todavia, explana Husserl, quando experienciamos todas essas percepções que são diferentes entre si e que captamos as coisas por meios orgânicos diferenciados, em verdade, experimentamos todas como sendo percepção da mesma coisa (constituição da consciência).

O que Husserl quer aclarar com o estudo da percepção – já que é por essa maneira que nós conhecemos as coisas – é que precisamos antes de tudo revelar a percepção da percepção, *i.e.*, os *modus* de presentificação (*Gegebenheitsweisen*) que se dá em nós, além da unilateral maneira de perceber

⁵⁹ Essa “fenomenologia da percepção” foi iniciada por Husserl para indicar e conduzir o caminho à subjetividade transcendental, porém não foi totalmente concluída na obra. Apesar de Husserl não ter terminado esse projeto por causa de sua morte, alguns filósofos deram continuidade a essa importante temática psicológico-filosófica, como M. Merleau-Ponty (*Fenomenologia da percepção*) e Aron Gurwitsch (*O campo da consciência – Uma análise fenomenológica*).

⁶⁰ Husserl desenvolveu um estudo fenomenológico sobre a constituição dos corpos e da natureza publicado em *Grundlegende Untersuchungen zum phänomenologischen Ursprung der Räumlichkeit der Natur (Investigações básicas sobre a origem fenomenológica da espacialidade da natureza)*, de 1934, que recebeu como título da versão em espanhol “La tierra no se mueve”.

⁶¹ Husserl distingue o corpo em *Körper* e *Leib*. O *Körper* (corpo físico) é o corpo da física e o nosso corpo de carne e osso. O *Leib* é o corpo vivencial, não construído, o corpo que o homem vivencia e, que é o corpo vivenciado que percebe e abre os campos de percepção. O corpo vivido (*Leib*) foi destacado por M. Merleau-Ponty como “corpo próprio” na sua obra “Fenomenologia da percepção”.

cada coisa como tal pela experiência sensorial direta e efetiva. O processo de percepção produzirá uma síntese de identificação, ou como Husserl denominará de unificação (*Einingung*). Apesar de termos multiplicidades na nossa percepção sensível, captados pelos múltiplos atos intencionais, constituímos pelo processo da consciência, a unidade (identidade) da coisa percebida⁶².

Em síntese de todo esse processo pormenorizado por Husserl⁶³, podemos explicitar o seguinte: para que algo apareça é necessário um observador e, além disso, é preciso que ele se movimente para captar os outros aspectos desse algo. Isso significa que nosso corpo-soma, com seus órgãos sensoriais, cumpre a tarefa dos nossos atos perceptivos. Contudo, isso não basta. Há a necessidade de sintetizar tudo aquilo que foi captado pelos diferentes órgãos sensoriais; de integrar cada ato perceptivo em uma única identidade. Essa será a tarefa da consciência intencional, que a partir da intuição, sintetizará todos os atos intencionais promovidos pela percepção.

O novo acesso que Husserl propõe à subjetividade transcendental, retomando o mundo-da-vida (*Lebenswelt*) pela análise da percepção e da consciência, fará com que novas questões apareçam, tais como: o problema da constituição de uma nova ciência (ciência do mundo-da-vida) e as vias de acesso (fenomenologia transcendental e a psicologia fenomenológica), que farão parte integrante desta nova concepção de ciência, capaz de esclarecer e fundamentar a subjetividade. A partir da § 33, Husserl começará a desmembrar as problemáticas que tangem a constituição da ciência do mundo-da-vida, a saber: a diferença entre a ciência objetiva e subjetiva; o problema do mundo-da-vida como problema central de um projeto filosófico; e a primeira correção do entendimento de ciência a partir da *epoché transcendental*.

Partindo da idéia de recuperar o mundo pré-científico, motivado pela situação de “crise das ciências”, Husserl expõe o problema da constituição de uma ciência do mundo-da-vida. Para isso retoma o sentido de cientificidade, ou seja, retoma a origem do conhecimento científico. Questiona, então: “*Não é o mundo-da-vida o mais conhecido entre todas as coisas?*” e em seguida, “*Não é o conhecimento científico como tal um conhecimento objetivo (...)?*”. Impõe-se aqui,

⁶² Na análise da percepção como caminho para o acesso ao mundo-da-vida (*Lebenswelt*), Husserl retomará a questão da constituição da consciência desenvolvida na obra *Idéias II*.

⁶³ Conferir as seções 27 e 28 para uma melhor compreensão da questão do corpo e da percepção.

a necessidade de esclarecer as tarefas científicas de cada uma dessas formas de conhecimento, ou seja, das ciências objetivas e da ciência do mundo-da-vida, para que se possam reerguer as condições de possibilidade de uma ciência fundante (ciência primeira e fundamental) a partir do mundo pré-científico.

A análise que Husserl promove na § 34 deixa-nos claro que a distinção entre as *ciências objetivas* e a *ciência do mundo-da-vida* está estabelecida em dois tipos de *a priori*⁶⁴ que se dão na experiência: o mundo-da-vida pautado em um *a priori* concreto (experiência originária e pura) e as ciências em um *a priori* lógico-objetivo (idealidades). E ainda, as evidências que se dão nas ciências se apóiam nas evidências do mundo-da-vida (*Lebenswelt*). Exemplifica Husserl referindo-se aos experimentos que Einstein retomou de Michelson:

É impossível que Einstein pudesse utilizar uma construção teórica, psicológico-psicofísica, do ser objetivo do senhor Michelson, senão que só pôde utilizar o homem que foi acessível (igual a qualquer no mundo-da-vida) como experiência lisa e plana – ao homem cuja existência nesta vivacidade, nestas atividades e produções no mundo-da-vida comum – é já pressuposição para todos os desenvolvimentos, projetos e realizações objetivo-científicas de Einstein que concernem a experiência de Michelson. Naturalmente, se trata de um único mundo de experiências, comum a todos, na qual Einstein e qualquer investigador sabe-se como homem e também ao longo de toda sua atividade investigadora. (HUSSERL, 1991, p. 132)

Conforme o texto acima, percebemos que há uma clara distinção entre os “a priori” na maneira como cada um se fixa na experiência. No mundo-da-vida, comum a todos, o *a priori* é estabelecido subjetiva e originariamente, pela intuição e pré-doação, enquanto na ciência o *a priori* vêm a partir de um processo de idealização, ou seja, lógico-teórico. Por isso, confirma Husserl (1991), o mundo-da-vida(*Lebenswelt*) é o mundo das experiências “meramente subjetivo-relativas” (mundo que se desenvolve na vida cotidiana), mundo de experiências que traz um conjunto de evidências (o mundo existe, eu existo, o mundo existe antes da ciência, etc.) que surgem como condição para qualquer iniciativa científica.

Se, para Husserl, o caminho para construir uma autêntica e verdadeira ciência está em retroceder da evidência lógico-objetiva (fundado) à proto-evidência do mundo-da-vida, como, então, acessar o mundo de experiências originárias ou de experiências pré-científicas que são evidentes *per si* e nos

⁶⁴ Nas seções 35 e 36, Husserl explicitará os elementos fundamentais da estrutura *a priori*.

trazem um saber universal? ⁶⁵ Em *Crise (Krisis)*, Husserl, como em outras obras, utiliza o artifício da *redução transcendental (epoché transcendental)*, porém destaca no todo da obra, três sentidos fundamentais, a saber: a *epoché cartesiana*, a *epoché generativa* (histórico-filosófico) e a *epoché transcendental*.

O caminho (método) para a construção de uma nova ciência do mundo-da-vida será definido a partir da *redução* (com seus sentidos) que possibilitará a primeira e fundamental “suspensão”, ou seja, a *epoché* das ciências objetivas. Como está exposto na § 35, é pela analítica promovida pela *epoché* que será possível dar o “primeiro passo” para a conquista do mundo-da-vida (*Lebenswelt*). Somente pela *epoché* é que teremos, verdadeiramente, a abstenção do conhecimento objetivo do mundo, do conhecimento teórico que constituem as “verdades objetivas” da ciência. Por isso, continua Husserl, a investigação deve começar pela *epoché*, porque só com ela perceberemos a significação profunda e enorme de uma nova orientação. Por suposto, essa nova orientação fará com que se suspenda a atitude natural (*natürliche Einstellung*) em direção a uma atitude totalmente nova, *i.e.*, a atitude fenomenológica (*phänomenologische Einstellung*).

Após ter problematizado a fundamentação das ciências com o recurso da *epoché*, Husserl, introduz definitivamente a *redução transcendental*, promovendo assim um novo giro, um “giro transcendental”; decisivo para o esclarecimento da subjetividade transcendental. Ao confirmar o caráter do mundo de ser auto-evidente e de estar sempre *aí* (pré-dado e pré-doadado), Husserl se vê obrigado a questionar não só o *estatuto* desse mundo (ontologia do mundo), mas o *como* de sua pré-doação. Então, para percorrer esse caminho, Husserl pensa ser necessário reduzir ainda mais, ou seja, ir além da primeira suspensão, da *epoché* das ciências objetivas.

Essa primeira suspensão, a suspensão das ciências, fez com que o mundo-da-vida (*Lebenswelt*) aparecesse, como um mundo pré-dado e mantendo-se em sua “validez de ser” (*Seinsgeltung*) de todas as nossas atividades e conhecimentos. No entanto, esse primeiro passo não se fez suficiente para edificar uma ciência da subjetividade. Na primeira *redução*, mesmo tendo recuperado o mundo-da-vida (*Lebenswelt*), como destaca Husserl (1991), ainda

⁶⁵ O (des)cobrimto do mundo-da-vida já traz uma tipo de saber, que segundo Husserl (1991) é um tipo de saber evidente por si mesmo e, ainda, capaz de fundamentar os outros tipos de saberes (filosófico, científico). O saber universal promovido pelo mundo-da-vida está na sua evidência apodíctica do subjetivo, evidência essa que nenhuma ciência é capaz de construir.

permanecemos na atitude natural (*natürliche Einstellung*). O mundo-da-vida, sendo a estrutura mais originária da realidade, que ultrapassa todo o saber científico, apesar de estar oculto nele, não se dá sem uma subjetividade, ou seja, sem possuir um caráter subjetivo.

Neste sentido, Husserl promove a *redução transcendental*, que terá por finalidade tematizar o mundo de forma ainda mais radical, reduzindo o mundo em fenômeno-mundo (*Weltphänomen*), como verificamos a partir da § 38 da *Crise (Krisis)*. Explicita Husserl: “É preciso mostrar, em particular, sobretudo, que por meio da *epoché* se abre para a filosofia uma nova forma de experimentar, de pensar, de teorizar,...” (HUSSERL, 1991, p. 160).

A peculiaridade da *redução transcendental* estará em possibilitar a modificação total da *atitude natural* para que se possa descobrir e investigar a correlação transcendental entre mundo e consciência de mundo. É claro que com isso teremos uma espécie “mutação de sentido” no conhecimento, com todos os conceitos da filosofia, da ciência e da vida humana. Assim, *e.g.*, a noção de psique, que permanece com sentido de uma unidade psicofísica, próprio da atitude natural, terá que ser reiterado com a *redução transcendental* para uma unidade anímica de uma *psicologia pura*, na qual todos os interesses naturais são postos fora de circulação.

A autêntica *redução transcendental* proporcionará, então, a desvinculação do mundo e dos objetos da atitude natural-científica, situando-os a partir da subjetividade transcendental. Husserl, instalando-se agora na instância da subjetividade transcendental, pode retomar as questões que conduzem aos fenômenos subjetivos, tais como: a explicitação da correlação consciência-mundo, consciência intencional, o *a priori* da correlação universal e, finalmente, a formação originária de sentido (constituição da consciência e do mundo). A *redução*, excluindo a determinação da realidade objetiva, consegue situar todas as coisas no campo da correlação universal entre a consciência-mundo, entre constituinte e constituído, *i.e.*, o campo da intencionalidade (*cogito-cogitatum/noese-noema*).

A perda do mundo pela *redução* converte-se, então, não em uma negação do mundo, mas em uma supressão; supressão capaz de recuperar o próprio mundo (*mundo-da-vida*) e a consciência transcendental (*subjetividade transcendental*). Abre-se aqui a idéia da consciência como constituinte do mundo

(consciência transcendental) e o mundo como lugar das experiências originárias.

Como sintetiza Husserl:

O interesse do fenomenólogo não se refere até o mundo acabado, nem tão pouco até a ação externamente premeditada nele, que é ela mesma algo constituída. O fenomenólogo realiza realmente ou em uma compreensão posterior, todo o tipo de práxis; mas não de modo tal que o “fim” que o satisfaça seja para ele um fim em que ele termine. Ao contrário, na medida em que converte em tema próprio precisamente este ser-final como tal, este viver na vida em um mundo dirigido até as metas e este terminar nelas, e, na medida em que o faz em atenção ao subjetivo que impera nele. Nesta medida, o ingênuo sentido de ser do mundo se transforma para ele [fenomenólogo] em sentido “sistema polar de uma subjetividade transcendental”, (...). (HUSSERL, 1991, p. 187)

O fenomenólogo, instalando-se no campo da subjetividade transcendental e do mundo-da-vida (*Lebenswelt*), como conclui Husserl, entra definitivamente nos problemas mundano-transcendentais; problemas chave para a solução da crise das ciências e da humanidade. Os problemas mundano-transcendentais vêm dos assuntos generativos, assuntos que estão estabelecidos na região que Husserl denomina “dimensão espiritual do homem”; região esta que possui distintos níveis ou níveis generativos (histórico-generativo). E para Husserl, são os assuntos generativos da fenomenologia transcendental:

os problemas da historicidade transcendental, das interpelações transcendentais das formas essenciais da existência humana na sociabilidade, nas personalidades de categoria mais elevadas, (...), problemas do nascimento e morte e da constituição transcendental de seu sentido nos acontecimentos mundanos, assim como o problema dos sexos. (HUSSERL, 1991, p. 198)

Assim, Husserl identificando os problemas transcendentais, encerra a seção A, da terceira parte, explicando o mal-entendido que os filósofos fizeram desse retrocesso à *subjetividade transcendental* e ao *mundo-da-vida*. Então, para evitar mais confusões filosóficas, o filósofo busca um novo acesso para a fenomenologia transcendental, o acesso via psicologia.

Na última seção da *Crise (Krisis)* da § 56 até § 73, denominada “*O caminho até a filosofia transcendental-fenomenológica a partir da psicologia*”, Husserl, para o cumprimento da via psicológica até a fenomenologia transcendental, assume duas tarefas, a saber: a) problematizar a psicologia moderna, principalmente a científica, e b) esboçar a constituição de uma nova psicologia, ou seja, uma

psicologia fenomenológica capaz de resgatar o autêntico sentido da subjetividade. Essa parte da obra é de extrema importância, talvez a mais decisiva, tanto para a fenomenologia como para a psicologia, porque é nessa parte que Husserl define a sua última via à subjetividade transcendental: *a via a partir da psicologia (von der Psychologie Weg)*. Propõe Husserl:

Recordemos aqui de novo o pensamento que antecipamos até o presente momento, que já foi sintonizado de forma filosófico-transcendental, o pensamento que nos dá a entender de antemão a idéia de um possível caminho desde a psicologia à filosofia transcendental.
(HUSSERL, 1991, p. 219)

Logo, antes de propor a psicologia que conduzirá o acesso à subjetividade, o filósofo reivindica uma revisão radical da psicologia constituída (científica e filosófica). A psicologia como ciência particular, analisa o filósofo, infelizmente se desenvolveu como as demais ciências modernas, ou seja, sobre a influência da física galilaica. Assim, se as ciências no geral estão em crise da razão, como analisado nas partes anteriores, a psicologia, ao se fundar como ciência, também vivencia uma crise.

Conforme indica Husserl (1991), o motivo principal do fracasso da psicologia foi a incorporação de dois pressupostos filosófico-científicos: o *dualismo alma-corpo*, na qual postulou os termos de maneira autônoma e independente e, o *objetivismo fisicalista*, passando a conceber a alma com as mesmas propriedades do corpo. A partir do momento em que a psicologia se tornou ciência, desde sua concepção como um projeto de ciência (cartesianismo), ela acabou por incorporar o ideal científico e, desse modo, fez com que seu objeto, o psiquismo, se naturalizasse. De igual modo, a subjetividade para a psicologia se converteu em uma subjetividade empírica, fundada segundo as leis naturais e físicas.

O problema da naturalização do psiquismo e, conseqüentemente, da subjetividade, levou a psicologia a conceber todos os “fenômenos psíquicos” como acontecimentos reais; acontecimentos regidos pelo espaço e tempo físico e intrinsecamente ligados ao corpo. A idéia fisicalista produziu na psicologia duas formas de entender a realidade psíquica, uma, pelo dualismo psíquico (experiência interna e externa) e a outra, pelas regularidades empíricas. Assim, temos na psicologia uma espécie de física, e que se distinguem apenas pelos

objetos e não pelos seus fundamentos. Explora Husserl, sobre a perda de sentido da psicologia:

(...) a psicologia não começou de nenhum modo com um conceito de alma criado originariamente, senão com um conceito que provem do dualismo cartesiano; um conceito que veio dado por uma idéia construída já de forma precedente de uma natureza corpórea e de uma ciência natural matemática. Deste modo, a psicologia ficou encarregada, de antemão, da tarefa de ser uma ciência paralela e com a seguinte concepção: que a alma – seu tema – seja algo real no mesmo sentido que a natureza corpórea, o que constitui o tema da ciência natural.
(HUSSERL, 1991, p. 223)

A exposição do trecho deixa-nos claro que, para Husserl, a psicologia fracassou em seu projeto de ser uma autêntica ciência da subjetividade e, ainda, fracassou também em sua profundeza (*Urstiftung*) ao assumir como modelo a ciência da natureza. A causa disso vem da própria história da psicologia, como aponta Husserl, por estar intimamente ligada à história de crise (da filosofia e da ciência). Por fim, conclui que:

A psicologia teria que fracassar, porque só poderia alcançar sua tarefa, a da investigação da subjetividade plena, se partisse de um ponto de vista concreto, via uma reflexão radical, completamente à margem de todo o prejuízo [dualismo e objetivismo], reflexão que, então, teria que se iluminar necessariamente a partir das dimensões subjetivo-transcendentais.
(HUSSERL, 1991, p. 222)

A confirmação do fracasso da psicologia e da conseqüente crise acarretará em sua concepção e fará com que Husserl ocupe o espaço das próximas seções em desenvolver uma nova ciência universal do psíquico (*psychisches Sein*). Na aceção do filósofo, não será mais possível para a psicologia pensar o *conceito de alma (anímico)* proveniente do dualismo cartesiano (via empirismo e via racionalismo), menos ainda das formulações científicas (objetivismo fisicalista). Mas, então, qual seria a solução desse impasse?

A partir da § 69, Husserl demonstrará que a psicologia deve ser (re)fudada, ou seja, deve exigir uma psicologia anterior à psicologia científica; uma psicologia que comece com um *conceito de alma* totalmente original. Um conceito de alma que provenha da experiência originária e genuína; de uma experiência do ser-no-mundo do homem, ou mais propriamente: do mundo-da-vida (*Lebenswelt*). Todavia, para a psicologia alcançar um novo conceito de alma, ela deve retirar

todo “encobrimento” produzido pela tradição filosófico-científica e, para Husserl, isso só é possível via *redução*. A *redução* ao retirar todo “encobrimento” natural, possibilitará à psicologia encontrar o *psíquico puro*, o objeto autêntico de uma autêntica psicologia e fundamento de qualquer idéia empírica de psiquismo. Esclarece Husserl:

(...) o anímico, considerado puramente desde um ponto de vista essencialmente próprio, não tem nenhuma natureza, não tem nenhum em-si em sentido natural susceptível de ser pensado, não tem nenhum em-si espaço-temporalmente causal, nenhum em-si idealizável ou matematizável, nenhuma lei segundo o modelo das leis naturais. (HUSSERL, 1991, p. 232)

Além de explicitar a impossibilidade da psicologia em conceber a alma de forma tradicional ou moderna, Husserl também mostrará que as diversas metodologias desenvolvidas por ela, também não alcançaram o seu ideal. Assim, não só a psicologia científica falhou com seus experimentos, como a psicologia descritivo-empírica de Dilthey e Brentano também falharam. Estas não por cair em um objetivismo-experimental, mas por reproduzir o processo teórico-idealizante. Complementa Husserl: *“Uma ciência da alma não pode guiar-se de nenhuma maneira - tão pouco no esquema: ‘descrição e explicação’ - por uma ciência natural, nem pode aconselhar-se metodologicamente por ela”.* (HUSSERL, 1991, p. 233)

A psicologia, para preservar o seu objeto e tema, deve incorporar, então, o método da *redução fenomenológico-psicológico* – o método fundamental da psicologia (*psychologischer Grundmethode*) – porque só com esse método nós teríamos o alcance de uma descrição psicológica dos fenômenos da consciência. Se conseguirmos manter a descrição dos puros dados da vida imanente, da consciência, teremos também preservado a sua transcendência (intencionalidade).

Esse novo sentido produzido pela *redução*, faz com que a psicologia passe a descrever a consciência, a intencionalidade, os objetos intencionais com seus correlatos; temas próprios da psicologia, ou como denominou: psicologia fenomenológica. Porque:

Só aquele que vive a epoché universal e por meio dela tem o horizonte universal da pura “vida interior”, da vida intencional como vida realizadora de sentido e validade, só este tem também a real, a autêntica e, como acentuo, a absoluta problemática fechada em si da intencionalidade; a problemática da pura psicologia que, então, passa a formar parte das ciências ocupadas com o psíquico (as ciências psicofísicas, biológicas). (HUSSERL, 1991, p. 253-254)

É neste ponto que identificamos como Husserl vinculará a psicologia com a fenomenologia transcendental, ou seja, como é caminho obrigatório da fenomenologia passar pela psicologia. Para alcançar a subjetividade transcendental é preciso acessar a consciência intencional, ou seja, acessar as descrições psicológicas. Todavia, essa psicologia deve ser totalmente diferente da psicologia moderna, deve ter o caráter de ser uma *psicologia fenomenológica*.

Por fim, Husserl, termina as suas últimas seções expondo a tarefa do psicólogo ao desenvolver essa nova psicologia que é, em essência, uma psicologia fenomenológica. Para aproximarmos definitivamente da compreensão que Husserl teve da *psicologia fenomenológica* – tema de nosso estudo – é necessário ampliarmos os horizontes teórico-históricos que prepararam o seu posicionamento final sobre o assunto. Assim, antes de expormos detalhadamente as últimas seções da *Crise (Krisis)* sobre a psicologia fenomenológica, devemos compreender melhor a relação da psicologia com a fenomenologia em seu sentido histórico e como Husserl idealizou essas duas vias de acesso à subjetividade.

CAPÍTULO III

AS DUAS VIAS OU CAMINHOS À SUBJETIVIDADE: a psicológica e a fenomenológica

(...) temos, sem dúvida nenhuma, um vínculo inseparável entre a psicologia e a filosofia transcendental, fenomenologia transcendental. E isso nos permite prever a possibilidade de se traçar um caminho até a filosofia transcendental passando por uma psicologia desenvolvida concretamente.
(Husserl, 1992, p. 17)

Na *Crise (Krisis)*, como descrevemos, Husserl deixa-nos explícito com total clareza, quais seriam as duas *vias* principais que possibilitaram o caminho (*Weg*) à subjetividade, ou seja, a via da fenomenologia transcendental (via transcendental) e a via da psicologia fenomenológica (via psicológica). Se considerarmos globalmente o tema central das obras de Husserl e, principalmente a *Crise (Krisis)*, como observa Velozo (1996), teremos constituído praticamente três vias de aproximação à subjetividade, a saber: a *via cartesiana* (*der Cartesianische Weg*), a *via a partir da psicologia* (*von der psychologie aus*) e, por fim, a *via pela "ontologia do mundo" ou pela recuperação do mundo-da-vida* (*Lebenswelt*). As vias que nos conduzem à subjetividade não se excluem, ao contrário, são complementares, porque são pensadas para atingir a própria subjetividade a partir dos vários níveis fenomenológicos. Declara Husserl que em *"um meditar de muitos anos, empreendi diversos caminhos igualmente possíveis para manifestar com absoluta transparência e contundência semelhante motivação, que se remonta acima da possibilidade natural da vida e da ciência"*. (HUSSERL, 1997. p. 382)

A motivação do filósofo foi em descrever a *subjetividade transcendental*, pautada no projeto de erguer uma *filosofia primeira* (ciência primeira) e fundamental, como vimos, uma filosofia capaz de dar condições para o saber fundamental e universal. A falta de compreensão em relação a essa filosofia

primeira – filosofia fundada a partir do subjetivo e evidente – fez com que a modernidade se desenvolvesse apenas no nível da experiência científico-natural, desprezando todo tipo de experiência pré-dada e preexistente. Essa tomada de posição determinou que a filosofia e ciência entrassem em crise, da qual é emergencial – para pensarmos no destino da humanidade – refletirmos radicalmente, especificamente para podermos encontrar uma outra fundamentação com um sentido pautado na humanidade.

A saída para essa crise, conforme professa Husserl, está em retrocedermos, via fenomenologia, para o mundo-da-vida (*Lebenswelt*); o mundo que emerge da intrínseca correlação com a subjetividade transcendental. Porém, para realizarmos tal tarefa, Husserl consolida a fenomenologia transcendental, porque só ela é capaz de se apresentar como uma autêntica *ciência dos fenômenos, ciência da consciência intencional* (consciência transcendental) e, por conseguinte, como filosofia erguida no último fundamento possível.

