

*Absoluto e relativo na fenomenologia de Husserl**

CARLOS ALBERTO RIBEIRO DE MOURA

I

Com a redução transcendental — diz Husserl — a consciência adquire o sentido de uma “esfera de ser absoluta” (IdI, 72). Esse conceito de “absoluto” — que já foi acusado de permanecer indeterminado nos textos de Husserl¹ — ganha seu sentido no interior da “teoria dos todos e das partes”, à qual ele pertence, teoria que é desenvolvida na 3.^a Investigação e rapidamente retomada no § 15 de *Idéias I*. Antes das *Investigações*, o tema já era tratado nos *Estudos Psicológicos* de 1894, onde Husserl retomava as distinções de Stumpf entre conteúdos dependentes e independentes, separáveis ou inseparáveis de outros conteúdos, e os analisava, em termos psicológicos, como conteúdos passíveis ou não de serem “representáveis por si” (AL, 123). Os conteúdos independentes são aqueles que parecem permanecer sendo o que são, mesmo quando se representam os outros conteúdos aos quais ele está ligado como modificados ou ausentes. Permanecendo os mesmos enquanto os outros variam, eles

(*) Este texto é parte de um trabalho mais amplo sobre a *Crítica da Razão na Fenomenologia*.

(1) V. Ingarden, “L’Idealisme Transcendental chez Husserl” in *Husserl et la Pensée Moderne*, Haag, M. Nijhoff, 1959, p. 212, onde o autor acusa Husserl de não esclarecer nem em *Idéias I*, nem em qualquer outro texto, os significados de “essência absoluta” e “ser absoluto”, deixando obscura a oposição entre absoluto e relativo.

não apresentam nenhuma dependência em relação a esses outros conteúdos. Os conteúdos dependentes comportam-se de maneira exatamente oposta. Por exemplo, a intensidade de um som não é indiferente à sua qualidade, não é, "por assim dizer, algo de exterior a ela, e inversamente" (AL, 126). Não se pode conservar a intensidade "por ela mesma tal como ela é e mudar de uma maneira qualquer ou suprimir a qualidade". Assim, a intensidade não é algo *para si*, ela só é *com* e *na* qualidade. Dois conteúdos não-independentes não formam uma soma, um todo que possa ser visto como um agregado, mas sim um todo de tipo diferente, já que os "dois conteúdos se interpenetram, são um no outro e não um exterior ao outro" (AL, 126). Esses conteúdos, considerados por si mesmos, dão-nos assim a evidência de que só são possíveis como partes de todos mais amplos.

Essas distinções elaboradas nos *Estudos* de 1894, apesar do apelo evidente à variação imaginária e, portanto, à constatação de relações eidéticas, permaneciam ainda, dado o interesse exclusivamente psicológico da pesquisa, determinadas a partir daquilo que pode ou não ser "representável por si". As *Investigações* vão corrigir isso, ao mesmo tempo que generalizarão a teoria, que não será válida apenas para os "conteúdos" no sentido de 1894, mas para "conteúdos" enquanto objetos em geral.² A partir de agora as distinções são objetivas, quer dizer, os conteúdos são ditos dependentes ou independentes não apenas porque podemos ou não representá-los separadamente, mas porque eles *são* assim. Ou melhor: porque o que não podemos pensar não pode ser e o que não pode ser não podemos pensar (LUII/1, 239). Além dessa alteração, as *Investigações* retomarão as distinções anteriormente elaboradas e as precisarão, analisando o tipo de unidade dos todos, assunto sobre o qual os *Estudos* silenciavam. Os momentos não-independentes serão ditos *inseparáveis* daqueles dos quais dependem. Um conteúdo dependente não é pensável senão como parte de um todo mais amplo, enquanto um conteúdo independente aparece como um conteúdo possível mesmo que "não existisse nada fora dele, nada portanto

(2) Cf. LUII/1, p. 218: "Conteúdos *abstratos* são conteúdos não-independentes. Conteúdos *concretos* são conteúdos *independentes*. Pensamos essa distinção objetivamente determinada: por exemplo, de modo que os conteúdos concretos possam ser em si e para si, graças a sua natureza própria, enquanto os abstratos só são possíveis em ou sobre conteúdos concretos". Compare-se com os *Estudos Psicológicos*, in AL, p. 133, onde Husserl afirma que "não é psicológico" recorrer às coisas.

que se unisse a ele para formar um todo" (LUIII/1, 230). "Inseparabilidade" e "dependência" são assim conceitos sinônimos, um conteúdo sendo inseparável quando a variação dos outros conteúdos associados não permite que ele permaneça idêntico. Ao contrário, um conteúdo independente é aquele cuja existência não está condicionada pela existência de outros conteúdos e que, portanto, "poderia existir *a priori*, quer dizer, segundo sua essência, ainda que nada existisse fora dele ou que tudo o que o rodeia mudasse arbitrariamente, quer dizer, sem lei" (LUIII/1, 236). Se um conteúdo dependente está por essência unido a outros conteúdos e não pode existir se esses não existem, esses conteúdos estão destinados a serem sempre partes de todos mais amplos, a serem sempre *em* ou *sobre* outros conteúdos, nunca *em* e *para si*. A determinação da dependência ou independência dos objetos, radicando na essência desses, nos remete ao domínio das ontologias materiais e do "*a priori* sintético", quer dizer, a um domínio de leis puras que incluem conceitos materiais que não admitem uma formalização *salva veritate* (LUIII/1, 252). Assim, um conteúdo A é dependente em relação a um conteúdo B quando existe uma lei, fundada nas essências genéricas de A e B, segundo a qual um conteúdo do gênero A só pode existir *em* ou *ligado com* um conteúdo do gênero B (LUIII/1, 261). Nesse caso, o conteúdo A estabelece com B uma "ligação necessária". Ao contrário, quando A não precisa de B para existir, o conteúdo B é "contingente" para A. Ora, essa conceptualização do "todo" em função da linguagem das essências indica uma exigência fundamental a ser cumprida quando se diz que um objeto A *precisa* de um objeto B: duas partes só podem formar um todo quando existe entre ambas uma "comunidade de essência", quer dizer, quando as respectivas essências genéricas subsumem-se a um mesmo "gênero supremo".

Um todo pode ter partes independentes; essas são os "pedaços" (*Stücke*) ou partes no sentido estrito da palavra, enquanto as partes dependentes são os momentos ou partes *abstratas* do todo. Duas partes que compõem um todo podem exigir-se unilateral ou bilateralmente, como o juízo e a representação ou a cor e a extensão. Um todo é dito *concreto* em relação aos seus momentos abstratos, e um concreto que não seja abstrato em relação a nenhum outro objeto é um concreto *absoluto* (LUIII/1, 268). Um absoluto é assim um conteúdo independente de qualquer outro mas — e isso é importante na definição de Husserl — ele é sempre um *todo*, um conteúdo no qual se pode decifrar várias partes abstratas, e nunca um conteúdo simples, desprovido de partes, um "elemento": um conteúdo inde-

pendente e sem partes está excluído do universo das relações eidéticas, já que sobre ele não se podem estabelecer “ligações necessárias” sob nenhum aspecto.

