



UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

Pedro Queiroz Feitosa de Albuquerque

FENOMENOLOGIA TRANSCENDENTAL E NATURALISMO NA
FUNDAMENTAÇÃO EPISTEMOLÓGICA DO ENATIVISMO

Rio de Janeiro

2025

Pedro Queiroz Feitosa de Albuquerque

FENOMENOLOGIA TRANSCENDENTAL E NATURALISMO NA
FUNDAMENTAÇÃO EPISTEMOLÓGICA DO ENATIVISMO

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Universidade Federal do Rio de Janeiro, como requisito para a obtenção do grau de Mestre.

Orientador: Paulo Mendes Taddei

Rio de Janeiro

2025

CIP - Catalogação na Publicação

A345f Albuquerque, Pedro Queiroz Feitosa de
 Fenomenologia Transcendental e Naturalismo na
Fundamentação Epistemológica do Enativismo / Pedro
Queiroz Feitosa de Albuquerque. -- Rio de Janeiro,
2025.
 104 f.

 Orientador: Paulo Mendes Taddei.
 Dissertação (mestrado) - Universidade Federal do
Rio de Janeiro, Instituto de Filosofia e Ciências
Sociais, Programa de Pós-Graduação em Filosofia,
2025.

 1. fenomenologia. 2. enação. 3. transcendental.
4. naturalismo. 5. epistemologia. I. Taddei, Paulo
Mendes, orient. II. Título.

Pedro Queiroz Feitosa de Albuquerque

FENOMENOLOGIA TRANSCENDENTAL E NATURALISMO NA FUNDAMENTAÇÃO EPISTEMOLÓGICA DO ENATIVISMO

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Universidade Federal do Rio de Janeiro, como requisito para a obtenção do grau de Mestre.

Orientador: Paulo Mendes Taddei

Data de aprovação: __/__/____

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Paulo Mendes Taddei (UFRJ)

Prof. Dr. Flávio Vieira Curvello (UFBA)

Prof. Dr. Filipe Herkenhoff Carijó (UFRJ)

Rio de Janeiro

2025

AGRADECIMENTOS

Ao Prof. Paulo Taddei, por quase uma década de ensinamentos que nos levaram a esta pesquisa.

Ao Prof. Flávio Curvello, pelo rigor da transmissão, desde as aulas na graduação até as sugestões para a elaboração deste texto.

Ao Prof. Rodrigo Gouvea, pela generosidade de seus comentários ao longo do mestrado e na banca de qualificação.

Ao Prof. Filipe Carijó, pelo aprendizado até aqui e por ter concordado em compor a banca de defesa.

À minha família, pela compreensão e incentivo.

À Maria, minha companheira, pela amorosa cumplicidade. À sua família, pelo acolhimento.

Aos amigos e colegas, pelos comentários e questionamentos, que renovaram e sustentaram meu entusiasmo.

Por fim, agradeço ao CNPq pelo apoio financeiro no contexto do edital PPGF-UFRJ nº 636, de 16 de setembro de 2022, voltado a temas de Epistemologia e Filosofia da Ciência.

RESUMO

ALBUQUERQUE, Pedro. *Fenomenologia Transcendental e Naturalismo na Fundamentação Epistemológica do Enativismo*. Rio de Janeiro, 2025. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2025.

Uma investigação das bases epistemológicas do enativismo nos revela, para além da mera inspiração fenomenológica, posições distintas no que tange à continuidade e delimitação entre a fenomenologia transcendental e as ciências empíricas. Por um lado, temos a tese da circularidade fundamental, atribuída aos primeiros enativistas, segundo a qual o enativismo consiste numa continuação propriamente científica da fenomenologia de Merleau-Ponty; por outro lado, de autoria dos enativistas contemporâneos, a tese do esclarecimento mútuo, que visa preservar a delimitação entre as disciplinas e estabelecer uma relação de colaboração recíproca. Ambas as teses, contudo, aderem ao naturalismo, e ainda assim visam acomodar em seu escopo as pretensões transcendentais da fenomenologia. Frente a isso, nos propomos a esclarecer este cenário retomando a obra de dois fenomenólogos, Edmund Husserl e Maurice Merleau-Ponty. A partir da reconstrução das principais teses de *Filosofia como Ciência Rigorosa e Ideias I*, demarcamos a tese mais claramente antinaturalista de Husserl, bem como sua ideia de fenomenologia transcendental. Em seguida, nos voltamos às *Ideias III* para elucidar as relações da fenomenologia com as ciências naturais e a psicologia. Por último, recorreremos à *Fenomenologia da Percepção* para compreender o uso de dados empíricos por Merleau-Ponty e sua modificação da fenomenologia transcendental. Concluímos que, frente às teses mais tradicionais da fenomenologia, representadas nas duas primeiras obras investigadas, o enativismo só pode ser considerado um projeto científico insustentável. Porém, quando consideramos as orientações textuais de Husserl sobre o uso de dados empíricos na fenomenologia, e a própria apropriação dos dados empíricos na obra de Merleau-Ponty, encontramos justificação para a tese do esclarecimento mútuo. Restam, contudo, questões quanto à definição da ideia de natureza e indicações para uma renovação da discussão acerca do naturalismo.

Palavras-chave: fenomenologia; enação; transcendentalismo; natureza; epistemologia.

ABSTRACT

ALBUQUERQUE, Pedro. *Transcendental Phenomenology and Naturalism in the Epistemological Foundation of Enactivism*. Rio de Janeiro, 2025. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2025.

An investigation into the epistemological foundations of enactivism reveals, beyond mere phenomenological inspiration, different positions regarding the continuity and delimitation between transcendental phenomenology and the empirical sciences. On the one hand, we have the thesis of fundamental circularity, attributed to the first enactivists, according to which enactivism consists of a properly scientific continuation of Merleau-Ponty's phenomenology; on the other hand, authored by contemporary enactivists, the thesis of mutual clarification, which aims to preserve the delimitation between the disciplines and establish a relationship of reciprocal collaboration. Both theses, however, subscribe to naturalism, and yet aim to accommodate the transcendental pretensions of phenomenology within their scope. In view of this, we set out to clarify this scenario by returning to the work of two phenomenologists, Edmund Husserl and Maurice Merleau-Ponty. Starting with the reconstruction of the main theses of *Philosophy as a Rigorous Science* and *Ideas I*, we demarcate Husserl's most clearly anti-naturalistic thesis, as well as his idea of transcendental phenomenology. We then turn to *Ideas III* to elucidate the relationship between phenomenology and the natural sciences and psychology. Finally, we turned to the *Phenomenology of Perception* to understand Merleau-Ponty's use of empirical data and his modification of transcendental phenomenology. We conclude that, faced with the more traditional theses of phenomenology represented in the first two works investigated, enactivism can only be considered an unsustainable scientific project. However, when we consider Husserl's textual guidelines on the use of empirical data in phenomenology, and the very appropriation of empirical data in Merleau-Ponty's work, we find justification for the thesis of mutual enlightenment. Questions remain nevertheless about the definition of the idea of nature and indications for a renewal of the discussion about naturalism.

Keywords: phenomenology; enaction; transcendentalism; nature; epistemology.

SUMÁRIO

	INTRODUÇÃO	8
1	DAS PRETENSÕES ORIGINAIS DA FENOMENOLOGIA.....	20
1.1	O antinaturalismo husserliano	21
1.1.1	A naturalização das normas lógicas.....	22
1.1.2	A naturalização da consciência.....	24
1.2	O domínio da consciência transcendental	28
1.2.1	Fatos e essências	28
1.2.2	Ciências factuais e ciências eidéticas	32
1.2.3	Atitude natural e suspensão fenomenológica	37
1.2.4	Fluxo de vivências, objetos transcendententes e imanentes.....	41
1.2.5	Forma, matéria, noesis e noema	44
1.2.6	Consciência e realidade	47
1.3	Um diagnóstico parcial do naturalismo enativista	48
2	HUSSERL, CIÊNCIA NATURAL E PSICOLOGIA.....	50
2.1	A coisa material, o corpo animado [<i>Leib</i>] e a alma ou psíquico [<i>Seele</i>].....	51
2.1.1	A apreensão da coisa material e a ciência natural (física).....	51
2.1.2	A apreensão do corpo animado [<i>Leib</i>] e a somatologia.....	53
2.1.3	A delimitação da psicologia	55
2.2	Da relação entre a psicologia e a fenomenologia	59
2.2.1	Ontologia e psicologia racional	61
2.2.2	Fenomenologia e psicologia experimental	63
2.3	Uma reconsideração do diagnóstico frente às novas questões.....	65
3	MERLEAU-PONTY E A FUNDAMENTAÇÃO DO ENATIVISMO	68
3.1	A ‘análise reflexiva’ e o idealismo.....	68
3.2	A primazia da percepção	72
3.2.1	Os prejuízos clássicos.....	72
3.2.2	A percepção e o sentido.....	82
3.2.3	A <i>Gestalttheorie</i> e a ciência empírica.....	83
3.3	O corpo próprio e o transcendental em Merleau-Ponty	86
	CONCLUSÃO.....	93
	REFERÊNCIAS.....	102

INTRODUÇÃO

[...] se acaso alguém perguntar se devemos procurar esses princípios na natureza ou se temos de buscar para eles alguma outra origem, eu diria que nossa resposta a essa questão depende da definição da palavra "Natureza", que vem a ser a mais ambígua e equívoca que existe (Hume, 2009 [1739], p. 513).

Ao longo da segunda metade do último século, a cognição foi predominantemente definida nos termos do computacionalismo, abordagem segundo a qual “capacidades cognitivas possuem uma explicação computacional ou, de modo um pouco mais forte, que a cognição é (um tipo de) computação” (Piccini, 2012, p. 222, tradução). O mérito decisivo na concepção da computação moderna é comumente atribuído a Alan Turing. De modo geral, sua contribuição consiste na combinação da formalização lógica dos processos de decisão e da invenção de uma máquina que pudesse operar esses processos automaticamente. Turing projetou uma máquina cujo mecanismo envolvia um processador simples, capaz de ler e escrever informação, e uma fita ilimitada. A superfície da fita seria seccionada em quadrados e o processador se voltaria a um único quadrado por vez. A depender do que estivesse previamente escrito no quadrado questão, e das regras que estivessem regendo o comportamento do processador, um símbolo diferente seria imprimido sobre a fita.

Então, a partir de *inputs* (aquilo que o processador da máquina já encontra escrito na fita) e de um conjunto prévio de regras, o computador se tornava capaz de apresentar um comportamento complexo, provendo *outputs* variáveis (aquilo que o processador da máquina imprime sobre a fita). Para cada situação, uma resposta diferente. As regras que regem o comportamento do computador seriam elaboradas a depender da tarefa que se pretende realizar e funcionariam como um algoritmo. Assim, qualquer função que pudesse ser computada por seguir um algoritmo poderia ser computada por uma máquina de Turing¹ (Piccini, 2012). Ademais, a despeito do salto de complexidade e capacidade de processamento que separam a máquina de Turing e os computadores modernos, o funcionamento geral do computador digital é fundamentalmente baseado nestes princípios.

¹ Para uma compreensão mais completa dos diversos sentidos de *computação*, cf. PICCINI, Gualtiero. MALEY, Corey. Computation in Physical Systems. In: ZALTA, Edward N. (ed.) *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Summer 2021 ed., 2021. Disponível em: <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2021/entries/computation-physicalsystems/>>

O computacionalismo, deste modo, é uma abordagem no âmbito das ciências cognitivas que, em busca da compreensão da cognição humana, se volta ao funcionamento dos computadores. De fato, o estabelecimento da ciência cognitiva como um campo de investigação estruturado e multidisciplinar presume a tese computacionalista (Pedro, 2010, pp. 192-193), o que a sedimenta desde então numa posição hegemônica. Diferentes formas de pôr o comportamento dos computadores e dos seres humanos em perspectiva foram empreendidas teoricamente, com posições variáveis quanto à força da tese de que os seres humanos, como os computadores, *computam* ao realizar feitos cognitivos ou comportamento inteligente. A afirmação de que os seres humanos realizam computações ao desempenhar feitos cognitivos, deste modo, pode conter um sentido literal ou meramente aproximativo.

Em todo caso, uma noção indispensável às abordagens computacionalistas é a de representação², no sentido em que uma máquina deve representar adequadamente as condições da função e seus estados internos de modo a realizar um feito cognitivo ou desempenhar um comportamento adequado. Grosso modo, quando lidamos com crenças e desejos, por exemplo, estamos representando as condições e os fins das nossas ações, respectivamente, de modo a ordenar nosso comportamento. O fazemos ao computar essas representações, ao manipulá-las simbolicamente e, num sentido literal ou aproximado, ao produzir *outputs*.

Tendo isso em vista, o interesse na fenomenologia por uma parte dos cientistas cognitivos se explica por aquilo que ela pode oferecer como alternativa a essa posição hegemônica: uma abordagem radicalmente corporificada e não-representacional da experiência humana (Di Paolo, Cuffari, De Jaegher, 2018; Dreyfus, 2005; Gallagher, 2014; Gallagher, Zahavi, 2012; Heinämaa, 2014; Morris, 2010; Thompson, 2007; Varela, Thompson, Rosch, 2016; Wheeler, 2010). Dentre os mais proeminentes fenomenólogos do século XX, Merleau-Ponty ganha maior atenção desses cientistas não só pelas suas teses concretas em torno da relação entre a consciência e a corporeidade, mas também por fornecer um modelo de continuidade entre a fenomenologia e a investigação empírica. Para os enativistas, frente ao cognitivismo³, o resgate dessa continuidade é essencial para que a experiência humana e a

² Aqui, o conceito de representação não se confunde com o mesmo termo em sua utilização fenomenológica, presente sobretudo nas investigações em fenomenologia da evidência. Para uma caracterização mais detalhada do conceito no contexto da ciência cognitiva, cf. EGAN, Frances. Representationalism. In: *The Oxford Handbook of Philosophy and Cognitive Science*. Oxford: Oxford University Press, 2012. pp. 252-272.