Partindo dessa concepção, temos no percurso da fenomenologia transcendental uma espécie de *psicologia*, especificamente no momento em que há a necessidade de uma analítica intencional. Contudo, apesar de ter o mesmo objeto (consciência, anímico) e a mesma temática (subjetividade), a fenomenologia se distancia da psicologia pela sua missão transcendental. E ainda, a fenomenologia, tendo o mesmo objeto que a psicologia filosófica e científica, de início distingue-se delas por concebê-las como ciência natural e empírica da consciência.

Como argumenta Husserl (1991), a fenomenologia não pode igualar-se epistemologicamente à psicologia científica, pelo fato de ela ser uma *filosofia primeira*, uma filosofia que busca a *vida intencional subjetiva*, ou seja, *a vida da consciência no sentido transcendental* (subjetividade transcendental). A psicologia, por estar no meio do caminho, posiciona-se na vida natural da consciência, como ciência da consciência empírica que esclarece o psiquismo a partir de dados sensíveis e objetivos.

Com essa inicial caracterização percebemos que não há só uma relação inicial da fenomenologia com a psicologia, mas uma interdependência motivacional entre as duas disciplinas que se manterá em todo desenvolvimento da fenomenologia husserliana. A interdependência justifica-se, pois, a via que

conduzirá a fenomenologia à consciência transcendental será partindo da análise psicológica.

É preciso lembrar que tanto a psicologia científica quanto a filosofia moderna iniciaram-se com o intuito de ser uma ciência específica da subjetividade, ou seja, uma ciência capaz de explorar e investigar as vivências psíquicas que se mantêm no campo da experiência interna. A psicologia científica apareceu para solucionar os prejuízos causados pela ciência no estudo do ser humano, ou seja, surgiu como uma nova espécie de ciência universal do homem social. Porém, como exposto na *Crise (Krisis)*, a psicologia e a filosofia, ao tentarem erguer-se como ciência (natural) universal do homem, falharam e fracassaram ao assumir o objetivismo fisicalista da ciência moderna. A tarefa agora é reerguer uma filosofia capaz de revelar a vida intencional subjetiva e uma psicologia que autenticamente se constitua como ciência universal da vida intencional subjetiva.

Nos primeiros trabalhos de Husserl, como comentado anteriormente, a fenomenologia foi igualada, de certo modo, à psicologia descritiva, porém essa igualdade foi, posteriormente, sendo problematizada, tematizada e até mesmo criticada, o que levou cada uma a se constituir como uma disciplina própria, na visão de Husserl. Assim, antes de adentrarmos especificamente no que seria propriamente a *psicologia fenomenológica* para Husserl, é necessário entendermos como se estabeleceu a relação da fenomenologia com a psicologia científica e quais os problemas encontrados em tal relação que possibilitaram, posteriormente, o surgimento da *psicologia fenomenológica*, como concebido na *Crise (Krisis)*, como via de acesso à fenomenologia transcendental.

3.1. – O problema epistemológico da subjetividade na constituição da *Psicologia científica* e a crítica da *Fenomenologia Transcendental*, segundo a *Crise (Krisis)*

As questões referentes ao problema da subjetividade e da psicologia têm sua origem em meados do século XIX e início do século XX, período marcado pelas importantes revoluções científicas do século XVII, que possibilitaram à humanidade grandes conquistas tecnológicas, políticas e econômicas. O progresso científico, entretanto, não proporcionou ao ser humano somente a

conquista de uma vida mais esclarecida, no sentido de evolução racional, mas fez eclodir uma crise da razão e da cultura, afetando fundamentalmente as ciências humanas. A crise foi intensa nas ciências, pelo fato de não ter sido desenvolvida uma base segura da razão, nem ter sido avaliado o sentido dos métodos científicos incorporados para a exploração da subjetividade humana, como também de não ter sido tematizado com suficiente rigor o papel da ciência em relação ao sentido da existência e das questões fundamentais da vida.

Como descrito na *Crise (Krisis)*, a crise que ainda persiste nos nossos dias – como ainda defende J. Habermas (1986) – teve início na modernidade, aproximadamente séculos XVII e XVIII, e tem suma importância para o mundo, por estar ligada ao advento da ciência e à revolução filosófica em prol da razão. Tivemos, como precursores da era moderna ou da razão, pensadores que trouxeram à humanidade contribuições para o progresso da ciência, a saber: Galileu Galilei, René Descartes, David Hume, Issac Newton, Immanuel Kant, que com suas revoluções científicas, possibilitaram os avanços contínuos da razão até o advento da ciência positivista e da ciência tecnológica. Desde então, o tema da razão e da ciência passou a ser discutido em suas diversas formas e maneiras.

Foi definitivamente no começo do século XX que tivemos o auge da razão e, conseqüentemente, o aparecimento da crise da razão, na qual o *positivismo* e as chamadas *ciências da natureza* conquistaram o pleno avanço científico e ganharam espaço na construção da investigação humana, constituindo-se como modelo único para todas as ciências. Esta decorrência procedeu pelo fato do positivismo - fundamento das ciências convencionais - estabelecer princípios experimentais na construção de métodos seguros e regulares para a investigação dos objetos de estudos e, sobretudo, pela garantia que dá ao conhecimento objetivo das coisas pelo uso da matemática, física e biologia.

Ao mesmo tempo, manifestaram-se algumas reações antagônicas em relação às ciências da natureza e à hegemonia do positivismo como modelo de ciência universalmente concebida. As reações vieram fundamentalmente de alguns ramos da psicologia e da filosofia – áreas que discutiram diretamente com as *ciências positivas* – e se colocavam contrárias aos princípios positivistas do conhecimento e ao *prosperity* por eles conquistados. Todavia, tais reações, contrárias ao positivismo (na psicologia e na filosofia), ao invés de apresentarem considerações voltadas à consciência e à subjetividade humana (razão) com os

métodos suficientemente distintos das ciências da natureza, orientaram-se com novas especulações metafísicas de construção do conhecimento e/ou, ainda, com conhecimentos alternativos provenientes de análises próprias e da construção das cosmovisões. Podemos citar como exemplos desta específica reação antipositivista, a psicanálise (S. Freud), as teorias dialéticas (F. Hegel, K. Marx), as filosofias existenciais (S. Kierkegaard, F. Nietzsche), a psicologia empírico-descritiva (F. Brentano, C. Stumpf, W. Dilthey, T. Lipps), as filosofias neokantistas (H. Rickert, E. Cassirer) entre outras. Esses saberes que reagiram negativamente aos saberes convencionais estabeleceram, assim, novos modelos de conhecimento que se constituíram como paralelos, mas que mantiveram o intuito de garantir que a subjetividade humana ficasse preservada da “decapitação” do modelo positivista de ciência. Todavia, essa reação à ciência positivista foi incapaz de se manter por ela mesma no estudo da subjetividade, porque se de um lado essas reações afirmavam ser o modelo positivista incapaz de garantir a subjetividade enquanto tal, de outro não se mostraram capazes de construir um modelo suficientemente seguro para tal, ficando plenamente no campo filosófico-especulativo ou de visão de mundo (*Weltanschauung*).

O resultado do impasse não foi devidamente satisfatório e, com isso, instaurou-se uma cisão na ciência considerada como conhecimento seguro e válido, tendo de um lado as *ciências naturais* e de outro as *ciências críticas e sociais*, aqui incluída a psicologia (psicologismo). Neste sentido, o que passou a ser considerado como ciência convencional foi a positivista por utilizar métodos experimentais e estatísticos (quantitativos) rigorosos em suas investigações, por mostrar resultados objetivos e naturais, sendo suas provas pouco questionáveis e suas generalizações aceitas por investigadores imparciais, além de não carecer de uma armação conceitual por estar entrelaçada ao campo da pura objetividade. Os demais saberes ficaram à margem da ciência convencional, à espera de uma comprovação experimental ou aceitação da ciência modelo.

A dicotomia estabelecida foi significativa porque abalou os fundamentos da filosofia e das ciências já constituídas, fazendo-as entrar naquilo que Husserl denominou de *crise das ciências*, como já mencionamos anteriormente. A nomenclatura *crise das ciências* tem sido identificada não só por Husserl, mas por muitos autores críticos do conhecimento, a saber: J. Ortega y Gasset (1989), Martin Heidegger (2002), Thomas Kuhn (2006), Jürguen Habermas (1986) e

Gaston Bachelard (1984). Contudo, vale reafirmar que foi preconizada em escritos datados entre os anos de 1923 a 1937, por Edmund Husserl em sua análise da versão final da *fenomenologia transcendental*.

A reflexão de Husserl sobre crise científica na modernidade publicada nas últimas conferências em 1935, explicitou – como descrevemos no capítulo anterior – a crise que atingiu a cultura científica européia e o seu sentido para a humanidade. Além disso, o filósofo atribuiu a crise da humanidade às ciências, justamente por estas não promoverem questionamentos sobre o significado de sua cientificidade à humanidade e conseqüentemente sobre as aplicações tecnológicas. Husserl (1991) mostrou-nos que o objetivismo fisicalista que dominou e ainda domina as ciências modernas, determinou uma dissolução interna delas precisamente enquanto ciência, ou seja, levou a um distanciamento entre as ciências e o mundo do ser humano e, neste sentido, produziu conseqüências graves, como o desvinculamento do ser humano das questões mais fundamentais que concernem à humanidade e à sociedade.

Na análise histórico-teleológica exposta na segunda parte da *Crise (Krisis)*, Husserl identificou o início da crise das ciências e, conseqüentemente da psicologia, no momento em que a filosofia moderna e a ciência ocultaram a *vida intencional subjetiva* e suas atividades. A filosofia moderna, impulsionada pelo objetivismo fisicalista da ciência, acabou desenvolvendo uma transcendentalidade “metafísica”, expondo um dualismo (corpo e alma) que manteve os dois termos substancializados, naturalizados e separados (*res cogitans* e *res extensa*). O objetivismo incorporado na filosofia fez com que se produzisse uma filosofia natural-metafísica com conceituações míticas e, com isso, impulsionasse o aparecimento de uma psicologia científica no modelo de uma psicofísica.

Na conferência proferida em Praga em 1935, Husserl afirmou que as perguntas mais essenciais referentes ao seres humanos, tais como: o sentido do mundo e da vida, a valorização da história, os valores da existência, ficam excluídas das ciências positivas, e ainda, “*ficam excluídas devido ao fato de que as ditas ciências se limitam ao que se chama de ‘objetividade’ e ao que determina todo o método de sua cientificidade*”. (HUSSERL, 1992a, p. 02)

Husserl, complementando a idéia a este respeito, afirma categoricamente: “*as puras ciências de fatos fazem puros homens de fatos*” (HUSSERL, 1991, p. 06). A ciência, a partir da crítica de Husserl, para se tornar uma ciência autenticamente

fundamentada, necessita reformular as questões que tangem o seu sentido para a humanidade, preocupando-se também não só com as questões objetivas e técnicas, mas também com o modo como se estabelecem na vida humana.

O problema da ciência e do conhecimento, de início, foi tema não só das preocupações filosóficas, mas também da própria ciência que tinha acabado de se constituir, justamente por causa da dicotomia da razão e de sua abrangência. As ciências positivistas não conseguiam abranger, com total clareza, aqueles fenômenos que iam além da ordem do mundo objetivo físico-natural, principalmente os fenômenos que tinham princípios orientadores do *espírito* (*Geist*) ou da *consciência anímica* ou *alma* (*Seele*), princípios estes que não se reduzem a uma natureza exclusivamente material. Foi com esta limitação da ciência e da filosofia (psicologismo) que a psicologia se constituiu como uma disciplina importante no conjunto das ciências, tendo como objetivo explorar e abranger o que as ciências naturais não conseguiam, ou seja, o campo dos *fenômenos psíquicos*.

Considerando que o âmago da proposta que a crise das ciências européias, ou melhor, a crise da ciência contemporânea, refletiu em todas as ciências, afirmamos que também afetou a psicologia científica. A psicologia científica foi afetada porque nasceu no âmbito da crise para tentar solucionar os impasses da ciência convencional e, ao mesmo tempo, para reagir contra o objetivismo. Todavia, ao se tornar ciência inevitavelmente se tornou objetiva, tanto em seu método como em sua concepção de psiquismo, deixando da mesma maneira de ser ciência da subjetividade, como ela mesma se propunha.

Devemos salientar que para Husserl (1991) não é correto atribuir o mesmo sentido de crise das ciências à psicologia, porque nas ciências o problema não estaria na realidade científica e nem na sua cientificidade, mas no fundamento que esta realidade tem para o ser humano. Já a crise da psicologia, além de afetar o sentido da vida, afeta também o seu próprio núcleo científico. Esta distinção é ressaltada por San Martín do seguinte modo:

Já de antemão podemos adiantar que a crise da cientificidade da psicologia é radicalmente distinta da crise de cientificidade da ciência natural, pois enquanto essa [crise] não afeta a sua realidade científica, mas sim o significado que pode ter para o homem, a crise da cientificidade da psicologia afeta o núcleo mesmo de sua cientificidade.
(SAN MARTÍN, 1986, p. 76)

Ficam estabelecidas, então, duas crises: a das ciências européias e a da psicologia científica. Como é do conhecimento comum, podemos dizer que a psicologia foi tardiamente considerada como ciência, no seu sentido específico de ciência convencional; assim a consideramos uma ciência muito jovem em relação às outras, tais como a física ou a biologia. A necessidade da psicologia no campo da investigação científica foi, segundo nos diz Heidbreder (1981), inevitável para o progresso da física e da fisiologia, pelo fato das questões da física e da fisiologia terem começado, no século XIX, a se deparar com uma nova problemática dos fenômenos psíquicos.

O exemplo clássico, conforme destacou Heidbreder (1981), está no campo da astronomia. A autora nos conta que, em 1796, um astrônomo reparou que seu assistente registrava observações das estrelas diferentemente das suas. Mesmo com as advertências do astrônomo, o jovem aprendiz ainda mantinha uma diferença de aproximadamente meio segundo, o que fez com que fosse mandado embora do ofício. Em 1810, aproximadamente, o astrônomo Bessel resolveu retomar ao incidente, comparando os resultados dos renomados astrônomos, e verificou que realmente, em regra geral, havia diferenças na observação. Bessel chamou esse fenômeno de “equação pessoal”, na qual ao observar algo o observador fica entrelaçado entre o acontecimento físico e a percepção psicológica.

Heidbreder (1981) apontou outro exemplo decisivo para o aparecimento dos fenômenos psíquicos nas ciências físicas, principalmente na fisiologia. Destacou que os fisiólogos, no início do século XIX, se depararam com o fato de que havia processos complexos entre o objeto físico e a percepção psicológica. Esses processos poderiam ser observados facilmente, *e.g.*, pelo fenômeno de mistura de cor, que ao apresentar duas cores e girá-las rapidamente num disco proporcional, o observador não vê as duas cores, mas uma só diferente das outras duas. Entretanto, a questão era: como é possível ver uma única cor se fisicamente as cores não se misturam? A hipótese mais provável, como afirmou Heidbreder é a de que a resposta estaria na percepção como um fenômeno psicológico, e não no físico. Neste sentido, as pesquisas científicas passaram a dar atenção e a dedicar-se seriamente ao material psicológico e a explicitar os fenômenos psíquicos.

Apesar de existir um projeto de psicologia desde os primórdios da filosofia moderna, a emancipação da psicologia em relação à filosofia ocorreu fundamentalmente pela incorporação do modelo científico-natural às suas investigações (principalmente o modelo da física galileo-newtoniana), especialmente à sua epistemologia, facilitada pela influência do modelo cartesiano na origem das ciências. Como comentou Figueiredo (1995), a psicologia não teria surgido como uma ciência independente, se já não tivesse sido instituída em Descartes uma cisão radical entre corpo-mente, e conseqüentemente uma divisão entre ciências dos objetos físicos e dos psíquicos. Ainda, segundo a análise de Husserl, como nos informa Gurwitsch (1979), apesar de Descartes ter sido o primeiro a revelar o significado da consciência, ele acabou concebendo-a como uma coisa pensante (substância) e passou a descrevê-la com as mesmas propriedades do mundo (leis naturais).

Nasce com a cisão cartesiana um projeto de uma psicologia, que visa a estabelecer-se no pleno estudo dos fenômenos psíquicos, ou seja, dos fenômenos que habitam o mundo interno do ser humano. A partir desse projeto, a psicologia pode passar a ser *ciência da alma*, no sentido de ciência da consciência.

A psicologia, como um *saber e cuidado da alma*, foi constituída pela compreensão do fenômeno psicológico como uma estrutura possibilitadora do conhecimento das coisas e das vivências. Entretanto, essa compreensão vinha da argumentação e explanação filosófica, sem recorrência aos métodos empíricos ou de experimentação. Neste sentido, para conhecermos o fenômeno psíquico, diziam os filósofos, só bastaria a argumentação racional (evidência), um método adequado e a reflexão filosófica (dedução).

Muitos filósofos pensaram – e ainda pensam – a psicologia com esse significado. Os filósofos anteriores, tais como: Aristóteles, Agostinho, Tomás de Aquino, J. Locke, F. Brentano, entre outros, desenvolveram uma psicologia que mantinha o empírico com outro sentido que não o da ciência. Um filósofo exemplar, Aristóteles, na obra *Peri Psychês (De Anima)*, postulou a Psicologia como o estudo dos seres vivos (plantas, animais e o humano) e não somente o estudo da alma (anímico), mas de tudo que era considerado um organismo vivo ou biológico. Mas, apesar de ter feito uma psicologia a partir das observações empíricas, conforme nos aponta Penna (1991), seu método principal ainda era a

argumentação e a demonstração filosófica (crédito na razão), conforme era o usual em sua época, já que a ciência, da forma como a entendemos hoje, despontou somente na modernidade.

Na modernidade, o empirismo inglês foi um ramo da filosofia que teve como centro de suas preocupações o psiquismo, principalmente pela necessidade de se compreender os fenômenos psicológicos como problemas da alma. Os empiristas, preocupados em analisar como se processava o conhecimento – juntamente com a existência das coisas - chegaram à evidência de que o psiquismo e seus processos (percepção e sensação) eram essenciais para o entendimento da realidade exterior e interior. Assim, *e.g.*, John Locke ao contestar as idéias inatas de Descartes, atribuiu à origem das idéias uma gênese natural e psicológica. Segundo ele, a filosofia só era possível, conforme nos lembra Morente (1980), por meio de um contato íntimo com a psicologia, já que no conhecimento de algo há vivências psicológicas.

Com a conquista científica da psicologia, uma mudança paradigmática deveria ocorrer no seu estatuto teórico, ou seja, era necessário que ela deixasse de ser um *saber e cuidado da alma* para ser uma *ciência da consciência* ou dos *fenômenos psíquicos*, conseqüentemente pautada na ciência de ordem natural, para que o psiquismo fosse visto como um fenômeno natural.

A psicologia científica deve ser nada mais “*do que um prolongamento do método científico a uma região onde a observação desinteressada tem sido particularmente difícil*”. (HEIDBREDER, 1981, p. 72) Ainda, conforme cita Penna (1991), os estudos psicológicos no campo da filosofia e que provinham desta origem epistemológica, não se aproximaram em procedimento e método aos estudos de G.T. Fechner, W. Wundt ou E.B. Titchener que surgiram séculos mais tarde, mesmo mantendo internamente a origem e gênese psicológica dos processos de conhecimento.

Com os novos estudos sobre o psiquismo do fim do século XIX, a psicologia se separou definitivamente da filosofia e da fisiologia, transformando-se em *ciência da consciência* e posteriormente em *ciência do comportamento*. Nesta transição foram se impondo outros métodos de investigação e novos caminhos epistemológicos, além da argumentação racional e reflexiva. Assim, ao se tornar ciência a psicologia deveria seguir os postulados metodológicos exigidos nas ciências naturais (positivistas).

Na transição da psicologia filosófica (psicologismo) para ciência natural é importante destacarmos que ela não desenvolveu uma epistemologia própria na sua emancipação, como Husserl frisou repetidas vezes em suas obras, mas foi motivada pela incorporação dos modelos normativos da ciência e principalmente do positivismo. Como observou Wundt (1886) no *Compêndio de Psicologia*:

Assim, pois, aparece manifesto que a psicologia, como ciência natural, dispõe de dois métodos exatos: o primeiro, o método experimental, que serve para as análises dos processos psíquicos mais simples; e o segundo, a observação dos produtos mais gerais do espírito, que serve para o estudo dos mais altos processos e desenvolvimento psíquicos.
(WUNDT, 1886, s/p)

E, foi a partir da concepção de ciência natural, segundo texto acima, que a psicologia se constituiu como uma *verdadeira* ciência da consciência, do psiquismo e do comportamento. Deste modo, complementa Husserl (1991), como a física é uma ciência empírica dos fatos materiais – a ciência da natureza no sentido habitual – da mesma forma a psicologia se converteu em ciência empírica (ciência da natureza) dos fatos espirituais.

Neste percurso, a psicologia entendida como ciência, nos modelos tradicionais de ciência, emancipou-se simbolicamente em 1879, conforme considera alguns historiadores, quando W. Wundt fundou o primeiro laboratório de experiências psicológicas em Leipzig. Embora houvesse outros trabalhos, temos definido historicamente este marco experimental para ilustrar como a psicologia se afastou da filosofia e de qualquer reflexão racional, tornando-se assim a *ciência (natural) dos fatos psicológicos*.

Ao fundar a psicologia científica, Wundt procurou delimitar o objeto de estudo da psicologia experimental na intenção de diferenciar a ciência dos fatos psicológicos dos estudos filosóficos (especulativo-reflexivo) até seu presente momento. Por isso, insistiu Wundt (1886), que as duas maneiras de definir a psicologia - a saber: a) como “ciência da alma”; e b) como “ciência da experiência interna” - não respondem ao estado atual da ciência (positivista e natural). A primeira por conceber-se como “ciência metafísica” e, neste sentido, perfaz anexada a outros campos do saber (filosofia, antropologia, sociologia, gnosiologia, etc.), e a segunda, em ser “ciência do espírito”, uma disciplina

empírica que passou a utilizar uma metodologia própria, afastando-se radicalmente da ciência natural.

Seguindo o que nos relata Giorgi (1978), a psicologia científica estabeleceu-se pela imitação das práticas e objetivos da ciência, conquistando seu espaço pela quantificação dos processos psicológicos. Para o autor, o único significado não ambíguo de ciência em psicologia é de que ela é uma *ciência natural* e que participa dos conceitos e métodos das ciências naturais. Confirmou Wundt:

Por conseguinte, se tanto a ciência da natureza quanto a psicologia, são ciências empíricas – no sentido que ambas têm por objeto a interpretação da experiência, que consideram de diversos pontos de vista – a psicologia, pela particular natureza de seu objeto, é, seguramente, a ciência mais estritamente empírica de todas. (WUNDT, 1886, s/p)

No entanto, todo o esforço de Wundt não fez com que a psicologia realmente conquistasse um espaço exclusivo, só a manteve ambígua. Por mais que o psicólogo enfatizasse que a psicologia só poderia existir como científica e insistia nos seus experimentos para demonstrar tal fato, as suas considerações ainda continham conteúdos filosóficos. O fato deve-se fundamentalmente ao objeto eleito pela psicologia (fenômenos psíquicos), pois por mais que houvesse esforços para a descrição do psiquismo (introspecção) por via de observações naturais, não se podiam negar as experiências internas, ou seja, os fenômenos que não eram observados diretamente, mas que estavam tão presentes na concepção do psiquismo.

Nos seus últimos trabalhos, diante de tantos problemas epistemológicos, Wundt tentou eleger outra metodologia para complementar a experimentação que fracassava em muitos aspectos. Essa outra metodologia – método histórico – tinha por objetivo atingir os fenômenos psíquicos – que ficavam ocultos na metodologia experimental – via história natural do homem. Escreveu que:

É verdade que se tem freqüentemente tentado investigar as funções complexas do pensamento com base na mera introspecção. Tais tentativas, contudo, têm sido mal sucedidas. A consciência individual é completamente incapaz de oferecer uma história do desenvolvimento do pensamento humano. (WUNDT, 1886, s/p)

Como a psicologia utilizava os métodos objetivos da ciência convencional e não conseguia adequar-se ao seu objeto de estudo, ela acabou gerando sérios problemas teóricos na descrição daquilo que é fundamentalmente subjetivo. Por isso, ficou clássica a colocação de Watson (1913) sobre o dilema:

[A Psicologia] fracassou nitidamente, creio eu, durante os cinqüenta e poucos anos de existência como uma disciplina experimental na tentativa de ganhar espaço no mundo como uma ciência inquestionavelmente natural. (...) Parece que é chegada a hora de a psicologia descartar toda a referência à consciência, pois não precisa mais se iludir com o pensamento que faz dos estados mentais o objeto de observação.
(WATSON 1913, p. 158-159)

Por fim, em meados do século XX, após sofrer tantos desdobramentos em relação a sua concepção como ciência, a psicologia passou a se referir não exclusivamente aos fenômenos psíquicos – devido aos problemas epistemológicos no estudo da subjetividade – mas ao comportamento, constituindo, assim, uma *ciência do comportamento*.

Mesmo tendo historicamente muitos desdobramentos teóricos (abordagens) e conquistado o *espaço psi*, como nos fala Figueiredo (1995), é importante destacarmos que a psicologia por mais operacional e probabilística que seja, ainda constitui uma área muito jovem se comparada com a matemática, a física e a química. Esta afirmação também se aproxima da constatação do historiador da ciência T. Kuhn (Kuhn, *apud* Giorgi, 1978) que apontou a psicologia como uma ciência pré-paradigmática em seu desenvolvimento, fundamentalmente por manter em sua estrutura metodológica uma pluralidade de abordagens e de estar sempre revendo a sua constituição metodológica.