Quando um conteúdo de uma espécie só pode existir quando existe um conteúdo de outra espécie, Husserl diz que o primeiro está *fundado* no segundo. Desde então, é a partir do conceito de “fundação” (*Fundierung*) que ele pensa definir rigorosamente o conceito de todo: esse será compreendido como um conjunto de conteúdos em que cada um está, através da fundação, em conexão direta ou indireta com todos os outros, sem nenhum elemento que, do exterior, garanta a unificação entre as partes. O conceito rigoroso de todo exclui que suas partes sejam unificadas por um “momento de unidade”. Esse momento de unidade só é essencial aos todos formados por partes independentes, todos por mera “agregação”, onde as partes não se exigem necessariamente. Sempre que um todo exigir um momento de unidade, é porque esse todo é formado por partes reciprocamente independentes (LUII/1, 277). Nos todos formados por conteúdos dependentes, é a própria exigência de complementação inscrita em cada um deles que tem a função de unificar o todo, é a própria relação de fundação que lhes dá unidade, e uma unidade muito diferente daquela vigente nos agregados, onde a unidade é trazida por um conteúdo novo que a produz, enquanto as partes são em si mesmas separáveis. Se um todo formado por partes dependentes não tem sua unidade dada por um momento próprio de unificação, sua unidade não remete então a uma matéria sensível mas a uma forma categorial (LUII/1, 283).

Essas distinções são lembradas rapidamente em *Idéias I*, onde sofrem pequenas alterações terminológicas, assim como algumas especificações. Agora, as noções de dependência e independência fornecem o código a partir do qual se deve comentar não apenas as noções de “ser-um” e de “ser-ligado”, como também a de “ser-contido”. Uma essência dependente é dita simplesmente um “abstrato”, uma essência independente é dita um “concreto”, sendo que um “indivíduo” é um isto (*Dies da*) cuja essência material é concreta (IdI, 36). Ora, são esses conceitos oriundos da teoria dos todos e das partes que servirão para analisar a “consciência” que sobrarão como “resíduo” após a supressão da atitude natural. Ela não será uma “parte” de um todo mais amplo, não será uma “camada” pertencente ao mundo, não será um componente abstrato mas um todo. Sendo um todo no “sentido rigoroso” definido pela teoria, ela será formada por partes dependentes. Por isso o que sobrarão após a re-

dução será a consciência com aquilo que lhe é *inseparável*, seus momentos ou “partes abstratas”. Se esse “todo” chamado consciência apresenta o sentido de uma “esfera de ser absoluta”, é porque ele será um “concreto absoluto”, um todo que não é dependente em relação a nenhum outro, que jamais será parte, que jamais precisará, para ser, da existência de qualquer outro conteúdo. Por isso esse todo permanecerá tal como é quando se coloca fora de validade a totalidade do mundo (IdI, 72). É essa característica de independência absoluta que fará da consciência uma “região” que não seria atingida se o mundo não existisse: nenhum ser real será necessário ao ser da consciência, um ser absoluto que “*nulla re indiget ad existendum*” (IdI, 115). A realidade, por seu lado, não se mostrará como um todo *ao lado* do “todo” consciência”. Ao contrário, ela será vista como uma parte do todo consciência. Assim, a realidade não apenas será parte como parte abstrata, parte *dependente*. Se a consciência não precisa da realidade, a realidade precisa da consciência, depende dessa para ser. “A realidade, tanto a realidade de uma coisa singular quanto a realidade do mundo como um todo, carece essencialmente de autonomia (no nosso sentido rigoroso). Ela não é em si algo de absoluto que se ligaria secundariamente a um outro, mas no sentido absoluto ela não é nada, ela não tem essência absoluta...” (IdI, 118). Desde então, a distância entre consciência e realidade será a de um todo independente a uma parte dependente desse todo, será a distância do “absoluto” ao “relativo”.

O resultado da redução será portanto a mais notável inversão das relações entre todo e parte, tais como essas se apresentavam à atitude natural. A passagem do código natural ao código transcendental é uma alteração de ponto de vista que subverte as relações entre o abstrato e o concreto. Há nessa passagem uma inversão da *Seinsrede*, onde o “ser que para nós é o primeiro, é em si o segundo, isto é, ele é o que é apenas em ‘relação’ ao primeiro” (IdI, 118). Aquilo que para a atitude natural era independente torna-se dependente, o que era todo torna-se parte. A consciência, vista como dependente enquanto parte da totalidade do mundo, mostra-se independente da natureza. O mundo, que era considerado um todo pela análise natural, na consideração fenomenológica torna-se uma parte dependente da consciência, ele agora “é encontrado no interior da subjetividade pura, como um momento dela” (EPII, 448).

Essa conceptualização da realidade como “dependente” da consciência sempre foi vista como o testemunho mais enfático do “idealismo fenomenológico”, que Husserl apenas precisaria depois

com a “produção” do real pela consciência.³ É aqui, decididamente, a fenomenologia não seria mais consistente com seus princípios: se a redução é introduzida em função da teoria do conhecimento, quer dizer, se ela vem para resolver o “paradoxo da crítica”, ela deveria limitar-se a essa tarefa: a teoria do conhecimento, ao analisar os vividos cognitivos, não deve implicar nenhuma decisão quer realista quer idealista. Ora, estabelecendo o real como “dependente da consciência”, a fenomenologia termina fazendo “asserções sobre o mundo”,⁴ termina emitindo juízos sobre o ser e indo além daquilo que de direito poderia ser tratado em uma investigação sobre o conhecimento. Mas essa idéia de uma dependência do ser frente à consciência não suscitou objeções apenas porque representaria um escorregão da fenomenologia para além de seu domínio legítimo. O estabelecimento da tese foi visto como insuficiente, em rigorosa contradição frente a outras teses do próprio Husserl e a idéia, por ela mesma, causou escândalo. Pelo fato de conhecermos Deus pelo pensamento — diz Geysler — não se segue que sem nosso pensamento Deus não existiria. Conhecemos tudo através do pensamento, mas isso não é equivalente à proposição: algo não pode ter realidade *se não* como pensado. O idealista tira essa “conclusão errada”.⁵ E Spiegelberg, o historiador de todas as fenomenologias, é um bom exemplo do impacto que a tese teve, de forma mais ou menos disseminada, sobre o “senso comum” de leitores e intérpretes. Como pensar — pergunta ele — que um mundo sem sujeito cognoscente seria inconsistente? “Um mundo sem os atuais sujeitos cognoscentes precisa necessariamente terminar, considerando que tais sujeitos são conhecidos apenas sobre a base de certos organismos vivos em relação aos quais há evidência apenas durante um período comparativamente irrelevante de nosso pequeno planeta?”⁶ Nem mesmo o ou-

(3) Cf. Ingarden, “L’Idealisme Transcendental chez Husserl”, in *op. cit.*, p. 204; “Die Vier Begriffe der Transzendenz und das Problem des Idealismus in Husserl”, in *Analecta Husserliana*, vol. I, Dordrecht, Reidel, 1971, pp. 58 e 73. Boehm, “Husserl’s Concept of the Absolute”, in *The Philosophy of Husserl*, Chicago, Quadrangle Books, 1970, p. 174.

(4) Ingarden, *On the Motives Which Led Husserl to Transcendental Idealism*, Haag, M. Nijhoff, 1975, p. 42.

(5) Geysler, *Erkenntnistheorie*, Munster i. W., Heinrich Schöningh, 1922, p. 12.

(6) Spiegelberg, “The ‘Reality Phenomenon’ and Reality” in *Philosophical Essays in Memory of E. Husserl*, N. Y., Greenwood Press, 1968, p. 96.

trora fiel discípulo Eugen Fink resistirá à tentação de medir a fenomenologia a partir das evidências do senso comum: "... coloca-se a questão de saber se também o que comumente chamamos de *ente* — não uma obra de arte, uma coisa feita pelo homem, mas, por exemplo, a pedra que aqui está — só existe porque existem processos de percepção, de recordação, de identificação, etc. ... se se pretende que também esse ente é o que é apenas a partir de sua significação subjetiva, então se foi muito além do que nos oferece o fenômeno imediato".⁷ Mas será que, efetivamente, a tese da "dependência" do ser frente à consciência dá caução tanto às críticas quanto ao espanto que suscitou?