³ Muitas vezes, reserva-se o termo computacionalismo à versão mais forte da abordagem hegemônica. Já o cognitivismo pode ser compreendido como a tese mais geral que abarca toda a miríade de modelos – ora mais restritos, ora mais brandos – que se fiam em premissas computacionais e representacionais sem necessariamente sustentar que os seres humanos computam no mesmo sentido que os computadores digitais. Tendo em vista a preferência dos enativistas pelo termo mais abrangente, ele também será priorizado no presente texto a partir deste ponto.

ciência sejam reconectadas. Deste modo, no âmbito das ciências cognitivas corporificadas, a inspiração no fenomenólogo francês está presente desde a fundamentação epistemológica.

Na origem do enativismo, Varela, Thompson e Rosch (2016) conceberam uma maneira de pôr a reflexão transcendental a serviço da ciência cognitiva. O recurso à fenomenologia se justificaria pela superação de uma carência no discurso científico acerca da cognição. Segundo os enativistas, as ciências cognitivas, pela sua adesão predominante ao cognitivismo, falhariam em prover uma teoria científica que explica a cognição sem dela excluir o traço fundamental da experiência humana consciente. A carência a ser suplantada na ciência cognitiva, portanto, concerne ao abismo que ela própria se impõe ao limitar seu escopo explicativo a processos subpessoais baseados em representações.

Para esses enativistas, Merleau-Ponty foi “na nossa tradição ocidental, [...] um dos poucos cuja obra se empenhou numa exploração do *entre-deux* fundamental entre ciência e experiência” (Varela, Thompson, Rosch, 2016, p. 15, tradução nossa). Um tal julgamento a respeito do fenomenólogo francês é realizado em contraste com Husserl, que é concebido como autor de uma fenomenologia congênere ao cognitivismo. Husserl teria se limitado a uma investigação filosófica “introspectiva”⁴ por ter considerado a experiência a que ele se dirigia algo “estritamente mental”, e por isso não pôde “fazer o movimento final que o levaria de volta a sua experiência” (Varela, Thompson, Rosch, 2016, p. 18-19, tradução nossa).

Opondo-se a Husserl e aos cognitivistas, os autores retomam o que seria uma noção propriamente merleau-pontyana: a ambiguidade do corpo. Enquanto uma estrutura ambígua, o corpo deve ser concebido sob um duplo aspecto, “como uma estrutura vivida, experiencial” por um lado, e “como contexto ou fundo de mecanismos cognitivos” por outro (Varela, Thompson, Rosch, 2016, p. xvi, tradução nossa). Neste novo projeto de ciência cognitiva, abordar o corpo pela sua ambiguidade significa, portanto, não só fazer jus à experiência humana (por considerá-la fundamentalmente corporificada), mas também refletir cientificamente sobre a cognição sem perder de vista o direcionamento da própria consciência do cientista (Varela, Thompson, Rosch, 2016, p. 12, tradução nossa). Logo, por negar a caracterização geral da cognição enquanto a representação apropriada, no interior da “caixa preta”, de um mundo exterior e inacessível diretamente, “a abordagem enativista leva a sério a crítica filosófica da ideia de que a mente é um espelho da natureza, mas vai mais longe por endereçar essa questão desde o coração da

⁴ Cabe esclarecer que a introspecção, que no contexto da fenomenologia corresponde à auto-observação [*Selbstbeobachtung*], é um método psicológico criticado por Comte, conseqüentemente por Brentano e enfim Husserl. Os primeiros enativistas, por sua vez, utilizam o termo num sentido semelhante como crítica ao próprio Husserl.

ciência” (Varela, Thompson, Rosch, 2016, p. 9, tradução nossa). O reconhecimento desta ambiguidade deverá servir à superação da lacuna entre a experiência e a ciência, desde que este movimento seja concebido enquanto uma verdadeira “necessidade epistemológica” (Varela, Thompson, Rosch, 2016, p. 10, tradução nossa).

Ao tematizar o direcionamento da consciência do cientista pela noção de ambiguidade do corpo, então, se constataria uma *circularidade fundamental* no próprio fazer científico. Uma ilustração evidente dessa tese seria observada na neurociência, que investiga a cognição se voltando às estruturas do sistema nervoso, em particular do cérebro (Varela, Thompson, Rosch, 2016, p. 11). Parte-se da premissa de que o comportamento só pode ser considerado um feito cognitivo porque existem estruturas cerebrais que percebem e se relacionam com o ambiente, produzindo movimentos corporais e falas condizentes com a situação. Logo, para cada processo cognitivo existiria uma estrutura cerebral correlata. Disso se segue que qualquer afirmação sobre a natureza da cognição e sua relação com o cérebro é produto de um sistema cognitivo em particular, isto é, o sistema cognitivo do cientista que realiza os experimentos. A camada seguinte dessa circularidade consiste em reconhecer que o cientista, munido de seu sistema cognitivo, está também inserido num contexto particular, num pano de fundo dado de práticas culturais. Por último, o sujeito que realiza essa problematização, isto é, o filósofo, está ele próprio inserido nesse contexto prático e situado em seu próprio corpo, e essa reflexão é fruto do seu sistema cognitivo particular etc. (Varela, Thompson, Rosch, 2016, p. 11-12).

Em suma, é por se conceber que o conhecimento científico produzido acerca da cognição humana se aplica sobre a cognição do próprio sujeito que o produz, que se pode constatar uma circularidade inalienável na própria fundamentação epistemológica da ciência cognitiva; constatação essa que se segue da naturalização de uma tese fenomenológica – a ambiguidade do corpo –, sua interpretação em termos cognitivos. E por ter ignorado essa dimensão circular do fazer científico, sedimentada na própria corporificação da consciência humana, a tese computacionalista e seus resultados empíricos estariam sujeitos a uma profunda revisão (Varela, Thompson, Rosch, 2016, p. 54).

Quando nos voltamos a uma versão contemporânea do enativismo, como aquela proposta por Gallagher e Zahavi (2012), nos deparamos com um projeto mais modesto. Os autores propõem, modicamente, uma colaboração entre a fenomenologia e as ciências cognitivas que conserva a demarcação entre os campos, sem incluir, portanto, a transposição direta de teses fenomenológicas em teses cognitivas, tampouco a extração de consequências epistemológicas desta transposição. Em suma, pode-se dizer que o enativismo abandona suas pretensões metacientíficas ao longo do amadurecimento de suas teses.

Os autores contemporâneos defendem uma cooperação propositiva e bilateral entre as disciplinas, de modo que “a própria fenomenologia possa ser mudada e modificada em seu diálogo com as ciências empíricas” (Gallagher, Zahavi, p. 32, tradução nossa). Nesta proposta, a ciência cognitiva e a fenomenologia devem agir colaborativamente buscando *esclarecimento mútuo* (Gallagher, 1997; 2003. Gallagher, Zahavi, 2012). Aqui a fenomenologia tem o papel não só de revisar os resultados empíricos, mas também de contribuir com a gênese da pesquisa, oferecendo distinções conceituais que sirvam ao delineamento do projeto científico-natural em questão. Essa “*front-loading phenomenology*” (Gallagher, Zahavi, 2012, p. 44) começa pelo desenho experimental, isto é, pelo planejamento da pesquisa a partir de *insights* fenomenológicos.

Gallagher e Zahavi exemplificam essa forma de contribuição pela fenomenologia do movimento involuntário, que pode fornecer uma distinção conceitual entre o senso de agência que temos das nossas ações, e o senso de propriedade do nosso movimento corporal. Caso seja empurrado pelas costas, por exemplo, tenho senso de propriedade do movimento, mas não de agência, porque não fui aquele que causou este movimento. Eu tenho a experiência direta do movimento do meu corpo, ainda que não tenha a experiência de tê-lo intencionado. Assim, tanto o senso de agência quanto de propriedade são experiências de primeira ordem, pré-reflexivas. Essa constatação deveria levar os neurocientistas a procurarem estruturas cerebrais responsáveis por processos cognitivos mais básicos em relação às estruturas responsáveis pelos processos cognitivos ditos superiores (Gallagher, Zahavi, 2012, p. 44-45).

Para a fenomenologia, a consequência última desta colaboração consistiria na revisão das descrições fenomenológicas a partir de resultados empíricos. Tais resultados, como enfatizaram os autores, podem apenas *motivar* a revisão das descrições, nunca *impor*. Eles afirmam que “não existe isomorfismo direto entre o nível subpessoal e o nível pessoal”, de modo que “a única forma de justificar uma afirmação sobre uma complexidade no nível fenomenológico é através da sua concretização em termos experienciais” (Gallagher, Zahavi, 2012, p. 34, tradução nossa). Se uma outra pesquisa neurocientífica, por exemplo, encontrar dados empíricos que indiquem a participação de uma área cortical relacionada à memória num fenômeno inicialmente tomado como exclusivamente perceptivo pela fenomenologia, a revisão e aprimoramento dessa descrição fenomenológica seria bem-vinda, contanto que realizada por métodos de primeira pessoa (Gallagher, Zahavi, 2012, p. 34-35).

A tese do esclarecimento mútuo versa sobre uma relação de mão dupla entre a fenomenologia e a ciência cognitiva e, conseqüentemente, produz também uma naturalização das teses fenomenológicas. A realização da fenomenologia como tal, a despeito disso, segue

fundada em seus próprios métodos e a reflexão transcendental a princípio não é abandonada. Ao contrário, há na base dessa tese, como na circularidade fundamental, uma interpretação das obras Husserl e Merleau-Ponty a fim de contextualizar e justificar a interlocução entre as disciplinas. Gallagher e Zahavi (2012, p. 31) ressaltam que, em seu antinaturalismo, Husserl não era “anti-ciência”, mas “anti-cientificista”, e que a fenomenologia deve ser vista como uma disciplina “concebida para apoiar a ciência” (Gallagher, Zahavi, 2012, p. 32). Certas afirmações de Husserl são privilegiadas pelos autores para endossar a tese, como por exemplo:

toda a análise ou teoria da fenomenologia transcendental – incluindo [...] a teoria da constituição transcendental de um mundo objetivo – pode ser desenvolvida no domínio natural, abandonando a atitude transcendental (1999 apud Gallagher, Zahavi, 2012, p. 32, tradução nossa).

Os enativistas contemporâneos defendem uma leitura de Husserl na qual haveria uma via da análise transcendental ao domínio natural, pela qual aquilo que foi descrito sob o crivo do método fenomenológico poderia ser novamente examinado pelas ciências empíricas. Quanto a Merleau-Ponty, os autores recorrem às críticas ao kantismo e à reconsideração do transcendental pelo fenomenólogo francês, que defenderia uma “redefinição da filosofia transcendental que a faça prestar atenção no mundo real”, de modo que “a própria fenomenologia possa ser alterada e modificada através do seu diálogo com as disciplinas empíricas” (Gallagher, Zahavi, 2012, p. 32, tradução nossa). Tais afirmações parecem sugerir, então, que uma certa naturalização da fenomenologia não seria mera consequência do seu diálogo com ciências empíricas, mas uma possibilidade epistemologicamente respaldada, e até mesmo necessária para o desenvolvimento adequado desta disciplina filosófica.

Entretanto, na tradição fenomenológica, uma interpretação clássica de Husserl poderia favorecer uma série de oposições a tais projetos de naturalização, que corresponderiam a um alargamento indevido do escopo das ciências naturais. No naturalismo, segundo Husserl, “o cientista natural está inclinado a ver tudo como natureza, [...] sobretudo como natureza física” (2002, p. 253, tradução nossa), o que será tomado como premissa nas mais diversas esferas do conhecimento. Aqui o naturalismo não é tematizado como uma robusta tradição do pensamento, mas como uma *tese implícita* que atua e produz seus efeitos tanto como naturalização da consciência, quanto como naturalização das ideias. A lógica, por exemplo, deixa de ser abordada como uma disciplina *pura*, ideal, cuja universalidade se manifesta na promulgação de verdades absolutas, desobrigadas de qualquer conformidade com as contingências do mundo material. Neste contexto, o naturalismo se manifesta pela pretensão de revisitar os fundamentos da lógica do ponto de vista dos dados positivos produzidos pela ciência empírica.

Este salto se explica pela compreensão da lógica como uma mera realização da mente humana, reduzindo, deste modo, o alcance de suas pretensões de universalidade. Sendo a psicologia esta disciplina empírica incumbida de delimitar as “leis do pensamento natural” (Husserl, 2002, p. 254, tradução nossa), o recurso a ela se tornaria necessário em prol de uma assimilação adequada da lógica. Assim, inverte-se a ordem de fundação do conhecimento: num quadro naturalista, a psicologia fundamenta as disciplinas propedêuticas às ciências naturais que, por sua vez, fornecem à psicologia um ideal de cientificidade e os métodos para alcançá-lo.

Contra isso que será chamado de um “círculo contrassensual”, Husserl afirma que “se, de um modo geral, certos enigmas são por princípio imanentes à ciência natural, então uma solução em concordância com suas premissas e resultados são por princípio obviamente transcendentem a ela” (Husserl, 2002, p. 259, tradução nossa). Ou seja, trata-se de uma rejeição a qualquer tentativa de suplantar a insuficiência epistemológica das ciências naturais pelas premissas e recursos disponíveis ao próprio cientista natural. Ao contrário, qualquer provisão neste segmento deve ter origem numa ciência pura, como a lógica, a matemática e, por fim, a fenomenologia:

[...] nós chegamos a uma ciência – de cujo imenso escopo nossos contemporâneos ainda não têm ideia – que é de fato uma ciência da consciência, mas de modo algum psicologia; nós chegamos a uma *fenomenologia da consciência* em oposição a uma *ciência natural da consciência* (Husserl, 2002, p. 260, tradução nossa, destaques do autor).