A psicologia se esforçou para atingir o estatuto de ciência, constituindo-se, dessa maneira, em uma ciência natural, com um objeto específico e um método científico. Todavia, por ser o seu objeto, o psíquico, demasiadamente complexo, sua metodologia não o absorveu totalmente, sempre possibilitando novos estudos e novas conclusões, em um movimento de aceitação e refutação dos resultados. Observarmos pela própria história da psicologia científica, que esta possui muitas escolas e abordagens, muitas vezes com o mesmo objeto, mas com resultados e propostas bem diferentes. Assim, a psicologia, ao mesmo tempo em que alcançou o lugar de ciência, tem seu lugar problematizado pelo fato de não ter chegado

epistemologicamente a uma conclusão metodológica que garantisse a sua comprovação científica.

Diante disso é que, além de sua juventude epistemológica, a psicologia se motivou em ser ciência no sentido de intensificar, evidenciar e comprovar seus resultados, caracterizando-se, deste modo, essencialmente como empírica, positivista, reducionista, quantitativa, genética, probabilística e preditiva, o que a psicologia filosófica não fazia, não propunha e cujos objetivos nem podia atingir. Com a emancipação e sendo uma psicologia científica, ela ainda continua não conseguindo evidenciar com total clareza e amplitude os seus pressupostos fundamentais, ressurgindo a mesma problemática de exatidão que tinha em relação à psicologia racional (filosófica). Desta maneira, a psicologia instituiu no seu regimento interno o não seguimento às direcionalidades apontadas de início, por estar se construindo e reconstruindo continuamente a partir dos fatos empíricos, como todas as ciências o fazem, já que o conhecimento científico tem caráter probabilístico e cumulativo.

Em nome da ciência convencional, os cientistas têm abandonado os temas que realmente lhes interessam, ou seja, as “questões supremas da vida humana”, por muitas vezes as considerarem subjetivas e imprecisas nas suas manifestações. Ainda mais, eles têm esquecido que as *ciências da natureza* provêm da atividade humana e, sobre este aspecto, são produtos dos processos espirituais, ou seja, fundadas nas ciências do espírito. Seria um absurdo considerar a natureza como algo em si, com autonomia própria e alheia ao espírito e, ainda, querer fundamentar a ciência do espírito pela ciência da natureza, fazendo-a pretensamente exata ou reduzi-la apenas às probabilísticas.

Seguindo a análise de Husserl na *Crise (Krisis)*, o problema das ciências e principalmente da psicologia contemporânea vem, segundo explicita Gómez-Heras (1989), de três sintomas fundamentais: da invasão crescente dos métodos praticados pelas ciências naturais; do relativismo cético que prescinde das questões que dizem respeito à existência humana e da desvalorização da razão a favor da cientificidade por parte da filosofia. A proposta de Husserl (1991) para analisar essa crise merece um lugar privilegiado, porque além de diagnosticar a crise da humanidade que persiste até os nossos dias, apontando uma possível superação com o advento da fenomenologia transcendental, propôs um lugar

seguro para o desenvolvimento da psicologia autêntica e original segundo seu projeto.

A crítica de Husserl não consiste em desvalorizar a ciência e suas importantes descobertas, tão pouco em denegrir o progresso técnico, porém ressalta a proposta de rever o conceito de ciência e de racionalidade, para que as questões mais fundamentais da humanidade possam emergir. A *crise da ciência*, apontada por Husserl, não vem de questionamentos quanto à sua cientificidade ou às suas aplicações técnicas, também não vem da atitude de desqualificar o método que ela pratica, mas tal crítica indica a oposição radical entre técnica e humanismo dos nossos tempos. Não há técnica sem uma fundamentação humana e seria inconcebível compreender o humano a partir da técnica. Na reflexão de Husserl, o que está em crise é o sistema de valores e ideais sobre os quais se construiu, na chamada modernidade científica, valores e ideais que impossibilitam a aparição da subjetividade enquanto tal.

Diante de tantos problemas do conhecimento deixados pela filosofia medieval e escolástica, a modernidade apareceu com o projeto de restaurar o verdadeiro saber – um saber universalmente válido – visando a esclarecer e compreender o conhecimento a partir de uma verdade segura e radical. Neste processo de restauração houve também a necessidade de esclarecer a subjetividade humana e, com isso, foi se concebendo paulatinamente a racionalidade nos parâmetros da razão científica, principalmente na incorporação e utilização da técnica. O radicalismo desse processo aconteceu com a absorção do objetivismo naturalista como fundamento primeiro que, além de desencadear a oposição entre subjetividade/objetividade, afetou a constituição dos saberes humanitários e a própria ciência.

Husserl (1991) apontou neste radicalismo três conseqüências graves nas ciências de hoje: a falta de unidade nas ciências, o fracasso de uma ciência universal e a desorientação da técnica. Essas são conseqüências que percebemos claramente como sintomas nas diversas ciências, até mesmo nas mais naturais, como a física e a fisiologia. Neste ponto, podemos mencionar a falta de conciliação da física newtoniana com a quântica e a proliferação da fisiologia nas várias especialidades particulares, muitas até carentes de vínculos, num mundo reduzido a um complexo de coisas e de fatos. A crise pode ser observada até mesmo nas representações do senso comum, nas quais

encontramos a crise das ciências e o seu sentido na vivência dos seres humanos, como afirma Ramonet:

Em sociedades presididas em princípio pela racionalidade, quando esta se dilui ou se desloca, os cidadãos se vêem tentados a recorrer a formas de pensamento pré-racionalistas. Voltam-se para a superstição, o esotérico, o ilógico, e estão dispostos a crer em varinhas mágicas capazes de transformar o chumbo em ouro e os sapos em príncipes. Cada vez são mais os cidadãos que se sentem ameaçados por uma modernidade tecnológica brutal e se vêem impelidos a adotar posturas receosas e antimodernistas. (RAMOUNET, 1997, p. 01)

A crise das ciências e da psicologia como estamos expondo, anunciadas oficialmente por Husserl, persiste até os dias atuais, manifestada pelo conflito epistemológico e pela produção de muitas abordagens, confundindo assim o plano de ciência. Por um lado, a ciência não responde às questões fundamentais da vida (problemas generativos, existenciais, valorativos, históricos) e, por outro, a psicologia, responsável por tal tarefa, não conseguiu se constituir como uma verdadeira e autêntica ciência da subjetividade, por falta de fundamentação.

Na última parte da *Crise (Krisis)*, como destaca Husserl (1991), a crise da humanidade fica mais evidenciada no âmbito da psicologia, pelo fato de ser esta a ciência que investiga, em especial, a subjetividade, bem como o processo de conhecer as coisas e a si mesma. Por isso, consideramos que ela seja a ciência que mais esteja instalada na crise das ciências, afetando diretamente o seu estatuto interno de ciência. Conforme Gómez-Heras (1989), a redução objetivista dos conceitos de verdade e saber afetou de modo radical a psicologia, por ser a ciência que se ocupa da subjetividade. Este aspecto pode ser facilmente verificado, porque foi com a psicologia que nasceu a motivação de se desenvolver um método adequado para se estudar aqueles fenômenos ditos subjetivos ou internos e que, segundo Husserl, teve a pretensão de assumir para si mesma o papel de uma filosofia científica fundamental.

É neste panorama que o problema se instaura, porque a psicologia como ciência objetiva deveria, segundo consideramos, num determinado momento esgotar ou concluir suas explicações, justamente porque os fatos empíricos são objetivos e limitados, como nos moldes dos objetos físicos. Contudo, o que nos parece ocorrer não é o que se afirmou, porque a cada momento que a psicologia se constrói e se reconstrói diante dos fatos empíricos, mostra-nos

deliberadamente o quanto sua (re)construção está submetida à história e à cultura. Em outros termos, a sua construção frente aos fatos empíricos, que mudam no decorrer da história, mostra-nos que o psiquismo não possui apenas uma base natural-objetiva delimitada para ser medida ou quantificada, mas possui em seu fundamento uma ordem subjetivo-espiritual, podendo ser evidenciada se descrita e compreendida e não explicada, segundo o enfoque que adotamos. Assim, esclarece-nos San Martín, que “a crise da cientificidade da psicologia refere-se ao que não é verdadeira **psico**-logia, portanto, que, pretendendo ser o estudo científico do psíquico, não é tal estudo, dedicando-se, assim, a falar da realidade que não é psíquica”. (SAN MARTÍN, 1986, p. 76)

A situação da psicologia é exemplar pela sua contradição em aplicar o método físico-matemático nas investigações da vida e do espírito. Sobre isso insiste Gómez-Heras:

A unilateralidade do objetivismo científico afeta também a psique. O método científico-natural traduz em termos objetivos o mundo da subjetividade, sem perceber que o fundamento permanente da atividade mental é o mundo-da-vida do sujeito, não redutível, as suas especificidades subjetivas, aos fatores físico-objetivos. O sujeito não é redutível a ser objeto sem perder o seu caráter de sujeito. (GÓMEZ-HERAS, 1989, p. 56)

Posto assim, afirmarmos, então, que a motivação originária da psicologia como ciência está em se pautar na exploração da subjetividade e na sua natureza, tendo como objetos: o psiquismo, o ato mental e a consciência. Entretanto, ao se tornar ciência natural passou a fazer uso dos métodos objetivos, causando assim uma confusão interna na explanação de seus pressupostos. Essa confusão está situada na subordinação da vida do espírito à vida natural, postulando o espírito como um derivado da natureza. Comenta Gómez-Heras, retomando Husserl:

Penso com toda seriedade que não existiu e jamais existirá uma ciência objetiva sobre o espírito, uma teoria objetiva sobre a alma, sendo objetiva no sentido de atribuir às almas e às comunidades pessoais uma existência nos âmbitos do espaço e do tempo. (GÓMEZ-HERAS, 1989, p. 56)

Ao adotar o modelo físico-matemático das ciências naturais, a psicologia assumiu a realidade do objetivismo natural nos dois mundos - o físico e o psíquico

- naturalizando o psiquismo. E ao se assumir como uma ciência empírica, natural e probabilística, edificando-se com os métodos das ciências objetivas, nos fez perder de vista o verdadeiro sentido de uma psicologia que, neste trabalho, tentamos resgatar. Para Gómez-Heras, o objetivismo que afeta a Psicologia moderna se encontra incapacitado para converter em tema de reflexão e com sentido específico o essencial da alma ou do psiquismo. *“Temas como os fins, os valores, as normas ou mesmo a razão escapam a um tratamento objetivista”*. (GÓMEZ-HERAS, 1989, p. 56)

Desde os primórdios científicos, a psicologia científica traduziu a subjetividade na ordem da objetividade, causando uma grande desordem no campo epistemológico. O desenvolvimento da psicologia científica caminhou em direção às ciências naturais, que outorgou a objetividade, a predição e o controle e que, mesmo tendo uma história de aproximação às formas qualitativas (estamos nos referindo à psicologia mais humana), ainda não logrou definitivamente uma elaboração do tema nos campos epistemológicos.

A psicologia que tem o encargo de estudar o psiquismo e a tarefa de acessar a essência (pura) da subjetividade entra em crise como expõe Gómez-Heras (1989), pela incapacidade do positivismo objetivista de captar os fundamentos da subjetividade. A crise exposta claramente na psicologia vem da falsa e aparente soberania e autonomia da natureza sobre o espírito. Para Husserl (1991) os problemas enfrentados na psicologia são reflexos da crise das ciências por não compreenderem que, ao contrário do que postulam, a natureza é possuidora de uma autonomia relativa. Segundo Gómez-Heras, a concepção que Husserl nos apresenta é de que *“o espírito e exclusivamente o espírito existe em si mesmo e para si; só o espírito é autônomo e pode ser tratado com essa autonomia, de forma verdadeiramente racional e de modo radical”*. (GÓMEZ-HERAS, 1989, p. 57)

Desta forma, o que marca a crise contemporânea da psicologia em face da sua condição científica é a tentativa de conciliar a objetividade com a subjetividade, ou seja, tentar ser uma verdadeira ciência da subjetividade. Se a Psicologia se fundamentar apenas como uma ciência empírica (no sentido de ciência natural) seus resultados vão se manter limitados, por não alcançar com maior clareza o sentido e a finalidade da existência humana que transcendem a *physis* científica.

Para muitos teóricos as ciências humanas são também ciências da natureza e isto vem prejudicar mais o conceito de ciência, porque há evidentemente origens e razões internas que as diferenciam. A vida humana tem dimensões diferentes, ou seja, a vida humana não possui um sentido apenas fisiológico (natural), mas *“é uma vida cuja atividade possuiu fins, que cria formas espirituais: vida criadora de cultura, em sentido mais amplo, numa unidade histórica”*. (HUSSERL, 1991, p. 323) Por isso nos parece um contra-senso subordinar a vida do espírito à natureza, uma vez que a própria vida espiritual é produtora da concepção de ciência e de natureza.

Mesmo que para alguns pesquisadores a oposição esteja superada, estabelecendo essa superação pela semelhança ao invés das diferenças, ainda mantém-se a superioridade do método quantitativo (natural) sobre o qualitativo (espiritual) entre as duas concepções de ciência. Husserl (1991), ao expor e analisar na *Crise (Krisis)* o impasse da psicologia moderna, afirmou que somente com a via da *fenomenologia transcendental* e sua investigação da subjetividade é que seremos capazes de estabelecer o legítimo estatuto da psicologia e a retomada da motivação das ciências.

Neste caso, é na psicologia que é instaurada a crítica da predominância da natureza sobre o psiquismo, ou, como concebeu Husserl (1991), sobre o espírito, como também da predominância da psicologia natural sobre a psicologia mais humana, mais fenomenológica. Com isso, expõe Gómez-Heras (1989) que é do objetivismo que deriva o fracasso da psicologia moderna ao não ter alcançado a peculiar essência da consciência e ao não ter descoberto o contra-senso da interpretação psicofísica da subjetividade e da existência humana na comunidade. Como também reforça M.M-Ponty, sintetizando o problema que Husserl nos expõe é que: *“há um conflito entre as exigências de interioridade racional pura, e as exigências de uma psicologia considerada como ciência da determinação exterior das condutas do homem”*. (M.M-PONTY, 1973, p. 27)

A psicologia, que se propôs ser a verdadeira ciência da subjetividade de um lado e, do outro, uma filosofia científica fundamental, fracassou ao conceber-se ciência objetiva fundamentada pela ciência natural (positivista). Conclui Husserl (1991), dizendo que a psicologia vive uma crise, porque o psíquico – e no sentido amplo, o espiritual - que é o objeto originário da psicologia, escapou em sua peculiaridade adotando o método científico, e, com isso, acabou

impossibilitando a construção de um saber universal que compreenda a existência humana e pessoal, as criações culturais e a vida social.

3.2 – A relação da *fenomenologia* com a *psicologia* nos momentos decisivos da constituição da *Fenomenologia Transcendental*

Diante de complexas questões epistemológicas, inauguradas desde o século XVII, sobre como desvelar legitimadamente o processo de conhecimento humano, Husserl propõe um novo modelo à psicologia, qual seja: a *fenomenologia transcendental*. O modelo fenomenológico propicia uma via de acesso da ciência psicológica à subjetividade, evitando com isso a ruptura entre o sujeito e o objeto e a confusão epistemológica dada a tal ciência desde a modernidade. Na análise de Husserl, o método fenomenológico é o mais coerente com psicologia, porque: “(...) *não herda da ciência nem a problemática nem os métodos; não se trata para ela de descrever um conteúdo sobre o qual a ciência também se debruçaria, mas está em uma dimensão nova frente àquela do conhecimento natural*”. (MOURA, 1989, p. 31)

É somente com o estabelecimento de um método que permita o acesso direto e puro à subjetividade que a psicologia poderá ultrapassar sua crise interna promovida pela ciência e, retomar o autêntico sentido e sua motivação originária de ser ciência universal do psíquico. Esse método só pode vir da *fenomenologia transcendental*, porque assim, teremos a possibilidade de retomar um novo sistema de relações entre a subjetividade e a objetividade, evitando a ruptura entre sujeito e objeto e entre mundo vivido e mundo teórico. A fenomenologia propõe não só um novo método capaz de apreender as ciências que vivem uma crise ou de possibilitar uma psicologia adequada para ultrapassar o plano empírico, mas, antes de tudo, se apresenta como a única *filosofia transcendental* possível de resgatar o autêntico projeto da modernidade.

A *fenomenologia transcendental* possui uma motivação dupla, que segundo Merleau-Ponty (1973), está presente na vinculação de todas as experiências concretas do ser humano, e não apenas nas experiências do conhecimento, mas também nas experiências de vida e humanidade, tais como se apresentam na formação da história e da cultura. Com isso, a fenomenologia tem a pretensão de encontrar uma ordem espontânea, um sentido e uma orientação da existência

humana, retomando o rol da *subjetividade transcendental* (subjetividade universal e comum ao ser humano), que estão expostas nas evidências pré-lógicas ou pré-científicas do mundo-da-vida, o que até mesmo outras filosofias (ou correntes filosóficas) vêm ignorando. Portanto, foi neste contexto de consciência de crise da ciência e da razão que apareceu a versão final da *fenomenologia transcendental*, a qual refutou as especulações metafísicas e o positivismo pelas suas insuficiências metodológicas no tocante ao ser humano e à humanidade em si.

No entanto, é imperioso salientar que não foi apenas nos últimos escritos que Husserl problematizou a psicologia e a ciência. Constatamos, desde os primeiros registros, a relação problemática da fenomenologia com a psicologia. Neste sentido, impõem-se aqui uma breve descrição de como Husserl foi aproximando e distanciando a psicologia da fenomenologia até a concepção final de psicologia fenomenológica. A fenomenologia e a psicologia fenomenológica são vias comuns que possibilitam o acesso à subjetividade, como advertimos antes, contudo essa concepção final passou por vários momentos que precisam ser ressaltados para a sua melhor compreensão.

3.2.1 – A inauguração da fenomenologia como “psicologia descritiva”

Foi nos *Prolegómenos* e depois nas *Investigações Lógicas*, conforme tínhamos identificado em outros momentos, que Husserl iniciou a problematização da fenomenologia com a psicologia, motivado pela questão do conhecimento. Neste período ficou evidente para Husserl a necessidade de distinguir, em termos epistemológicos, a psicologia (psicologismo e a psicologia científica) e a fenomenologia recém inaugurada, principalmente porque percebeu que sem passar pela psicologia (investigar os fenômenos psíquicos) não era possível chegar à fenomenologia (subjetividade transcendental).

No prefácio da primeira edição das *Investigações Lógicas*, Husserl (2001a [1900]) afirmou que a nova disciplina, então, chamada *fenomenologia*, provinha das deficiências da psicologia em descrever a subjetividade enquanto tal, e por isso é fundamental caracterizá-la como uma disciplina antipsicologista. Ainda, no decorrer da mesma obra apresentou a *fenomenologia* como uma espécie de “psicologia descritiva”, porque ao desenvolver sua caracterização do conhecimento não pôde excluir os fenômenos psíquicos.

No texto *“Tarefa e significado das Investigações Lógicas”*, reunido na obra *“Psicologia Fenomenológica”* (2001b), obra que sintetizou os textos que tinham como proposta a relação da fenomenologia com a psicologia, o filósofo justificou a aparição da fenomenologia como resultado de dez anos de estudos em torno da idéia pura de lógica e da psicologia. Todavia, para a realização de tal estudo houve a necessidade de promover um retorno (*Rückgang*) não só à questão da lógica, mas à consciência lógica – estrutura fundante de qualquer pensamento – no intuito de executar a conexão entre a lógica e a vivência lógica. Com isso se impôs de imediato uma preocupação com as formas de produção do conhecimento e não só com a evidenciação do que era conhecido, como procedia a epistemologia no geral. Sobre isso escreveu Husserl: *“No que se pensa nada sabe de suas vivências de pensamento, senão só dos pensamentos que seu pensar produz continuamente”*. (HUSSERL, 2001b, p. 26)

Para que se pudesse atender a esta exigência dever-se-ia criar uma maneira específica de apreender a vida do pensamento que “se realizava ocultamente”. E, dessa maneira, foi que Husserl passou a desenvolver as suas investigações, o que levou à fundação da fenomenologia. No entanto, descrever fenomenologicamente as configurações “ocultas” da vida do pensamento lógico não poderia ser da mesma maneira como a psicologia empírica (ou o psicologismo), e, conseqüentemente, a psicologia científica, estavam fazendo em relação à vida psíquica (do ponto de vista lógico-natural). Ao contrário, de partida era necessário eliminar qualquer tentativa de fundamentar a origem do pensamento lógico nos processos psicológicos empíricos, pois como tinha demonstrado na *Filosofia da Aritmética*, essa fundamentação não encontrou coerência suficiente para manter-se como verdadeira, por ser uma incongruência chegar à subjetividade transcendental (universal) a partir de leis empíricas.

A tomada de um outro posicionamento nas *Investigações* fez com que a fenomenologia se diferenciasse da psicologia, porém, não a fez afastar totalmente dela, por ainda manter fenômenos psíquicos como fenômenos importantes na produção do conhecimento. E ainda, essa diferenciação promoveu, segundo Husserl (2001b), duas conseqüências: 1) uma luta contra o psicologismo lógico; e ao mesmo tempo, 2) uma estreita conexão com a psicologia.

Ao buscar uma conexão do pensamento lógico com o psíquico (vida intencional subjetiva), a fenomenologia se colocou na tarefa de revelar a estrutura

fundante da vida psíquica e seu funcionamento (consciência transcendental), entretanto, sem recorrer às concepções psicológicas conquistadas pelo estudo do empírico-científico da consciência. Assim, as investigações passaram, de fato, a se ocupar com a descrição (visão interna) e a (re)velação das “*vivências do pensamento, ocultas ao pensador, e de uma descrição essencial que se move na pura visão interna, relacionada com as puras vivências*”. (HUSSERL, 2001, p. 32)

Por outro lado, as investigações não se restringiram apenas em descrever os atos psíquicos presentes no pensamento lógico, mas possibilitaram uma nova forma de método que recebeu o nome de Fenomenologia. Expressou Husserl:

De fato, irrompe aqui um método de natureza nova ao ocupar-se com o psíquico. De um lado era nova a tarefa, ou melhor, o intento de retroperguntar (zurückfragen) de forma radical sobre as correspondentes categorias de objetividades, pelas formas de consciência que as pertencem em forma determinadas; pelos atos subjetivos, as estruturas de atos, as vivências de fundamentos, sobre as quais as objetividades, assim constituídas, se fazem conscientes e, em grau mais alto, se fazem autodoações evidentes. (HUSSERL, 2001b, p. 32)

Como dito acima, temos exposto uma dupla tarefa inaugurada nas *Investigações Lógicas*: a investigação dos processos lógicos do pensamento e a descrição da vida intencional subjetiva (consciência intencional). O estudo dos processos lógicos conectados à vida intencional fez com que Husserl retomasse as teorias estabelecidas na lógica-matemática e na psicologia, chegando à conclusão de que ambas estavam incoerentes e incompletas. A lógica-matemática por ter ignorado o processo interno do conhecimento (vida interna) e a psicologia por ter naturalizado, de maneira científico-natural, os processos psíquicos. Assim, era preciso recomeçar o projeto de encontrar *via psicologia* e *via fenomenologia* as estruturas fundantes do pensamento, evitando a todo custo o caminho científico-natural.⁶⁶

Como indicou Husserl (2001b), o caminho para a vida interna já tinha sido iniciado por Brentano com a caracterização da vida psíquica como intencional (intencionalidade), porém ficou fadada ao fracasso ao assumir a vida intencional somente no âmbito empírico. Husserl sobre as obscuridades e dificuldades da psicologia na descrição da vida anímica, questionou:

⁶⁶ É interessante salientarmos que apesar de Husserl ter exposto a crise das ciências e da psicologia só a partir de 1923, já temos indícios, na fundação da fenomenologia, do que o levaram a tal exposição.

(...) como manejar a consciência como tal na investigação concreta interna da experiência? Como conduzir a “análise” intencional, a que tipo de generalidade se poderia aspirar e seria possível nessa esfera, como se poderia fundar a partir disso a psicologia como ciência de fatos da vida anímica psicofisicamente real? Tudo isso era obscuro. Apesar de tudo não posso subtrair-se de todo o impulso brentiano. (HUSSERL, 2001b, p. 36)

Apesar de a psicologia brentiana e a diltheyniana terem enumerado os problemas da psicologia científica e de Brentano ter proposto uma possível solução ao dualismo incorporando a *intencionalidade* – no momento em que percebeu que a vida psíquica, como consciência, tem como peculiaridade se relacionar com a objetividade – mesmo assim, não conseguiu erguer-se como uma psicologia segura. Para Husserl (2001b), o principal motivo disso está na forma como Brentano encaminhou a sua psicologia, ou seja, como guiou a psicologia descritiva em uma atitude descritiva empírico-natural, postulando os fenômenos apenas como psíquicos.

Brentano percebeu que a sua orientação não deveria se dar a partir da natureza (exterior), mas na busca da natureza própria do mundo psíquico. Assim, nessa orientação para o psiquismo, o psicologista chegou à descoberta da característica fundamental do psíquico, ou seja, a intencionalidade. Conforme Brentano (1926), todo o fenômeno psíquico se caracteriza por estar voltado a um objeto, ou seja, em toda a representação há algo representado, no amor algo amado, etc. Essa caracterização da consciência como intencional será definitiva para a psicologia, pois inaugurar a psicologia a partir de seu caráter próprio, ou seja, de se orientar propriamente para a natureza do mundo anímico. Assim, manteve-se a idéia de que a psicologia só seria válida se iniciasse como uma ciência puramente descritiva da vida psíquica, desconsiderando qualquer relação com o mundo exterior.