II

O que Husserl quer demonstrar? Antes de tudo, que a consciência é independente da realidade. É apenas porque a consciência não precisa da realidade para existir que esta poderá ser "reduzida": nesse sentido, a demonstração da independência da consciência é equivalente à demonstração do direito que se tem de fazer uma investigação *puramente* subjetiva, uma investigação que se poderá realizar plenamente sem precisar recorrer a qualquer consideração sobre o não subjetivo. Quando Husserl inicia o tratamento desse tópico, ele o faz através de uma análise da essência da consciência. O objetivo imediato é analisar o que se encontra imanentemente na consciência, investigação que tem interesse, já que é graças a essa consciência que se apreende a efetividade natural (IdI, 71). Tratar-se-á portanto de investigar a essência dos vividos "no sentido estrito": esses são os vividos intencionais, a consciência de algo (IdI, 74), consciência na qual tomamos conhecimento da existência do mundo. A reflexão sobre os vividos mostra que eles têm uma "essência individual própria", um conteúdo que pode ser investigado eideticamente em sua especificidade, excluindo-se tudo o que não reside na *cogitatio*, tudo o que não é seu conteúdo (IdI, 76). É graças a essa "essência própria" que um vivido forma com outro um fluxo

(7) Fink, discussão com Biemel in *Cahiers de Royaumont*, Buenos Aires, Paidós, 1968, p. 63.

de vivos, uma conexão determinada apenas pelas essências das *cogitationes*, e que dá sentido e razão à unidade da consciência. Entretanto, essa idéia de uma “essência própria” dos vivos parecerá problemático do ponto de vista do “homem ingênuo”, que se verá diante de uma aporia. Como, aos seus olhos, a consciência surge duplamente entrelaçada ao mundo, como consciência de um homem e como consciência desse mundo, a partir de então, para ele, se a consciência se entrelaça ao mundo não se pode compreender como tenha ela uma “essência própria”, ou então, se tem uma “essência própria” não se compreende mais como ela pode entrelaçar-se ao mundo (IdI, §39). Como, para o homem ingênuo, consciência e mundo formam um todo e como um todo só pode ser unificado pela essência das duas partes, então deveria haver uma comunidade de essência entre consciência e mundo, o que excluiria a idéia de uma essência “própria” da consciência. Todavia essa dificuldade, real para o “homem ingênuo”, não o é para uma análise mais atenta. A alternativa do “homem ingênuo” — ou a essência própria da consciência, ou a relação entre consciência e mundo — é falsa e será possível afirmar ao mesmo tempo tanto a relação entre a consciência e o mundo quanto a essência “própria” da consciência, desde que não se exija mais daquela relação que ela seja a expressão de uma *unidade* entre as partes.

Admitindo-se o abandono dessa exigência, “é evidente então que intuição e intuído, percepção e coisa percebida, se bem que relacionados um ao outro em sua essência, não são, com necessidade de princípio, *realmente um e realmente ligados segundo a essência*” (IdI, 92). E o que o prova, é que a percepção contínua de um objeto é na verdade uma multiplicidade de percepções onde, porém, vem à consciência um e o mesmo objeto. O objeto percebido pode ser sem mudar-se, enquanto a percepção está no fluxo da consciência e está ela mesma em um perpétuo fluir. Assim, se a coisa ou qualquer um de seus momentos aparece como a mesma apesar de sua manifestação ser continuamente mutável, ela não pode ser um momento real da própria consciência de coisa (IdI, 93). E isso indica imediatamente o que pertence ao conteúdo real do vivido intencional: as sensações que, animadas pelas apreensões, tornam-se perfis dos momentos objetivos, quer dizer, ganham a função expositiva (*darstellende*) e tornam-se manifestações da coisa. Essa determinação do conteúdo real dos vivos, efetuada a partir da oposição entre identidade e multiplicidade, é o primeiro passo para que se tome consciência da diferença *de essência* entre percepção e objeto percebido.

As sensações, que assumem a função expositiva, quer dizer, que funcionam como perfis de cor, de figura, etc., são por princípio distintas das cores e figuras que, através delas, vêm à manifestação (IdI, 94). Existe uma *diferença de gênero* entre o perfil e o perfilado, quer dizer, não há nenhuma *comunidade de essência* entre ambos. "O perfil é vivido. Mas o vivido é possível apenas como vivido e não como espacial. O perfilado, ao contrário, é por princípio apenas como espacial (ele é precisamente espacial por essência) e não é possível como vivido" (IdI, 95). Sendo assim não é apenas facticamente que essa identidade não pode ser parte real da multiplicidade através da qual ela vem à consciência. É por essência que a coisa não pode ser encontrada como parte real da consciência, como um conteúdo realmente imanente a ela. Será preciso estabelecer agora uma distinção de essência fundamental entre o "ser como vivido" e o "ser como coisa" (IdI, 95), estabelecer uma transcendência da coisa frente ao vivido e reconhecer a diferença entre consciência e realidade como a mais radical diferença entre modos de ser (*Seinsweisen*) (IdI, 96).

Desde então, é por essência que um vivido só pode ser percebido por uma percepção imanente, é por essência que uma coisa espacial não o pode (IdI, 96), já que essa coisa nunca poderá ser um conteúdo dos vividos. Em um ato dirigido imanentemente, seu objeto intencional pertence ao mesmo fluxo de vividos que o próprio ato, a consciência e seu objeto "formam uma unidade individual constituída apenas por vividos" (IdI, 85). No caso da percepção imanente, essa unidade também é imediata, e a percepção traz em si seu objeto de tal forma que ela só pode ser separada dele abstrativamente, como um momento dependente desse objeto. No caso dos atos transcendentemente dirigidos, ao contrário, o objeto não pertence ao mesmo fluxo que o ato, consciência e objeto não formam uma *unidade*. A percepção da coisa não forma com essa coisa uma "unidade essencial própria". A única unidade que pode ser determinada pela essência dos vividos é a unidade do fluxo de vividos ou, em outras palavras, "um vivido pode ser ligado em um todo *apenas* com vividos, todo cuja essência total compreende as essências próprias absolutas desses vividos e é fundada nelas" (IdI, 86).

Em que redundam essas análises? A investigação da essência da consciência termina por estabelecer uma diferença *de essência* entre consciência e realidade, uma diferença de princípio entre o "ser como vivido" e o "ser como coisa", diferença radicada na espacialidade da coisa material. Ora, a teoria dos todos e das partes

estabelecera como condição necessária para que duas partes possam estabelecer entre si a “unidade” de um todo, que as essências dessas partes fossem do mesmo gênero, ou seja, tivessem entre si uma “comunidade de essência”. Coerentemente, Husserl conclui então que não pode haver uma “unidade” entre consciência e realidade, e que “um vivido pode ser ligado em um todo apenas com vividos”. O que deveria levar a consequência de que a realidade, não podendo ser ligada em um todo com o vivido, é independente desse. Surpreendentemente, Husserl afirma logo depois que a realidade é *dependente* da consciência, logo, é parte abstrata da consciência e forma um todo com o vivido. Mas como isso é possível, se ele mesmo estabeleceu que a “unidade” de um todo pressupõe uma comunidade de essência entre as partes, o que condena o vivido a formar um todo apenas com vividos e a realidade apenas com coisas reais? Alguns intérpretes traduziram rapidamente sua surpresa inicial na constatação de uma indisfaçável contradição. Haveria um conflito fundamental na análise husserliana das relações entre consciência e realidade, conflito que se exprimiria em duas séries de afirmações “contraditórias”: as que insistem na heterogeneidade de princípio entre consciência e realidade e as que negam a independência da realidade frente à consciência⁸. Por outro lado, a “demonstração” da dependência da realidade frente à consciência estaria presa a um paradoxo inquietante. Como Husserl vai mostrar que a realidade não é absoluta por excluir a possibilidade de uma doação absoluta, e como essa doação absoluta é impossível porque o transcendente é um ser espacial genericamente distinto do vivido, o filósofo concluiria, paradoxalmente, que é a essência independente da realidade que exclui a independência da realidade....⁹