Logo, se reconhecemos na ciência cognitiva algum grau de naturalização da consciência, podemos afirmar que uma tal interpretação de Husserl descreve um cenário desfavorável à integração da fenomenologia com as ciências cognitivas. Ao se fazer fenomenologia transcendental, as teses das ciências cognitivas – como disciplinas que investigam a consciência desde um ponto de vista empírico, naturalizando-a – e os dados empíricos em geral já se encontram fora de ação.

Merleau-Ponty, por sua vez, não pode ser considerado um fenomenólogo tão taxativo com relação à naturalização. A obra do francês se distingue, no contexto da fenomenologia, pelo papel proeminente que nela ocupam os dados empíricos, que comparecem muitas vezes no cerne de seus argumentos e descrições, seja em razão de alguma afinidade ou como contraponto. Merleau-Ponty constrói seu argumento partindo de uma crítica aos “prejuízos clássicos”, aos atomismos representados por teses intelectualistas e associacionistas. Ele propõe em contraste um “retorno aos fenômenos”, valendo-se da psicologia da Gestalt para tanto (Merleau-Ponty, 2011, p. 27-30).

Contra o atomismo e em favor de uma posição que faz jus à nossa experiência perceptiva mais básica, a fenomenologia de Merleau-Ponty encontra continuidade no gestaltismo pela tese que descreve o mundo vivido como feito de todos perceptuais. Com isso, em sua *Fenomenologia da Percepção*, ele afirma que

Tudo aquilo que sei do mundo, mesmo por ciência, eu o sei a partir de uma visão minha ou de uma experiência do mundo sem a qual os símbolos da ciência não poderiam dizer nada. Todo o universo da ciência é construído sobre o mundo vivido, e se queremos pensar a própria ciência com rigor, apreciar exatamente seu sentido e seu alcance, precisamos primeiramente despertar essa experiência do mundo da qual ela é *expressão segunda*. A ciência não tem e não terá jamais o mesmo sentido de ser que o mundo percebido, pela simples razão de que ela é uma determinação ou uma explicação dele (Merleau-Ponty, 2011, p. 3, destaque nosso).

Constata-se, assim, uma sobreposição do “mundo vivido” pelo “universo das ciências”, de modo que não somente há uma experiência mais básica em relação ao que as ciências naturais podem descrever, mas é condição para que as ciências naturais atinjam seus propósitos que elas estejam assentadas neste nível mais básico de descrição. Ao menos nesse sentido, Merleau-Ponty parece se alinhar a Husserl. Ademais, se poderia sustentar que a mera produção de dados de terceira pessoa pelos métodos da ciência natural não garante o retrato mais fiel da experiência humana. Na verdade, é pela fenomenologia que conseguimos atingir a estrutura mesma dessa experiência, da qual o dado científico é somente uma expressão tardia.

Portanto, a relação de Merleau-Ponty com a ciência empírica é marcada por uma atitude sujeita a variações. Pois uma mesma teoria científica pode simultaneamente ser tomada como envolvendo um endosso às teses fenomenológicas e ser considerada naturalista, o que a torna passível de uma crítica transcendental. Diante disso, o próprio aspecto transcendental da filosofia de Merleau-Ponty permanece enigmático, o que sugere que o autor tenha uma concepção idiossincrática do transcendental, fruto de uma reelaboração das aspirações fenomenológicas tradicionais. De acordo com Sacrini, o aspecto peculiar de seu transcendentalismo se deve a uma particularidade conceitual de Merleau-Ponty, a saber, a encarnação da consciência. Ele afirma:

O agente transcendental visado por Merleau-Ponty não é um conjunto de categorias formais ou uma consciência pura, mas o *corpo humano concreto* ou o corpo próprio. [...] as operações transcendentais, de delimitação e de atribuição de sentido ao domínio da experiência, não devem ser consideradas como aplicação de regras *a priori* ou exemplificação de essências puras, mas sim como contato originário entre o corpo e seu meio (Sacrini, 2012, p. 282, 285, destaques do autor).

Há uma tal correlação entre sujeito e mundo que não suportaria um “retorno idealista à consciência” (Merleau-Ponty, 2011, p. 4), de modo a isolar o sujeito transcendental num domínio de pureza e, a partir daí, delimitar as condições de possibilidade da experiência.

Merleau-Ponty concede a Kant (assim como a Descartes) o mérito de ter feito “aparecer a consciência, a absoluta certeza de mim para mim, sem a qual não haveria absolutamente nada” (Merleau-Ponty, 2011, p. 4), sem que este tenha, contudo, conseguido conservar a *aderência* fundamental da consciência ao mundo. Assim, a análise transcendental kantiana, “a partir de nossa experiência do mundo, remonta ao sujeito como a uma condição de possibilidade distinta dela, e mostra a síntese universal como aquilo sem o que não haveria mundo” (Merleau-Ponty, 2011, p. 5).

Essa reconsideração do transcendental segue a linha do que é defendido por Gallagher e Zahavi no âmbito do esclarecimento mútuo e coloca uma questão quanto à radicalidade da circularidade fundamental. Isto é, em que medida um transcendentalismo modificado, que se aproxima da dimensão da existência concreta, está de acordo com uma interpretação na qual uma tese fenomenológica, uma vez traduzida em termos de ciência empírica, retroage sobre o próprio fazer científico do qual ela é produto? Há de se reconhecer, no entanto, o caráter sugestivo de passagens de Merleau-Ponty ainda acerca do transcendentalismo, que devem inspirar comedimento quanto a qualquer julgamento que favoreça um ou outro projeto enativista:

Eu comecei a refletir, minha reflexão é reflexão sobre um irrefletido, *ela não pode ignorar a si mesma como acontecimento*, logo ela se manifesta como uma verdadeira criação, como uma mudança de estrutura da consciência, e cabe-lhe reconhecer, para alguém de suas próprias operações, o mundo que é dado ao sujeito, porque o sujeito é dado a si mesmo (Merleau-Ponty, 2011, p. 5, destaque nosso).

Que o acontecimento da reflexão como tal não possa ser ignorado pela própria reflexão, parece conceder um destaque, assim como o fizeram Varela, Thompson e Rosch, à tematização do direcionamento da consciência do cientista no contexto da circularidade fundamental. Cabe saber em que medida aquilo que se diz a respeito da reflexão transcendental pode ser transposto ao caso da realização de uma ciência cognitiva.

Tais contrastes no interior do enativismo, contudo, não são reconhecidos na literatura da filosofia das ciências cognitivas. Gouveia (2022), por exemplo, propõe que tanto a tese do esclarecimento mútuo quanto a tese da circularidade fundamental sejam ambas classificadas metodologicamente como “abordagens neurofenomenológicas”. Ao construir um mapa de posições metafilosóficas em neurofilosofia, o autor identifica quatro abordagens para o que será chamado de “problema metodológico”. Este se caracteriza pela distinção entre o conhecimento *a priori*, produzido pelos empreendimentos filosóficos, e o conhecimento *a posteriori*, que se depreende da ciência empírica (Gouveia, 2022, p. 2). Enquanto a abordagem isolacionista propõe uma separação absoluta entre as disciplinas, negando o problema, e a abordagem

reduzitiva propõe uma substituição da metodologia da filosofia pela metodologia da ciência, as abordagens neurofenomenológica e não-reduzitiva pretendem estabelecer alguma relação colaborativa entre as disciplinas e seus métodos.

A premissa principal da abordagem neurofenomenológica, segundo Gouveia, seria combinar os princípios básicos da fenomenologia e os dados das neurociências, destacando o papel do corpo na equação desse problema “de modo a desenvolver uma neurociência que pode explicar todos os fenômenos mentais sem reduzi-los ao domínio meramente empírico” (Gouveia, 2022, p. 5, tradução nossa). Já a posição não-reduzitiva, defendida por Gouveia, é uma metodologia interativa que busca combinar os conceitos das diferentes disciplinas, conciliando o método filosófico com o método neurocientífico. De acordo com ele, a abordagem não-reduzitiva

afirma que a neurofilosofia não deveria ser reduzida seja ao método *a priori* da filosofia ou o método *a posteriori* da neurociência. Assim, essa metodologia parece sustentar que não há neurociência livre de conceitos [...]. Por isso, é necessário trazer o mundo lógico trabalhado pelos filósofos para mais perto do mundo natural da ciência. Além do mais, essa posição afirma que também não há filosofia do mundo natural independente de fatos científicos (Gouveia, 2022, p. 6, tradução nossa).

Se considerarmos o que já foi dito acima sobre a *front-loading phenomenology*, a semelhança entre a metodologia de Gallagher e Zahavi e a abordagem não-reduzitiva é clara. Trata-se de uma posição metodológica que busca algo a mais do que “a combinação dos princípios básicos da filosofia e das ciências” (Gouveia, 2022, p. 5), como propria a abordagem neurofenomenológica associada ao enativismo em geral. A tese do esclarecimento mútuo sustenta que, se por um lado, a ciência cognitiva pode se beneficiar das descrições fenomenológicas, estas, por sua vez, podem ser revisitadas a partir de achados empíricos relevantes. A única diferença importante entre a abordagem não-reduzitiva e a tese do esclarecimento mútuo seria a inspiração especificamente fenomenológica da segunda. Nesse texto, também, está omitido o caráter reflexivo do enativismo de Varela e seus colaboradores no que se refere à tese da circularidade fundamental. De todo modo, ambas se declaram posições inspiradas na fenomenologia, e, na literatura contemporânea da filosofia das ciências, isso é suficiente para que sejam assimiladas.

Porém, enquanto projetos que põem em relação a ciência empírica e a filosofia transcendental, a tese da circularidade fundamental e a tese do esclarecimento mútuo são estruturados de maneira significativamente distinta, tanto pelas diferentes estratégias de apropriação da fenomenologia, bem como pela fundamentação presente em cada uma. Enquanto Varela, Thompson e Rosch, inspirados pela noção de ambiguidade do corpo, insistem

na necessidade epistemológica do reconhecimento de uma circularidade fundamental nas ciências cognitivas, apropriação da fenomenologia de Merleau-Ponty por Gallagher e Zahavi produz uma tese que não tem como base a tematização da consciência corporificada do cientista, mas a própria importância que o fenomenólogo francês teria concedido aos resultados empíricos na fundamentação de suas teses: “a ideia de Merleau-Ponty é de que a própria fenomenologia pode ser mudada e modificada através do seu diálogo com as disciplinas empíricas. De fato, ela precisa dessa confrontação para se desenvolver do modo correto” (Gallagher, Zahavi, 2012, p. 32). A relação que Merleau-Ponty teria estabelecido entre a fenomenologia e as ciências naturais faz com que sua obra seja concebida como uma antecessora tanto da tese da circularidade fundamental quanto da tese do esclarecimento mútuo.

Ademais, apesar de ambas as teses enativistas inequivocamente incorrerem no naturalismo, deparamo-nos rapidamente com a dificuldade em explicar o que significa a naturalização de uma tese, e, de modo geral, em fornecer uma definição precisa do naturalismo em seu uso contemporâneo. Frente a isso, poderíamos nos contentar em afirmar que o sentido contemporâneo do naturalismo, em todo caso, consiste numa postura epistêmica que leva em consideração o que as ciências naturais produzem – afirmação que seria ainda demasiadamente vaga. Em busca de precisar esta posição, parte-se comumente da distinção dos compromissos que somos levados a assumir na defesa de uma determinada tese naturalista. Ao assumir um naturalismo metodológico, atemo-nos aos métodos científico-naturais como a via legítima de justificação do conhecimento; no naturalismo ontológico, restringimo-nos a postular tão somente as entidades aceitas pelas ciências naturais. Ambos os posicionamentos, por si mesmos ou em conjunto nos levam à afirmação de Zahavi (2010) de que “um compromisso com o naturalismo forçosamente põe pressão sobre a ideia de que a filosofia (incluindo a fenomenologia) pode fornecer uma contribuição distinta e autônoma para o estudo da realidade” (p. 4, tradução nossa).

Tendo em mente o problema mais geral de definição do naturalismo, somado à concepção de que as teses fenomenológicas merleaupontyanas que inspiram o enativismo vão além dos meros “*insights* profícuos”, nos propomos a realizar uma elucidação dos fundamentos epistemológicos de cada uma das teses aqui abordadas. O que significa se utilizar de uma fenomenologia transcendental em prol da ciência natural? Eis a questão que este trabalho se coloca frente às teses da circularidade fundamental e do esclarecimento mútuo. Para isso, deveremos buscar uma definição clara da posição transcendental de Merleau-Ponty, evidenciando, antes disso, as pretensões transcendentais presentes na origem da fenomenologia.

Assim procederemos nessa dissertação: no primeiro capítulo, apresentaremos a fenomenologia de Husserl na sua expressão mais explicitamente antinaturalista, a saber, em *Filosofia como Ciência Rigorosa* e em *Ideias para uma Fenomenologia Pura e uma Filosofia fenomenológica*, livro um; no segundo capítulo, seguindo no terceiro livro das mesmas *Ideias*, serão abordados outros fragmentos da obra husserliana em que a psicologia e a ciência natural são comparadas, e a relação da fenomenologia com os dados empíricos colocada em questão; no terceiro capítulo, a partir de *Fenomenologia da Percepção* será introduzida a contribuição merleau-pontyana à fenomenologia, bem como a dita reelaboração do transcendental. Concluiremos, por fim, sedimentando as bases fenomenológicas da discussão acerca do naturalismo enativista.

1 DAS PRETENSÕES ORIGINAIS DA FENOMENOLOGIA

Não há acréscimo, mas desfiguração das ciências, quando se confundem os seus limites (Kant, 2018 [1781], p. 16).