As disciplinas como a lógica, a matemática e, conseqüentemente, a ciência, passaram a ser entendidas como produtos psíquicos, representações intencionais. Tudo o que existe, existe como psíquico. Mas, como garantir a universalidade produzida por essas disciplinas se a consciência (intencionalidade) está fundada na vida empírica? Ainda, como questiona Husserl, como conduzir uma análise intencional a ponto de podermos criar tipos de generalidade (universais)? Se a psicologia ainda se funda como ciência dos fatos psíquicos ou,

ainda, como ciência da vida anímica psicofisicamente real, como manter-se fiel à idéia de uma intencionalidade? O psicologista não concebeu o psíquico a partir da experimentação, mas errou ao manter a psicologia vinculada à visão psicofísica e suas leis. Para não repetir o erro, que foi conceitual, Husserl passou a pensar novamente o psiquismo, sem cair no problema da separação entre o físico e o psíquico, determinando tudo na ordem psíquica. Como declarou Husserl, mesmo admirando o seu mestre:

Patentemente, permanece também a psicologia brentaniana da intencionalidade dentro do hereditário naturalismo, mesmo que se deva a ela a introdução da reforma da psicologia a partir do conceito descritivo universal e fundamental da intencionalidade. (HUSSERL, 1997, p. 390)

Contra essa naturalização, o filósofo manifestará a idéia de que a intencionalidade é o que evidentemente caracteriza o mundo anímico, porém como atos intencionais; atos que proporcionam não só vivências ou atos dirigidos para “algo”, senão que todo o “algo” é também algo da consciência. Assim, a consciência intencional não se encerra nela mesma, dirigindo-se a seus produtos (representações), mas que estão sempre dirigidos a “algo” que está além dela. De igual modo:

Não basta dizer que toda consciência é “consciência de” e logo distinguir os modos de consciência tipicamente diversos, como, por exemplo, a classificação de Brentano (...); e sim, é fundamental perguntar sobre as diversas categorias de “objetos”, mas puramente enquanto objetos possíveis de uma consciência, e perguntar, retrospectivamente, sobre as formas essenciais... (HUSSERL, 1997, p. 390-391)

A psicologia, depois dessas observações sobre a natureza do psiquismo, deveria, na concepção de Husserl,

iniciar-se como uma ciência puramente descritiva da vida psíquica e que, assim delimitado, não seria outra coisa que a ciência da intencionalidade, das múltiplas configurações da consciência como consciência de algo, com todos os conteúdos distinguidos nela na intuição interna. (HUSSERL, 2001b, p. 37)

A psicologia seria, no entendimento de Husserl, uma psicologia totalmente nova no que diz respeito aos seus pontos fundamentais, e por isso, deveria ser

anunciada como uma psicologia fenomenológica⁶⁷. A psicologia científica, deveria aprender, a partir da fenomenologia, que quanto mais se mantivesse como exterior, experimental e psicofísica, menos poderia se constituir como uma verdadeira e autêntica psicologia e nunca conseguiria conciliar a compreensão da vida anímica com a espiritual. Por isso insiste Husserl em que *“se exclui por princípio, precisamente todas aquelas perguntas que para o homem são as mais vitais”*. (HUSSERL, 1992, p. 01)

Husserl, ao assumir essas questões, percebe a urgência de fundamentar a psicologia científica, no sentido de reconectá-la à própria vida humana, como uma psicologia concreta, que compreendesse legitimamente a vida intencional subjetiva; sem o modelo das ciências da natureza, mas que partisse da compreensão fenomenológica. E para isso, ressaltou:

(...) Deve distinguir-se dela [psicologia científica] uma psicologia especificamente transcendental (na qual não é uma palavra adequada na história da psicologia) como aquela ciência apriorística do subjetivo a qual se remete, em último extremo, a toda investigação teórico-racional. Em outras palavras, deve-se distinguir entre uma, assim chamada subjetividade transcendental e, uma subjetividade psicológica, que corresponde entre uma psicologia aparentada com as ciências objetivas e uma fenomenologia transcendental que não tem parentesco algum com aquelas. (HUSSERL, 2001b, p. 45)

A partir das considerações acima, observamos que Husserl ao buscar uma psicologia conectada propriamente à vida psíquica identificou a necessidade de uma psicologia nova pautada em um método *psicológico-fenomenológico*, que iria produzir uma investigação que não tivesse o caráter de uma investigação meramente empírica e tampouco naturalista; todavia, que pudesse revelar descritivamente como tal a genuína vida interior e sua relação (correlação) com a exterior. Como o próprio Husserl explicitou, *“o tema exclusivo das Investigações Lógicas era o psíquico correlativo às correspondentes objetividades assumidas”*. (HUSSERL, 2001b, p. 40)

Assim, em 1903, Husserl corrigiu sua inicial caracterização da fenomenologia como *psicologia descritiva*, afirmando que a fenomenologia não deveria ser igualada a uma psicologia e nem equiparada a ela, ao contrário, ela

⁶⁷ É notório observarmos que a nomenclatura “psicologia fenomenológica” foi estabelecida por Husserl depois das *Idéias I (1913)*. No período das *“Investigações Lógicas”*, Husserl não tinha ainda percebido com total clareza a distinção dessa nova disciplina, apenas propôs a partir da fenomenologia uma nova psicologia descritiva.

deve eliminar toda a percepção psicológica, não se dirigindo aos estados de um ser psíquico real. A fenomenologia, como será conduzida, tem como tarefa ser uma fundamentação metódica para uma ciência universal da subjetividade transcendental, refutando assim todo o tipo de psicologismo.

Essa delimitação aconteceu, segundo nossa leitura, quando Husserl começou a sua inicial caracterização da *redução*, que o levou à conclusão de que era preciso radicalizar mais a vida intencional subjetiva, ou seja, reduzir fenomenologicamente toda a vida psíquica, indo além do regresso aos fenômenos. No entanto, como já apresentamos em outros momentos, para o cumprimento rigoroso da fenomenologia em ser uma ciência universal da subjetividade transcendental, ela necessita passar pela investigação psicológica. Em outras palavras, a fenomenologia para chegar à *consciência pura* e plenamente universal, precisa descrever suficientemente a consciência empírica.

Em contrapartida, a psicologia para estar bem constituída em direção ao seu ideal científico, necessita de uma fundamentação segura e rigorosa da consciência pura e plenamente universal, porque ainda carece na investigação da consciência de postulados universalmente válidos (*a priori*). É assim que a fenomenologia e a psicologia incorporaram o mesmo projeto: esclarecer e fundamentar a subjetividade, de modos diferentes (níveis fenomenológicos). Segundo San Martín (1986), a psicologia mesmo se distinguindo da fenomenologia, desde a primeira obra fenomenológica *Investigações Lógicas* (1900-1901), foi de extrema importância, pois foi pela *via psicológica* que Husserl estabeleceu o caminho para a construção da *fenomenologia transcendental*.

3.2.2 – A incoerência da psicologia científico-natural e a “primeira” idéia de uma psicologia fundada na fenomenologia

Desde as *Investigações*, Husserl tinha evidências de que só poderia encontrar o fundamento para a razão, e conseqüentemente para filosofia e as ciências, se chegasse à subjetividade entendida como “princípio dos princípios”. No entanto, a descrição da subjetividade não poderia se reduzir à descrição relativista que estava sendo feita pela psicologia científica (ou filosófica) e pela filosofia da época (historicista ou materialista). Ao contrário, a subjetividade e, a “ciência” que dela aparecesse, deveria ser fundada de maneira que se pudesse

construir qualquer conhecimento possível (certo e evidente). Assim, foi pautado nesse ideal que Husserl deu continuidade a investigações fenomenológicas que, apesar de terem mostrado a insuficiência da psicologia e da lógica-matemática em explicar o processo de conhecimento, ainda buscava conquistar um terreno sólido para a sua consolidação.

Depois de ter inaugurado a fenomenologia como filosofia, nas *Investigações Lógicas*, o próximo passo a ser dado, decisivo para a sua consolidação, consistiria em fundá-la como uma filosofia absolutamente radical e última. Segundo a intenção de Husserl, a única saída para retomar a credibilidade da filosofia de sua época, já que estava contaminada pelo naturalismo científico ou pela metafísica historicista, seria (re)fundá-la como uma “ciência” filosófica universal e absolutamente válida, sobre a qual poderiam se estabelecer os conhecimentos válidos.

A publicação do artigo “*A filosofia como ciência de rigor*” na Revista *Logos* em 1911, veio como uma crítica à situação científico-filosófica de então, que teve como principal tarefa situar a fenomenologia, a sua função e seu método, para assim distingui-la definitivamente da psicologia e distanciá-la de qualquer sistema filosófico relativo.

O artigo, como analisa Carvalho (1965), na introdução do texto em português de Husserl, está composto de quatro críticas que estabelece a fundação de uma filosofia como *ciência de rigor*, a saber: a) a retomada do ideal da filosofia em se constituir como ciência rigorosa; b) a crítica da filosofia natural em ser filosofia fundamental; c) a crítica à psicologia e a sua distinção da fenomenologia; e por fim, d) a fenomenologia como ciência filosófica fundamental e rigorosa.

A preocupação com o estado da filosofia na investigação do conhecimento, problematizado por Husserl desde os primeiros estudos, fez com que o filósofo buscasse uma forma mais consistente de entender o conhecimento sem os recursos psicofísicos predominantes. Neste sentido, a única direção para construir uma filosofia que pudesse realmente fundamentar o conhecimento equiparado ao crédito científico, estava na retomada do ideal de uma filosofia radicalmente universal. Para a edificação de uma filosofia como *ciência de rigor*, como denominou Husserl, era necessário impor algumas exigências, tais como: eliminar todo psicologismo das teorias do conhecimento, desnaturalizar a visão sobre as

coisas e sobre o mundo, eliminar a ingenuidade da filosofia (a orientação da atitude natural) e, principalmente, identificar os vários pressupostos metafísico-científicos que estão previamente dados em várias concepções sobre o entendimento. Como assinalou Husserl:

Não digo que a Filosofia seja uma ciência imperfeita. Digo simplesmente que ainda não é ciência, que não chegou a sê-la, a julgar pelo critério de um conteúdo – ainda que reduzido – teórico, objetivamente fundamentado, que possa ser doutrinado. (HUSSERL, 1965, p. 02)

De igual modo, devemos destacar que a proposta de Husserl de erguer uma filosofia rigorosa não deve ser confundida com o mesmo sentido e processo das ciências convencionais. Está distante disso. O que a filosofia necessita para se igualar à rigorosidade da ciência é estabelecer-se a partir de um método e função própria, porque só assim ela poderá se constituir como um conhecimento válido e evidente por si. As ciências em geral, respondem aos seus problemas, que são específicos para ela. A filosofia, por não ter um método estabelecido, passa a desenvolver vários sistemas filosóficos que se multiplicam na tentativa de abordar e responder aos problemas, entrando em contra-senso com a forma de investigá-los.

Diante desse contra-senso, as ciências se tornaram exemplares para o conhecimento, porque desenvolveram uma orientação adequada em torno do seu objeto e uma metodologia própria para a apreensão dos seus problemas. A filosofia para conseguir sobreviver no panorama epistemológico foi se apropriando da ciência na modernidade, a assim, também foi se afastando do seu projeto original.

A tarefa da filosofia não está na delimitação objetiva (físico) da realidade e nem em proporcionar “pontos de vista” ou “visões de mundo”, como acontece nos diversos sistemas filosóficos. O ideal a ser resgatado pela filosofia é o ideal de ser uma ciência fundamental; uma ciência que tenha uma convicção universal, digna de acesso e de credibilidade. Sobre isso considera Husserl: *“a filosofia, porém, é por essência uma ciência dos inícios verdadeiros, das origens, dos rizómata panton. A ciência do radical tem que proceder também radicalmente, e a todos os respeitos”.* (HUSSERL, 1965, p. 72)

Assim, para resgatar uma filosofia rigorosa, como era, na acepção de Husserl, a filosofia socrático-platônica e cartesiana, é preciso impor uma crítica radical a ela mesma, ou seja, “limpar” todo o ideal científico moderno e toda metafísica historicista e materialista das concepções e métodos da filosofia. Além disso, há que se destituir o psicologismo que predomina em toda a teoria do conhecimento moderno e que acabou por “naturalizar” as idéias (representações) e a própria consciência (subjetividade).

A fundação da psicologia moderna no século XIX e o advento da psicologia experimental fizeram com que se alargasse a esperança de a filosofia se converter em uma ciência filosófica, *i.e.*, que atendesse aos problemas do filósofo. E isso devido à psicologia passar a entender os fenômenos psíquicos como fatos psíquicos, como as ciências naturais, e a lógica como disciplina da psicologia do pensamento. A psicologia como ciência herdou a naturalização das ciências, ou seja, a forma de entender a natureza fundada no espaço-tempo e segundo as leis exatas, entendendo que *“tudo o que é, é de natureza psicofísica inconfundivelmente determinado segundo leis firmes”*. (HUSSERL, 1965, p. 09) Desta maneira, pensavam os psicólogos: se o conhecimento acontece no psiquismo, ao conhecermos o como das propriedades desse psiquismo e descobirmos as suas leis, conheceríamos, finalmente, como se processa o conhecimento.

Todavia, como destaca Husserl, a psicologia científica e qualquer filosofia psicológica que se fundamente nos fatos empíricos estão fadadas ao fracasso se buscarem o ideal de ser uma ciência rigorosa. A ciência natural explica os fatos, os produtos, porém não esclarecem o pensamento que estrutura e constitui esses fatos e, neste sentido, acabam por ser ingênuas e sem fundamento. Assim, por exemplo, para explicar o fenômeno da percepção:

O psicólogo aceita o universo que foi concebido pela física e parte dele, ou seja, procedendo na base de um universo verdadeiro e cientificamente válido. Da mesma maneira, o psicólogo considera o organismo humano como um sistema físico sobre o qual atuam os fatos físicos. (GURWISTCH, 1979, p. 192)

Neste sentido, qualquer ciência que venha a ser desenvolvida sobre esse ideal naturalista, como o fez a psicologia ao naturalizar a consciência, também estará fadada ao fracasso ao buscar a origem ou a gênese do conhecimento. Por isso, conclui Husserl que *“bastaria uma reflexão breve para se compreender que*

a Psicologia, como ciência de fatos, não está de maneira alguma habilitada a proporcionar fundamentos àquelas disciplinas filosóficas que lidam com os princípios puros de toda a sujeição a normas". (HUSSERL, 1965, p. 14)

Para que a psicologia possa ser uma ciência da consciência, no sentido de uma ciência universal da vida psíquica, ela deveria ser radicalizada a fim de que se eliminasse todo o prejuízo científico-natural de suas investigações. Essa crítica que impõe Husserl, não significa eliminar a psicologia empírica e experimental, ao contrário, significa eliminar a pretensão dessa psicologia em ser ciência fundamental do conhecimento e da consciência. Mas, então, como Husserl radicaliza a psicologia?

Para o filósofo, a desnaturalização da psicologia começa quando se pressupõe uma análise fenomenológica, análise que tem como método a *redução*, capaz que reconhecer o autêntico fundamento dos fenômenos psíquicos. A consequência disso está na necessidade epistemológica de se fundar, então, uma nova psicologia; uma *psicologia racional ou pura*⁶⁸, que tem por finalidade encontrar a verdadeira gênese do psiquismo e do conhecimento, sem recorrer às concepções fisicalistas da ciência, mas à própria fenomenologia. Essa nova psicologia pressupõe no seu fundamento a fenomenologia, porque só com o auxílio do método fenomenológico a psicologia encontrará as formas específicas e as estruturas da consciência e com isso, conseguirá fundar autenticamente os fenômenos psíquicos.

Assim, Husserl inaugura a idéia de uma filosofia rigorosa com a fenomenologia, porque, se de um lado apresenta a necessidade da filosofia em encontrar uma nova e radical forma de entendimento do conhecimento, sem a incorporação da ciência, do outro ficou evidenciado que não era possível alcançar a subjetividade pela fenomenologia se não houvesse uma nova proposta de psicologia.

A recuperação da filosofia e a fundação da *psicologia racional ou pura* só poderiam se concretizar com o método fenomenológico, ou seja, com a *epoché* que no seu exercício reprimirá a tendência naturalizante presente nas concepções psicológicas do conhecimento. Ainda, a *epoché* promoverá a suspensão dos

⁶⁸ O termo *psicologia racional ou pura*, que tem sua aparição nos primeiros trabalhos de Husserl, foi o termo provisório que ele utilizou para se referir a uma psicologia não-científica, que posteriormente chamou de *psicologia fenomenológica*.

juízos da existência extramental, fazendo com que as propriedades inerentes da consciência possam se manifestar enquanto tal. Assim, todas as teorias de consciência são postas “fora de jogo” para que se erga a consciência a partir de sua característica mais fundamental, ou seja, os atos de consciência ou a intencionalidade. Escreveu Husserl:

(...) é de se esperar de antemão que a fenomenologia e a psicologia devam estar próximas uma da outra, referindo-se ambas à consciência, embora de modos diversos e em ‘orientação’ diversa, podendo dizer-se que à Psicologia interessa a ‘consciência empírica’, (...) algo existente na continuidade da natureza, ao passo que à fenomenologia interessa a ‘consciência pura’. (HUSSERL, 1965, p. 19)

Apesar de a psicologia científica não se constituir como uma “ciência primeira” da consciência, como é o caso da fenomenologia, ela deve procurar uma psicologia que se aproxime da fenomenologia, uma psicologia que seja *pura* (*a priori*). Porque, como deduz Husserl, isso “*resultaria daí a psicologia estar mais próxima à Filosofia – por meio da fenomenologia – em virtude de razões essenciais, e o seu destino continuar intimamente ligado a ela,...*” (HUSSERL, 1965, p. 19)

Podemos, assim, inferir que Husserl ao buscar o ideal de filosofia como ciência de rigor com a fenomenologia, inaugura pela primeira vez a sua versão de uma psicologia intimamente ligada à fenomenologia, ou seja, a constituição de uma psicologia que seja uma psicologia autenticamente fundada. No entanto, por ser seu primeiro ensaio sobre a necessidade da relação da psicologia com a fenomenologia, ou seja, da importância da *via psicológica*, Husserl não esclarece por definitivo a função dessa *psicologia pura* e a sua relação específica com a fenomenologia. Adianta somente a importância da descrição psicológica (*via psicológica*) como passagem certa nos estudos da fenomenologia pura como ciência.

A idéia de uma fundamentação da ciência e da psicologia, a partir da subjetividade, ou seja, de uma filosofia “rigorosa” e “absoluta”, foi definitivamente concretizada na *Crise (Krisis)*, contudo, como mostra Husserl em várias passagens do texto, esse ideal estava estabelecido desde o aparecimento da fenomenologia.

3.2.3 – A primeira versão da idéia de uma *psicologia fenomenológica*: das *Idéias I* à publicação do verbete *Fenomenologia* na Enciclopédia Britânica.

Com o esforço de amadurecer a fenomenologia desde as *Investigações* e motivado pelo ideal de fundar a fenomenologia como *filosofia primeira*, Husserl publicou *Idéias I*, obra que teve como objetivo central ser uma introdução à fenomenologia na reivindicação de uma filosofia transcendental, a partir da subjetividade. Husserl expõe que:

Minhas Idéias relativas a uma fenomenologia pura e uma filosofia fenomenológica, (...) tem a intenção de fundamentar, sob o título de fenomenologia pura ou transcendental, uma ciência nova, bem preparada pelo inteiro curso da evolução filosófica desde Descartes, referente a um novo campo de experiência, exclusivamente próprio dela, o da "subjetividade transcendental". (HUSSERL, 1997, p. 374)

Se a fenomenologia, desde 1907, buscava ser uma “ciência nova” ou uma “filosofia primeira”, ela definitivamente se concretizará nas *Idéias I*, porque foi com esses escritos que Husserl delineou as principais vias da subjetividade: *a via cartesiana, a via psicológica e a via transcendental*. A via cartesiana, que veio das reflexões de Husserl a partir do ano de 1907, teve como principal tarefa elevar a subjetividade não-filosófica (psicológica) à filosófica (transcendental), ou seja, cumprir o seu ideal de filosofia rigorosa, sistematizando o caminho que leva ao campo da subjetividade transcendental⁶⁹.

Neste momento, Husserl finalmente eleva a fenomenologia como uma filosofia rigorosa ou primeira, uma *fenomenologia transcendental*, porque o que se visa – a subjetividade transcendental – será entendido como fundamento do sentido do ser do objeto em geral, ficando longe da idéia de uma subjetividade fundada pela ciência psicológica. Desta maneira, nos coloca Husserl, a *“fenomenologia transcendental não se funda como ciência empírica dos fatos na experiência”*, pelo contrário, *“se trata, pois, de uma ciência a priori, que toma em consideração simplesmente como pura possibilidade o campo fático da*

⁶⁹ A trajetória da *via cartesiana* foi evidenciada pelo próprio Husserl nas suas “Meditações Cartesianas”, que foram proferidas em 1929, em Paris. Entretanto, podemos dizer que desde as *Idéias I*, publicadas em 1913, a questão da subjetividade transcendental já estava marcada no projeto husserliano.

experiência da subjetividade transcendental com suas vivências fáticas". (HUSSERL, 1997, p. 375)

Nessa empreitada, podemos destacar que o que definiu a virada (giro) da fenomenologia como *ciência dos fenômenos* para a *ciência dos fenômenos puros (transcendentais)* foi o impasse que ela teve com a psicologia desde as primeiras reflexões entre 1907 e 1913. Retomando, a fenomenologia para realizar-se como uma filosofia rigorosa dependia da (des)naturalização das idéias e da teoria do conhecimento, que desde Descartes estava sob a ótica da psicologia. A modernidade ao reconhecer a subjetividade como fonte primeira do conhecimento e fundamento do ser em geral, passou a identificá-la como uma estrutura psíquica. O principal equívoco desse processo, como observa Husserl (1991), foi de ter naturalizado a subjetividade e a consciência a partir da ideologia da ciência. Dessa forma, as teorias filosóficas e científicas que eclodiram no século XX acabaram por considerar tanto a experiência interna quanto a experiência externa como possuidoras das mesmas leis e regras.

No intuito de reverter essa concepção, como mostra Husserl desde o artigo de 1911, a fenomenologia teria que ir além de qualquer naturalismo; encaminhar-se diretamente à subjetividade para, em seguida, captá-la e descrevê-la como tal, de forma pura. Para isso, Husserl impôs na investigação do conhecimento o método fenomenológico que com a *redução* pôde chegar às estruturas transcendentais da consciência e da subjetividade. A *redução*, como tivemos oportunidade de analisar, possibilitou às investigações de Husserl saírem do campo da subjetividade anímica (psíquica), estabelecida na *atitude natural* e conquistarem o campo da subjetividade transcendental ou fenomenológica.

Foi com a elevação dessas questões que Husserl concretizou suas *Idéias I*, apresentando, por fim, a fenomenologia em sua nova versão: *a fenomenologia transcendental*. Porém, não era possível acessar a subjetividade transcendental, mesmo constituindo uma fenomenologia transcendental, sem (re)conhecer, pura e descritivamente, a subjetividade psíquica, ou seja, sem a caracterização mesma das estruturas psíquicas. Como ressaltou Husserl, "*a subjetividade transcendental, não significa aqui, pois, um produto de construções especulativas; é, com suas vivências, faculdades, e produtos transcendentais, um reino absolutamente substancial da experiência direta,...*" (HUSSERL, 1997, p. 374)

Mas, para se acessar a subjetividade transcendental ou as experiências transcendentais, era imperioso descrever as estruturas psíquicas, pois são nelas que se realizam as vivências tanto empíricas quanto transcendentais. Contudo, isso não quer dizer que temos duas consciências ou dois “eus”, ou seja, um eu empírico e outro transcendental. Em verdade:

Meu eu transcendental é, por isso, evidentemente “diferente” do eu natural, mas de nenhuma maneira um segundo eu, como um eu separado dele, no sentido natural da palavra, assim também, no sentido inverso, tão pouco é um eu unido e ele ou entrelaçado com ele no sentido natural. (HUSSERL, 1997, p. 237)

O que manterá a diferença entre a consciência (eu) empírica e a consciência (eu) transcendental será o nível fenomenológico que estabelecemos. Segundo a análise fenomenológica, a consciência humana (eu) possui dois níveis: o nível do sujeito psicológico, que constitui as vivências psíquicas reais, particulares, individuais, configurando as vivências próprias; e o nível do sujeito transcendental, que constitui no sujeito as estruturas universais transcendentais, ou seja, comum a todos em uma comunidade transcendental, constituídos por sujeitos transcendentais.