Todavia, tanto aquelas “contradições” quanto esse paradoxo são apenas aparentes. E a dissolução dessa aparência tem significado não apenas no que se refere à “consistência” de *Idéias I*, como

(8) As “contradições” em questão são assinaladas por Ingarden, “L’Idealisme Transcendental chez Husserl”, *in op. cit.*, p. 215; “Die Vier Begriffe der Transzendenz und das Problem des Idealismus in Husserl”, *in op. cit.*, p. 72; *On the Motives...*, ed. supra, p. 66. Cf. também Boehm, “Husserl’s Concept of the Absolute”, *in op. cit.*, pp. 190-191, 194.

(9) Cf. Boehm, “Husserl’s Concept of the Absolute”, *in op. cit.*, p. 189; “Husserl *nega* o ser absoluto do real sobre a base da afirmação do modo de existência independente do real como o ‘ser-em-si’ do transcendente que por princípio exclui a possibilidade de sua doação absoluta”.

também na elucidação do próprio sentido do “idealismo fenomenológico”. Ora, as “contradições” surgem apenas quando não se leva em conta qual o estatuto da análise que Husserl desenvolve para chegar à “diferença de princípio” entre o ser como realidade e o ser como vivido, diferença que está na origem da impossibilidade de que ambos sejam partes de um mesmo todo. Essa análise, como Husserl o indica diversas vezes, é realizada na *atitude natural* (IdI, 74, 87; 96). Com isso, não se trata de sublinhar que a análise ainda não se desenvolve na atitude transcendental, o que é evidente já que se trata de estabelecer a própria possibilidade da redução. Aqui, dizer que a análise é feita na atitude natural significa dizer, antes de tudo, que ainda não se trata de uma análise *fenomenológica*. O que caracteriza a consciência na atitude natural é ter como correlato o mundo — (IdI, 118). A atitude natural é dirigida diretamente às coisas (*geradehin*), abstraindo os modos subjetivos de doação que necessariamente permeiam a experiência das coisas (PP, 123). Na atitude fenomenológica, ao contrário, o interesse não se dirige às coisas mas aos múltiplos “modos subjetivos” nos quais ela se manifesta, aos “modos de manifestação” que permanecem não temáticos na atitude natural (PP, 237-239). O especificamente fenomenológico se estabelece, portanto, na correlação entre os vividos e os modos de doação dos objetos, não na correlação entre vividos e objetos.¹⁰ A análise fenomenológica começará apenas quando, abandonando a oposição entre vivido e coisa, Husserl começar a analisar a oposição entre os seus respectivos modos de doação (IdI, §44). Era por manter-se na atitude natural que a análise de Husserl se resumia a uma “análise objetiva”, quer dizer, preocupada em estabelecer diferenças dos *modos de ser* dos vividos e das coisas. Era por manter-se na atitude natural que ela lançava mão da *independência do objeto* frente à consciência como argumento a favor da impossibilidade de uma relação de essência entre ambos.¹¹ No decorrer de toda a “consideração fenomenológica fundamental” entrecruzam-se afirmações efetuadas na “atitude natural” e afirmações efetuadas na “atitude fenomenológica”. Esse entrecruzamento entre duas séries de afirmações, que sem dúvida torna difícil o texto, exprime duas ordens

(10) Sobre a especificidade da correlação fenomenológica, V. Tugendhat, *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, Berlim, Walter de Gruyter & Co., 1967, p. 172.

(11) Cf. IdI, 92: “A coisa percebida pode ser sem ser percebida, pode ser mesmo sem ser apenas potencialmente percebida...”.

de verdades, legítimas em seu plano específico mas incomensuráveis entre si. É por não haver comensurabilidade entre a tese elaborada na atitude natural — a que afirma a heterogeneidade de essência entre consciência e realidade — e a tese oriunda da atitude fenomenológica — a que afirma a dependência da realidade frente à consciência, que não haverá contradição entre as duas afirmações: elas não valerão “ao mesmo tempo”. Da mesma forma, não haverá paradoxo na “demonstração” da relatividade da realidade frente à consciência, porque ela não usará como premissa a separação de essência entre o ser como vivido e o ser como realidade — não utilizará como premissa uma tese oriunda da atitude natural.

Ora, se não há contradição entre as duas séries de afirmações é porque, na realidade, elas não se dirigem ao mesmo conceito de *objeto*. Esses dois conceitos de objeto, Husserl faz questão de separá-los cuidadosamente. É essa separação que surge quando ele contrasta a “descrição natural” à “descrição fenomenológica”: “É fundamental distinguir: 1) a descrição de um percebido puro e simples (*schlechthin*), como descrição sobre a base de uma operação ingênua de percepção, logo, na validade ingênua de ser, 2) a descrição do percebido exclusivamente *como* percebido do perceber correspondente, por conseguinte, puramente como momento determinante da própria essência da percepção” (PP, 441). E não se trata, aqui, de opor duas descrições de um conteúdo idêntico, mas de opor duas descrições de conteúdos diferentemente decifrados. A oposição é simultaneamente das descrições e dos objetos sobre os quais elas nos informam. “Deve-se distinguir duas coisas: 1) O objeto percebido puro e simples e sua descrição como esse objeto puro e simples, que é aquele que experimento como sujeito perceptivo efetivo e corpóreo. 2) O percebido puramente como correlato do perceber, a saber, como o que o perceber em si mesmo, como esse vivido real determinado, traz em si inseparavelmente como seu conteúdo ideal, como aquilo que é visado e se manifesta nele, e assim como ele é visado nesse perceber, como mais uma vez se deve sublinhar” (PP, 177). Essa diferença entre duas noções de “objeto” — diferença entre o objeto “puro e simples” (*schlechthin*) e o objeto como objeto *intencional* — paralela à diferença de “atitudes”, não é senão a diferença entre a “coisa” correlata da consciência ingênua e também da ciência, e a “coisa” enquanto correlata da consciência fenomenológica. É sempre através desses dois conceitos de objeto que Husserl diferencia a fenomenologia da ontologia e, *ipso facto*, de todo discurso positivo. É por não se dirigir ao mesmo terreno que a onto-

logia, que o campo da fenomenologia “não é constituído pelas figuras espaciais, pelas coisas como tais...” (IdIII, 84). Não tem o mesmo significado o mundo e o “mundo” enquanto correlato. Investigar correlatos “não significa investigar as coisas, as coisas enquanto tais. Uma “coisa” enquanto correlato não é uma coisa, por isso as aspas” (IdIII, 85). Apenas a consciência natural, as ciências e as ontologias, dirigem-se às coisas, quer dizer, aos objetos “puros e simples” (IdIII, 88). O mundo só penetra no discurso fenomenológico enquanto “mundo” entre aspas, apenas enquanto correlato. É essa consideração do objeto apenas enquanto correlato que Husserl chamará também de consideração da objetividade do ponto de vista *transcendental*: nela o objeto é visto apenas como “objeto de um conhecimento possível, como objeto de uma consciência possível em geral” (EPI, 60). O objeto passa a ser visto em sua relação à subjetividade e é considerado puramente segundo essa relação: agora ele é apenas o “percebido enquanto tal”.