O surgimento da fenomenologia deve ser concebido como a inauguração de uma nova ciência. Quando Husserl afirma que a fenomenologia é uma “ciência essencialmente nova” (Husserl, 1983, p. XVII, tradução nossa), é pelo menos em parte porque os objetos que já são investigados pelas ciências estabelecidas, sobretudo as ciências empíricas, receberão uma abordagem completamente diferente em razão de uma mudança de postura. Nesse sentido, “qualquer significado da palavra ‘fenômeno’ que encontramos nas ciências há muito conhecidas se modifica de uma forma definitiva” (Husserl, 1983, p. XVII, tradução nossa).

Logo, estabelecemos que um novo sentido da palavra *fenômeno* será elucidado na esteira de uma mudança de postura. Só poderemos compreender do que se trata o fenômeno num sentido propriamente filosófico, bem como o sentido científico da fenomenologia, se o movimento que nos tira da nossa vida cotidiana em direção a uma atitude especial com relação ao mundo for devidamente explicado e justificado. Deve haver algo a respeito dessa atitude especial que nos forneça um acesso diferenciado àquilo que as ciências empíricas já tentam dar conta. A competência elucidativa dessa nova atitude deverá justificar a suspensão da nossa atitude habitual.

O que se revela nesse itinerário é não só uma diferença entre a fenomenologia e as ciências empíricas, mas também uma íntima relação entre elas. Ao nos aprofundarmos na filosofia de Husserl, veremos que o surgimento da fenomenologia também traz consigo novos critérios de cientificidade que contestam a solidez da fundamentação das ciências estabelecidas, sobretudo as ditas ciências experimentais e naturais. No entanto, ao invés de adotar uma postura simplista de antagonismo frente a essas ciências, o propósito de Husserl é potencializá-las a um novo grau de cientificidade, expandindo suas capacidades investigativas por prover a fundamentação da qual elas têm carecido.

Por uma aparente confluência de interesses, seria plausível supor que a fenomenologia e a psicologia possuíssem, de saída, algum grau de afinidade. De fato, essa impressão inicial se dá pela identificação da consciência à vida psíquica, de modo que ambas as disciplinas compartilhariam um mesmo objeto de estudo. Husserl, no entanto, acredita que uma distinção rigorosa nessa matéria é uma questão de princípio para a fenomenologia. Distinção que deve ser realizada, ao menos num primeiro momento, de maneira radical e definitiva, sem, contudo,

findar numa detração do valor desse tipo de investigação empírica. Deste modo, Husserl afirma a respeito da psicologia: “revelei defeitos radicais de método, no sentido literal, de cuja remoção, na minha opinião, deve depender uma elevação da psicologia a um nível científico superior e uma extraordinária ampliação de seu campo de trabalho” (Husserl, 1983, p. XVIII, tradução nossa). Suas críticas ao método empírico, no que tange à sua aplicação na investigação do psiquismo, e a distinção com relação ao domínio da consciência que daí procede, não visam substituir a psicologia de uma vez por todas, mas, pelo contrário, buscam fornecer as bases para uma investigação empírica cientificamente mais rigorosa.

O filósofo define o que seriam os sentidos implícitos de “experiência” contidos na psicologia empírica e que serão o fundamento de sua delimitação. Primeiro, a expressão denota que se trata de uma ciência de fatos, de questões de fato, que devem ser distinguidas das essências. Segundo, é uma ciência que se volta à realidade, a coisas que estão posicionadas como ocorrências reais que fazem parte de um nexos espaço-temporal. Se a transição para o que será chamado de *atitude fenomenológica* consiste na suspensão do posicionamento de existência e o isolamento dos fatos em favor de uma análise eidética, então a fenomenologia retrata a consciência de uma forma completamente diferente, de modo que sua identificação à “vida psíquica” se torna fundamentalmente equivocada. Como afirma Husserl, “nossa fenomenologia deve ser uma doutrina eidética, não de fenômenos reais, mas fenômenos transcendentalmente reduzidos” (Husserl, 1983, p. XX, tradução nossa).

Na elucidação de seu método descritivo, veremos como a fenomenologia equivale a uma filosofia transcendental que contrasta essencialmente com a psicologia experimental. Antes disso, abordaremos o problema da naturalização da filosofia como uma barreira a ser transposta na realização deste percurso.

1.1 O antinaturalismo husserliano

Em *Filosofia como Ciência Rigorosa*, Husserl se volta ao problema do naturalismo e do historicismo, e particularmente a como essas tendências afetam a filosofia. O naturalismo em si concerne a uma posição filosófica, muitas vezes implícita, que, baseada num ideal de cientificidade provido pelas ciências naturais, tem como premissas centrais: a delimitação da totalidade à existência das coisas físicas, por um lado (Husserl, 2002, pp. 253-254); e a determinação do método experimental como meio privilegiado de acesso à verdade, por outro (Husserl, 2002, p. 258). E se um certo modelo de naturalismo pretende dar conta de uma dimensão não-física, como o psiquismo, ela será totalmente dependente da dimensão física (Husserl, 2002, p. 254).

Na contramão de suas pretensões, o naturalismo enquanto movimento filosófico é alheio a qualquer intenção efetiva de fundar uma filosofia rigorosamente científica (Husserl, 2002, p. 253), ali mesmo onde ele pretende herdar um ideal de cientificidade estranho ao caráter de seus objetos. A postulação do método experimental como ideal de cientificidade (Husserl, 2002, p. 267) é correlato de uma “descoberta da natureza”, isto é, uma tematização do conjunto dos objetos físicos sob uma “unidade de ser espaço-temporal sujeita a leis exatas” (Husserl, 2002, p. 253, tradução nossa). As leis exatas das ciências da natureza são tomadas no naturalismo como o crivo da produção de conhecimento confiável, efetivamente científico.

Husserl aborda, ademais, os efeitos do naturalismo em duas grandes frentes: a naturalização das leis lógicas e a naturalização da consciência. Desses dois sentidos, interessamos de maneira significativa o segundo. No entanto, em se tratando de um trabalho que se localiza entre a ciência cognitiva e a filosofia, a ponderação acerca do primeiro sentido também se faz importante na medida em que a naturalização das normas lógicas, assim como a naturalização da filosofia de modo geral, se dá pela psicologia.

1.1.1 A naturalização das normas lógicas

Pela crítica à naturalização da lógica no contexto das *Investigações Lógicas*, teremos então um primeiro vislumbre do que se trata a posição naturalista e a lida husserliana acerca dos problemas de delimitação, enquanto o historicismo será abordado de maneira específica num outro momento.

Husserl fornece uma definição do Psicologismo Lógico (PL) como uma posição segundo a qual

[o]s fundamentos teóricos essenciais da lógica estão na psicologia, a cujo campo pertencem as proposições – no que diz respeito ao seu conteúdo teórico – que dão à lógica seu padrão característico. A lógica está relacionada à psicologia assim como qualquer ramo da tecnologia química está relacionado à química, assim como o levantamento topográfico está relacionado à geometria etc. (Husserl, 2001, §17, p. 40, tradução nossa).

Segundo Hanna, trata-se de uma “versão particularmente forte da negação de que a lógica pura é uma ciência absolutamente fundacional e independente”, e, ao mesmo tempo, a afirmação da “psicologia empírica como uma disciplina autônoma” (2008, p. 28, tradução nossa). As leis lógicas, consagradamente concebidas como leis *a priori*, são reduzidas às leis do funcionamento psíquico, que por sua vez possuem primazia com relação às disciplinas concebidas anteriormente como fundacionais. Deste modo, o PL é uma tese de acordo com a qual a “lógica é explicativamente redutível à psicologia empírica” (Hanna, 2008, p. 29, tradução nossa), em ao menos dois sentidos:

- (i) um conhecimento completo dos fatos empíricos, naturais e leis causais com os quais a psicologia empírica lida produziria um *conhecimento a priori completo* da existência e do caráter específico da lógica, e
- (ii) os fatos empíricos, naturais e as leis causais com os quais a psicologia empírica lida *determinam estritamente* a existência e o caráter específico da lógica (Hanna, 2008, p. 29, tradução nossa, destaques do autor).

O estudo da lógica no PL, portanto, converte-se no estudo dos estados e processos psíquicos. O método próprio à determinação das verdades lógicas é desapropriado em favor do método empírico empregado pelo psicólogo. Segundo Husserl, porém, a “lógica pura é caracterizável unicamente em termos de um conjunto de tipos especiais não naturais ou ideais aos quais o PL não tem acesso ontológico ou explicativo” (Hanna, 2008, p. 31) justamente pela sua filiação ao naturalismo: falta acesso ontológico, pois o mundo se reduz à existência natural de um mundo físico e espaço-temporal; bem como falta acesso explicativo, por se restringir ao alcance do método empírico e experimental.

Hanna identifica três pontos principais da crítica de Husserl ao PL. Primeiro, a crítica ao *Reduccionismo Modal*, segundo o qual “[...] leis lógicas e verdades lógicas são explicativamente redutíveis a meras leis causais e verdades meramente contingentes e probabilísticas” (Hanna, 2008, p. 31, tradução nossa). O caráter de necessidade das leis e verdades lógicas é reduzido ao caráter de contingência e probabilidade com relação ao que ocorre no âmbito dos processos psíquicos e de seus correlatos orgânicos. O caráter absoluto e irrestrito das verdades lógicas, todavia, não poderá ser encontrado no domínio psíquico ou em qualquer outro domínio de existência real, e, por restringi-la a este domínio, o “PL restringe radicalmente o *escopo* da pura verdade lógica” (Hanna, 2008, p. 32, tradução nossa, destaque do autor).

O segundo ponto de Husserl se volta ao comprometimento com o *Empirismo Epistêmico*, premissa segundo a qual “[...] o conhecimento lógico é explicativamente redutível ao mero conhecimento *a posteriori*” (Hanna, 2008, p. 32, tradução nossa). Não haveria, no psicologismo, possibilidade de intuir uma lei natural sem o fato da experiência. Exilados no domínio empírico, portanto, só teríamos acesso a verdades de natureza probabilística, o que retira da verdade lógica a indubitabilidade que lhe é característica e irremediável, que a torna imune a qualquer tentativa de refutação factual.

O terceiro ponto é o *Relativismo Cético sobre a Lógica*, que diz que “[...] verdades lógicas, a verdade necessária lógica e o conhecimento lógico são explicativamente redutíveis a crenças individuais (relativismo individual) ou a crenças específicas à espécie (relativismo específico)” (Hanna, 2008, p. 32-33, tradução nossa). Trata-se de uma posição relativista porque, uma vez que a psicologia investiga um funcionamento que é próprio à realidade

humana, a fundamentação da lógica pela psicologia produz uma reconsideração sobre o caráter absoluto da universalidade das verdades lógicas. Pois as verdades lógicas provenientes do PL serão relativas à investigação das estruturas humanas do pensamento, de modo que serão verdades relativas ora a crenças individuais, ora a crenças pertencentes à espécie humana em geral, consistindo, neste caso, num antropologismo das verdades lógicas. Em última instância, portanto, o psicologismo incorre numa posição cética. No psicologismo a determinação da verdade é inalcançável, bem como a própria possibilidade de uma lógica pura, na medida em que a fundação da lógica nas contingências do psiquismo impede que haja verdades lógicas, que têm como propriedade a necessidade e a universalidade.

1.1.2 A naturalização da consciência

Em vista disso, o fenomenólogo visa jogar luz sobre o problema epistemológico que concerne à fundamentação da filosofia pela psicologia experimental. Assim, na esteira da reafirmação da anterioridade da filosofia com relação às ciências empíricas, surge a fenomenologia, munida de um método específico. Segundo Husserl, é justamente no questionamento da cientificidade das posições filosóficas antecessoras que a disciplina filosófica enquanto tal passa pelas suas revoluções mais significativas (Husserl, 2002, p. 251), e o surgimento do método fenomenológico corresponde à fase positiva dessa crítica. A origem da fenomenologia, portanto, remonta a pretensões *fundacionais*. No âmbito de uma filosofia da ciência ela busca se estabelecer, pelos seus próprios métodos, como uma base científica sobre a qual as ciências empíricas poderão construir um edifício sólido.

No naturalismo, como afirmamos, há uma delimitação das objetualidades possíveis à totalidade das existências materiais, bem como a exclusividade do método empírico como meio adequado de investigação. Nesse sentido, uma existência material é tida como individualmente idêntica em cada uma das percepções possíveis; intersubjetivamente, esse existente deve aparecer sempre como *o mesmo*. Em meio à multiplicidade de percepções únicas, e a despeito das possíveis variações subjetivas da aparência do objeto, esse existente é tido como idêntico a si mesmo. Ou seja, o ser de uma existência material não é delimitado pela forma como ele nos aparece, mas pelo seu lugar na natureza. Trata-se de “unidades temporais de qualidades persistentes ou variáveis, presentes de maneira integrada no nexos que combina *todas* elas, o nexos de um mundo de corpos com único espaço e seu único tempo” (Husserl, 2002, p. 267-268, destaque do autor, tradução nossa).

O seu ser é determinado pela pertença a esse espaço e essa temporalidade, pois neles está submetido às leis que agem sobre essa totalidade. As leis são o que garantem que suas

qualidades sejam tidas como *reais*, na medida em que suas transformações possíveis serão também delimitadas por esse conjunto de leis, já que elas determinam o lugar deste ser no nexo causal da natureza. Assim, essas leis determinam não só como essas qualidades mudam, mas também como elas interagem com outras existências materiais e suas respectivas qualidades.

Cada coisa física tem a *sua* natureza (como conceito ideal do *que é, isto*: o idêntico) na medida em que é ponto unificador das causalidades na totalidade única da natureza. Essas qualidades reais (materialmente, corporalmente reais) são um título para possibilidades de mudança, pré-definidas por leis de causalidade [...] (Husserl, 2002, pp. 267-268, tradução nossa, destaque do autor).