Distinguido isso, ainda falta esclarecer como Husserl encontrou os aspectos mais importantes da vida transcendental pela *via cartesiana*, ou seja, pela analítica da consciência. Ainda, se a psicologia científica já estava fracassada em sua tarefa, como acessar as estruturas psíquicas enquanto tal? Segundo Husserl, a única via possível para o total cumprimento da *fenomenologia transcendental* é a via psicológica, ou seja, única via capaz de acessar as estruturas da vida anímica universal. Mas, para isso haveria a necessidade de constituir uma *psicologia fenomenológica*, para evitar todo mal entendido das psicologias já existentes. Neste sentido, as relações entre a psicologia e a fenomenologia se tornam essenciais e fundamentais, por isso, nas *Idéias I*, Husserl diz:

Ouviu-se designar a Psicologia como uma ciência dos fenômenos psíquicos e a ciência natural como uma ciência dos fenômenos físicos; igualmente se fala, às vezes, da história como fenômenos históricos, a ciência cultural como fenômenos culturais; e analogamente o que diz respeito a todas as ciências da realidade. Diferente do que pode ser o sentido da palavra fenômeno em semelhantes expressões, o certo é que também a fenomenologia refere-se a todos esses fenômenos em todas

as significações possíveis; mas numa atitude totalmente distinta, que modifica em determinada forma todos os sentidos do termo fenômeno que encontramos nas ciências que nos são familiares há muito tempo. Só quando modificado, entra o fenômeno na esfera da fenomenologia.
(HUSSERL, 1997, p. 07)

Como podemos ver no texto acima, a idéia de psicologia como ciência dos fenômenos psíquicos ou da consciência, apesar de sempre ter tido o sentido convencional moderno, de início deve ser alterada a partir do novo sentido dado pela fenomenologia. Com o advento das *Idéias I*, poderíamos definir a fenomenologia como a ciência dos fenômenos puros; fenômenos estes constituídos na consciência pelas estruturas fundamentais da consciência (transcendentais). Assim, não está a cargo da fenomenologia filosófica descrever a vida psíquica em seus termos introspectivos pessoais e nem ser uma propedêutica à psicologia científica. Ao contrário, a fenomenologia como ciência fundamental da filosofia é que vai possibilitar uma autêntica ciência psíquica.

No artigo escrito para a Enciclopédia Britânica⁷⁰ em 1927, que está reunido na obra “Psicologia Fenomenológica”, Husserl, preocupado com a relação da psicologia com a fenomenologia (distinção entre a *via cartesiana* e a *via psicológica*), começa o verbete encomendado contextualizando a fenomenologia em relação à psicologia. Define logo de partida que:

A fenomenologia designa um novo método descritivo que teve sua aparição na filosofia no início do século; é uma ciência a priori que se desprende dela e que está destinada a subministrar o órgão fundamental para uma filosofia rigorosamente científica e possibilitar, em um desenvolvimento conseqüente, uma reforma metódica de todas as ciências.
(HUSSERL, 2001b, p. 223)

E, de imediato, contextualiza a psicologia na sua definição:

Ao mesmo tempo em que surgiu esta fenomenologia filosófica, mas sem distinguir-se a princípio dela, surgiu uma nova disciplina psicológica paralela a ela, quanto ao método e ao conteúdo: a psicologia a priori

⁷⁰ O texto que constitui o denominado “Artigo da Enciclopédia Britânica” foi elaborado por Husserl e Heidegger a pedido da própria enciclopédia que queria incluir o verbete “fenomenologia”. O presente texto teve quatro versões até a sua publicação. Apesar da elaboração do texto ter gerado discordâncias significativas entre Husserl e Heidegger (peça chave para o estudo da relação Husserl-Heidegger), podemos afirmar que sua importância está na apresentação ao público geral da fenomenologia como transcendental. Em *Idéias I*, Husserl mostra a necessidade de a fenomenologia ser uma filosofia transcendental, porém ainda não desenvolve o caminho para isso, o que promoverá nas obras seguintes (*Meditações Cartesianas, Lógica Formal e Lógica Transcendental, Filosofia Primeira I e II*). Neste sentido, esse artigo já prescreve o caminho cartesiano-psicológico que será desenvolvido plenamente nas obras citadas.

pura ou psicologia fenomenológica. Ao qual com afã reformador, pretende ser o fundamento metódico sobre o qual pode por princípio erguer-se uma psicologia empírica cientificamente rigorosa. (HUSSERL, 2001b, p. 223)

No entanto, na continuação do texto, Husserl adverte que é importante demarcar a *psicologia fenomenológica* para que se compreenda o verdadeiro trabalho da fenomenologia. Para isso, se faz necessário situar o que é a *psicologia pura*, o seu campo de experiência, o seu método e a sua função. Por fim, só depois de bem compreendido o campo da *psicologia pura* é que podemos estabelecer qualquer relação dela com a fenomenologia transcendental.

Husserl ao desenvolver a idéia de fenomenologia transcendental, esboçou no artigo o seu percurso de esclarecimento em três principais seções: 1) a psicologia pura; 2) a relação da psicologia fenomenológica e a fenomenologia transcendental; e 3) e a fenomenologia transcendental e a filosofia como ciência universal na fundamentação absoluta.

Para podermos ter uma idéia mais concisa do que seja a fenomenologia transcendental, Husserl cogita ser necessário o desenvolvimento de uma psicologia, uma psicologia que auxilie a fenomenologia, pois só ela é capaz de descrever com rigorosidade a consciência a partir da experiência interior. Pensando dessa maneira, Husserl preconizou outra forma de psicologia, excluindo em suas análises a contribuição da psicologia moderna. A psicologia moderna, como já advertimos em diversos momentos, se definiu como sendo a *ciência do psíquico*, porém conectou os fenômenos psíquicos diretamente à realidade espaço-temporal. Com isso, como pondera o filósofo, o psiquismo ficou fundamentado diretamente na experiência externa, determinando assim o estado de ser nos homens e nos animais como realidades psicofísicas.

A psicologia como ciência natural – ao determinar o psíquico como uma realidade física – passou a ser, conforme indica Husserl no artigo, um ramo da antropologia ou da zoologia e que de certa forma nada tem a dizer sobre a natureza do anímico. Porque do ponto de vista da psicologia, como descreve Gurwitsch (1979), a consciência existe em uma relação causal entre os seus atos e os processos fisiológicos, produzidos a partir de estimulações externas nos órgãos do sentido.

Porém, questiona Husserl: será que não é possível irmos além desse ponto de vista? Se o psíquico não pode ser igualado a uma coisa, e sim a algo que

vivemos, por se constituir como subjetivo, não seria inútil querermos usar métodos que são válidos apenas para o mundo espaço-temporal? Se, na ciência natural encontramos uma *ciência pura da natureza* (como, e.g., a geometria pura), será que não seria possível também encontrarmos na psicologia científica uma *psicologia pura*? Ainda, será possível desenvolvermos uma psicologia que não se interesse pelos pressupostos psicofísicos da vida anímica, mas que regresse diretamente às considerações internas puras? Do ponto de vista da fenomenologia, a resposta é certa: é obviamente possível praticar uma investigação puramente psicológica.

Isso é possível porque a fenomenologia husserliana tem como princípio buscar o esclarecimento fundamental do conhecimento, e com isso passou a se interessar pela consciência, porém a partir de uma natureza totalmente diversa das teorias existentes, principalmente da psicológica. A consciência, do ponto de vista fenomenológico, não será entendida como “vista de fora”, atrelada aos âmbitos da natureza física, mas a partir dela mesma, ou seja, segundo sua natureza intencional.

Partindo do ponto de vista da fenomenologia, para desenvolvermos uma *psicologia pura* é fundamental que excluamos qualquer relação psicofísica (fatos), pois só assim poderemos chegar ao essencial do psíquico (eidos). Para descrevermos o puramente psíquico (*a priori* psíquico) precisamos chegar diretamente à natureza dele, excluindo qualquer interesse pela natureza fática e caminharmos para a sua pureza, *ao seu priori*.

A *psicologia pura* para Husserl é fundada como uma disciplina apriorística, ou seja, uma disciplina que se orienta a partir de um sistema de formas de natureza logicamente possível em geral. Assim, como na *geometria pura*, o geômetra não se interessa pela natureza fática do seu objeto e sim pela suas leis prescritas nos axiomas, a psicologia pura não se interessa pela experiência fática e sim pela experiência estabelecida a partir de uma tipologia *a priori*. Assim:

(...) aqui procede e se fala pela primeira vez, em oposição à psicologia exterior do naturalismo, de uma psicologia em que se torna compreensível a vida psíquica em sua essência mais própria, originalmente intuitiva e, que reside na constituição sempre nova e sempre em via de reorganizar-se de produtos de sentidos nos modos de validade do ser. (...) A pura psicologia interna, a autêntica psicologia da intencionalidade (...) se revela sendo até o fim uma fenomenologia constitutiva da atitude natural. (HUSSERL, 1997, p. 393)

Nessa definição, percebemos a distinção que Husserl promoverá entre o *puro* (eidos) e o *empírico*; distinção que fornecerá elementos para a compreensão da abrangência da ciência e da fenomenologia. Para o filósofo, desde as *Idéias I*, as *ciências empíricas* são aquelas que se ocupam dos dados naturais, dos objetos e dos acontecimentos fáticos. Já as *ciências puras*, por excluírem a facticidade dos seus objetos, chegam à natureza essencial deles, se constituindo, então, como ciências apriorísticas. Assim, como destaca Biemel (1990), a contraposição de *puro* e *empírico* que Husserl promove na diferenciação entre as ciências é, em verdade, a contraposição entre o essencial e fático (fato).

É com essa idéia que Husserl começa a criação de uma nova psicologia, porque se já temos estabelecido uma psicologia fática, uma psicologia empírica do psíquico, ao compararmos com as outras ciências puras constituídas, falta-nos uma autêntica ciência fundadora do psíquico, uma *psicologia pura*. Em que consiste, então, essa psicologia pura?

Na dissolução do problema da psicologia, Husserl chegou à formulação de que essa psicologia deve se chamar *pura*, porque prescinde de toda compreensão e explicação empírico-natural física (objetivismo fisicalista). E ainda, que aclarando sua pureza, podemos dizer que se constitui como uma ciência *a priori*, cuja tarefa universal está em:

Explorar sistematicamente as configurações típicas das vivências intencionais, das suas variantes possíveis, das suas sínteses em novas configurações, da sua edificação estrutural a partir das intencionalidades elementares, e, a partir daí, avançar até um conhecimento descritivo das vivências em sua integridade, do tipo total de vida da alma. (HUSSERL, 2001b, p. 226)

Na *Crise (Krisis)*, Husserl ao expor o fracasso da filosofia moderna, apontou como principal erro de Descartes o esquecimento da intencionalidade. Esse esquecimento se refere justamente ao problema que a psicologia moderna enfrentou ao ignorar a vida anímica como tal, na qual está pautada a pretensão de Husserl em erguer uma *psicologia pura*. Em verdade, está interessada exclusivamente em retornar a autêntica e primeira tarefa da psicologia: apreender o essencial próprio da alma, *i.e.*, apreender o caráter fundamental do ser do psíquico, da consciência.

No entanto, a *psicologia pura* não poderia *per se* encontrar o fundamental do ser psíquico, mesmo delimitando seu objeto. Necessitaria de um método específico que a conduzisse à consciência pura. É por isso que Husserl identificará a psicologia pura como *psicologia fenomenológica*, pois terão como coincidência entre a fenomenologia e a psicologia pura, o objeto (consciência pura) e o método (método fenomenológico).

A fenomenologia, ao identificar as vivências psíquicas, o puramente psíquico como *consciência de*, ou seja, sobre a natureza intencional, ela passa a se converter, nesse momento, em uma *psicologia fenomenológica*, cuja tarefa está em acessar a subjetividade psíquica a partir de seus próprios princípios. Como observa Husserl (2001b), o viver psíquico só se faz patente na reflexão, porque na sua ação geral o que percebemos são as coisas e não os fenômenos.

Para a edificação de uma *psicologia pura*, especificamente como fenomenológica, é prioritário requerer um método particular; um método que nos permita acessar o campo do puramente fenomenológico, já que a intenção está em chegar aos fenômenos puros. Nesse sentido, conclui Husserl (2001b), este método deve ser o da *redução eidético-fenomenológica (ou redução psicológica)*, que é, pois, o método fundamental da psicologia fenomenológica.

Se o principal problema dos psicólogos diz respeito à experiência enquanto tal, destaca o filósofo, por confundirem o extrapsíquico com o intrapsíquico, ou seja, o real (coisa) com o irreal (fenômeno) estabelecido na consciência, a missão da psicologia fenomenológica está em conduzir as investigações psicológicas ao que compete a elas verdadeiramente. E, neste sentido, completa Husserl: “O ‘externo’ experimentado não pertence à interioridade intencional, ainda que a experiência mesma forme parte dela como experiência do externo”. (HUSSERL, 2001b, p. 227) Para que esta confusão não aconteça, se requer, então, da *epoché fenomenológica*, suspensão metódica que possibilitará ao psicólogo alcançar a consciência como fenômeno.

No primeiro nível da redução, temos a exclusão do mundo físico natural, conduzindo-nos ao meramente psíquico, por isso, o objetivo desse momento metódico está no corte da realidade mundana, para reconhecer e identificar a região que denominamos de psíquico. A análise psicológico-fenomenológico, como insiste San Martín (1986), está na averiguação precisa (rigorosa) de todo o

mundo anímico que depende de nós e que está implicado em qualquer existência de uma coisa real.

Com o mundo físico natural suspenso, o puramente psíquico pode se mostrar como algo que não está determinado pelas leis do cérebro ou daquilo que está fora dele. Ao contrário, o puramente psíquico se mostra como subjetivo, mental-psíquico, que apesar de depender do sujeito, vai além dos limites espaciais do seu corpo. O que isso significa? Significa, como insistiu Husserl muitas vezes, que o mundo subjetivo, descoberto pela redução psicológica, apesar de estar correlato com o mundo, possui estruturas puramente psíquicas. Apesar de a consciência depender, em termos funcionais, dos fatos e dos acontecimentos reais (exteriores), ela possui uma função cognitiva e constituidora própria, que não está determinada por esses fatos e acontecimentos. Assim, *e.g.*, na análise psicológico-fenomenológica da percepção, não temos o estudo da coisa percebida, mas como ela aparece na nossa experiência perceptiva, segundo suas modalidades de aparição.

Desta maneira, é somente com a *redução eidético-fenomenológica* que a psicologia pode se converter em uma psicologia fenomenológica propriamente dita, porque com a redução o psicólogo conseguirá ultrapassar o campo da experiência fatídica para a experiência essencial (eidética). Por isso, lembra-nos Husserl:

Se, pois, toda ciência eidética é independente por princípio de toda a ciência de fatos, o contrário vale para a ciência de fatos. Não existe nenhuma ciência de fatos, plenamente desenvolvida como ciência, que possa ser pura de conhecimentos eidéticos e, por isso, independente das ciências eidéticas, quer formais ou materiais. (HUSSERL, 1997, p. 30)

E isso será extremamente válido para a psicologia, porque não podemos admitir uma psicologia científica (ciência de fatos) puramente fundada sem admitir, antes de qualquer coisa, uma psicologia eidética (pura). Assim, *e.g.*, na investigação da percepção dos corpos não nos restringiríamos apenas ao registro das percepções das coisas faticamente percebidas e nem como psicofisicamente as coisas são percebidas. A investigação da percepção dos corpos estará centrada na “exibição do sistema invariante de estruturas” ou “das configurações essenciais invariantes da esfera puramente anímica” que seriam impensáveis na percepção de um corpo.

Sendo assim, a psicologia fenomenológica deve, sem dúvida, ser fundada como uma “psicologia eidética”, a partir da “fenomenologia eidética”. E, neste sentido, como argumenta M. Merleau-Ponty (1973), a psicologia eidética é uma psicologia reflexiva que elabora as noções fundamentais da psicologia.

Por fim, conclui Husserl, a edificação dessa psicologia reflexiva, *psicologia puramente fenomenológica*, que antecede qualquer psicologia do tipo empírica, deve se motivar pela procura de uma *psicologia pura*, requerendo para si as seguintes análises: a descrição das formas essenciais das vivências intencionais (constituição da consciência e seu processo de síntese); a exploração de tipologias essenciais (tipos), que configuram singularmente as vivências intencionais; a exposição e descrição do funcionamento total da vida anímica em geral, ou seja, “do caráter essencial do fluxo de consciência universal”; e, por fim, o estudo pormenorizado do Eu (Ego), das vivências do eu como sujeito (sujeito pessoal de costumes, saber, caráter, etc.) que levam às formas essenciais dos hábitos (habitualidade).

Apesar de Husserl, ainda nesses escritos, não ter esclarecido definitivamente a relação da psicologia fenomenológica com a fenomenologia transcendental, o que completa na *Crise (Krisis)*, identifica os dois saberes possuidores do mesmo método, porém com alcances diferentes. A *psicologia fenomenológica* ao revelar a *consciência pura* e as suas duas direções (direção noética e a direção noemática), não ascende em nada ao problema transcendental. Isso significa que, apesar da *psicologia fenomenológica* ir diretamente à experiência pura e genuína, e de esclarecer as formas essenciais da consciência, ela se vincula diretamente às experiências singulares e empíricas.

A dependência da psicologia fenomenológica com a psicologia empírica faz com que a mesma se mantenha no nível da *atitude natural* e como temos visto na exposição da *Crise*, essa atitude impede o esclarecimento total do problema transcendental. O psicólogo é, esclarece Husserl (2001b), “um fenomenólogo eidético”, capaz de reconhecer as estruturas tipológicas da consciência que se dão nas vivências, porém é um transcendental ingênuo, porque pensa o psíquico puro, simplesmente entendido nos homens e animais que estão aí no mundo.

O psíquico e a subjetividade de consciência que, em verdade, é uma subjetividade anímica, não podem ser e nem se configurar em uma subjetividade com aclarações transcendentais. Assim, como reforçou Husserl (2001b), o

psicólogo se limita em ser um fenomenólogo ingênuo, porém isso é que vai constituir o trabalho da *psicologia fenomenológica*. As esclarecimentos transcendentais vão ser tomadas, propriamente falando, pela *fenomenologia transcendental* (via transcendental), ou seja, pela filosofia definitivamente transcendental.

A ÚLTIMA CONCEPÇÃO DE PSICOLOGIA FENOMENOLÓGICA EM *CRISE (KRISIS)* – CONSIDERAÇÕES GERAIS

*De tudo, ficaram três coisas:
A certeza de que estamos sempre
começando...
A certeza de que precisamos continuar...
A certeza de que seremos interrompidos
antes de terminar... (Fernando Pessoa)*

A crítica da *fenomenologia transcendental* sobre a limitação do saber e da razão nas ciências e o embate com a psicologia científica, no que se refere ao acesso à subjetividade, fez com que emergisse no interior dela a necessidade de uma outra disciplina. A aparição dessa disciplina veio concretizar e realizar aquilo que para Husserl estava ainda incompleto nas investigações fenomenológicas, ou seja, estabelecer o caminho de acesso à subjetividade psicológica e, conseqüentemente à subjetividade transcendental.

Para isso, Husserl, ao mesmo tempo em que foi elaborando a *fenomenologia transcendental*, no caminho para a subjetividade transcendental, foi também propondo uma *psicologia fenomenológica* com a intenção de expor a expressividade psíquica de tal subjetividade. Para o filósofo, a constituição de uma *psicologia fenomenológica* impunha-se com extrema importância, porque essa viria ser o fundamento metódico sobre o qual pode, por princípio, erguer-se uma psicologia empírica cientificamente rigorosa. Só com essa psicologia, considerada por Husserl como uma autêntica psicologia, é que poderíamos ter nas investigações fenomenológicas a particularidade de um outro saber; um saber que não se estabelece na ordem de um saber científico-natural, mas que se torna essencial no caminho da fenomenologia e fundamento da ciência psicológica.

Mas, mesmo assim, é somente com a *fenomenologia transcendental*, como insiste Husserl (1991), que teremos a possibilidade de retomar um novo sistema de relações entre a subjetividade e a objetividade, evitando a ruptura entre sujeito e objeto, o mundo vivido e o mundo teórico. A fenomenologia transcendental aparece não somente como um novo método capaz de apreender as ciências em crise, nem como uma psicologia capaz de ultrapassar o empírico, mas como a

única filosofia transcendental capaz de resgatar o autêntico projeto da modernidade.

A fenomenologia possui uma dupla vontade, como expressa Merleau-Ponty (1973), que é coligir todas as experiências concretas do ser humano, e não apenas as experiências do conhecimento, mas também as experiências de vida e humanidade, tais como se apresentam na história e na cultura. Com isso, a fenomenologia tem a pretensão de encontrar uma ordem espontânea, um sentido e uma orientação da existência humana, retomando o rol da subjetividade transcendental (subjetividade universal e comum ao ser humano), que estão expostas nas evidências pré-lógicas ou pré-científicas, o que até mesmo outras filosofias (ou correntes filosóficas) vêm ignorando neste sentido. Foi neste contexto de consciência de crise da ciência e da razão que apareceu a fenomenologia, a qual refutou as especulações metafísicas e o positivismo por insuficiência metodológica.

Se a fenomenologia com seu método favoreceu o encontro rigoroso com a subjetividade, de forma evidente e apodíctica, será também a partir dela que a psicologia poderá ter acesso direto à subjetividade enquanto tal e, assim, transcender a crise das ciências, retomando o sentido da existência como motivação originária. Conseqüentemente, foi assim que Husserl percebeu uma *psicologia fenomenológica*, que apareceu no interior da fenomenologia, motivada em se constituir como uma ciência pura do mundo psíquico ou da consciência. Como observa Kockelmans, dizendo que:

Edmund Husserl foi o primeiro a falar publicamente sobre a nova psicologia fenomenológica aproximadamente há quarenta anos atrás. Ele concebeu esta nova psicologia como uma disciplina destinada a desempenhar um importante papel no estudo da vida interna na já estabelecida psicologia empírica, como também na filosofia. (KOCKELMANS, 1967a, p. 05)

A concepção de uma *psicologia fenomenológica* foi elaborada por Husserl a partir de dois principais motivos: a) de ter se deparado com o problema do mundo anímico, no momento em que buscou o fundamento da subjetividade, o que o levou a diferenciar a fenomenologia da psicologia. Porque, como vimos, mesmo possuindo o mesmo objeto, a fenomenologia e a psicologia não poderiam se submeter uma à outra, mas sim se complementarem. E, b) por ter surgido na

fenomenologia a necessidade de uma outra disciplina que favorecesse o acesso às vivências psíquicas e não só transcendentais. Em outras palavras, uma psicologia que descrevesse as estruturas psíquicas como tal para assim chegarmos às estruturas transcendentais da subjetividade.

Não é possível irmos até às estruturas universais da subjetividade sem que se descreva a vida psíquica empírica, pois sem isso teríamos uma nova metafísica moderna. A esta disciplina Husserl denominou de *psicologia fenomenológica*, que viria com a intenção de descrever as estruturas psíquicas do ser humano, para que pudesse, com a fenomenologia, transcender as análises para o nível da subjetividade transcendental.

Como podemos observar no desenvolvimento deste estudo, a concepção de *psicologia fenomenológica* passou a compor o projeto fenomenológico, principalmente depois do giro transcendental de Husserl, exposto e concretizado nas *Idéias I, Meditações Cartesianas, Filosofia Primeira, Lógica Formal e Lógica Transcendental*, cuja intenção era oferecer condições filosóficas (não-míticas) para construir um conhecimento seguro e evidente sobre a subjetividade transcendental. Todavia, é notório ressaltarmos que a concepção de uma outra psicologia se justifica pela impossibilidade de a fenomenologia resgatar a idéia de subjetividade transcendental desenvolvida na modernidade, porque, como descrevemos antes, essa idéia estava “contaminada” de posicionamentos ingênuos, “míticos” que conduziram o pensamento a uma atitude científico-natural.

Ainda, a filosofia no século XX estava sem crédito próprio, especificamente por ter conduzido suas explanações em um duplo movimento: de um lado tornando-se uma espécie de psicologia, quando se converteu no psicologismo e, do outro, reduzindo-se metodologicamente ao modelo positivista, como denuncia Husserl em *Crise (Krisis)*, assumindo, pois, tanto de um lado quanto de outro, um posicionamento objetivista-natural, principalmente no que se referia ao seu objeto primeiro, a subjetividade. Por isso declarou Husserl que as filosofias (sistemas filosóficos) “perderam todo crédito frente às florescentes ciências de fatos; de forma tal que desejaram ser tomadas a sério como ciência”. (HUSSERL, 1992a, p. 02)

Todas essas questões fizeram com que Husserl começasse a questionar qual tipo de conhecimento era esperado que filosofia produzisse, mas ao mesmo tempo parecia impossível sair do “círculo vicioso” da epistemologia moderna, seja

no plano cartesiano, seja no kantiano. Para escapar das “armadilhas” epistemológicas, as reflexões do filósofo se voltaram inteiramente para o problema da razão e da ciência.

No entanto, é importante assinalarmos que essas reflexões não foram possíveis sem o advento da fenomenologia, porque, como pudemos expor, a sua forma filosófica de ser proporcionou a possibilidade de um retrocesso às coisas mesmas. Essa possibilidade de “voltar às coisas mesmas” fez com que os sistemas filosóficos entrassem em “abalos”, sobretudo por não terem revelado com total apodicticidade as suas questões. Ao contrário, o que foi pior, muitos deles encobriram as questões legítimas do ser humano com concepção materialista ou metafísico-mítica.

Portanto, o problema enfrentado por Husserl acabou se expandindo, atingindo não só a própria filosofia e o desenvolvimento da fenomenologia nesse panorama, como adquirindo dificuldade em se estabelecer outras formas de conhecimento sobre a existência das coisas e, principalmente da existência humana. Sobre esta perspectiva, Husserl acabou diagnosticando uma civilização européia de sua época em crise, ou seja, em uma crise da razão e da ciência que assola toda cultura européia.