Quando, em *Idéias I*, Husserl estabelece a “diferença de princípio” entre “ser como vivido” e “ser como realidade”, é à coisa “pura e simples” que a diferença se refere, como ele mesmo o indica explicitamente: “... os dados de sensação, que desempenham a função de perfil de cor, perfil de lisura, perfil de forma, etc., (a função de ‘exposição’) são por princípio totalmente diferentes da cor pura e simples, da lisura pura e simples, da forma pura e simples, logo, de todas as espécies de momentos da coisa. O perfil, ainda que tenha o mesmo nome, por princípio não é do mesmo gênero que o perfilado. O perfil é vivido. O vivido é possível apenas como vivido e não como espacial” (IdI, 94). Ao contrário, quando Husserl for afirmar a dependência da coisa frente à consciência, ele o fará depois de iniciar a consideração do objeto segundo o seu “modo de doação” (IdI §44). Mas agora esse objeto, que é o objeto tal como ele se apresenta na atitude fenomenológica, já não será a coisa “pura e simples”: ele será o “percebido enquanto ‘al’”, será o objeto enquanto correlato, apenas uma multiplicidade de fenômenos sinteticamente unificados, apenas a identidade vazia de uma multiplicidade noemática. Ele será o objeto intencional obtido a partir da crítica ao em si e reduzido a uma constelação de sentidos (*Sinne*). Ora, esses dois objetos são radicalmente diferentes. As propriedades de um não são as propriedades de outro: “A *árvore pura e simples*, a coisa na natureza, não se identifica de forma alguma à *árvore percebida enquanto tal* que, enquanto sentido de percepção, pertence inseparavelmente à percepção correspondente. A *árvore pura e simples* pode

queimar, pode resolver-se sem seus elementos químicos, etc... Mas o sentido, o sentido *dessa* percepção, algo que necessariamente pertence à sua essência, não pode queimar, ele não tem elementos químicos, não tem forças, não tem nenhuma propriedade real" (IdI, 222).

É graças a essa oposição entre duas decodificações do "objeto", referentes a duas "atitudes" distintas, que as duas séries de afirmações "contraditórias" o são apenas em aparência. É verdade que a consciência não pode formar um todo com o objeto "puro e simples". Como a consciência é por essência vivido e o objeto, por essência espacial, essa diferença de modos de ser, colocando consciência e objetos em gêneros distintos, proíbe entre ambos a unificação exigida para formar-se um todo, unificação que pressupõe uma comunidade de essência entre os membros unificados. Desde então, é evidente que a consciência e o objeto puro e simples "não são, com necessidade de princípio, *realmente um e realmente ligados segundo a essência*" (IdI, 92). A diferença de "gêneros", proibindo qualquer comunidade de essência, proíbe agora qualquer unidade entre consciência e objeto: "Um vivido pode ser ligado em um todo apenas com vividos" (IdI, 86). Todavia, é essa restrição de princípio à formação de um todo entre consciência e objeto que desaparece quando se considera não mais a relação da consciência à coisa pura e simples, mas a relação da consciência ao objeto visto como unidade vazia de fenômenos *subjetivos*. E Husserl indica com clareza o desaparecimento dessa restrição, quando se leva em conta os dois conceitos de objeto: "Enquanto os objetos puros e simples (compreendidos no sentido não-modificado) estão sob gêneros supremos fundamentalmente diferentes, todos os sentidos de objeto (*Gegenstandssinne*) e todos os noemas tomados em sua integralidade, por mais diferentes que possam ser, subsumem-se por princípio a um único gênero supremo" (IdI, 314). Todos os objetos "modificados" remetem a uma mesma região — a região consciência. O noema, não sendo um componente real do vivido, remete todavia ao subjetivo, e não à coisa pura e simples. O objeto intencional, o percebido "enquanto tal", como unidade de uma multiplicidade noemática, se é transcendente aos componentes reais do vivido, não deixa de ser uma "unidade fenomenal de elementos subjetivos" (*Erscheinungseinheit von Subjektivem*) (PP, 176). Esse objeto é subjetivo enquanto puro correlato de um perceber e exclusivamente enquanto tal, não como um conteúdo em si mesmo espacial. Esse objeto reduzido a uma constelação de fenômenos já é o objeto oriundo

da *epoché*. No novo quadro surgido com a supressão da “ingenuidade” — quer dizer, da direção ao objeto puro e simples — o objeto passa a fazer parte do “elemento subjetivo”. A *epoché* produz uma atitude que se dirige puramente à correlação “e o mundo, a objetividade, torna-se uma subjetividade particular” (Kr, 182). O mundo é apenas correlato de fenômenos subjetivos, de intenções e de atos. Se voltamos do mundo aos fenômenos e intenções, esses revelam-se como modos de doação subjetivos. Quando investigamos os pólos egológicos, esses mostram-se como o “elemento subjetivo” do mundo e de seus modos de manifestação. Mas, na *epoché*, o conceito de “elemento subjetivo” inclui tudo, seja o pólo egológico e o universo dos pólos egológicos, seja as multiplicidades de fenômenos, seja os pólos objetivos e o universo dos pólos objetivos” (Kr, 183). Ora, como o objeto não seria subjetivo, se após a crítica a qualquer exterior à consciência ele não pode ser senão uma unidade de fenômenos subjetivos?

III

A dissolução daquela aparente contradição entre duas séries de afirmações presentes em *Idéias I* lança luz sobre o sentido exato das teses que Husserl pretende estabelecer. Em primeiro lugar, trata-se de mostrar que a consciência é independente da realidade, quer dizer, que ela é absoluta: se o mundo se anulasse, a consciência não seria atingida em sua existência (IdI, §49). Como nenhum ser real é necessário à existência da consciência, essa esfera da imanência é indubitável, é um absoluto no sentido de *nulla re indiget ad existendum*. É por ser indiferente à existência da consciência que essa realidade poderá ser “excluída” da investigação. E se a consciência não é “parte” do mundo natural já que é independente dele, deixar o mundo “fora de consideração” não significará *abstrair* a consciência de um todo mais amplo no qual ela estaria incluída, assim como o faz a psicologia. Se os vividos não fossem pensáveis sem entrelaçamento à natureza, assim como a cor não é pensável senão entrelaçada à extensão, eles não formariam uma região absoluta, mas exigiriam sempre uma referência a outra coisa que eles mesmos, referência inscrita em sua própria essência. Desde então, a demonstração da independência da consciência frente à realidade

é essencial à legitimação da redução: mostrando que a exclusão do mundo não afeta em nada a consciência, mostra-se que é possível uma investigação puramente subjetiva, sem qualquer referência à realidade natural. Todavia, a demonstração da independência da realidade face à consciência se cruza com a indicação da dependência da realidade frente à subjetividade. Não se trata de afirmar apenas o “ser absoluto” da consciência, como também o “ser relativo” da realidade. É a segunda tese: se a consciência não precisa do mundo, o mundo das coisas transcendentais precisa da consciência. A realidade é relativa à consciência, é um ser apenas para a consciência, é algo que a consciência põe (IdI, §49). É o ponto alto em que se inverte a *Seinsrede* natural: a realidade apenas é em relação à consciência, ela carece de autonomia, não é um absoluto que se ligaria a outro absoluto, ela não tem “essência absoluta”, mas apenas é enquanto consciente ou representável. É porque a realidade é dependente do absoluto que a consciência “contém em si” todas as transcendências e as constitui (IdI, §50).