Assim, no naturalismo, tudo o que existe num sentido forte é parte da natureza, isto é, parte de um mundo espaço-temporal de corpos físicos, enquanto que “todas as demais existências individuais, e por conseguinte a psíquica, são naturais num sentido secundário” (Husserl, 2002, p. 267, tradução nossa). Para o naturalista, desconsiderar essa suposta relação intrínseca com uma realidade físico-natural “privaria o psíquico do caráter de um fato objeto-temporal da natureza” (Husserl, 2002, p. 258, tradução nossa). Essa premissa determina como o método científico natural será transposto no método da pesquisa psicológica. Com o propósito de garantir sua cientificidade, a psicologia, afirma Husserl, ao se comprometer com as ciências naturais, comete o mesmo engano que a metafísica incorreu ao se comprometer com a geometria (Husserl, 2002, 267), ou seja, importar métodos alheios que acabam por corromper o caráter peculiar de seu objeto.

Deste modo, a incorporação de tais princípios naturalistas na filosofia não se dá diretamente: é pelo recurso à psicologia experimental que a filosofia, assim como a epistemologia, a lógica, a ética, incorre no naturalismo (Husserl, 2002, p. 256). A psicologia experimental passa a servir de fundamento às ciências humanas, a filosofia inclusa, extrapolando não só os limites das ciências naturais, mas também os limites dessa existência que ela mesma busca esclarecer. Como parte do edifício naturalista, nessa psicologia entende-se que “todo juízo psicológico contém o postulado existencial da natureza física, seja explicitamente ou não” (Husserl, 2002, p. 258, tradução nossa). O compromisso com as premissas ontológicas e metodológicas da ciência natural, e a indicação da psicologia como disciplina propedêutica, seriam, portanto, as bases do naturalismo, definido fundamentalmente da seguinte maneira:

Tudo o que há é ou físico em si mesmo, pertencente ao nexo unitário da natureza, ou é algo de fato psíquico, mas nesse caso cambiável, que meramente depende do físico, ou, no melhor dos casos, um “fato secundário”, paralelo. Todos os seres são de uma natureza psicofísica, isto é, univocamente determinados em concordância com leis firmes (Husserl, 2002, p. 254, tradução nossa).

Na filosofia de Husserl, ao contrário, o projeto de uma psicologia verdadeiramente científica depende do esclarecimento da peculiaridade do ser que concerne à consciência com relação aos objetos da experiência. Ao invés de tomar a consciência como uma coisa entre outras coisas sujeitas a uma unidade espaço-temporal, o que deve ser desvelado é o seu caráter de condição estrutural de possibilidade para qualquer experiência espaço-temporal, numa investigação que seja condizente com o seu caráter especial.

Husserl afirma que “toda ciência natural é ingênua por virtude desde seu ponto de partida” (Husserl, 2002, p. 257, tradução nossa) e o mesmo se aplica à psicologia experimental. A ingenuidade referida nessa passagem consiste na crença de que, na ciência natural, a natureza a que ela se remete está simplesmente dada, pronta para ser conhecida pelos melhores métodos experimentais disponíveis. Sob a forma da psicologia experimental, o naturalismo incorre numa generalização indevida, abarcando numa mesma categoria os entes que nos são dados como objetos físicos e a estrutura que nos é condição de possibilidade para o aparecimento desses objetos. Deste modo, a reificação da consciência no naturalismo é um contrassenso, especificamente “o contrassenso da naturalização de algo cuja essência exclui o ser como natureza” (Husserl, 2002, p. 269, tradução nossa). Ora, se o estudo de uma objetualidade física depende certas condições estruturais de possibilidade que não são evidentes à atitude que concerne às ciências da natureza, há uma lacuna de fundamentação imanente a essas ciências que só pode ser suplantado por algo transcendente a elas:

Esperar que a solução para cada problema envolvido na ciência natural *como tal* - portanto envolvido por completo, do início ao fim - da própria ciência natural, ou mesmo simplesmente acreditar que isso poderia contribuir com quaisquer premissas que apontem uma solução de um problema desse tipo, significaria se mover num círculo contrassensual (Husserl, 2002, p. 259, tradução nossa, destaques do autor).

Mas o que de transcendente à ciência natural poderia preencher essa lacuna visto que, no naturalismo, mesmo aquilo que é tido como conjunto de provisões fundamentais à garantia da cientificidade – como a lógica pura, que é o aparato argumentativo basilar das ciências naturais – está sujeito à reconsideração por via do método experimental? Além disso, essa concepção delimita o fazer científico à investigação das existências materiais, que são tidas como dadas, de modo que é desprezado o “meramente subjetivo nas aparências” (Husserl, 2002, p. 267-268, tradução nossa). Portanto, do ponto de vista do naturalismo, as ciências naturais são caracterizadas como um campo de conhecimento que produz suas próprias premissas epistemológicas e metodológicas, onde a objetividade está assegurada, e que, por esses motivos, qualquer provisão externa parece despropositada.

No entanto, na reflexão fenomenológica, quando investigamos a coisa material tal como ela nos aparece, somos reconduzidos ao estudo da consciência. Realiza-se uma crítica da experiência que remete às suas condições de possibilidade, que por sua vez concernem à estrutura mesma da consciência. Disso se faz o questionamento: “a objetividade própria da “natureza” está contida, perguntamos, em toda percepção do psíquico, assim como está contida no sentido de toda experiência física e de toda percepção de uma coisa física?” (Husserl, 2002, p. 269, tradução nossa). Posto de outro modo, com o propósito de esclarecer o fundamento da empiria pela elucidação das condições de possibilidade de qualquer experiência, é prudente empregar, mesmo que amparados pelo sucesso obtido em diversas áreas, em via de desvelamento dessas condições, o método empírico ele mesmo? De fato, se constitui como um contrassenso, na busca da fundamentação da objetividade no domínio natural, empregar um certo expediente cuja única atividade-fim é exatamente a determinação da objetividade no domínio natural. Dito de outro modo, trata-se de querer esclarecer o método experimental pelo método experimental, ou fundamentar a ciência natural fazendo mais ciência natural.

Segundo Husserl, o erro da psicologia experimental – e da filosofia que a toma como fundamento – é se enveredar num anseio de emular as ciências naturais, tomando o método experimental como a via régia da cientificidade, ignorando o caráter distintivo da consciência enquanto matéria de investigação. A psicologia experimental falha em reconhecer que o psíquico possui sua própria essência, cuja compreensão só pode ser alcançada por um método adequado, de modo que se lance luz sobre ela como o verdadeiro fundamento do nosso acesso ao mundo. É o desvelamento dessa essência que tornará não só a filosofia, mas a ciência natural da qual será fundamento, saberes verdadeiramente científicos (Husserl, 2002, p. 278). Por desconsiderar a especificidade de seu campo de investigação, a psicologia experimental, enquanto ciência da consciência, falha naquilo que Husserl considera o objetivo geral de qualquer ciência, que é partir de um arcabouço conceitual vago, coloquial, e chegar num campo propriamente rigoroso, objetivo e propriamente científico.

É claro que a investigação psicológica no domínio natural possui sua legalidade, contudo o sentido de “psíquico” nela contido ainda não corresponde ao domínio da consciência em que serão encontradas as condições de possibilidade estruturais referidas: estas serão objeto da fenomenologia.

O que queremos expressar com isso é que a psicologia tem a ver com a “consciência empírica”, com a consciência na atitude experiencial, como um existente dentro do nexa da natureza, enquanto a fenomenologia tem a ver com a consciência “pura”, ou seja, com a consciência na atitude fenomenológica (Husserl, 2002, p. 260, tradução nossa).

Portanto, cabe agora compreender como ocorre o desvelamento da consciência pura em sua essência, os métodos utilizados para tanto, e como a objetividade é assegurada neste domínio – contrastando com a objetividade almejada no domínio da atitude natural, ao mesmo tempo em que se constitui como o seu fundamento.

1.2 O domínio da consciência transcendental

1.2.1 Fatos e essências

Podemos tomar a experiência ou atitude natural como ponto de partida da investigação fenomenológica. No §1 de *Ideias I*, Husserl estabelece que tudo o que é investigado no âmbito dessa atitude está incluído numa unidade designada como *mundo*, definido como “a soma total de objetos de possível experiência e cognição experiencial, de objetos que, com base em experiências reais, são cognoscíveis no pensamento teórico correto” (Husserl, 1983, §1, p. 6, tradução nossa). Assim, todas as ciências que tomam lugar nessa atitude são ciências do mundo, como as ciências naturais e as ciências humanas. Essas ciências se voltam a objetos tidos como *reais*, e sua finalidade pode ser resumida na tarefa de formular afirmações verdadeiras a respeito do mundo. Husserl afirma que o estabelecimento dessa verdade, por sua vez, depende decisivamente de que as afirmações estejam fundamentadas numa forma originária de doação. Existe, portanto, no que chamamos de experiência ou atitude natural, um certo modo de aparecimento dos objetos à consciência que será tido como o mais apropriado enquanto fundamento de afirmações com pretensão de verdade.

Considerando que a intencionalidade é o que caracteriza a consciência, isto é, que a consciência é sempre “consciência de” algo, um objeto pode aparecer a nós de vários modos. Podemos estar conscientes de algo de diferentes maneiras, o que corresponde a dizer que há diferentes modalidades intencionais – a percepção, a lembrança e a antecipação imaginária são alguns exemplos. Destas, na atitude natural, entende-se que é à percepção que os objetos são dados originariamente. Dito de outra maneira, o modo mais original de aparecimento de um objeto à consciência é enquanto um objeto percebido, de sorte que outras modalidades intencionais como a lembrança e a imaginação serão formas de intencionalidade derivadas e, portanto, menos originárias.

A intuição doadora [*gebende Anschauung*] pertencente à esfera “natural”, primária da cognição e a todas as ciências dessa esfera, é a experiência natural; e a experiência natural que é doadora de algo originalmente é a percepção, sendo a palavra entendida no sentido comum. Ter algo real dado originariamente, “perceber atentivamente” e “experimentar” numa intuição

são por excelência uma e a mesma coisa (Husserl, 1983, §1, p. 6, tradução nossa).

Portanto, na atitude em que nos encontramos de partida, ter uma experiência originária é sinônimo de perceber. De tal maneira que, se a experiência originária de um objeto físico será uma percepção externa, a experiência originária de nossos próprios estados de consciência será concebida como uma percepção interna ou uma auto-percepção. E apesar de nosso acesso a outrem também se dar pela percepção, a empatia, entendida como nossa capacidade de “acessar” os estados mentais de outrem, também não pode ser considerada uma experiência originária: “O outro e sua vida psíquica são dados à consciência estando “ali mesmo” [*selbst da*] em união com seu corpo [*Leib*], mas não são, como o corpo, dados originariamente à consciência” (Husserl, 1976, §1, p. 11, tradução nossa). Em *Ideias I*, a experiência natural, assim como a lembrança e a antecipação são derivações de um modo mais originário de experiência que é a percepção, a experiência da vida psíquica de outrem é secundária com relação à percepção de seu corpo físico como forma originária de doação.

A experiência originária na atitude natural também envolve a posição de existência daquilo que é percebido. “Os atos cognitivos fundadores da experiência posicionam algo real individualmente; eles o posicionam como algo factualmente existente no espaço-tempo [...]” (Husserl, 1983, §2, p. 7, tradução nossa). Se aquilo cuja existência está posicionada é designado como fato, as ciências fundadas na atitude natural serão designadas ciências factuais. Husserl acrescenta que cada existência individual factual possui uma essência que lhe é correlata, a qual podemos ter acesso mediante uma mudança de postura, que só será explicada pelo fenomenólogo após o esclarecimento da diferença fundamental – e da íntima relação – que o factual e o eidético possuem entre si:

Universalmente falando, toda existência individual é “contingente”. Assim o é; em razão de sua essência, toda existência individual poderia ser de outra forma [...]. Mas o sentido dessa contingência que se chama de factualidade é limitado, pois ela é correlativa a uma necessidade que não significa a mera existência factual de uma regra de coordenação entre questões espaço-temporais factuais, mas tem o caráter de necessidade eidética e, com isso, uma relação com a universalidade eidética (Husserl, 1983, §2, p. 7, tradução nossa).

Nessa passagem, Husserl parece delinear uma oposição entre aquilo que é tido como universal no âmbito da atitude natural, como as leis naturais, e o que seria propriamente universal e necessário, que diz respeito ao *Eidos*. As leis naturais tidas como definitivas determinam relações entre coisas posicionadas como existentes na realidade, existências factuais que, segundo sua própria essência, poderiam ser de outro modo. Logo, “tais leis expressam apenas regras de fato que poderiam ser interpretadas de outra forma” (Husserl, 1983, §2, p. 7, tradução nossa), enquanto que “pertence ao sentido de qualquer coisa contingente que

ela tenha uma essência e, portanto, um *Eidos* que pode ser apreendido puramente; e esse *Eidos* é relativo a verdades eidéticas pertencentes a diferentes níveis de universalidade” (Husserl, 1983, §2, p. 7, tradução nossa). Assim fica claro, pelo menos desde o ponto de vista de uma ciência fenomenológica, a diferença de estatuto entre as questões e relações factuais e as essências e relações eidéticas. Enquanto a universalidade atribuída às leis naturais é relativa a um conjunto de existentes marcados pela contingência, cada existência contingente possui uma essência universal (articulada com outras essências por relações necessárias) a ser elucidada em seu cerne.