É nesse clima de crise da razão e da existência que Husserl passou a expandir a sua versão final da fenomenologia, ou seja, uma fenomenologia que se ocupasse das questões mais elevadas e fundamentais da existência para que se pudesse, então, pensar uma outra forma de destinar a humanidade além da forma científica. Porque, como expusemos, a concepção de Husserl sobre a ciência positivista era que ela exclui por completo todas as perguntas que são fundamentais para o ser humano, perguntas relativas à subjetividade humana. Como denuncia Husserl:

todas estas perguntas ficam excluídas das ciências positivas, também aquelas que tratam do homem em seu existir histórico; ficam excluídas, porque as ditas ciências se limitam ao que denominam de “objetividade” e ao o que determina todo o seu método científico. (HUSSERL, 1992a, p. 02)

A maturidade dos seus questionamentos sobre a importância da filosofia, da ciência e da epistemologia de sua época veio com os escritos de *Crise*, que teve como finalidade não ser apenas uma propedêutica fenomenológica, mas

precisamente, diagnosticar a situação existencial que passava e passa o ser humano moderno pela incorporação ingênua do cientificismo em todas as áreas, principalmente das que tratam diretamente com a subjetividade, a saber: a filosofia e a psicologia.

A análise exposta na *Crise (Krisis)* nos proporcionou, a partir da história do pensamento moderno e do método teleológico, a identificação de uma desorientação global sobre o sentido da vida e da história humana. Mostrou-nos, como reforça Gómez-Heras, “o rompimento da tradição humanista européia, a decadência da filosofia como ciência fundamental, a perda da unidade por parte das ciências” (GÓMEZ-HERAS, 1989, p. 33) e, fundamentalmente a explosão de uma crise nos sistemas de valores e idéias na qual se ergueu a civilização européia moderna.

No entanto, resta-nos indagar: como a psicologia, ciência que nos ocupa nesse trabalho, pode sair dessa situação de crise? Como retomar os autênticos questionamentos psicológicos? Como recuperar uma genuína psicologia, capaz de (des)ocultar a verdadeira natureza do mundo anímico? Husserl, ao desenvolver suas reflexões em *Crise (Krisis)*, apresentou como uma possível solução para a situação de crise a *fenomenologia transcendental*, que intenta em sua jornada buscar uma reflexão radical sobre o mundo-da-vida (campo filosófico) e sobre o mundo anímico (campo psicológico), proporcionando assim o acesso à subjetividade.

No entendimento de Husserl, principalmente a partir da análise exposta na *Crise (Krisis)*, a única solução para sairmos da crise das ciências e da humanidade é buscar uma compreensão autêntica e genuína da subjetividade que, para o filósofo, é fonte de todo o sentido tanto do mundo quanto de si mesmo. Assinala, de igual modo, que “a superação desta crise só se pode conseguir se alcançarmos profundamente a autocompreensão do ser humano”. (HUSSERL, 1992a, p. 33)

O caminho seguro para obtermos essa “profunda autocompreensão” do ser humano só poderia vir com a fenomenologia, porque somente ela estaria disponível para alcançar o ideal de chegar à subjetividade de uma forma livre e evidente. Porém, podemos questionar: como Husserl propôs esse caminho a partir da fenomenologia? Conforme o filósofo, esse caminho estaria fundamentalmente prescrito na fenomenologia a partir de duas vias: a via

psicológica (*von der Psychologie aus*) e a via transcendental, ontológica; quer dizer, um caminho à subjetividade conduzido pela análise psicológica e outro pela análise transcendental-fenomenológica.

Tanto um como o outro desses caminhos não poderiam ser percorridos da mesma maneira que a tradição filosófica e científica tinha determinado. Em contrapartida, com tantos prejuízos causados à subjetividade pela filosofia e pela ciência moderna, a fenomenologia teria que rever e, além disso, propor novas formas de assentar esses conhecimentos sem cair no objetivismo fisicalista inaugurado na modernidade.

A fenomenologia desde sua inauguração já propunha uma nova maneira de se conceber como filosofia, motivada a retroceder às coisas mesmas a fim de obter um conhecimento seguro sobre as coisas e sobre o próprio conhecimento. Para a realização dessa idéia era preciso que a fenomenologia reformulasse a relação da filosofia com as ciências empíricas, impondo uma irreducibilidade da filosofia às ciências. A primeira providência a ser tomada estava na resolução do problema do conhecimento. Para Husserl (1991) só estudando o próprio conhecimento, poderíamos estabelecer os objetos específicos e os métodos apropriados para a constituição da filosofia e da ciência.

A filosofia deve, motivada nessa primeira tarefa, apresentar-se originalmente como teoria do conhecimento, porque só consolidando este estudo é que poderá apresentar um critério de validação do conhecimento, tornando-se uma teoria crítica do conhecimento. Neste sentido, como ressalta Paisana (1992), a fenomenologia apresentar-se-á como uma ciência primeira, por estar sempre pressuposta em outras ciências por ser uma teoria crítica do conhecimento.

Motivado nesse empreendimento, Husserl retoma a idéia de Kant de que nenhuma ciência natural pode existir enquanto tal se não tiver um fundamento apodíctico, capaz de satisfazer às exigências da razão. Segundo Kant, como destaca Pinillos (1971), a ciência natural pressupõe uma fundamentação *a priori*, fundamentação que é, em primeiro lugar, transcendental e em segundo, psicológica. Husserl concordará com Kant, contudo requererá na filosofia uma legitimação própria, sem seguir os modelos científicos, para só assim poder legitimar também uma psicologia e as ciências naturais.

A fenomenologia como teoria do conhecimento não poderia deixar de lado as questões relativas ao psiquismo, pois como é evidente somente via mundo

psíquico é que o conhecimento pode se expressar. Todavia, neste estudo epistemológico, Husserl não poderia assumir o posicionamento do psicologismo, cuja principal afirmação estava em conceber o psiquismo como origem e expressão de todo o conhecimento.

Também não concordava com os principais sistemas filosóficos que acabaram por naturalizar ou desconsiderar a natureza própria do psiquismo. Havia uma outra alternativa: a da teoria da ciência, que buscava deduzir o conhecimento a partir das coisas conhecidas, ou seja, encontrar as leis do funcionamento do psiquismo a partir das leis naturais. Mas essa também era descartada por Husserl. Essa forma de compreender o psiquismo resultou na fundação da psicologia científica que procurou encontrar cientificamente a natureza do conhecimento a partir da consciência psíquica.

Como não era possível aceitar as “psicologias” existentes, por não serem autênticas psicologias, Husserl com os esclarecimentos fenomenológicos resolveu fundar uma psicologia genuína. Kant tinha preconizado a impossibilidade de psicologia ser ciência, principalmente em ser ciência natural. Sustenta Kant (1989) que a psicologia jamais poderá fazer ciência, no sentido natural, da experiência interna, porque não poderíamos aplicar nenhuma lei natural aos fenômenos internos, por carecer de uma fundamentação apodíctica e uma certeza evidente. Por isso, conclui que a

psicologia nunca poderá ser algo mais que uma doutrina histórica da natureza do sentido interno e, como tal, tão sistemática como possível, i.e., uma descrição natural da alma; mas não uma ciência da alma, nem sequer uma doutrina psicológica experimental. (KANT, 1989, p. 33)

Husserl compartilhou de alguns desses aspectos com Kant, principalmente no que se refere à possibilidade da psicologia ser ciência, mas essa afirmação só procederia no sentido convencional de ciência. O fenomenólogo compreendia perfeitamente que a psicologia não poderia seguir o mesmo caminho da física ou da fisiologia para converter-se em uma ciência rigorosa e, mesmo tendo feito isso, avaliou todo esse esforço em vão, pois acabou levando a psicologia a uma crise de identidade e método. Para ambos os filósofos a psicologia necessitava de uma fundamentação *a priori*, apodíctica e não de fundamentos ou leis naturais que acabaram por encobrir a verdadeira natureza do psiquismo.

A diferença entre os filósofos pauta-se em que, para Kant, a psicologia não poderia ser ciência por carecer de uma fundamentação válida, assim poderia ser apenas uma doutrina histórica da experiência interna. Para Husserl, haveria sim a possibilidade de a psicologia ser uma ciência, porém com outro sentido de ciência. A fenomenologia de Husserl tinha evidenciado a possibilidade de encontrar, por meio de seu método, as fundamentações apodícticas tanto da objetividade (coisas) quanto da subjetividade (sujeito). Dessa forma, Husserl acreditava – via fenomenologia – na possibilidade de encontrar uma fundamentação apodíctica para a psicologia, que a elevasse a se constituir uma ciência da subjetividade.

A motivação desse empreendimento estava, primeiramente, em dar continuidade ao labor fenomenológico que ainda carecia de uma caracterização psicológica radical para as análises epistemológicas e; em segundo lugar, em estabelecer uma via psicológica de acesso à subjetividade transcendental, ou seja, estabelecer a relação da fenomenologia com a psicologia. A psicologia estabelecida não poderia atuar nessa pareceria, pois desde Kant ela estava condenada a fracassar. Assim, com o desenrolar dessas questões foi que Husserl propôs uma outra psicologia – uma psicologia fenomenológica (ou pura) – capaz de manter-se segura e rigorosamente no estudo da subjetividade.

A psicologia fenomenológica terá como tarefa e função proporcionar à psicologia científica os fundamentos e esclarecimentos necessários para que ela aborde seus objetos de modo apropriado, sem que decaia a subjetividade no que ela realmente é; e, ainda, que proporcione uma via de acesso para a fenomenologia alcançar a subjetividade transcendental. Em *Crise (Krisis)*, Husserl aponta a psicologia, como fenomenológica, como uma via válida até a subjetividade transcendental, ao contrário da psicologia científica que se limitou ao estudo da consciência empírica, não chegando a identificar a necessidade do nível transcendental. Husserl acaba privilegiando a psicologia, por encontrar nela um vínculo próprio com a fenomenologia transcendental e porque ambas estabelecem a consciência como estrutura fundamental e vital do ser humano.

A idéia de uma psicologia fenomenológica se deu definitivamente a partir da análise da consciência, exposta nas *Idéias I*, em que Husserl consolidou essa meta. O propósito disso veio mediante o esclarecimento fenomenológico das estruturas internas da consciência que se mostrou fundamental para o

entendimento da constituição da objetividade e da própria subjetividade. Desse modo, a tarefa da psicologia fenomenológica está em descrever o sentido da consciência, ou seja, das intencionalidades da vida psíquica, sem recorrer às explicações causais e aos métodos generalizantes (probabilísticos).

Apesar de Husserl ter criticado a psicologia convencional e ter refutado o psicologismo existente na filosofia moderna, manteve sempre a fenomenologia ligada a ela, pois não seria possível encontrar o fundamento da filosofia e das ciências – principais formas de conhecimento – sem reconhecer o próprio processo de conhecimento. Para poder continuar sua meta em fundar um conhecimento válido e seguro no rol das ciências, Husserl propõe uma psicologia inteiramente nova, uma psicologia tal como proposta por ele nunca realizada, mesmo com as análises fenomenológicas da subjetividade.

A última versão de Husserl sobre a psicologia fenomenológica está presente nos escritos da *Crise (Krisis)*, na qual o filósofo a idealizou partindo de duas principais questões: a) a de introduzir a fenomenologia transcendental, indicando as duas vias possíveis para a subjetividade (via psicológica e a via fenomenológico-transcendental) e b) a de denunciar a crise das ciências e, em especial, da psicologia científica. Conclui Husserl (1991) que a psicologia fenomenológica e a fenomenologia transcendental são inseparáveis, pois percorrem de modos distintos o mesmo caminho até a subjetividade. Mas, afinal, no que consiste a psicologia fenomenológica e quais as suas funções descritas na última versão da fenomenologia?

1) O que podemos entender por psicologia fenomenológica? E qual é seu método?

Em *Crise (Krisis)*, Husserl (1991) define a psicologia fenomenológica como uma ciência *a priori* e universal da vida anímica. Uma ciência que se ocupa exclusivamente das estruturas internas, ou seja, das estruturas subjetivas puras que são, para o filósofo, estruturas proto-originárias da própria vida. Deste modo, a psicologia não deve se ocupar das experiências externas como a faz a psicologia científica, seguindo o modelo da física ou da fisiologia, mas, ao contrário, deve orientar-se exclusivamente para a experiência interna, experiência anímica interna, constituídas pelas vivências intencionais.

Seguindo a definição de Husserl, se ao psicólogo cabe a tarefa de desenvolver uma “ciência” do mundo interno do sujeito e para isso não pode seguir o caminho epistemológico da ciência, por “perverter” o seu objeto, generalizando a descrição da experiência externa para a experiência interna, qual, então, o caminho que ele deve seguir?

O psicólogo autêntico, como explica Husserl (1991), que busca uma ciência rigorosa da vida interna intencional, deve adotar o método da *redução fenomenológico-psicológica*, porque só assim poderá sair da sua orientação natural-científica, como também da atitude natural na qual vivemos todos nós, inclusive o psicólogo. A redução, exercida pela *epoché* psicológica, proporcionará ao psicólogo a suspensão de sua postura ingênua e o reconduzirá ao seu objeto mais próprio: a vida anímica pura. Conforme Husserl, o “*psicólogo tem como tema mais próximo e fundamental a vida pura dos atos intencionais das pessoas, assim, pois, em primeiro lugar, a vida da consciência em sentido estrito*”. (HUSSERL, 1991, p. 251)

A concepção de uma psicologia fenomenológica como ciência universal da consciência pura foi possível a Husserl pela sua problematização radical do conhecimento fundado na subjetividade desde os primeiros trabalhos. A sua chegada à vida intencional, e por assim dizer, à vida anímica pura, foi viabilizada pela imposição da crítica fenomenológica da razão que reconduziu as análises epistemológicas diretamente às estruturas originárias da vida subjetiva. Assim, afirma Husserl:

a psicologia, como dizíamos, só pôde alcançar seu tema [consciência] graças à epoché universal. Seus primeiros pontos de ataque são as descrições das intencionalidades reais [psicologia brentiana] que se destacam na atitude natural, nas formas de comportamento do ser humano (...), mas, que, todavia, não alcançam seu trabalho puro e específico, não alcançam a “alma pura”, não alcançam o universo fechado em si mesmo das almas puras em sua caracterização própria e absolutamente intencional. (HUSSERL, 1991, p. 249-250)

Para alcançar a vida anímica pura, ou seja, para alcançar a caracterização própria da vida psíquica pura (consciência pura) e das vivências intencionais, a psicologia requer, de antemão, uma *epoché* universal para o psicólogo. Essa *epoché* psicológica colocará fora de circulação todas as validações exercidas na relação sujeito e mundo objetivo e liberará (no sentido de desocultar) as

intencionalidades (vivências intencionais) que discorrem na vida intencional pura. Ao estabelecer a *epoché* como método principal do psicólogo em *Crise (Krisis)*, Husserl retoma o seu posicionamento descrito em *Idéias I* sobre a liberação da vivências intencionais promovida pela *epoché* fenomenológica, exemplificando que:

(...) de uma árvore pode-se enunciar que se queima, mas uma árvore "como tal" [sua essência vivida] percebida não pode queimar; isto é: enunciar isso dela seria um absurdo, pois aqui existe um componente de uma percepção pura, que só é pensável como momento essencialmente próprio do sujeito-eu (...) (HUSSERL, 1991, p. 252)

A árvore real pode queimar, como exemplo acima, mas a árvore percebida pela consciência, a árvore vivida intencionalmente não pode, pois o seu sentido surge exclusivamente na vida psíquica como fenômeno, sendo constituída a partir das vivências que se tem dessa árvore. Isso acontece porque toda vivência faz-se objeto de um puro ver e captar, cuja existência e sentido não se pode duvidar.

Assim, nesse exemplo, temos a explicitação da única coisa que permanece, ou seja, as vivências intencionais subjetivas (no caso a percepção-percebido), que do ponto de vista da redução (eidética) permanece sempre na consciência. O psicólogo para descobrir e delimitar esse campo subjetivo (psicológico) deve realizar a *redução fenomenológico-psicológica* para poder manter a sua descrição nessas vivências intencionais puras e ter como objeto o sujeito-eu e tudo aquilo que é vivido internamente por esse mesmo sujeito-eu.

E, ainda, para o psicólogo profissional, como informa Gurwitsch (1966), a redução consistirá na suspensão dos juízos, das crenças e convicções existenciais que ele tem sobre seus clientes. O método da redução possibilitará que o psicólogo adote uma atitude de um "observador desinteressado" da vida psíquica de seus clientes, atento, assim, aos interesses da pessoa que analisa.

Complementa Gurwitsch (1966) dizendo que o psicólogo, ao estudar o ato de percepção, *e.g.*, deve orientar-se exclusivamente para a coisa percebida tal como é percebida efetivamente, não confundindo, erroneamente, a vivência intencional ou a intencionalidade da consciência com a simples captação dos dados físicos e, menos ainda, com as propriedades psicofísicas do ser humano. Isso significa que as descrições e as análises psicológicas não se devem orientar para as questões da existência em si da coisa percebida ou dos aparatos do

como se percebe. Ao contrário, a análise psicológica deve se ocupar dos “objetos intencionais”, constituídos nas vivências intencionais e promovidos pelo campo fenomenológico das experiências mundanas no mundo-da-vida. A *epoché* universal estabelecerá

um campo temático próprio que autenticamente é a pura vida egóica: como uma vida intencional e, em sua intencionalidade, um estar afetado pelos objetos intencionais vigentes que aparecem nesta vida intencional, um estar-orientado até eles e um estar-ocupado com eles de múltiplas maneiras. (HUSSERL, 1991, p. 256)

Para alcançar este objetivo, conclui Husserl (1991), só pela *epoché universal* que o psicólogo poderá ter o horizonte universal da pura “vida interior”, da vida intencional como vida realizadora de sentido e validade, pois somente com ela é que revelaremos de forma real e autêntica a problemática da intencionalidade. Recomenda o filósofo, ainda, que o psicólogo tem que realizar a *epoché*, em primeiro lugar a propósito de si-mesmo, ou seja, de sua “auto-experiência original” e da consciência de mundo que lhe é original e própria.

Aqui cabe advertirmos que mesmo tendo Husserl conduzido o trabalho do psicólogo para as “almas individuais”, dizendo que a psicologia da interioridade só pode ser uma psicologia individual, em *Crise (Krisis)*, amplia sua afirmação, defendendo a universalidade intersubjetiva do anímico. Apesar de termos as experiências reais como individuais, estas estão presentes em todos nós em um horizonte humano, aberto sob uma conexão generativa, uma conexão unitária de uma historicidade humana, a qual reúne um presente histórico consciente, constituído por um passado e futuro histórico.

As estruturas subjetivas são *a priori* a todos nós e fundantes em nossa experiência, pois nos proporcionam, além da consciência das coisas, a autoconsciência e a heteroconsciência, todas elas inseparáveis. Quer dizer que além de sermos conscientes do mundo, somos, ao mesmo tempo, conscientes de si e do outro. A conexão entre os fatos psicológicos que eu e o outro experienciamos não tem a mesma natureza das relações causais, o inverso, temos as mesmas vivências por estarem fundadas na generatividade que estrutura-se na correlação intencional entre sujeito-mundo e sujeito-sujeito. Por isso, argumenta Husserl:

Certamente, posso transformar ficticiamente e com liberdade a “consciência de mundo”, mas esta forma generativa e historicista é inquebrantável, de igual modo, a forma que me pertence a mim mesmo como eu-singular, de meu presente perceptual originário como presente de um passado conforme recordado e de uma recordação previsível.
(HUSSERL, 1991, p. 264)

O psicólogo ao reduzir suas experiências individuais perceberá que não são exclusivamente apenas auto-experiências, e sim, hetero-experiências, pois a todos os homens estão as possibilidades de estar-aí em um mundo de experiências generativas. A consciência de mundo individual é, como afirma Husserl (1991), de antemão, uma consciência individual e coletiva do mesmo mundo, um mundo para todos (*Lebenswelt*). Em outras palavras: cada um de nós está no mundo-da-vida, vivendo em mundo para todos. Por isso, cabe ao psicólogo, não analisar apenas a “alma individual”, mas também, a “alma social”, pois nelas repousam as possibilidades de ser e não-ser, viver e não viver, conhecer e não conhecer e tudo aquilo que os sujeitos possivelmente podem revelar⁷¹.

Apesar de Husserl não ter explorado e ampliado devidamente na psicologia fenomenológica, por falta de tempo, a questão da historicidade (generatividade) na constituição da consciência, ou seja, na constituição da vida anímica em relação ao mundo-da-vida, temos tido atualmente, alguns estudos nessa direção realizados por pesquisadores que têm definido a psicologia fenomenológica como uma psicologia fenomenológica social. Lester Embree (2003b), por exemplo, tem defendido a idéia de uma psicologia fundada na compreensão histórico-social como uma autêntica psicologia fenomenológica, contudo tendo como modelo a análise reflexiva do mundo-da-vida promovida pela fenomenologia transcendental.

A idéia de Embree foi pautada nas análises fenomenológicas de A. Schutz, A. Gurwitsch e T. Luckmann, pesquisadores esses que retomaram na fenomenologia a concepção do histórico-social do mundo-da-vida, aplicando-a diretamente nas análises psicológico-sociais. Assim, para esses autores, começar

⁷¹ Podemos aproximar tematicamente a concepção de generatividade de Husserl à concepção psicológica de um *inconsciente coletivo*, como postulado por C.G. Jung, porém sem estabelecer total aceitação com o conceito de inconsciente. Conforme Jung (2003), as estruturas subjetivas que são originariamente estruturas psíquicas *a priori e coletivas*, são herdadas a partir de uma história social e cultural. Isso significa que, para o psicólogo suíço, a natureza do psiquismo não se caracteriza por ser exclusivamente individual, mas universal, ou seja, que “*são idênticas em todos os seres humanos, constituindo, portanto, um substrato psíquico comum de natureza psíquica suprapessoal que existe em cada indivíduo*”. (JUNG, 2003, p. 15)

uma análise fenomenologia, seja filosófica ou psicológica, é começar partindo da compreensão que os seres humanos não estão fundados em um mundo privado-individual, inversamente, que estão todos postos em um mundo intersubjetivo, um mundo comum a todos.

Segundo Schutz e Luckmann (2003), a consciência (fluxo de vivências intencionais) é constituída em correlação com mundo da vida cotidiana (*Lebenswelt*), originando uma realidade fundamental e mais evidente para os seres humanos. No âmbito dessa realidade, na qual os seres humanos participam passiva e ativamente, encontramos a gênese da constituição da intersubjetividade, caracterizada a) pela existência corpórea de outros homens; b) pelos corpos dotados de consciência, c) pelas objetividades (coisas do mundo externo e seus semelhantes); d) pela possibilidade de relações e ações com seus semelhantes; e) por mundo cultural e social estratificado que é dado historicamente de antemão e que; f) pela situação em que cada uma se encontra é só em pequena medida criada exclusivamente por cada um.

Em *Crise (Krisis)*, o posicionamento de uma psicologia fenomenológica não se restringe apenas a uma análise eidética de caráter individual, como exposto e previsto em *Idéias*, mas avança correlativamente ao histórico-social com o (des)cobrimto do mundo-da-vida (*Lebenswelt*). Muitos pesquisadores não têm dado importância para esse posicionamento e têm desenvolvido uma psicologia exclusivamente *eidética*, como o psicólogo A.Giorgi (1989), que transpõe a idéia de uma descrição psicológica a partir da experiência empírica ou, como denominou de *sentido da experiência total*. O psicólogo considera, a partir de suas dificuldades, que

(...) uma autêntica psicologia fenomenológica ainda não existe, e a razão disso se dá pelo fato da Fenomenologia ser compreendida basicamente como uma filosofia, com implicações para a Psicologia, ao invés de contribuir definitivamente para o desenvolvimento de uma psicologia fenomenológica. (GIORGI, 2001, p. 05)

A colocação dessa questão é relevante, pois como afirma Giorgi (2001), a sua versão de psicologia é idêntica à psicologia fenomenológica proposta por Husserl em *Idéias I*. Segundo nossa análise, o que o psicólogo talvez tenha ignorado é que Husserl deixou escrito em *Crise (Krisis)* a possibilidade de outras

vias metodológicas complementares à *via psicológica* (eidética), tais como, a via generativa e a via transcendental.

Dessa forma, podemos afirmar que a psicologia fenomenológica não deve ser caracterizada apenas como uma ciência da “alma individual” (psicologia eidética), mas que deve recuperar a sua fonte originária intersubjetiva. Concordando com isso, transcreve Toulemont que as concepções de Husserl sobre a vida social (Lebenswelt) começam pela:

boa via da descrição, a fim de compreender na sua tipologia e na sua constituição intencional a comunidade global, já formada pela via da criação, na qual nós nos encontramos, na qual eu, que a descrevo, encontro-me atualmente e, a partir daí, chego à apreensão do mundo humano em sua totalidade, aquele mundo das comunidades globais exteriores, estranhas à minha, segundo sua tipologia universal, segundo toda tipologia concebível: família, comunidade profissional, comunidade nacional, comunidade supranacional, comunidade global da humanidade; esta se dividindo, inversamente, em supranações, nações, comum-unidades (comunidades) regionais, comunidades cidades, comunidades urbanas, famílias. Trata-se de distinções de graus de fato nascidas do acaso? Não vemos aqui manifestamente anunciar-se, ao nível de essência, uma ontologia, uma teoria das categorias relativas às pessoas de tipo superior? (HUSSERL apud TOULEMONT, 1962, p. 17)

Nesse texto, temos a declaração de Husserl de que a psicologia encarregada de produzir descrições tipológicas não pode desconsiderar a vida comunitária, ou seja, a vida intencional intersubjetiva, pois está nela a fundação tanto da vida social quanto a individual. Diante disso, podemos afirmar que a última versão da *psicologia fenomenológica* de Husserl não está em *Idéias*, embora o filósofo sempre faça referência metodológica a ela; mas, que foi complementada com a problematização transcendental do mundo-da-vida. Por fim, concluímos que a concepção de psicologia fenomenológica se constituirá em ser uma ciência universal dos seres humanos que focará sua atenção no ser anímico, entretanto, no ser anímico individual e social.