Ora, de uma tese à outra não é da mesma “realidade” que se trata. A realidade em relação à qual a consciência é independente, é a realidade decodificada segundo a atitude natural, é a realidade como conjunto dos objetos “puros e simples”. É porque a consciência se mostrará como independente *dessa* realidade que a redução será a inibição do interesse ao “ser objetivo”, ela colocará “fora de validade” o “objeto de percepção como coisa espacial (*raumdingliche*)” (PP, 188). O objeto em relação ao qual a consciência é independente é o objeto “puro e simples”, e por isso ele será “excluído” pela redução. Todavia, a realidade que será “dependente” da consciência não será aquela formada pelo universo dos objetos “puros e simples”, mas apenas a formada pelo conjunto das unidades de multiplicidades noemáticas. É essa duplicidade dos objetos que está na origem da formulação da redução como sendo uma “exclusão” que “conserva”: o papel, objeto “puro e simples” cai sob a *epoché*; mas a *cogitatio* é *cogitatio* de seu *cogitatum*, que lhe é inseparável (IdI, 76-77). “A redução ‘transcendental’ exerce a *epoché* em relação à efetividade (*Wirklichkeit*): mas ao elemento dessa efetividade que ela conserva pertencem os noemas com sua unidade noemática que reside neles mesmos e, com isso, o modo como o real se torna consciente na consciência e é dado de modo especial” (IdI, 245). Em outros termos, a realidade da qual a consciência é independente é a realidade “pura e simples”, a realidade que depende da consciência é a realidade “modificada”.

É verdade que, usualmente, interpretam-se ambas as teses de Husserl como referindo-se à mesma "realidade": a consciência é independente do mundo, o mundo é dependente da consciência, é exatamente da mesma "realidade" que se trata aqui e ali. É a partir dessa interpretação que o "idealismo fenomenológico" assume a sua forma mais impressionante e mais extravagante. Mas é segundo essa interpretação, também, que ele assume sua forma a mais falsa. Contra essa interpretação, a teoria dos todos e das partes não cessa de advertir-nos: como "ser dependente" é o mesmo que ser "parte abstrata" ou "momento" de um todo, e como só podem ligar-se e formar um todo partes que tenham uma afinidade de essência — tese que *Idéias I* não se cansam de repetir (IdI, §49) — é evidente que o objeto "puro e simples" não pode ser "dependente" da subjetividade. O que Husserl vai determinar como "ser relativo" é exclusivamente o objeto enquanto correlato, enquanto multiplicidade unificada de perfis de objeto e não a "coisa" da consideração natural. Contra essa confusão, que está na origem da lenda do Husserl "berkeleyano", não existem apenas as evidências oriundas da teoria dos todos e das partes, mas textos formais: na atitude fenomenológica, "nós vivemos exclusivamente no interesse pelo subjetivo, pela percepção externa como vivido e pelos seus conteúdos inseparáveis, que residem nela real ou idealmente. A esses conteúdos pertence o objeto exterior, mas exclusivamente como o visado na própria percepção externa, como seu intencionado transcendente. Na fenomenologia nós dizemos: o objeto entre parênteses ou entre aspas, não o objeto puro e simples (*das Objekt schlechthin*)" (PP, 190). A *epoché*, enquanto redução da natureza à subjetividade, não reduz à subjetividade a natureza pura e simples, mas a natureza enquanto fenômeno, que apenas enquanto tal será "inseparável" da consciência. A tese da dependência só ganha sentido em relação à mudança de "interesse temático", que dirige o olhar não ao objeto tal como ele é com suas propriedades objetivas, mas ao objeto tal como ele é *subjetivamente*. Na primeira atitude, o objeto é considerado segundo suas determinações naturais, determinações que são estranhas ao eu (PP, 446). É a atitude natural enquanto ela "abre os caminhos a todos os conhecimentos objetivos, a toda ciência objetiva, assim como a toda práxis objetiva que atua no interior do mundo" (PP, 191). Aqui, a descrição termina na "natureza enquanto natureza" e o subjetivo permanece *ao lado* do natural, por assim dizer exterior a ele. Na segunda atitude, o interesse dirige-se exclusivamente ao subjetivo, e a natureza vem à consideração apenas como ela surge *subjetiva-*

mente, apenas como correlato e não como natureza pura e simples. É apenas essa natureza "subjativa" que *pertence* à consciência: "Quando, na consecução da investigação temática da subjetividade 'pura', chego a que a própria natureza com todas as suas determinações pertence necessariamente à subjetividade, como seu correlato intencional, então novamente a natureza é trazida à experiência, mas não pura e simplesmente, não como ela é em si, como objeto de afirmações livres do eu, mas exclusivamente como ela é subjativamente, assim como ela é enquanto correlato intencional" (PP, 446). A natureza pura e simples não traz em seu sentido temático nada de subjetivo. É apenas a natureza fenomenologicamente considerada, reduzida a uma constelação de perfis de objetos, que surge com um sentido que se mostra "como necessariamente não-independente, como abstrato, e mostra-se como parte do meio subjetivo concreto, como inseparável da subjetividade do eu concreto, incluída nela mesma como algo de subjetivo, como um puro componente" (PP, 446).

Se a redução vai desvelar a "verdadeira interioridade", que é simultaneamente consciência e objeto de consciência, e se esse objeto se mostra como dependente, inseparável da consciência, faz-se um contra-senso em relação à fenomenologia ao identificar esse objeto intencional de *subjetivo* que pertence à subjetividade com a coisa "pura e simples" da atitude natural. É esse contra-senso que está na origem da versão mais impressionante do idealismo husserliano, e é essa versão que, uma vez aceita, suscita questões em si mesmas descabidas. A mesma confusão que está na origem da constatação de "contradições" em *Idéias I* está na origem do caráter escandaloso que se atribuiu ao "idealismo fenomenológico". No limite, não se trata senão da confusão entre a "atitude fenomenológica" e a "atitude natural", determinada pela identificação dos diferentes objetos a que cada uma delas se refere. Pode-se convir que é extravagante remeter a coisa natural à consciência. Mas não é tão extravagante remeter à consciência uma constelação de perfis. A primeira não exige complemento. A segunda só tem sentido enquanto remete a um ponto de vista. Uma coisa "pura e simples" pode existir sem uma subjetividade, mas não se pode pensar um perfil sem referi-lo a um eu. Se a dependência da realidade frente à consciência é a marca do "idealismo", então a decisão profunda do idealismo husserliano está na recusa *fenomenológica* do em-si e na conseqüente redução do objeto a um conjunto de "manifestações". Mas agora esse idealismo também perde o sentido impressionante que lhe da-

vam todos aqueles que, confundindo o correlato com o objeto puro e simples, faziam do idealismo fenomenológico uma afirmação sobre a natureza "pura e simples". Na verdade, a fenomenologia não vai além do círculo legítimo de afirmações de uma teoria do conhecimento, ela não faz "asserções sobre o mundo". A tese da dependência do ser frente à consciência, sendo a determinação da dependência do objeto intencional e não do objeto "puro e simples", é apenas uma verdade fenomenológica. E Husserl sempre terá uma concepção bem determinada do que são "as verdades fenomenológicas": trata-se aqui de "um tipo de verdades que, apreendido de um modo puramente fenomenológico, não compreende em si a menor opinião sobre o mundo transcendente puro e simples, o mundo existente" (PP, 191). Afinal, como a fenomenologia poderia excluir de sua consideração a coisa natural e, ao mesmo tempo, determiná-la como dependente, quer dizer, julgar sobre esse ser natural que por princípio ela exclui de seu "campo temático"? "Nós não dissemos que a natureza 'na verdade não é senão' essa regra que se exhibe de consciência a consciência. Não dissemos que a consciência é o único ser verdadeiro e que a natureza é apenas como que um quadro imaginário que a consciência traça em si mesma e coisas semelhantes. Tudo isso não podia, com sentido, ser nossa opinião, justamente porque toda nossa investigação efetuava-se na redução fenomenológico e essa redução, *ex definitione*, não significa senão deixar de fazer qualquer afirmação sobre a natureza" (PI, 191-192).¹²