Pode-se dizer, então, que o tipo de experiência que nos põe diante de uma existência individual e aquela que nos revela uma essência são irreduzíveis entre si. À vista disso, afirma-se que a intuição eidética, pela natureza de seu objeto, possui um caráter especial com relação à percepção na atitude natural: “A essência (*Eidos*) é um novo tipo de objeto. Assim como o *datum* da intuição individual ou experiência é um objeto individual, também o *datum* da intuição eidética é uma essência pura” (Husserl, 1983, §3, p. 9, tradução nossa). A essência e a visão eidética, além disso, também podem ser distinguidas com relação às questões de fato e as percepções efetivas no que tange às modalidades intencionais atribuídas à doação originária em cada um dos casos. Isto, pois, se a doação originária das factuais se restringe à percepção, a visão eidética pode ser fruto de uma fantasia. Considerando que “dados fantasísticos nunca são dados reais”,

A posição de [...] essências não implica a menor posição de qualquer experiência factual individual; verdades eidéticas puras não contêm a menor posição sobre questões de fato. E, portanto, nem mesmo a mais insignificante verdade de fato pode ser deduzida apenas das verdades eidéticas puras. Assim como qualquer pensamento, qualquer predicação que se refere a questões de fato precisa da experiência para fundamentá-lo (na medida em que a essência da fundamentação peculiar a esse pensamento necessariamente exige isso), também o pensamento sobre essências puras – que não é misturado e não combina questões de fatos e essências – precisa da visão das essências como seu fundamento legitimador (Husserl, 1983, §4, p. 11-12, tradução nossa).

Uma afirmação verdadeira sobre uma existência factual requer como base de legitimidade a percepção enquanto modo originário de doação, na mesma medida a afirmação de uma verdade eidética requer a legitimidade do modo originário de doação de uma essência, que é a visão eidética. O recurso à percepção está para a legitimidade das verdades factuais assim como o recurso à imaginação está para a legitimidade das verdades eidéticas, pois essências não demandam a posição de existência de individualidades factuais que lhe sejam correlatas. Veremos mais à frente como isso ocorre concretamente.

Seguindo os desdobramentos do raciocínio de Husserl, analisemos como o *Eidos* pode se articular intimamente com a faculdade do julgamento, já que “[...] julgar sobre essências e

relações entre essências não é o mesmo que um julgamento eidético” (Husserl, 1983, §5, p. 12, tradução nossa). Quando a faculdade do julgamento forma um juízo propriamente eidético, este modo de julgamento é irreduzível a um juízo que meramente toma a essência como objeto. No *juízo eidético*, em oposição ao *juízo sobre essências*, há, por assim dizer, a encarnação do *Eidos* na faculdade do juízo. De “maneira indeterminadamente universal” e sem posição de existência, o juízo eidético produz juízos sobre individualidades compreendidas enquanto “subsumidas por essências” [*Einzelheit der Wesen*] (Husserl, 1983, §5, p. 12, tradução nossa).

O exemplo que Husserl nos fornece é o da geometria. No âmbito desta ciência eidética pura, não julgamos sobre as essências de linha reta, ângulos ou triângulos, mas em todas as circunstâncias em que nos deparamos com problemas que envolvem linhas retas, ângulos ou triângulos, realizamos julgamentos visando aquilo que se aplica, em cada um deles, a todos os casos possíveis. “Tais julgamentos universais têm a característica da universalidade eidética “pura” ou, como também é chamada, “estrita”, a universalidade absolutamente “incondicional”” (Husserl, 1983, §5, p. 12-13, tradução nossa), que se opõe, como vimos acima, à universalidade relativa das leis naturais no âmbito da atitude natural. Ainda assim, em tais julgamentos não se posiciona qualquer existência efetiva de linha reta, ângulo ou triângulo. No caso dos julgamentos sobre essências, qualquer julgamento “pode ser convertido num julgamento incondicionalmente universal sobre particulares individuais subsumidos a essências enquanto particulares subsumidos a essências” (Husserl, 1983, §5, p. 13, tradução nossa). O que quer dizer que, sobre qualquer caso particular, como sobre um exemplo efetivo de triângulo, pode-se afirmar (com estatuto de julgamento universal) o que se sabe enquanto verdade eidética que consta na essência de triângulo.

Segundo Husserl, há uma relação entre as ideias de juízo eidético, proposição eidética e verdade eidética que pode ser expressa da seguinte maneira. Na medida em que um juízo eidético é realizado sob a forma de uma proposição, e que múltiplos juízos, portanto, se articulam sob a forma de um complexo proposicional, um complexo eidético predicativamente formado é correlato a uma verdade eidética.

Ademais, pelo processo de particularização e singularização desse complexo, de modo a esclarecer o caráter que é próprio à essência em jogo numa dada reflexão, torna-se evidente uma correlação entre a universalidade eidética e a necessidade eidética. Porque, na medida em que a articulação entre as proposições é *necessária*, ela retrata um complexo eidético que tem valor de *universalidade*. Husserl adverte que se tenha cuidado, no entanto, em preservar a distinção do sentido desses dois aspectos do domínio das essências:

A consciência de uma necessidade, mais particularmente uma consciência judicativa na qual há consciência de um complexo eidético de relações predicativamente formado enquanto particularização de uma universalidade eidética, é chamada de consciência apodítica; o julgamento em si, a proposição afirmada, é chamado de uma consequência apodítica (também apoditicamente "necessária") do julgamento universal com o qual está conectado (Husserl, 1983, §6, p. 14, tradução nossa).

Ou seja, há um domínio de apoditicidade que é correlato da consciência de uma necessidade, na medida em que se é capaz de julgar indubitavelmente quando advertido das relações necessárias que formam um complexo eidético universal. Se nos baseamos na universalidade de um complexo eidético para afirmar algo sob a forma de um juízo, a proposição afirmada deve ser vista como uma consequência desse complexo em seu caráter universal. Neste sentido, um juízo eidético é indubitável.

Dáí podemos depreender a relação entre o juízo eidético e aquilo cuja existência está posicionada. É possível expandir o domínio de universalidade de um complexo eidético de modo a aplicá-lo às coisas efetivas, como quando “encontramos” a generalidade da geometria na natureza. Assim, posicionar existência ao complexo eidético, ele se transpõe em complexo de efetividade. Esse complexo de efetividade, sendo matéria de fato e singularização de uma universalidade eidética, é tido também como uma necessidade eidética, ainda que, como introduzido acima, “a universalidade irrestrita das leis naturais não deve ser confundida com a universalidade eidética” (Husserl, 1983, §6, p. 15, tradução nossa). Agora essa afirmação se torna mais clara. O sentido de universal é alterado porque, no primeiro caso, há posição de existência. Quando se afirma, reproduzindo o exemplo de Husserl, que “todos os corpos são pesados”, essa afirmação não posiciona a existência de algo pesado em particular, mas ainda assim posiciona a existência da própria natureza, já que é nela que os corpos podem ser tidos como pesados e predicados enquanto tais. Sem a natureza presumida, a universalidade da afirmação não se sustenta. Num outro sentido, segundo Husserl, “todos os corpos são extensos” é uma proposição eidética pura, já que não há qualquer posição de existência em jogo, mas apenas a relação entre a essência da coisa material e a essência da extensão. Portanto, enquanto a validade universal da primeira afirmação estava condicionada à posição de existência da natureza, a segunda, na medida em que sustenta uma universalidade incondicional, é de caráter eidético e tem valor de apoditicidade.

1.2.2 Ciências factuais e ciências eidéticas

Husserl afirma que as ciências factuais e ciências eidéticas possuem uma relação entre si que corresponde à conexão entre os fatos e as essências,

de acordo com a qual uma composição essencial pertence a cada objeto individual como sua essência – assim como, inversamente, a cada essência correspondem possíveis individualidades que seriam suas singularizações factuais (Husserl, 1983 [1913], §7, p. 16, tradução nossa).

Se os objetos que constam investigações das ciências factuais podem ter suas essências discernidas no âmbito de uma ciência eidética, esta ciência, por sua vez, poderá transpor o que é próprio das conexões necessárias e da universalidade de seu complexo eidético a um complexo de existências factuais. Nesse sentido, há uma assimetria a ser discernida entre esses dois tipos de ciência.

Como abordado anteriormente, nas ditas ciências eidéticas puras a experiência que é alicerce da fundamentação das ciências factuais não cumpre o mesmo estatuto. Isto pois no modo originário de doação das essências, prescinde-se da experiência efetiva. Dos exemplos possíveis de ciência eidética pura – “lógica e matemática puras, teorias do tempo, espaço, movimento etc.” (Husserl, 1983, §7, p. 16, tradução nossa) –, Husserl retoma a geometria com o propósito de discernir o que está em jogo na cognição do cientista eidético em geral. Por mais que este possa recorrer ao apoio do quadro negro e do giz para produzir formas geométricas factuais na realização da geometria, em razão da pureza que é essencial às verdades matemáticas, não faz diferença alguma se o geômetra está efetivamente riscando o quadro com o giz, ou se esse apoio é meramente imaginativo, ou fruto de um sonho. Contudo, este vínculo com a existência factual é essencial à realização da ciência empírica, pois “uma ciência das questões de fato e uma ciência empírica são conceitos equivalentes” (Husserl, 1983, §7, p. 16, tradução nossa). As possibilidades e estados de coisas que o geômetra enquanto cientista eidético investiga são puramente ideais, pois seu “ato fundante derradeiro não é a experiência [efetiva], mas sim a visão de essências” (Husserl, 1983, §7, p. 16, tradução nossa).

Deste modo, “o *sentido* de ciência eidética necessariamente exclui qualquer incorporação de resultados cognitivos produzidos por ciências empíricas”, apesar do contrário não ser verdadeiro, de modo que “não há ciência factual que, uma vez totalmente desenvolvida enquanto ciência, pudesse ser purificada de cognições eidéticas e pudesse, portanto, ser independente das ciências eidéticas formais ou materiais” (Husserl, 1983, §7, p. 17, tradução nossa). Assim se constitui a assimetria entre as ciências eidéticas e as ciências factuais: enquanto o estudo científico de uma essência de maneira originária independe da experiência efetiva, não há ciência factual consistente que prescindir dos princípios formais puros da lógica na estruturação de suas proposições; tampouco poderão as existências factuais, enquanto composições materiais, prescindir daquilo que consta como verdade eidética a respeito dessas composições.

Nesse sentido, “a todas as disciplinas compreendidas na ciência natural, corresponde a ciência eidética da Natureza física em geral” (Husserl, 1983, §7, p. 19, tradução nossa), já que todo objeto posicionado como parte do nexos espaço-temporal da Natureza possui uma essência que pode ser apreendida de maneira pura. De fato, o esclarecimento da essência de uma ciência, seguindo o complexo eidético predicativamente formado que a rege até o mais absoluto nível de universalidade, é o que levaria à “perfeita racionalização de uma ciência empírica” (Husserl, 1983, §7, p. 19, tradução nossa). Husserl delinea um tipo de investigação eidética que colabora com as ciências naturais e que consiste em remeter o conteúdo dessas ciências a uma ontologia da Natureza, na qual consta a explicitação da essência da natureza em sua pureza absoluta. Como já dito, com uma operação de transposição do complexo eidético à factualidade, o complexo de fatos que dela resulta adquire uma qualidade universal que não possuiria de outro modo. Assim, quanto mais racionalizada (no sentido de ter identificado e efetivado suas fundações mais essenciais e universais), maior será o “escopo e o poder da performance prático-cognitiva de uma ciência natural” (Husserl, 1983, §7, p. 19, tradução nossa). De fato, não só a ciência experimental se beneficiaria de uma tal operação de racionalização, como o desenvolvimento mais significativo das ciências matemáticas formais e materiais (isto é, tanto da matemática pura quanto das ciências empíricas que a tomam como fundamento) teria se dado em razão dela, configurando, portanto, um ideal de relação entre ciências eidéticas e ciências experimentais que é marcado por uma assimetria plena.

Enquanto uma ciência eidética pura, a fenomenologia pretende ser o fundamento absoluto de ciências empíricas. Husserl reivindica esse posto com a justificativa de que a própria fenomenologia não se ergue sobre premissas provenientes de filosofias mais propedêuticas, sobre quaisquer doutrinas anteriores ou saberes previamente constituídos: “na verdade, nós realizamos alguns esclarecimentos essencialmente necessários no sentido mais estrito, ou seja, nós apenas expressamos fielmente diferenças eidéticas que nos são diretamente dadas pela intuição” (Husserl, 1983, §18, p. 33, tradução nossa). As distinções que foram introduzidas até aqui não se fiam em qualquer tipo de reflexão preliminar, mas, pelo contrário, a legalidade da fenomenologia enquanto disciplina fundacional está unicamente apoiada em distinções realizadas com base em intuições imediatas. Nesse sentido, a fenomenologia se qualificaria como uma *ciência primeira*, por mais problemática e dificilmente sustentável que seja essa reivindicação, já que fragmentos de suas teses podem encontrar continuidade em diferentes autores da filosofia.

Uma concepção como essa, ademais, dificilmente é aceita de bom grado pelo cientista experimental. A posição naturalista se define em parte pela exclusão de qualquer coisa que

exceda o conjunto das existências efetivas, materiais, e nisso se inclui a intuição de essências e outras categorias contíguas. Em suma, não há legitimidade no recurso às entidades que, pela sua pretensa natureza, não possam ser apreendidas pela experiência perceptiva no sentido comum. Husserl julga que esse é um preconceito filosófico que

coloca em risco o progresso das próprias ciências experimentais porque, devido a essa hostilidade, inibe a fundamentação ainda incompleta dessas ciências, e talvez também a constituição necessária das ciências eidéticas indispensáveis ao seu progresso (Husserl, 1983, §18, p. 33, tradução nossa).

Esse preconceito resulta da adesão dos cientistas naturais a uma versão empirista do naturalismo. Nele, “toda ciência lida apenas com a realidade efetiva, suscetível à experiência. O que não é efetivo é imaginação; e uma ciência baseada em imaginações é apenas uma ciência imaginada” (Husserl, 1983, §19, p. 35, tradução nossa). Considerando que, no âmbito de uma ciência eidética, a imaginação é tida como uma via legítima para a apreensão de essências de seu modo mais originário, denominar essa disciplina enquanto *ciência*, do ponto de vista do naturalismo empirista, seria em si mesmo um engodo.