2) Quais as funções fundamentais da *psicologia fenomenológica*?

Após termos definido o que entendemos por psicologia fenomenológica, segundo a última versão de Husserl em *Crise*, falta-nos, ainda, descrever quais são as suas funções fundamentais. Nas últimas seções da citada obra, especificamente depois da § 66, o fenomenólogo passa a resumir os pontos

básicos que constituem a tarefa da psicologia fenomenológica. Assim, são as funções principais da psicologia fenomenológica:

a) Reformular a psicologia empírica e científica como psicologia fenomenológica.

A fenomenologia e a psicologia estiveram constantemente em diálogo na obra e no pensamento de Husserl. Em seus primeiros estudos fenomenológicos, como também na fase pré-fenomenológica, o filósofo, procurou encontrar na psicologia (filosófica e científica) de sua época a fundamentação para o conhecimento, no entanto, esse trabalho logo fracassou por se deparar com insuficiências epistemológicas de tal relação. Os estudos da psicologia se deram porque a filosofia reinante da época – teoria do conhecimento - estava fundamentada de certa forma nas funções psicológicas, desde o empirismo inglês e, mesmo com toda tentativa de Kant, ainda era forte a condução pelo pensamento psicologista, no qual a fundamentação do conhecimento estava vinculada com a produção psíquica do saber.

A psicologia, como analisa Husserl, fracassou em seu estatuto como uma autêntica teoria do conhecimento, porque buscou uma fundamentação científico-natural para o seu objeto. Essa fundamentação baseada no naturalismo fez com que não esclarecesse genuinamente a vida psíquica, mas, ao contrário, igualou-a às propriedades da vida física. A psicologia tornou-se exclusivamente em uma psicofísica, naturalizando tanto a consciência quanto as outras propriedades psíquicas e, desconsiderando assim, a natureza própria da vida, da subjetividade humana. E, sobre isso comenta Husserl:

a psicologia experimental e as ciências naturais são 'ciências de fatos', o que desde logo as impossibilita de proporcionarem fundamentos às disciplinas filosóficas que lidam com os princípios puros de toda sujeição a normas (...) A ciência natural explica os fatos, mas não explica o pensamento científico-experimental que a estrutura e constitui, propondo um conjunto de problemas que saem do âmbito da ciência natural para formarem objeto da teoria do conhecimento. (HUSSERL, 1965, p. 135)

O ponto de partida científico-natural levou a psicologia a se estabelecer em uma condição de crise científica, pois, como argumenta Husserl (1991), ela acabou se vinculando ao ideal físico-matemático da ciência positivista e acabou não desenvolvendo um método válido que esclarecesse de maneira própria e

rigorosa o seu objeto (psíquico), principalmente sem impor categorias naturais. Uma ciência natural do psiquismo só pode conceber o fenômeno psíquico nos mesmos processos do fenômeno físico e, ainda, acaba tratando-os com a mesma metodologia com que se analisam os fenômenos físicos. Husserl (1991) critica dizendo que nunca existiu e jamais existirá uma ciência objetiva do psíquico (e no sentido mais amplo, do espírito) ou uma teoria objetiva sobre o mundo anímico que atribua ao psiquismo e às comunidades de pessoas uma existência dentro dos âmbitos espaço-temporais.

O psíquico, declara Gómez-Heras (1989), escapa em sua peculiaridade ao método científico e, desse modo, impossibilita a construção de qualquer saber que busque compreender a existência humana e pessoal, suas criações culturais e sua vida social. A superação dessa situação, como defende Husserl (1991) advém com um método novo de acesso à subjetividade, ou seja, um método que refaça o caminho até o mundo-da-vida (*Lebenswelt*) e da consciência pura, evitando as abstrações naturalistas da ciência positiva. Assim, cabe à *psicologia fenomenológica* com o método *fenomenológico-psicológico* recuperar o autêntico caminho da caracterização do objeto da psicologia: a intencionalidade; tornado-se, assim, uma *psicologia intencional*.

Como destacamos, Husserl no artigo para a Enciclopédia Britânica (1927), define a fenomenologia como uma ciência *apriorística* da subjetividade transcendental, diferenciando-a, assim, da psicologia. Contudo, em seguida, aponta a fenomenologia como possibilitadora de uma psicologia fenomenológica. Em outras palavras, Husserl criticando a filosofia e as ciências, ergueu a fenomenologia e a psicologia fenomenológica, esta como ciência da subjetividade psíquica, base de uma psicologia científica e aquela como ciência fundamental do conhecimento, da razão e das ciências.

A *psicologia fenomenológica* não se limita em ser apenas uma disciplina cuja pretensão está em reformular o objeto e método de estudo da psicologia científica. Ela é também uma disciplina capaz de diagnosticar as causas da crise da razão e da humanidade, isso porque é uma disciplina que tem como objeto de investigação a consciência pura; consciência possibilitadora da constituição da objetividade e da própria subjetividade.

b) Esclarecer os principais conceitos usados na psicologia.

A psicologia ao tornar-se científica, como citamos, acabou investigando a natureza anímica a partir da natureza física, confundindo-a erroneamente e com isso trazendo graves prejuízos no esclarecimento de seus principais conceitos. A consciência, por exemplo, ao ser estudada de forma científica, acabou sendo naturalizada, ocultando a sua genuína natureza, a intencionalidade, como Husserl apresenta.

Para o fenomenólogo, a tarefa do psicólogo consiste na investigação pura do psíquico, uma investigação eidética, ou seja, a partir de sua própria essência, natureza. O psicólogo deve questionar o “o quê” do psíquico, qual a sua natureza, para assim, revelar as conseqüentes vivências psíquicas. Em *Crise (Krisis)*, Husserl diz que os psicólogos não têm analisado as “essências” de seus principais conceitos, tais como: consciência, percepção, afetividade, motivação, etc. Ao contrário, têm tratado esses objetos como parte do mundo físico, caracterizando-os de forma psicofísica ou fisiológica. Ainda, insiste dizendo que os psicólogos ingenuamente acabaram equiparando seus conceitos, abstraídos da experiência psicológica, com os conceitos da experiência corporal.

Os conceitos psicológicos passaram a ser concebidos na psicologia como espécies de “átomos psíquicos” ou “complexos de átomos”, convertendo-se em conceitos análogos aos físicos, estabelecidos na ordem da energia, espaço e tempo causal. Essas interpretações metafísico-teórico-cognitivos, como classifica Husserl (1991), acompanhou a maioria das escolas psicológicas, principalmente, as escolas científicas influenciadas por W. Wundt.

Para a superação desse posicionamento, os conceitos psicológicos devem ser esclarecidos por eles mesmos, ou seja, devem ser tratados de forma *eidética*, a partir da redução psicológico-fenomenológico; e não em paralelismo com os fenômenos físicos. A permanência na interpretação naturalista dos conceitos psicológicos nos impede de falar de representação, vontade, valor ou qualquer doação de sentido da consciência, porque impede a nossa chegada radical à autêntica natureza do psiquismo.

A própria análise da consciência, cujo primeiro objeto foi eleito pela psicologia, é exemplo dessa interpretação naturalista. Muitas escolas da psicologia científica entenderam e, ainda entendem, a consciência a partir de

características psicofísicas, fundadas no espaço e no tempo causal. Todavia, essa interpretação resultou na ocultação da vida intencional da consciência, ou seja, que a consciência é sempre “consciência de”.

A psicologia fenomenológica, como concebe Husserl (1991), proporciona à psicologia científica um autêntico esclarecimento dos seus conceitos-chave, porque elimina a interpretação tradicional que se faz entre a experiência interna e externa, proporcionando, assim, análises mais “profundas” nas relações existentes entre as vivências intencionais e a realidade mundana.

A superação dessa orientação dualista vem, como observou Husserl, com as investigações da fenomenologia, que com seu método de análise intencional, pôde orientar exclusivamente a subjetividade, revelando assim a autêntica vida intencional como síntese intencional. Por isso, finalizou Husserl (1991), que com a fenomenologia e, conseqüentemente a psicologia fenomenológica, se descobriu definitivamente a síntese intencional da consciência, a síntese dos vários atos que co-fluem em um ato e, a evidência da correlação, forma peculiar de ligação entre o objeto intencional e a própria consciência intencional.

c) Constituir-se como uma ciência universal da subjetividade psíquica.

A *psicologia fenomenológica*, como insiste Husserl em várias passagens da *Crise (Krisis)*, não deve ser equivalente à psicologia científica, porque a esta interessa apenas os pressupostos físicos e comportamentais da vida anímica, enquanto àquela interessa a totalidade dos modos mais próprios da consciência do ser humano.

Todavia, importa-nos dizer que Husserl não quis substituir ou eliminar a psicologia científica pela fenomenológica, apenas apontou a necessidade de restaurar os fundamentos dos conceitos científicos que careciam no modelo psicofísico no estudo da consciência e dos processos internos ou subjetivos. O ser humano como pessoa, como esclarece Husserl (1991), também é psicofísico, pois tem seu corpo e sua alma no mundo. Ainda, é uma pessoa que atua e exerce sua existência no espaço e no tempo causal do mundo.

A investigação da psicologia fenomenológica se pauta em uma investigação científico-espiritual, entendida como uma ciência fenomenológica, que postula a consciência não como uma realidade idêntica a si-mesma, ou seja,

um ser-em-si capaz de ser objetivado, mas como um ser histórico-social que impera intersubjetiva e subjetivamente no mundo circundante. Essa psicologia caminha em outra direção temática, porque o que verdadeiramente interessa é o mundo anímico puro, *i.e.*, a vida da consciência pura. Só assim a psicologia poderá, pela primeira vez, encontrar as condições e as estruturas puras do psiquismo que operam anonimamente na vida natural.

Portanto, ao esclarecer o estatuto da vida psíquica e o seu caráter intencional, a psicologia fenomenológica acaba proporcionando condições seguras para a construção de uma psicologia empírica ou científica, porque restabelece a origem autêntica e genuína da consciência, ou seja, da vida psíquica enquanto tal. Com isso, a psicologia fenomenológica se torna uma disciplina *apriorística*, uma disciplina cuja tarefa está em ser uma ciência universal do psíquico.

d) *Descrever as vivências intencionais e as suas estruturas sintéticas e universais.*

A fenomenologia exige para o desenvolvimento de uma epistemologia fundada na subjetividade uma psicologia fenomenológica, porque tanto a psicologia quanto a fenomenologia têm a tarefa de acessar a subjetividade. No entanto, mesmo tendo a mesma intenção, elas possuem métodos e direcionamentos diferentes e se completam no que diz respeito à totalidade do ser humano. A totalidade da vida humana possui, especificamente, dois níveis: um nível psicológico, enquanto sujeitos possuidores de uma vida real psíquica, com particularidades individuais e sociais; e um nível transcendental, ou seja, sujeitos transcendentais que possuem estruturas *a priori* constituidoras de si e *a priori* do mundo, e que são universalmente válidas para todos os humanos.

Neste sentido, as análises da psicologia fenomenológica se diferenciam das análises fenomenológicas, porque se dirigem exclusivamente à vida intencional real da consciência, cujo trabalho está em descrever com rigor o caráter intencional das vivências da consciência, as maneiras como elas se constituem intencionalmente tanto de forma física quanto de forma ideal e, por fim, os modos típicos como essas formas são intencionalizadas na vida da consciência psíquica.

Segundo Husserl, como aponta Bello (2004), a psicologia fenomenológica deve ser entendida como uma disciplina que reúne um conjunto de descrições das estruturas psicológicas do ser humano; descrições estas que vão servir de base para a psicologia erguer-se como ciência. Com a concepção da psicologia fenomenológica, Husserl estabeleceu, assim, dois significados para a fenomenologia: a) como fenomenologia transcendental, ou seja, uma fenomenologia das vivências fundantes e universais; e b) como fenomenologia psicológica, que se origina na análise das estruturas psicológicas, das vivências psicológicas, identificando os atos psíquicos em suas estruturas essenciais.

e) Ser uma disciplina propedêutica à fenomenologia transcendental.

A fenomenologia, ao buscar seu próprio caminho à subjetividade e, neste sentido, diferenciando-se da psicologia, procurou, ao mesmo tempo, se estabelecer em paralelo com ela. Mesmo sendo diferentes – a fenomenologia e a psicologia fenomenológica – ambas possuem a mesma tarefa analítica: ser uma ciência descritivo-espiritual da subjetividade. Por isso, Husserl expressa na *Crise* que a psicologia fenomenológica, constituída como ciência universal da subjetividade psíquica, é, em verdade, uma “ante-sala” da fenomenologia.

A psicologia fenomenológica se ocupa da subjetividade psíquica, a dimensão da subjetividade que experiencia diretamente o mundo que vivemos cotidianamente. A subjetividade psicológica é organizada e centrada por um “eu empírico” ou “eu psicológico”, como nomeia Husserl (1991), que nos possibilita ter experiências conscientes de forma individual e peculiar. Assim, mesmo possuindo estruturas psicológicas universais, encontramos em cada vivência uma forma peculiar de experienciar e de reagir. Essa peculiaridade é vivida e promovida pelo “eu empírico”, remetendo-nos a uma realidade própria, realidade que, como Husserl diz:

Eu – um eu, o homem real – sou um objeto real no sentido estrito como outros do mundo natural. Eu efetuo cogitationes, “atos de consciência” no sentido mais amplo e mais restrito, e tais atos, enquanto pertencentes a este sujeito humano, são eventos da mesma efetividade natural. E o mesmo vale para todos os meus demais vividos, conforme o fluxo variável dos quais os atos específicos do eu se iluminam de modo bem próprio, transmudam-se uns nos outros, vinculam-se em sínteses, modificam-se sem cessar. (HUSSERL, 1997, p. 75)

Mas, mesmo o “eu empírico” indicando uma individualidade do eu, como “meu eu”, todos os outros humanos também o têm. Todos os seres humanos possuem as mesmas estruturas vivenciais da consciência, apesar de termos todos nós, níveis de experiências diferentes. A psicologia fenomenológica, ao revelar a consciência intencional, o “eu empírico”, a vida consciente, revela também que essa consciência empírica (eu empírico) se entrelaça, se penetra e se vincula reciprocamente com o “eu transcendental”, a consciência transcendental, formando assim, um contexto universal e absoluto. Por isso, ao chegar ao nível da consciência universal e absoluta e do mundo-da-vida, a psicologia fenomenológica converte-se em uma fenomenologia transcendental.

No nível transcendental, a descrição da vida subjetiva psicológica (consciência empírica) converte-se em uma descrição da vida subjetiva transcendental, fundamentalmente no momento em que o sentido da descrição da vida subjetiva não se refere mais às estruturas psicológicas, mas sim, às transcendentais. Com o método da *redução*, principalmente desenvolvido em sua máxima radicalidade e universalidade, as análises psicológicas das vivências intencionais terminam nas estruturas transcendentais. O que importa, nesse momento da análise, não são as vivências ou como elas são vividas, mas como elas são constituídas no ser humano de forma universal e absoluta. Em outras palavras: o que interessa agora é saber como é constituído o sujeito psicológico.

Na concepção de Husserl, o sujeito psicológico não poderia constituir a si mesmo a partir das próprias vivências e menos ainda constituir as estruturas vivenciais a partir do que é vivido. Ao contrário, o sujeito psicológico tem como pressuposto um *a priori universal*, um sujeito transcendental. Porém, como advertimos anteriormente, Husserl não inaugura aqui uma ilusão dupla de sujeitos ou de eus, mas busca a purificação radical do sujeito psicológico, do “eu psíquico”.

Essa purificação, alcançada pela radicalidade do método da redução (*redução fenomenológica transcendental*), faz o filósofo encontrar, definitivamente, o sujeito transcendental, que será caracterizado por ele, por: a) não ser objetivado, *i.e.*, não permitir nenhuma atribuição naturalista b) ser depurado (puro, transcendental), universal e absoluto e c) ser auto-constituente, ou seja, sempre sendo uma pura atividade e nunca resultado, produto.

A radicalidade do método fenomenológico, como é desenvolvida na obra *Crise (Krisis)*, não encaminhou a descrição fenomenológica apenas para a subjetividade transcendental, como nas análises anteriores, mas também pôde radicalizar o nosso próprio mundo, revelando, assim, as suas estruturas invariantes do mundo-da-vida (corporalidade, temporalidade, hábitos, etc.). Da mesma maneira que a subjetividade possui uma tipicidade essencial (*wesensgesetzliche Typik*), conforme expôs Husserl (1991), o mundo também tem uma estrutura de forma invariável.

Essa correlação estabeleceu-se como decisivo no pensamento do fenomenólogo, pois uma ciência que se motive em ser uma *ciência primeira*, como faz a fenomenologia, não deve só encontrar as estruturas invariáveis da subjetividade transcendental (psicologia fenomenológica), mas deve também, correlativamente, resgatar o mundo-da-vida (fenomenologia transcendental).

Diante disso, podemos destacar que, apesar da psicologia fenomenológica ser uma disciplina importante para a fenomenologia transcendental, ela se distingue radicalmente desta. Como conclui Husserl (1927), a psicologia fenomenológica é, sem dúvida, paralela à fenomenologia transcendental, porém temos que distinguir, de início, o rigor e a finalidade de ambas. O sentido da investigação psicológica é radicalmente distinto da fenomenologia transcendental, pois a psicologia fenomenológica visa ao sujeito psicológico, enquanto a fenomenologia transcendental visa ao sujeito transcendental.

Com o anúncio da psicologia fenomenológica, muitos estudiosos tanto da psicologia quanto da filosofia têm-se dedicado a esta tão complexa relação. Além disso, como Husserl a concebeu em seus diversos momentos, muitos estudos têm sido publicados sobre a psicologia fenomenológica, ora explicitando os aspectos filosófico-fenomenológicos, ora psicológico-empíricos, sem chegar a uma conclusão clara e decisiva no campo da psicologia científica.

Além de a psicologia fenomenológica contribuir para o esclarecimento epistemológico das estruturas psíquicas universais, fundadas no mundo-da-vida (*Lebenswelt*), a disciplina também abre possibilidades para ampliar o entendimento da psicologia como profissão, seja no âmbito clínico ou social. Isso significa dizer que a psicologia fenomenológica ao esclarecer as estruturas psíquicas mais originárias do nosso existir no mundo e com os outros, acaba por fim evidenciando também as estruturas fundamentais de nossas relações

cotidianas. Nesse sentido, a psicologia fenomenológica abre-se para uma reflexão de tonalidade psicoterápica, por mostrar as condições essenciais que se dão em um encontro entre pessoas. Essas condições marcam fundamentalmente aquilo que determinará qualquer encontro denominado terapêutico ou analítico, porque antes de termos quaisquer relações profissionais, nós já estamos aí com os outros, inseridos em uma comunidade intersubjetiva humana.

Assim, a psicologia fenomenológica ao se constituir como uma ciência universal dos seres humanos, especificamente do ser anímico social e individual, passa também a se constituir como uma ciência capaz de elaborar as condições e os processos da práxis e da atuação do psicólogo profissional.

Por fim, conforme nosso entendimento promovido pela tese, podemos considerar, então, que a *psicologia fenomenológica* concebida por Husserl, apesar de distinguir-se da fenomenologia transcendental, continua obscura e sem um desenvolvimento pleno, necessitando de maiores esclarecimentos para a sua execução de fato como uma disciplina. O que nós nos propusemos neste estudo foi (re) constituir a concepção de psicologia fenomenológica no considerado último Husserl, porém sem desenvolvê-la segundo suas considerações. Cabe assim, em estudos futuros, a tarefa de desenvolvermos essa *psicologia fenomenológica*, seguindo aquilo que Husserl idealizou em seus últimos escritos, para posteriormente, estabelecermos a relação dessa disciplina com as demais ciências e com a própria fenomenologia transcendental.

Em nossos dias, principalmente no Brasil, talvez fosse correto dizermos que o sentido autêntico de *psicologia fenomenológica* como Husserl preconizou tenha se perdido em meio a tantas versões incompreendidas de psicologia fenomenológica. No entanto, ainda se manteve a proposta de tentar (re)fundar uma nova psicologia, principalmente uma psicologia que venha refletir exclusivamente sobre os principais problemas subjetivos da vida humana. A caracterização mais própria dessas tentativas está na orientação motivacional que a maioria dessas interpretações assumiram da fenomenologia, porque como expressou Husserl, só a fenomenologia pode “*pronunciar um novo saber, um saber transcendental sobre o ser humano, como orgulha-se a antiga expressão: ‘o ser humano é a medida de todas as coisas’*”. (HUSSERL, 1992a, p. 34)

Esperamos, com este estudo, ter contribuído com os psicólogos brasileiros em proporcionar um melhor entendimento e uma melhor aclaração do que é a

psicologia fenomenológica e a sua relação com a fenomenologia filosófica. Porém, temos a total consciência de que não encerramos e nem concluimos definitivamente o assunto. Ao contrário, descobrimos *três certezas* ao encerrar o presente trabalho: *a certeza de que estamos sempre começando; a certeza de que precisamos continuar; e a certeza de que seremos interrompidos antes de terminar.*

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARRUDA**, Elso. *Ensaio de psicologia e psicopatologia husserlianas*. 1947. 154. Tese de Doutorado. Universidade da Bahia, Bahia, 1947.
- BACHELARD**, Gaston. *A Epistemologia*. Lisboa: Edições 70, 1984.
- BECH**, Joseph Maria. *De Husserl a Heidegger*. Barcelona: EUB, 2001.
- BELLO**, Ângela Ales. *Fenomenologia e Ciências Humanas*. Bauru: EDUSC, 2004.
- BIEMEL**, Walter. *Persönliche Aufzeichnungen*. In: *Philosophy and Phenomenological Research*, vol 16, p. 293-302, 1956.
- _____. *El artículo de la Encyclopaedia Britanica de Husserl y las anotaciones de Heidegger*. In: Husserl, Edmund. *El artículo de la Encyclopaedia Britanica*. México: UNAM, 1990.
- BONILLA**, Alcira B. *Modernidad y razón en el último Husserl*. Anales del Seminário de metafísica. Número Extra: Homenaje a S. Rabade. Madrid: Ed. Complutense, 1992.
- _____. *Mundo de la Vida: mundo de la historia*. Editorial Biblos: Buenos Aires, 1987.
- BRENTANO**, Franz. *Psicología*. Revista do Occidente: Madrid, 1926.
- CAMPOS**, Nilton. *O método fenomenológico na psicologia*. 1945. 95. Tese de pós-doutorado. Faculdade Nacional de Filosofia, Rio de Janeiro, 1945.
- CARVALHO**, Joaquim de. *Introdução*. In: HUSSERL, Edmund. *A Filosofia como ciência de rigor*. Coimbra: Atlântida, 1965.
- CAVALIERI**, Edebrande. *A via a-téia para Deus e a constituição de uma ética teleológica a partir do pensamento de Edmund Husserl*. UMESP/São Bernardo do Campo, 2005. (Depto. de Ciências da Religião – Dissertação de Doutorado)
- DeROBERTIS**, Eugene M. *Phenomenological Psychology – a text for beginners*. University Press of America: Boston, 1996.
- DILTHEY**, Wilhem. *Psicologia y teoría del conocimiento*. México: Fondo de cultura Económica, 1951.
- EMBREE**, Lester. *Análises reflexivo – Una primera introducción a la investigación fenomenológica*. México: Jintanjáfora, 2003a.

_____. *Análise reflexiva em e sobre Psicologia Social – Um modelo para a Fenomenologia Interdisciplinar* (versão em português). In: CHEUNG, Chan-Fai (org). *Essays in celebration of the Founding of the Organization of Phenomenological Organizations*. Web-Published at www.o-p-o.net, 2003b.

FIGUEIREDO, Luis C.M. *Revisitando as Psicologias – Da epistemologia à ética das práticas e discursos psicológicos*. São Paulo: EDUC; Petrópolis: Vozes, 1995.

FINK, Eugen. *La filosofía fenomenológica de Edmund Husserl ante la crítica contemporánea*. In: *Actas del II Coloquio Latinoamericano de Fenomenologia*. Volume I. Lima: Fondo Editorial, 2003.

FORGHIERI, Yolanda C. *Psicologia Fenomenológica – Fundamentos, Métodos e pesquisas*. São Paulo: Pioneira, 1993.

FRAGATA, Júlio. *A Fenomenologia de Husserl como fundamento da Filosofia*. Livraria Cruz: Braga, 1959.

GANTT, Edwin E. (Ed); **WILLIAMS**, Richard N. (Ed). *Psychology for the other: Lévinas, ethics and the practice of psychology*. Pittsburgh, PA, US: Duquesne University Press: 2002.

GAOS, José (org). *Symposium sobre la noción husserliana de la Lebenswelt*. México: UNAM, 1963.

GARCIA-BARÓ, Miguel. *Husserl (1859-1938)*. Ediciones Del Orto: Madrid, 1997.

GEERTZ, Clifford. *A Interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 1989.

GIORGI, Amedeo. *Método psicológico fenomenológico: alguns tópicos teóricos e práticos*. Educação, Porto Alegre, Ano XXIV, nº 43, p.133-150, Abr – 2001.

_____. *Psicologia como ciência Humana – Uma abordagem de base fenomenológica*. Interlivros: Belo Horizonte, 1978.

GIORGI, Amedeo (org). *Phenomenology and psychological research*. Pittsburgh: Dusquene University Press, 2001.

GOMES, Willian B. *Fenomenologia e Pesquisa em Psicologia*. Porto Alegre: UFRGS, 1998.