IV

Essa diferença de "interesse temático" que distingue a atitude natural da atitude fenomenológica suscita uma questão particular relativa à demonstração da "independência" da consciência frente à

(12) Cf. PI, 191: "Tudo isso vale quando nós operamos aquilo que chamamos de redução fenomenológica, quando, por conseguinte, não julgamos sobre o ser da natureza, mas sobre o ser das puras conexões fenomenológicas". Esse texto, que é de 1910, Husserl o corrige em 1924, alterando-o a partir da frase "quando por conseguinte não julgamos sobre o ser da natureza" para: "quando por conseguinte não julgamos sobre o ser da natureza, ou melhor, pura e simplesmente (*schlechthin*) sobre 'a' natureza...". A alteração é coerente com as distinções conceituais de *Idéias I*. V. PI, p. 191, nota 1.

realidade. Se a atitude natural se define por um interesse ao “ser objetivo”, ao objeto “puro e simples”, a atitude fenomenológica, ao contrário, dirige-se exclusivamente ao subjetivo. Ora, a demonstração da independência da consciência frente à realidade deve mostrar a subjetividade como independente do objeto “puro e simples”. Por outro lado, essa demonstração já deve ser fenomenológica. Mas como demonstrar *fenomenologicamente* que a consciência é independente de uma realidade à qual a fenomenologia *não pode referir-se*? Como demonstrar uma tese que envolve uma realidade que não pode, por princípio, ser objeto do discurso fenomenológico? Em outros termos: como demonstrar a partir da atitude fenomenológica algo referente a um objeto da atitude natural? A única maneira de fazê-lo, que é a escolhida por Husserl, é considerar o objeto “puro e simples” tal como esse pode oferecer-se ao ponto de vista fenomenológico, *sem contudo falar dele*. Esse objeto puro e simples, decodificado através das lentes da “atitude fenomenológica”, surge agora como um correlato, como um objeto intencional, como uma multiplicidade noemática, mas que apresenta um tal comportamento que leva a consciência a interpretá-lo como um objeto *não-subjetivo*. Esse objeto intencional, que sugere à consciência não ser apenas um objeto intencional, é o objeto do “curso atual da experiência”. O curso fáctico de nossa experiência é tal que ele parece “constituir ‘realidades’ permanentes, unidades de duração que ‘existem em si sejam ou não percebidas’” (IdI, 115). Sob esse ângulo, o objeto “puro e simples” será uma interpretação particular do objeto intencional enquanto multiplicidade de fenômenos unificados. Agora, “... o objeto puro e simples, no sentido em que o entende o discurso que julga normalmente, que não tem por tema o objeto consciente enquanto objeto da consciência, significa objetivo efetivamente existente, a saber, como ‘objeto’ que vale para o sujeito que julga como efetividade existente (*seiende Wirklichkeit*)” (EPI, 250). Visto a partir do ponto de vista fenomenológico, o objeto “puro e simples” da atitude natural só pode surgir como o “objeto” entre aspas, como o objeto intencional ao qual se atribui uma existência efetiva. Essa mesma situação também pode ser formulada de outra maneira. A natureza “pura e simples”, tal como surge para a atitude natural, tem determinações próprias que não remetem a nada referente ao eu. A natureza surge agora como “o domínio daquilo que é estranho ao eu” (PP, 445). Quando se assume a atitude fenomenológica, passa-se a ter como tema exclusivamente o eu que experimenta essa natureza. Agora, quando se investiga como a natureza com todos os

seus objetos naturais estranhos ao eu vem à experiência, não vem a experiência temática “nenhum objeto natural e nenhuma de suas determinações puras e simples, que são totalmente estranhas ao eu” (PP, 446). Nessa nova “direção do olhar”, o tema da experiência natural é considerado “em sua referência ao eu e em seu como (*Wie*) subjetivo, e como inseparável do eu” (PP, 446). Ora, segundo esse novo ponto de vista, o subjetivo não aparece mais como algo *ao lado* da natureza, de uma natureza que seria não subjetiva. Agora, a natureza é em si mesma subjetiva. Sob esse novo ângulo, o objeto da atitude natural surge como algo de *abstraido*, o seu objeto “puro e simples” aparece como um subjetivo que foi *absolutizado* (PP, 447). Compreendamos: o objeto “puro e simples” surge como um objeto subjetivo que foi interpretado como *independente* e, logo, como um objeto não-subjetivo. Será o mundo “puro e simples”, tal como ele pode ser visto através da atitude fenomenológica, como um subjetivo absolutizado, que será o objeto da demonstração de Husserl. Para mostrar, do ponto de vista fenomenológico, que a consciência não depende do objeto “puro e simples”, mostrar-se-á que esse objeto puro e simples, tal como ele pode ser interpretado na “atitude fenomenológica”, não é essencial ao “ser da consciência”.

É a conjunção entre a impossibilidade de princípio de falar fenomenologicamente do objeto “puro e simples” e a possibilidade de tematizá-lo indiretamente como *esse* objeto intencional da experiência, que determinará como centro da demonstração de Husserl o “curso atual da experiência”. Esse curso é tal que nele parecem constituir-se “realidades permanentes” que existiriam em si fossem ou não percebidas. Mostrando-se que a consciência não depende desse curso atual, ter-se-á mostrado que ela independe da constelação de objetos que essa experiência lhe apresenta, que ela independe de objetos que lhe sugiram “realidades permanentes”, e que portanto ela pode passar-se do objeto “puro e simples”, quer dizer, pode operar a “redução”. É dentro desse quadro que se inserem os argumentos da “destruição do mundo” e da “possibilidade de não ser” do objeto percebido inscrita na essência da percepção de coisa: se a consciência é independente do mundo “puro e simples”, é porque *esse* objeto intencional que o sugere pode não ser sem que isso afete em nada o “ser da consciência”.

Como a eliminação do objeto “puro e simples” será feita a partir *deste* objeto intencional que se apresenta à consciência atual, o famoso experimento da “aniquilação do mundo” não será senão uma instância de aplicação do método de variação imaginária para a

descoberta de relações eidéticas, quer dizer, de relações de dependência e de independência. O que se trata de mostrar é a independência da consciência. Dizer que um conteúdo é independente significa dizer que “podemos manter idêntico esse conteúdo na representação, ainda que variemos sem limite (com uma variação arbitrária, não limitada por nenhuma lei fundada na essência do conteúdo) os conteúdos unidos ao primeiro e em geral dados juntamente com ele; e isso, por sua vez, significa que o conteúdo independente permanece intacto mesmo com a supressão de todos ou de alguns dos conteúdos dados juntamente a ele” (LUII/1, 236-237). Se o objeto intencional, interpretado como “realidade permanente” que poderia existir como o objeto “puro e simples”, é o objeto do curso atual da experiência, a variação imaginária vai mostrar que esse é apenas um dos cursos possíveis da experiência, e que permanece pensável a existência da consciência submetida a um outro de seus cursos possíveis, que justamente não seria mais apto a sugerir realidades permanentes que existissem em si fossem ou não percebidas (IdI, §49). Se o curso da experiência atual é um curso fáctico, apenas um entre múltiplos cursos possíveis, então o mundo efetivo, correlato da experiência atual, é apenas um entre múltiplos mundos possíveis, que são correlatos das transformações eideticamente possíveis da consciência de experiência (IdI, §47). Se a consciência não exige o curso atual que ela segue, ela não exige também o objeto que esse curso lhe sugere: ele não é eideticamente necessário à sua existência. Assim, a demonstração se manterá dentro das exigências prescritas pela “atitude fenomenológica”. O mundo da atitude natural surge no argumento apenas como uma constelação de correlatos noemáticos de tal ordem, que me leva a interpretá-lo como realidade permanente, que existiria em si fosse ou não percebido. Ele é o objeto “puro e simples”, visto segundo a ótica da análise fenomenológica como uma constelação subjetiva *absolutizada*, quer dizer, dada como independente. É o objeto do “curso atual da experiência”, que é de tal forma concordante que me leva a interpretar essa constelação subjetiva como absoluta, existente em si mesma. É esse objeto que pode não ser: o curso da experiência poderia ser tal que ele não me sugerisse nenhuma constelação noemática que pudesse parecer permanente e existente em si, independentemente da percepção. Esse objeto da experiência atual é então contingente, ele pode não ser: se ele é sugerido pelo curso atual da experiência, ele não é exigido pela essência da consciência, que tem no curso atual apenas um de seus cursos possíveis. O objeto “puro e simples” pode ser excluído