Interessantemente, Husserl identifica a pretensão de “voltar às coisas mesmas” – expressão amplamente utilizada com o propósito de caracterizar a fenomenologia – como o maior erro argumentativo do empirista. No léxico do naturalismo empirista, a expressão equivale à delimitação restrita do conjunto dos atos doadores legítimos à experiência perceptiva no sentido comum. Como já exposto acima, no entanto, de acordo com a natureza do que é intencionado, haverá um ato correlato à doação originária em questão. A legitimidade do ato em questão dependerá da essência daquilo que se intenciona, ou, dito de outro modo, “a libertação genuína do preconceito requer uma rejeição dos “julgamentos estranhos à experiência” apenas quando o sentido que é próprio ao julgamento requer que ele seja legitimado pela experiência” (*Ibid.*, §19, p. 36, tradução nossa). A “experiência perceptiva” que tem primazia no naturalismo não deve possuir legitimidade absoluta em detrimento dos demais atos; a especificação da essência da “experiência” mostrará quais são as doações originárias que lhe são correlatas, e é apenas de maneira relativa a essas doações que será concedida à “experiência” a legitimidade que lhe é devida.

A despeito do teor desta reflexão que parece pôr os atos em pé de igualdade – na medida em que, pelo menos a princípio, todos podem ser considerados legítimos –, Husserl reafirma aquilo que confere distinção e anterioridade às ciências eidéticas com relação às demais:

O “ver” imediato, não o mero ver sensorial, empírico, mas o ver no sentido universal como uma consciência doadora originária de qualquer tipo, é a fonte de legitimidade absoluta de toda afirmação racional (*Ibid.*, §19, p. 36, tradução nossa).

Assim, a garantia da racionalidade em geral – sendo este um critério pertinente até mesmo a qualquer afirmação no âmbito das ciências experimentais – está na visão imediata, na intuição. Há uma forma da consciência, uma forma de *ver*, de intuir, que difere do sentido comum que consta em nossa experiência natural. Neste *ver* mais originário, intuitivo, o objeto nos aparece em toda sua clareza, conservando apenas o que de fundamental o constitui enquanto tal, “e o enunciado que o expressa [o objeto] de maneira fiel, conseqüentemente, é legítimo” (Husserl, 1983, §19, p. 37, tradução nossa). Uma vez fundada numa intuição imediata, e sendo, portanto, correlato de uma doação originária, a enunciação tem o seu caráter racional garantido.

Segundo Husserl, afirmar que o começo da ciência corresponde a uma atitude marcada pela ausência de pressupostos o torna mais próximo dos ideais positivistas de rigor do que os próprios naturalistas. “Se “positivismo” significa a fundamentação absolutamente sem preconceitos de todas as ciências “positivas”, ou seja, naquilo que pode ser originalmente apreendido, então somos os verdadeiros positivistas”⁵ (Husserl, 1976, §20, p. 45, tradução nossa). O rigor da fundamentação de uma ciência, portanto, reside não na rejeição das essências, mas no reconhecimento das essências, enquanto entidades imediatamente apreensíveis, como o verdadeiro sustentáculo da racionalidade.

Husserl argumenta que as essências figuram em nossa cognição desde a atitude natural, e negá-las se configura como um tipo de “cegueira psíquica”:

por causa de preconceitos, um indivíduo se torna incapaz de trazer o que tem em seu campo de intuição para seu campo de julgamento. A verdade é que todos os seres humanos veem "ideias", "essências", e as veem, por assim dizer, continuamente; eles operam com elas em seu pensamento, também fazem julgamentos eidéticos - exceto pelo fato de que, de seu ponto de vista epistemológico, eles as interpretam de forma diferente (Husserl, 1983, §22, p. 41, tradução nossa).

Isso porque as essências, num certo sentido, sempre estão atuando sobre o que aparece em nossa experiência quando na atitude natural. Elas são a condição para o aparecimento dos objetos, são o que garantem que os objetos nos sejam doados enquanto tais nessa atitude ingênua. O naturalista só pode realmente rejeitar as essências “quando ele reflete “filosoficamente” e se permite ser enganado pelos sofismas dos filósofos empiristas [...]” (Husserl, 1983, §25, p. 45, tradução nossa). A rigor, as essências estão sempre presentes em nossa atitude natural, e não podemos inabilitá-las em definitivo nem quando assumimos uma posição cética; pois quando percebemos, pensamos e fazemos julgamentos, ainda estamos

⁵ O elogio de Husserl ao positivismo se restringe à pretensão de dar contornos científicos à disciplina, o que seria alcançado, como vimos, na delimitação da especificidade de seu método, e não pela apropriação de métodos oriundos das ciências empíricas. Tal pretensão dá origem ao ensaio supracitado, *Fenomenologia como Ciência Rigorosa*, de 1911, e não se confunde com as políticas pelas quais o positivismo se tornou conhecido no Brasil, como a criminologia positivista.

lidando com elas, seja constituindo objetos efetivos, seja concebendo relações eidéticas num grau mais elevado de pureza.

É possível ainda assumir uma posição na qual se rejeita a noção de essência em favor da noção psicológica de “conceito”, provocando, por consequência, uma inversão naquilo que Husserl insiste acerca da dependência da experiência natural com relação a um domínio eidético. Ao invés de a essência ser concebida como fundamento constitutivo da experiência, é da experiência que o correlato psicológico da essência, o “conceito”, poderá ser apreendido. Nessa interpretação psicológica da noção essência, portanto, a experiência natural sob a forma da percepção é afirmada enquanto domínio de apoditicidade em detrimento das demais formas de doação originária. Ainda nessa concepção, coisas como ideias, essências e o *Eidos* são reduzidos a meros “nomes “filosóficos” elegantes para “fatos psicológicos sóbrios”” (Husserl, 1983, §22, p. 42, tradução nossa). Nesse sentido, Husserl ratifica a necessidade de uma demarcação precisa:

*Aqui há uma divisão inevitável e importante a ser feita no campo da pesquisa científica. De um lado estão as ciências de atitude dogmática voltadas para as coisas, despreocupadas com problemas epistemológicos ou céticos. Elas partem da doação originária de suas coisas (e sempre retornam a ela na demonstração de seus conhecimentos); e perguntam: quais são as coisas imediatamente dadas e, com base nisso, o que pode ser concluído mediamente sobre essas coisas e sobre quaisquer coisas do domínio? Do outro lado está a pesquisa científica peculiar à atitude epistemológica, especificamente filosófica, que persegue os problemas céticos da possibilidade do conhecimento que são diretamente resolvidos na universalidade dos princípios, de modo que, *aplicando as soluções adquiridas, as consequências para o julgamento sobre o sentido último e o valor cognitivo dos resultados das ciências dogmáticas podem ser extraídas.* (Husserl, 1983, §26 p. 47-48, tradução nossa, destaque nosso).*

1.2.3 Atitude natural e suspensão fenomenológica

Demarcação que só virá por uma mudança de atitude. Partimos da experiência natural, que está baseada sobretudo na posição da existência factual de objetos que são tidos como reais, e cuja caracterização ainda não foi fornecida. Nessa atitude onde a percepção é tida como a modalidade originária de doação, e que possui proeminência com relação às demais por uma pretensa legitimidade distintiva, não é necessário, evidentemente, que os objetos estejam dados diretamente ao campo visual para que eles sejam tidos como existentes. Dos objetos que fazem parte do contexto no qual me encontro, todos são tidos na atitude natural como estando sempre “à mão” [*vorhanden*] – esse é o estatuto permanente de tais objetividades. Isto é, mais do que uma mera atualização de um pretense julgamento ao modo de uma proposição que diz que as

coisas *existem e continuarão existindo*, na atitude natural eu simplesmente estou consciente de um mundo, de maneira imediata, e eu assim o experimento desde sempre.

Ao ver, tocar, ouvir, etc., e nos diferentes modos de percepção sensorial, as coisas físicas corpóreas com esta ou aquela distribuição espacial simplesmente estão aí para mim “à mão”, no sentido literal ou figurado, quer eu esteja ou não particularmente atento e ocupado com elas em minha consideração, pensamento, sentimento ou vontade (Husserl, 1983, §27, p. 51, tradução nossa).

Que algo esteja à mão na atitude natural, significa, por um lado, que o objeto em questão está ao alcance efetivo da minha mão, ocupando algum ponto de meu espaço pessoal, ou que, estando para além da envergadura de meu braço, seja ainda facilmente alcançável, disponível à apreensão pelos meus sentidos em geral. O significado que originalmente remete à apreensão tátil, desta maneira, se estende aos demais sentidos metaforicamente, de modo a transmitir o teor experiencial da posição de existência e sua aplicação num meio espacial e temporal.

Porém, o significado da expressão também se estende à caracterização daquilo que (pelo menos de maneira presumida) não está no centro de minha atenção, por não ser o ponto focal de meus sentidos ou do meu pensamento. Assim, “co-presente – formando um *halo* constante em torno do campo da percepção real – é o mundo acabado que está “à mão” para mim no modo peculiar à consciência em cada momento de vigília” (Husserl, 1983, §27, p. 52, tradução nossa). O que está determinado em minha experiência efetiva, portanto, é circundado por um *horizonte indeterminado* que se faz também presente. Torna-se concebível então que “ao mesmo tempo em que a vivência seja, por assim dizer, uma consciência “explícita” de seu objetivo, por outro lado, é [também] implícita, meramente potencial” (Husserl, 1983, §35, p. 72, tradução nossa). Esses traços potenciais que estão presentes de maneira indeterminada também atribuem contexto à aparição do que está determinado segundo um certo sentido.

E o mesmo se aplica ao aspecto temporal deste mundo, na medida em que o que está imediatamente presente é circundado por um *já tendo sido* e um *porvir*, sendo o passado e o futuro, também, co-presentes num horizonte temporal. É próprio a esta atitude, ainda, que “eu posso mudar meu ponto de vista no espaço e no tempo, voltar meu olhar a esta ou àquela direção, para frente ou para trás no tempo [...]”, de modo a “ilustrar a mim mesmo intuitivamente o que é possível ou provável nas formas fixas de um mundo espacial e temporal” (Husserl, 1983, §27, p. 52, tradução nossa).

Para além do aspecto espacial e temporal, há também uma camada valorativa que enriquece o que está posicionado no âmbito da atitude natural. Assim, para além do grau de razoabilidade ou probabilidade do qual as existências individuais ou complexas já nos aparecem dotadas, elas também já nos aparecem como agradáveis ou desagradáveis, belas ou disformes,

desejáveis ou indesejáveis, úteis ou inúteis etc. À vista disso, o mundo da atitude natural “existe para os homens não apenas como um mundo de meras coisas, mas também enquanto um mundo de objetos com valores com a mesma imediaticidade, um mundo de bens, um mundo prático” (Husserl, 1983, §27, p. 53, tradução nossa), o que se aplica igualmente a seres animados, como outros humanos e animais em geral.

Nem toda consciência, todavia, envolve a posição de existência de algo físico. Como exemplo, Husserl retoma o caso da matemática, chamando atenção para a experiência de quando nos ocupamos dos números puros e suas relações. Haveria, à parte do mundo da atitude natural, um mundo de verdades e proposições aritméticas, bem como de verdades que dizem respeito ao domínio da matemática pura. Pela possibilidade de nos debruçarmos sobre essa matéria, que é tão plausível como nos debruçamos sobre as existências físicas, devemos concluir que, assim como a um mundo de existências físicas corresponde a atitude natural, “o mundo aritmético só existe para mim *se e enquanto* eu estiver na atitude aritmética” (Husserl, 1983, §28, p. 54, tradução nossa, destaque nosso). O mundo natural, no entanto, não deixa de existir para mim pela adoção de uma outra atitude, ele “está e tem estado ali para mim continuamente na medida em que eu sigo vivendo” na atitude natural (Husserl, 1983, §28, p. 54, tradução nossa). Husserl garante que a alternância entre diferentes atitudes não representa qualquer tipo de prejuízo à predominância da atitude natural em nossa vida, já que a adoção de outras atitudes, se não estabelece simplesmente uma existência mútua e concomitante entre a atitude natural e a nova atitude, relega a atitude natural ao posto de “pano de fundo para a minha consciência atual” (Husserl, 1983, §28, p. 54, tradução nossa) caso nos ocupemos exclusivamente dessa nova atitude de maneira provisória.

Nesse sentido, a adoção da atitude fenomenológica demanda que seja posto fora de ação a tese da “consciência [do mundo circundante] como uma “realidade” factualmente existente, que não consiste num ato particular, porventura um julgamento articulado a respeito da existência” (Husserl, 1983, §31, p. 57, tradução nossa). Trata-se de um uso do termo “consciência” que abarca um significado mais amplo: refere-se a algo que perdura de maneira ininterrupta ao longo da nossa vida de vigília, e que não é baseado num juízo explícito. Suspender a atitude natural no sentido fenomenológico, portanto, envolve a adoção de uma postura específica, bem como uma definição mais restrita da consciência.