GÓMEZ-HERAS, José M.G. *El apriori Del mundo de la vida – Fundamentación fenomenológica de una ética de la ciencia y de la técnica*. Editorial Anthropos: Barcelona, 1989.

GURWITSCH, Aron. *El campo de la conciencia. Un análisis fenomenológico*. Madrid: Alianza Editorial, 1979.

_____. *Marginal Consciousness*. Ohio: Ohio University Press, 1985.

_____. *Studies in Phenomenology and Psychology*. Evanston: Northwestern University Press, 1966.

HABERMANS, Jürgen. *Ciencia y técnica como "ideología"*. Madrid: Tecnos, 1986.

HEIDBREder, Edna. *Psicologias do século XX*. Tradução de Lauro S. Blandy. São Paulo: Mestre Jou, 1981.

HUSSERL, Edmund. *A filosofia como ciência de rigor*. Coimbra: Atlântica, 1965.

_____. *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1973. (*Meditaciones Cartesianas*. Tradução em espanhol de José Gaos. Pánuco: Fondo de Cultura Económico, 1942).

_____. *Die Idee der Phänomenologie*. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1973. (*A Idéia da Fenomenologia*. Tradução em português de Artur Morão. Portugal: Edições 70, 1989).

_____. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1976. (*La Crisis de las ciencias europeas y la Fenomenologia Transcendental – Una introducción a la filosofía fenomenológica*. Tradução em espanhol e nota editorial de Jacobo Muñoz e Salvador Mas. Barcelona: Editorial Crítica, 1991).

_____. *Erste Philosophie (1923/4)*. Erste Teil: Kritische Ideengeschichte. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1956. (*Filosofía Primeira – 1923-24*. Tradução em espanhol de Rosa Helena Santos de Ilhau. Colômbia: Grupo Editorial Norma, 1998).

_____. *Formale and transzendente Logik*. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1974.

_____. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff Publishers, 1950. (*Ideas relativas a una fenomenologia pura y una filosofía fenomenológica*. Tradução em espanhol de Jose Gaos. México: Fondo de cultura económica, 1997).

_____. *Ideen zur einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Drittes Buch: Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff,

1971. (Ideas relativas a una fenomenologia pura y una filosofía fenomenológica – Libro tercero: La fenomenologia y los fundamentos de las ciencias. Tradução em epanhol de Luis E. Gonzáles e revisado por Antonio Zirión Quijano. México: UNAM, 2000).

_____. *Grundlegende Untersuchungen zum phänomenologischen Ursprung der Räumlichkeit der Natur*. (Versão em espanhol: La Tierra no se mueve. Tradução em espanhol de Agustín Serrano de Haro. Madrid: Universidad Complutense, 1995).

_____. *La psicología en la crisis de la ciencia europea*. In: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Texte aus dem Nachlass 1934-1937*. The Hague, Netherlands: Kluwer Academic Publishers, 1992a. (Tradução pessoal e sem publicação oficial em espanhol por Guillermo Hoyos Vasquez).

_____. *Logische Untersuchungen I und II*. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1984. (Investigaciones Lógicas I e II. Tradução em espanhol de Manuel G. Morente e Jose Gaos. Espanha: Alianza Editorial: 2001a).

_____. *Phänomenologische Psychologie*. Vorlesungen Sommersemester. 1925. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1968. (Psychologie Phénoménologique 1925-1928. Tradução em francês de Philippe Cabestan, Natalie Depraz e Antonio Mazzú, Revisão de Françoise Dastur. Paris: VRIN, 2001b).

_____. *Philosophie der Arithmetik*. Mit ergänzenden Texten (1890-1901). The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1970. (Philosophie de L'arithmétique – Recherches psychologiques et loquiques. Tradução em francês de Jacques English. Paris: PUF, 1992b).

_____. *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre*. 1908-1914. [Lectures on ethics and value theory, 1908-1914.] The Hague, Netherlands: Kluwer Academic Publishers, 1988. (Renovación del hombre y de la cultura – cinco ensaios. Tradução em espanhol de Agustín Serano de Haro e Guillermo Hoyos Vasquez. Espanha: Anthropos, 2002).

_____. *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstesens (1893-1917)*. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1969. (Lições para uma Fenomenologia da consciência interna do tempo. Tradução para o português de Pedro M.S. Alves. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda, 1994).

- JUNG**, Carl G. *Os arquétipos e o inconsciente coletivo*. Petrópolis: Vozes, 2003.
- KANT**, Immanuel. *Princípios metafísicos de la ciência de la natureza*. Madrid: Alianza Editorial, 1989.
- KELKEL**, Arion L & **SCHÉRER**, René. *Husserl*. Lisboa: Edições 70, 1982.
- KOCKELMANS**, Joseph J. *Edmund Husserl's Phenomenological Psychology – an historico-critical study*. Duquesne University Press: Pittsburg, 1967a.
- _____. *Phenomenology. The philosophy of Edmund Husserl's and its interpretation*. New York: The Anchor Books, 1967.
- _____. *Phenomenological Psychology*. The Hague, Netherlands: Kluwer Academic Publishers, 1987.
- KOCKELMANS**, Joseph J. & **KISIEL**, J. Theodore. *Phenomenology and the natural sciences*. Illinois: Northwestern University Press, 1986.
- KUHN**, Thomas S. *A estrutura das revoluções científicas*. São Paulo: Perspectiva, 2006.
- KUSCH**, Martin. *Linguagem como cálculo versus linguagem como meio universal*. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2003.
- MERLEAU-PONTY**, Maurice. *Ciências do Homem e Fenomenologia*. Saraiva: São Paulo, 1973.
- _____. *Fenomenologia da Percepção*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- MISIAK**, Henryk & **SEXTON**, Virginia S. *Phenomenological, Existencial, and humanistic psychologies – A historical Survey*. New York: Grune & Stratton, 1973.
- MORENTE**, Garcia. *Fundamentos de Filosofia – Lições preliminares*. São Paulo: Mestre Jou, 1980.
- MOURA**, Carlos A. R. *Crítica da Razão na Fenomenologia*. EDUSP: São Paulo, 1989.
- MORUJÃO**, Alexandre F. *O problema da história na fenomenologia de Husserl*. In: Fragata, Júlio (Org). *Perspectiva da fenomenologia de Husserl*. Coimbra: Centro de Estudos Fenomenológicos, 1965.
- ORTEGA Y GASSET**, José. *Em torno a Galileu – Esquema das crises*. Petrópolis: Vozes, 1989.
- _____. *Investigaciones Psicológicas*. Revista de Occidente: Madrid, 1982.

- PACI**, Enzo. *Función de las ciencias y significado del hombre*. México: Fondo de Cultura Económica, 1968.
- PAISANA**, João. *Fenomenologia e Hermenêutica – A relação entre as filosofias de Husserl e Heidegger*. Lisboa: Editorial Presença, 1992.
- PENNA**, Antonio G. *História das Idéias Psicológicas*. Rio de Janeiro: Imago, 1991.
 _____ . *História da psicologia no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Imago, 1992.
- PINILLOS**, Jose Luis. *Husserl y el saber psicológico a priori*. In: La filosofía científica actual en Alemania – Simposio de Lógica y Filosofía de la Ciencia. Madrid: Editorial Tecnos, 1971
- QUIJANO**, Antonio Z. (org) *Fenomenologia en América Latina*. Universidad de San Buenaventura: Bogotá, 2000a.
 _____ . *Breve Diccionario analítico de conceptos husserlianos*, 1990. Tese de Mestrado. Universidade Nacional Autônoma do México, México, 1990.
 _____ . *Historia de la fenomenologia em México*, 2000. Tese de Doutorado. Universidade Nacional Autônoma do México, México, 2000b.
- RAMONET**, Ignacio. *Un mundo sin rumbo: crisis de fin de siglo*. Madrid: Editorial Debate, 1997.
- REINACH**, Adolf. *Introducción a la Fenomenología*. Madrid: Ediciones Encuentro, 1986.
- ROMERO**, Isidro Gomez. *Husserl y la crisis de la razón*. Madrid: Editorial Cincel, 1986.
- SAFRANSKI**, Rüdiger. *Heidegger – Um mestre da Alemanha entre o bem e o mal*. São Paulo: Geração Editorial, 2000.
- SAN MARTÍN**, Javier. *La estructura del método fenomenológico*. Madrid: UNED, 1986.
 _____ . *La Fenomenologia de Husserl como utopia de la razón*. Madrid: Anthropos, 1987.
- SCHUHMAN**, Karl. *Husserl-Chronik. Denk-und Lebensweg Edmund Husserls*. Netherlands: Martinus Nijhoff/The Hague, 1977.
- SCHUTZ**, Alfred & **LUCKMANN**, Thomas. *Las estructuras de mundo de la vida*. Buenos Aires: Amorrortu, 2003.

- SERON**, Denis. *La méthode de la psychologie selon Husserl et Natorp*.
<http://www.pheno.ugl.ac.be>
- SPIEGELBERG**, Herbert. *The Phenomenological Movement – a historical introduction*. Netherlands: Martinus Nijhoff/The Hague, 1965.
- SOKOLOWSKI**, Robert. *Introdução à Fenomenologia*. São Paulo: Loyola, 2004.
- STEINBOCK**, Anthony J. *Home and Beyond – generative Phenomenology after Husserl*. Evaston: Northwestern University press, 1995.
- _____. *Phenomenology in Japan*. 1998.
- TOULEMONT**, R. *L'essence de la société selon Husserl*. Paris: PUF, 1962.
- TRAN-DUC-THAO**. *Fenomenología y materialismo dialéctico*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión, 1971.
- VARGAS**, Julio César. *Fenomenologia & Psicologia Pura – un estudio de la via psicologica en Edmund Husserl*. Bogotá: Ediciones El Bosque, 1999.
- VELA**, Fernando. *Abrevisturas de Investigaciones Lógicas de E. Husserl*. Buenos Aires: Revista de Occidente Argentina, 1949.
- VELOZO**, Raúl. *El problema de la reduccion fenomenológico-trascedental en las Crisis de las Ciencias Europeas y la Fenomenologia Trascendental de Edmund Husserl*. Revista Venezolana de Filosofía. Venezuela, nº 34, p.89-141, 1996.
- WATSON**, John B. *Psychology as the Behaviorist view It*. Psychological Review, nº 20, p.158-177, 1913.
- WUNDT**, Wilhem. *Compendio de psicología*. Madrid: Felix Alcan, 1886.
- ZILLES**, Urbano. *A fenomenologia husserliana como método radical*. In: Husserl, Edmund. *A crise da humanidade europeia e a filosofia*. Porto Alegre: EDPUCRS, 1996.
- ZITKOSKI**, J. J. *O Método Fenomenológico de Husserl*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1994.

BIBLIOGRAFIA CONSULTADA

ANDRADE, Ricardo J. *O “Mundo da Vida” ou o sentido da ciência moderna segundo Husserl*. Revista Brasileira de Filosofia. São Paulo, Vol LII, Fasc. 211, p.293-302, Jul/Ago/Set – 2003.

BENOIST, Jocelyn. *“O mundo para Todos”: Universalidade e Lebeswelt no último Husserl*. Discurso, XXX, nº 29, p. 209-238, 1998.

BICUDO, Maria Aparecida. *Fenomenologia – confrontos e avanços*. São Paulo: Cortez Editora, s/d.

BICUDO Maria Aparecida V. & **ESPÓSTO**, Vitória Helena Cunha. *Joel Martins...Um seminário avançado em fenomenologia*. São Paulo: EDUC, 1997.

CAMPOS, Nilton. *A influência do pensamento de Wilhelm Dilthey na evolução da psicologia como ciência autônoma*. Boletim do Instituto de Psicologia, Rio de Janeiro, p. 29-41, 1951

_____. *Diferença entre descrição e explicação no estudo da psicologia científica*. Boletim do Instituto de Psicologia. Rio de Janeiro, Ano 3, p.01-04, Ns. 11 e12, Nov/Dez 1953.

_____. *Importância e Significado da Análise qualitativa fenomenológica no estudo das ciências sociais*. Boletim do Instituto de Psicologia. Rio de Janeiro, Ano 8, p.01-10, Ns. 7 e8, Jul/Ago 1958.

CAPALBO, Creusa. *Fenomenologia e ciências Humanas*. Londrina: UEL, 1996.

CEPERO, Juan Ramón M. *El pensamiento de Husserl en “La crisis de las ciencias europeas y la fenomenologia trascendental”*. Espanha: Ediciones Apóstrofe, 2001.

DONISE, Anna. *Fenomenologia e psicologia*. Itália: Filema, 2003.

DÚRAN, Esperanza González. *Psicologia fenomenológica – fundamentos y parâmetros de lãs psicoterapias*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2000.

DUTRA, Cíntia C. *A fenomenologia de Husserl: elementos para uma abordagem fenomenológica da psicologia*. PUC/RJ, 2001 (Depto. de Filosofia -Dissertação de Mestrado).

ERTHAL, César A. *Intencionalidade, Redução e Mundo-da-vida na fenomenologia de Edmund Husserl*. PUC/RS, 2001 (Depto. de Filosofia - Dissertação de Mestrado).

- FERNANDES**, Marcos A. *A Gênese histórica da fenomenologia*. Pontificium Athenaeum “Antonianum”/Roma, 2000 (Depto. De Filosofia – Tese de Doutorado).
- GARCIA-BARÓ**, Miguel. *Vida y Mundo – La práctica de la fenomenología*. Editorial Trotta: Madrid, 1999.
- GILES**, Thomas R. *Crítica Fenomenológica da Psicologia experimental em M.Merleau-Ponty*. Petrópolis: Vozes, 1979.
- GOTO**, Tommy A. *O Fenômeno religioso – Uma fenomenologia em Paul Tillich*. São Paulo: Paulus, 2004.
- HEIDEGGER**, Martin. *Ensaio e Conferências*. Petrópolis: Vozes, 2002.
- HERNÁNDEZ**, Miguel C. *La doctrina de la intencionalidad em la fenomenologia*. Universidad de salamanca: Salamanca, 1958.
- KEEN**, Ernest. *Introdução à Psicologia fenomenológica*. Interamericana: Rio de Janeiro, 1975.
- KRUGER**, Dreyer. *An Introduction to phenomenological psychology*. Pittsburgh: Dusquene University Press, 1981.
- MALDONADO**, CARLOS E. *Introducción a la fenomenología a partir de la idea del mundo – la filosofía de Husserl*. CEJA: Bogotá, 1995.
- MARQUES**, Juracy C. *Abordagem fenomenológica em pesquisa: os significados das experiências e concepções*. Psicologia. Porto Alegre, v.17, n.1, p.31-42, Jan/Jun 1989.
- MARTINS**, Joel & **BICUDO**, Maria Ap. V. *A pesquisa Qualitativa em Psicologia – Fundamentos e recursos básicos*. EDUC: São Paulo, 1989.
- MONTERO**, Fernando. *Mundo y vida em la fenomenologia de Husserl*. Valencia: Universitat de Valencia, 1994.
- _____. *Retorno a la fenomenologia*. Barcelona: Editorial Anthropos, 1987.
- MOREIRA**, Daniel A. *O Método fenomenológico na Pesquisa*. São Paulo: Pioneira, 2002.
- MORENO**, Carlos. *Fenomenologia y Filosofia Existencial*. Volume I e II. Espanha: Editorial Sintesis, 2001.
- PATOCKA**, Jan. *El movimiento de la existencia humana*. Ediciones Encuentro: Madrid, 2004.
- SZILASI**, Wihelm. *Introducción a la fenomenologia de Husserl*. Buenos Aires: Amorrortu, 2003.

VERMERSCH, Pierre. *Pour une psychologie phénoménologique*. Psychologie Française. Paris, Vol. 44, nº 1, p.07-19, 1999.

VILLORO, Luis. *Estudios sobre Husserl*. Mexico: Ed. UNAM, 1975.

VILLORO, Luis. (Org) *Symposium sobre la noción husserliana de la Lebenswelt*. UNAM: México, 1963.

XIRAU, Joaquim. *La filosofía de Husserl – Una introducción e la fenomenología*. Editorial Losada: Buenos Aires, 1941.

ANEXO I

Husserliana (*Gesammelte Werke*)⁷²

Husserliana 1

Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge. [Cartesian meditations and the Paris lectures.] Edited by S. Strasser. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1973.

Husserliana 2

Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen. [The idea of phenomenology. Five lectures] Edited by Walter Biemel. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1973.

Husserliana 3

Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie. [Ideas: general introduction to pure phenomenology and to a phenomenological philosophy. First book.] Edited by Walter Biemel. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff Publishers, 1950.

Husserliana 3-1

Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie 1. Halbband: Text der 1.-3. Auflage - Nachdruck. [Ideas pertaining to a pure phenomenology and to a phenomenological philosophy, first book: general introduction to a pure phenomenology. First half binding. Text of the 1-3 editions. Reprint.] Edited by Karl Schuhmann. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1977.

Husserliana 3-2

Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie, 2. Halbband: Ergänzende Texte, (1912--1929). [Ideas pertaining to a pure phenomenology and to a phenomenological philosophy, first book: general introduction to a pure phenomenology. Second half binding. Complementary texts, (1912--1929).] Edited by Karl Schuhmann. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1988.

Husserliana 4

Ideen zur einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution. [Ideas pertaining to a pure phenomenology and to a phenomenological philosophy. Phenomenological investigations of constitution.] Edited by Marly Biemel. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1952.

⁷² Sandmeyer, Bob. Husserl, Edmund. 1859-1938 – Husserliana. http://www.husserlpage.com/hus_iana.html

Husserliana 5

Ideen zur einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Drittes Buch: Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften. [Ideas pertaining to a pure phenomenology and to a phenomenological philosophy, third book: phenomenology and the foundations of the sciences.] Edited by Marly Biemel. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1971.

Husserliana 6

Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie. [The crisis of European sciences and transcendental philosophy. An introduction to phenomenology.] Edited by Walter Biemel. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1976.

Husserliana 7

Erste Philosophie (1923/4). Erste Teil: Kritische Ideengeschichte. [First philosophy (1923/24). First part: the critical history of ideas.] Edited by Rudolf Boehm. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1956.

Husserliana 8

Erste Philosophie (1923/4). Zweiter Teil: Theorie der phänomenologischen Reduktion. [First philosophy (1923/24). Second part: theory of phenomenological reduction.] Edited by Rudolf Boehm. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1959.

Husserliana 9

Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester. 1925. [Phenomenological psychology. Lectures from the summer semester. 1925.] Edited by Walter Biemel. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1968.

Husserliana 10

Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstesens (1893-1917). [The Phenomenology of internal time-consciousness (1893-1917).] Edited by Rudolf Boehm. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1969.

Husserliana 11

Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten, 1918-1926. [Analyses of passive synthesis. From lectures and research manuscripts, 1918-1926.] Edited by Margot Fleischer. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1966.

Husserliana 12

Philosophie der Arithmetik. Mit ergänzenden Texten (1890-1901). [Philosophy of arithmetic. With complementary texts. (1890-1901).] Edited by Lothar Eley. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1970.

Husserliana 13

Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Erster Teil. 1905-1920. [On the phenomenology of intersubjectivity. Texts from the estate. Part 1. 1905-1920.] Edited by Iso Kern. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1973.

Husserliana 14

Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Zweiter Teil. 1921-28. [On the phenomenology of intersubjectivity. Texts from the estate. Second part. 1921-28.] Edited by Iso Kern. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1973.

Husserliana 15

Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil. 1929-35. [On the phenomenology of intersubjectivity. Texts from the estate. Third part. 1929-35.] Edited by Iso Kern. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1973.

Husserliana 16

Ding und Raum. Vorlesungen 1907. [Thing and space. Lectures 1907.] Edited by Ulrich Claesges. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1973.

Husserliana 17

Formale and transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft." [Formal and transcendental logic. Attempt at a critique of logical reason.] Edited by Paul Janssen. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1974.

Husserliana 18

Logische Untersuchungen. Erster Teil. Prolegomena zur reinen Logik. Text der 1. und der 2. Auflage. [Logical investigations: first part. Prolegomena to pure logic. Text of the first and second edition.] Halle: 1900, rev. ed. 1913. Edited by Elmar Holenstein. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1975.

Husserliana 19

Logische Untersuchungen. Zweiter Teil. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. In zwei Bänden. [Logical investigations. Second part. Investigations concerning phenomenology and the theory of knowledge. In two volumes.] Edited by Ursula Panzer. Halle: 1901; rev. ed. 1922. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1984.

Husserliana 20/1

Logische Untersuchungen. Ergänzungsband. Erster Teil. Entwürfe zur Umarbeitung der VI. Untersuchung und zur Vorrede für die Neuauflage der Logischen Untersuchungen (Sommer 1913). [Logical investigations. Supplementary volume. Draft plan for the revision of the 6th Logical Investigation and the foreword of the Logical Investigations (Summer

1913).] Edited by Ulrich Melle. The Hague, Netherlands: Kluwer Academic Publishers, 2002.

Husserliana 21

Studien zur Arithmetik und Geometrie. Texte aus dem Nachlass (1886-1901). [Studies on arithmetic and geometry. Texts from the estate (1886-1901).] Edited by Ingeborg Strohmeier. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1983.

Husserliana 22

Aufsätze und Rezensionen (1890-1910). [Articles/essays and reviews (1890-1910).] Edited by B. Rang. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1979.

Husserliana 23

Phäntasie, Bildbewusstsein, Erinnerung. Zur Phänomenologie der anschaulichen Vergegenwärtigungen. Texte aus dem Nachlass (1898-1925). [Imagination, picture/image consciousness, memory: on the phenomenology of intuitive presentations. Texts from the estate (1898-1925).] Edited by Eduard Marbach. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1980.

Husserliana 24

Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie. Vorlesungen 1906/07. [Introduction to logic and the theory of knowledge. Lectures 1906/07]. Edited by Ullrich Melle. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1985.

Husserliana 25

Aufsätze und Vorträge. 1911-1921. Mit ergänzenden Texten. [Articles/essays and lectures. 1911-1922. With Complementary Texts.] Edited by Thomas Nenon and Hans Rainer Sepp. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1986.

Husserliana 26

Vorlesungen über Bedeutungslehre. Sommersemester 1908. [Lectures on the doctrine of meaning: summer semester 1908.] Edited by Ursula Panzer. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1987.

Husserliana 27

Aufsätze und Vorträge. 1922-1937. [Articles/essays and lectures. 1922-1937.] Edited by T. Nenon H.R. Sepp. The Hague, Netherlands: Kluwer Academic Publishers, 1988.

Husserliana 28

Vorlesungen über Ethik und Wertlehre. 1908-1914. [Lectures on ethics and value theory, 1908-1914.] Edited by Ullrich Melle. The Hague, Netherlands: Kluwer Academic Publishers, 1988.

Husserliana 29

Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Ergänzungsband. Texte aus dem Nachlass 1934-1937. [The crisis of the European sciences and transcendental phenomenology. Texts from the estate 1934-1937.] Edited by Reinhold N. Smid. The Hague, Netherlands: Kluwer Academic Publishers, 1992.

Husserliana 30

Logik und allgemeine Wissenschaftstheorie. Vorlesungen 1917/18. Mit ergänzenden Texten aus der ersten Fassung 1910/11. [Logic and general theory of science. Lectures 1917/18, with complementary texts from the first version 1910/11.] Edited by Ursula Panzer. The Hague, Netherlands: Kluwer Academic Publishers, 1995.

Husserliana 31

Aktive Synthesen: Aus der Vorlesung 'Transzendente Logik' 1920/21 Ergänzungsband zu 'Analysen zur passiven Synthesis' [Active syntheses: from the lecture 'transcendental logic' 1920/21'. Complementary text to 'Analysis of passive synthesis'.] Edited by Roland Breeur. The Hague, Netherlands: Kluwer Academic Publishers, 2000.

Husserliana 32

Natur und Geist: Vorlesungen Sommersemester 1927 [Nature and spirit: lectures from the summer semester 1927.] Edited by Michael Weiler. Dordrecht, Netherlands: Kluwer Academic Publishers, 2001.

Husserliana 33

Die 'Bernauer Manuskripte' über das Zeitbewußtsein (1917/18) [The 'Bernauer Manuscripts' on Time-Consciousness.] Edited by Rudolf Bernet & Dieter Lohmar. Dordrecht, Netherlands: Kluwer Academic Publishers, 2001.

Husserliana 34

Zur phänomenologischen Reduktion. Texte aus dem Nachlass (1926-1935). [On the phenomenological reduction. Texts from the literary estate (1926-1935).] Edited by Sebastian Luft. Dordrecht, Netherlands: Kluwer Academic Publishers, 2002.

Husserliana 35

Einleitung in die Philosophie. Vorlesungen 1922/23. [Introduction to Philosophy. Lectures 1922/23.] Edited by Berndt Goossens. Dordrecht, Netherlands: Kluwer Academic Publishers, 2002. [ISBN: 1-4020-0080-4]

Husserliana 36

Transzendentaler Idealismus. Texte aus dem Nachlass (1908-1921). [Transcendental idealism. Texts from the estate (1908-1921).] Edited by Robin D. Rollinger in cooperation with Rochus Sowa. Dordrecht, Netherlands: Kluwer Academic Publishers, 2003.

Husserliana 37

Einleitung in die Ethik. Vorlesungen Sommersemester 1920 und 1924. [Introduction to Ethics. Lectures of the Sommersemester 1920 and 1924.] Edited by Henning Peucker. Dordrecht, Netherlands: Kluwer Academic Publishers, 2004.

Husserliana 38

Wahrnehmung und Aufmerksamkeit. Texte aus dem Nachlass (1893-1912). [Perception and attentiveness. Texts from the estate (1893-1912).] Edited by Thomas Vongehr and Regula Giuliani. New York: Springer, 2005.