do discurso fenomenológico, ele não é exigido pela consciência. Mas a exclusão é feita a partir do ponto de vista fenomenológico: o objeto “puro e simples” é excluído enquanto surge como uma “interpretação” particular dos objetos subjetivos.

Sendo apenas um exercício de variação imaginária, o argumento da destruição do mundo não invalida — como já se pensou — o “*a priori* da correlação”. Esse *a priori* exige uma referência necessária do objeto à consciência, expressa pela fórmula “todo objeto é objeto para uma consciência”, mas exige também uma referência não menos necessária da consciência a um objeto, o que é expresso pelo lema “toda consciência é consciência de algo”. Ora, a experiência da “destruição do mundo” não se destina a mostrar a possibilidade de uma consciência sem objeto. Ela se destina apenas a mostrar a possibilidade da consciência sem esse objeto, não sem todo e qualquer pólo objetivo. Sua lógica segue a de outros exemplos de verificação da dependência ou independência na teoria dos todos e das partes: pode-se dizer que uma extensão é independente *dessa* cor mas sempre dependente de alguma coloração. Da mesma forma, se a consciência é dita independente *desse* objeto ela jamais será independente de todo e qualquer objeto. Entre consciência e objeto indeterminadamente, a relação não é de independência mas de dependência recíproca: “um manifestar como vivido de certa determinabilidade genérica é impossível senão como manifestar de algo que se manifesta enquanto tal e vice-versa” (IdI, 36). É porque o argumento não afeta o *a priori* da correlação, que a consciência oriunda da redução poderá ser um “concreto absoluto” no sentido definido pela teoria: ela será sempre um *todo* independente formado pelas partes “ato” e “objeto”, “vivido” e “correlato”, partes reciprocamente *inseparáveis*. Por isso a redução, exciindo da consideração a natureza “pura e simples”, necessariamente a conservará enquanto correlato da consciência, enquanto objeto “modificado”.

Todavia, concedendo-se a independência da consciência frente à realidade, em que isso demonstra que a realidade é dependente da consciência? Qual é exatamente o momento em que a demonstração da independência da consciência cruza com a demonstração da dependência da realidade? Acreditou-se que seria na experiência da aniquilação do mundo que Husserl mostraria que o objeto da percepção externa é dependente da própria percepção.¹³ Ora, manifes-

(13) Boer, Th., *The Development of Husserl's Thought*, Haag, M. Nijhoff, 1978, p. 346.

tamente, essa demonstração não se encontra ali. O argumento da destruição do mundo, na verdade, já supõe a dependência do real face à consciência, já supõe que a alteração do curso de experiência seja *ipso facto* uma alteração do mundo, e é só sob o fundamento desse pressuposto que a dissolução das motivações da experiência conduz a uma “destruição” do mundo. O argumento que se refere à possibilidade de não ser do objeto inscrita na essência da percepção externa também não parece ser uma prova da dependência: esse argumento limita-se a indicar que a coisa pode não existir, enquanto o vivido necessariamente deve existir, ele não implica que um seja dependente do outro. Ora — diz Boehm —, a afirmação da relatividade da realidade não é uma consequência da afirmação do caráter absoluto da consciência. É arbitrária a passagem: “o ser imanente é absoluto” *portanto* “a realidade é relativa”. O conceito de ser absoluto da consciência não exige o conceito de relatividade do modo de ser da realidade. Em si ambos poderiam ser absolutos, “assim como as duas substâncias de Descartes”.¹⁴ Na impossibilidade de encontrar uma demonstração da tese da “dependência”, outros viram nela uma proposição estritamente axiomática.¹⁵ Ora, ela não é nem um axioma nem uma conclusão arbitrária. Antes de tudo, ela não é uma conclusão inferida a partir da primeira tese, já que a dependência da realidade é efetivamente um pressuposto da demonstração da independência da consciência. Não é aqui que essa tese é demonstrada. Mas ela não é um axioma. Ela é simplesmente a consequência da dissolução do em-si e da conceptualização do objeto intencional como a identidade vazia de uma multiplicidade noemática. O noema não é senão “um objeto totalmente não-independente”, cujo “*esse* consiste inteiramente em seu *percipi*” (IdI, 246). É por ser pensado como sendo *apenas* uma constelação noemática que o objeto é “dependente” da consciência. Se essa tese foi vista como arbitrária, é pela mesma razão por que toda a construção foi vista como contraditória: procurou-se uma prova da dependência do objeto “puro e

(14) Boehm, “Zum Begriff des Absoluten bei Husserl”, in *Zeitschrift für philosophische Forschung*, XIII/2, pp. 225-226.

(15) Sokolovski, R., *The Formation of Husserl's Concept of Constitution*, M. Nijhoff, The Hague, 1970, p. 133: “... Husserl does not set before himself the task of showing the relativity of reality; this is not a thesis he tries to justify. He assumes, as something plainly given, that reality receives its sense from subjectivity, and that it is therefore relative to consciousness and constituted by it. If we were to analyze his argument logically, we would have to say that the relative, constituted nature of reality is an axiom, and not the conclusion of any argument”.

simples”, onde Husserl falava apenas da dependência do objeto enquanto correlato. Tanto a constatação de “arbitrariedades” quanto a de “contradições” estão vinculadas à obsessão em atribuir ao “idealismo fenomenológico” um sentido que jamais foi o seu. Se a fenomenologia transcendental pareceu “arbitrária” e “contraditória” foi porque se deu uma inflexão ontológica ao que era apenas a elaboração das novas bases de uma crítica da razão.

REFERÊNCIAS

- LUII/1 — *Logische Untersuchungen — Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, Tübingen, Max Niemeyer, 1968.
- AL — *Articles sur la Logique*, Paris, PUF, 1975.
- IdI — *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischer Philosophie*, Erstes Buch, Haag, M. Nijhoff, Husserliana, Bd. III, 1950.
- IdIII — *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischer Philosophie*, Drittes Buch, Haag, M. Nijhoff, Husserliana, Bd. V, 1971.
- Kr — *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Haag, M. Nijhoff, Husserliana, Bd. VI, 1962.
- EPI — *Erste Philosophie*, Erster Teil, Haag, M. Nijhoff, Husserliana, Bd. VII, 1956.
- EPII — *Erste Philosophie*, Zweiter Teil, Haag, M. Nijhoff, Husserliana, Bd. VIII, 1959.
- PP — *Phänomenologische Psychologie*, Haag, M. Nijhoff, Husserliana, Bd. IX, 1966.
- PI — *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, Erster Teil, Haag, M. Nijhoff, Husserliana, Bd. XIII, 1973.