Para Husserl, o ato de *duvidar* cumpre um papel importante na elucidação dessa especificidade. Se por um lado “nenhuma dúvida ou rejeição de dado pertencente à atitude natural altera em qualquer aspecto a posição geral que caracteriza a atitude natural” (Husserl, 1983, §30, p. 57, tradução nossa), por outro lado “é claro que o esforço a duvidar qualquer coisa

intencionada como algo à mão necessariamente efetua um certo anulamento da posição e é precisamente isso que nos interessa” (Husserl, 1983, §31, p. 58, tradução nossa). A adoção da atitude fenomenológica não anula a posição de existência do mundo natural indeterminadamente. O mundo natural ainda estará *lá fora* como estava antes quando retornarmos à atitude que lhe é devida. Mas enquanto a atitude fenomenológica estiver em jogo, a posição que é própria da atitude natural deve passar por uma modificação importante: “enquanto ela em si mesma continua sendo o que é, nós, por assim dizer, “a colocamos fora de ação”, nós “a excluimos”, nós “a pomos entre parênteses”” (Husserl, 1983, §31, p. 59, tradução nossa). Trata-se de uma inabilitação, da suspensão de uma crença tácita que diz respeito à existência das coisas, uma “abstenção” com relação a essa crença (Husserl, 1983, §31, p. 59).

Se a realizo [a suspensão], como posso fazer com toda a liberdade, não estou a negar este “mundo” como se fosse um sofista, não estou a duvidar do seu ser factual como se fosse um cético, mas estou a exercer a *ἐποχή* “fenomenológica” que também me afasta completamente de qualquer juízo sobre o ser factual espaço-temporal (Husserl, 1983, §32, p. 61, tradução nossa).

É algo que por meramente “colocar fora de ação” um certo aspecto da experiência, provoca nela uma “modificação radical” (Husserl, 1983, §31, p. 57, tradução nossa), já que o alvo da suspensão, isto é, a posição de existência, é o que há de mais fundamental na atitude natural. E junto desse alvo específico, algo mais de notável acaba também sendo posto em suspenso: todo o conhecimento relativo às ciências pautadas na atitude natural. Uma vez realizada a suspensão, por mais convencido que o fenomenólogo esteja do valor dessas ciências e da veracidade de suas proposições fundamentais, ele não mais se apoiará nelas, elas não constarão mais como uma base para seus juízos.

A realização dessa suspensão nos fornece, enfim, a possibilidade de elucidar a atitude natural, os atos que nela estão em jogo, e o modo pelo qual os objetos aparecem a ela; e poderemos, por fim, distinguir o sentido de “consciência” que a ela pertence do sentido último visado pela fenomenologia. Na atitude natural, estamos identificados a um “Ego psicológico”, e junto com nossos processos mentais e as coisas percebidas, constituímos o mundo real das coisas existentes: “Eu, o ser humano efetivo, sou um Objeto real como outros no mundo natural” (Husserl, 1983, §33, p. 64, tradução nossa). Em outras passagens Husserl sugere que, na atitude natural, em geral acredita-se que o substrato mais básico do mundo são as existências materiais, que vêm a ser complementadas com a “consciência” dos animais humanos e não-humanos:

[...] é fácil persuadir-se de que o mundo material não é uma parte qualquer, mas sim o estrato fundamental do mundo natural ao qual todos os outros seres reais estão essencialmente relacionados. Os componentes que ainda faltam no mundo material são as psiques dos seres humanos e dos seres brutos, e a novidade que eles introduzem é, acima de tudo, a “vida mental” e a relação

peculiar do mundo ao redor com a consciência. No entanto, a consciência e a fisicalidade são um todo combinado, combinadas nas unidades psicofísicas únicas que chamamos de *animalia* e, no nível mais alto, combinadas na unidade real do mundo inteiro. (Husserl, 1983, §39, p. 82, tradução nossa).

A “consciência” aqui ainda possui um sentido inespecífico, distante de sua conotação transcendental, pois abarca ainda o ego psicológico, o processo mental, a vida psíquica como um todo. Na atitude natural, complementando o conjunto das existências físicas, ela constitui um todo psicofísico. Contudo, com a suspensão da posição de existência, essa tese que descreve uma conjugação inerente da consciência com existências materiais também será posta fora de ação. Assim, a consciência, num estado mais puro, deverá ser concebida como algo independente dessa totalidade real.

1.2.4 Fluxo de vivências, objetos transcendentais e imanentes

As vivências constituem uma unidade que, ao modo de um fluxo, caracteriza a continuidade de nossa experiência de vigília. Se percebo um carro, tenho a vivência de um carro que não se confunde com o carro enquanto objetualidade – o mesmo ocorre frente a um cavalo, uma flor ou uma pessoa. A percepção “é o que é no fluxo contínuo da consciência e é, ela própria, um fluxo contínuo: continuamente, o agora perceptivo muda para a consciência duradoura do passado recente e, simultaneamente, um novo agora se acende” (Husserl, 1983, §41, p. 87, tradução nossa). Posso andar em volta de uma objetualidade física e, a despeito da multiplicidade das aparências que figuram em minha percepção de tal objetualidade por diferentes ângulos, sempre vejo o mesmo objeto. Em cada perspectiva possível do carro, terei uma combinação única e fugaz de forma, cor etc., e ainda assim o mesmo carro estará diante de mim – assim como *sua* própria forma e cor se mantêm a despeito da variação de minha perspectiva. Nesse sentido, diz-se que um objeto físico, sempre como *o mesmo*, se apresenta por perfis:

Cada determinação tem seu sistema de perfis; e cada uma delas, assim como a coisa física como um todo, está lá como a Mesma para a consciência que se apodera, que une sinteticamente a memória e a nova percepção como a Mesma, apesar de qualquer interrupção do curso contínuo da percepção atuante (Husserl, 1983, §41, p. 87, tradução nossa).

O objeto físico que percebemos é externo ao fluxo de vivências, o que quer dizer que é transcendente a ele. Deste modo, a uma tal vivência corresponde a percepção de um objeto transcendente. Esse é o caso para “essências [...], vivências intencionais de outros egos [...], e igualmente todos os atos direcionados a coisas físicas ou realidades de qualquer tipo” (Husserl, 1983, §38, p. 79, tradução nossa). A objetificação dos conteúdos imanentes ao fluxo, por sua vez, habilita a percepção de objetos imanentes. Com percepção imanente se quer dizer que “é

essencial que seus objetos intencionais, se eles existem, que pertençam ao mesmo fluxo de vivências dos quais eles próprios são parte” (Husserl, 1983, §38, p. 79, tradução nossa). Ou seja, ao contrário dos objetos transcendentais, os objetos imanentes são internos ao fluxo, e a especificação deste par objetual culmina numa “diferença essencialmente fundamental entre os tipos correspondentes de doação” (Husserl, 1983, §42, p. 89, tradução nossa) de cada um.

Portanto, a percepção de objetos imanentes deve representar, naquilo que é distintivo da fenomenologia em sua cientificidade, algo completamente diferente. Isto pois, ao contrário da percepção de objetos transcendentais, na percepção imanente, “percepção e percebido formam essencialmente uma unidade não-mediada” [...]” (Husserl, 1983, §38, p. 79, tradução nossa), o que quer dizer que podemos ter acesso imediato a certas entidades. A percepção da coisa física, por outro lado

Não apenas não contém a coisa física em si como parte de sua composição *reell*⁶; a percepção da coisa física também não possui qualquer unidade essencial com ela [...]. A unidade do fluxo de vivências é a única unidade determinada puramente pelas essências próprias às vivências elas mesmas (Husserl, 1983, §38, p. 80, tradução nossa).

Segundo Sokolowski (1971), essa é uma distinção-chave do projeto husserliano de estabelecimento da fenomenologia como ciência rigorosa. Ao distinguir a percepção de objetos físicos da percepção imanente, Husserl aponta para a subjetividade como uma região de apoditicidade, no qual o caráter indubitável do percebido, por só ser separável do ato de percepção em si por uma abstração, se constitui como uma fonte íntegra de conhecimento. Nesse sentido,

um ato de percepção interna forma um todo indivisível com o objeto interno que ele conhece. A essência de um tal ato demanda a existência de seu objeto; ele não pode ser estudado separado de seu objeto. Separar um ato de percepção interna e tratá-lo isolado de seu objeto é falsificá-lo (Sokolowski, 1971, p. 124, tradução nossa).

A percepção imanente, portanto, não está sujeita à disjunção daquilo que é seu objeto percebido, pois corresponde a “uma região onde a dúvida está excluída” (Sokolowski, 1971, p. 131, tradução nossa). “Onde não há um ser espacial, não faz sentido falar de uma visão a partir de diferentes pontos de vista, com uma orientação variável de acordo com diferentes aparências, perfis” (Husserl, 1983, §42, p. 91, tradução nossa). Deste modo, é adequado basear uma ciência rigorosa na experiência imanente, pois o direcionamento da consciência aos seus conteúdos

⁶ Na fenomenologia husserliana, enquanto o termo *reell* se refere à composição imanente do fluxo de vivências, *Real* é o termo utilizado para se referir aos objetos transcendentais a esse fluxo. *Reell* e *Real*, portanto, se opõem. Contudo, ambos os termos deveriam ser traduzidos para o português como “realidade”, o que apagaria a distinção fundamental entre eles. Deste modo, optaremos neste texto em manter o termo alemão *reell* para designar a composição imanente do fluxo de vivências, e o termo em português *realidade* para designar a instância dos objetos que são transcendentais ao fluxo.

imaneses está livre do constrangimento que reside na possibilidade do erro, característica da experiência de um objeto que se apresenta por perfis: ao entrar no carro, é possível que eu me depare não com o interior que estava presumido no horizonte interno de minha experiência quando ainda andava em volta dele, mas com a falta de um volante, da manopla e dos bancos, de modo que o que se determinava para mim como um carro seja, na verdade, a réplica de um carro, ou a mera lataria. Sempre podemos nos enganar quanto à existência do objeto transcendente.

Por outro lado, objeto imanente, pela natureza de seu modo de doação, por não se dar como um objeto espacial multifacetado, não conta com perfis, mas se apresenta por inteiro. O que é imanente ao fluxo *reell* é “perceptivamente dado como algo absoluto, e não como algo idêntico em modos de aparência por perfis” (Husserl, 1983, §42, p. 89-90, tradução nossa). Logo, não há nada a ser presumido, dado que a mera percepção imanente como tal já inclui em si a existência necessária de seu objeto. As coisas que nos são dadas nessa esfera possuem uma existência que está assegurada de saída pela natureza mesma da estrutura da consciência. Para Husserl, se reflito sobre uma vivência, “eu apreendi algo absoluto em si mesmo, o ser factual que é essencialmente impossível de ser negado [...] seria um contrassenso acreditar que seja possível que uma vivência dada desta maneira na verdade não existe” (Husserl, 1983, §46, p. 100, tradução nossa).

Na percepção do objeto físico, colocamo-nos a questão acerca do que garante a aparição deste objeto como idêntico a despeito da multiplicidade de perfis pelos quais ele se apresenta a nós. Retomando nosso exemplo, o carro enquanto tal é um objeto transcendente; a vivência intencional que compreende o conjunto do ato e horizonte perceptivos é objeto imanente, parte do fluxo de vivências. Os dados sensoriais cambiáveis de *cor* e *forma*, por sua vez, enquanto “multiplicidade perceptivas em si mesmas”, sempre terão sua “composição descritiva determinada essencialmente coordenada” (Husserl, 1983, §41 p. 88, tradução nossa) com a unidade imutável. Há, portanto, uma relação entre os dados sensoriais, enquanto imaneses ao fluxo, e um composto essencial que coordena a apresentação do dado sensorial que vivencio na intenção do objeto físico. Mais precisamente, há uma estrutura da consciência que, baseado nesse composto essencial, *anima* os dados sensoriais:

[...] os dados são animados por “apreensões” dentro da unidade concreta da percepção e, na animação, exercem a “função doadora” ou, quando unidos às apreensões que os animam, formam o que chamamos de “aparições de cor, forma” e assim por diante. Esses momentos, combinados com outras características, são os componentes *reell* que formam a percepção, que é uma consciência de uma única e mesma coisa física, em virtude da união, fundamentada na essência dessas apreensões, para formar uma unidade de

apreensão e, novamente, em virtude da possibilidade, fundamentada na essência de várias unidades de apreensão, de formar sínteses de identificação (Husserl, 1983, §41, p. 88, tradução nossa).

Há uma constituição em jogo quando percebemos o objeto físico em sua multiplicidade de aparências. Essa constituição, baseada na essência das apreensões, resulta de uma combinação dos elementos *reell*, isto é, o conjunto das vivências que são ato ou dado sensorial, de modo a realizar a apreensão de um objeto efetivo. Logo, nossa percepção de objetos físicos está irremediavelmente ligada às essências – como Husserl nos quis convencer quando se referiu à “cegueira psíquica” que acomete os naturalistas.

1.2.5 Forma, matéria, noesis e noema

No fluxo *reell*, como afirmamos, podemos distinguir seus componentes entre aqueles que são conteúdo primário das vivências, isto é, o dado sensorial bruto propriamente dito, e o momento intencional dessas vivências, que são os atos. O esquema forma-matéria de Husserl consiste nesta distinção.

Ao nos debruçarmos sobre esse complexo de vivências, Husserl afirma,

nós encontramos esses momentos sensoriais sobrepostos por uma camada que, por assim dizer, “anima”, doa sentido (ou essencialmente envolve uma doação de sentido) – uma camada pela qual precisamente a vivência concreta surge do sensorial, que não tem em si nenhuma relação com a intencionalidade (Husserl, 1983, §85, p. 203, tradução nossa).

Esses dados sensoriais, os “conteúdos de sensação”, como o dado de cor, de toque, de tom, “não devem ser confundidos com os momentos aparentes de coisas físicas – coloração, dureza etc. – que “se apresentam” às vivências por meio desses “conteúdos”” (Husserl, 1983, §85, p. 203, tradução nossa). A partir do momento que se concebe o dado sensorial em sua sujeição à função animadora dos atos, ele já é tido como o dado de percepção que, por assim dizer, se encontra projetado sobre a superfície do objeto material. O ato apreende o dado sensorial de cor vermelha, por exemplo, constitui a superfície da lataria do carro, produzindo o “vermelho metálico” que não deve ser confundido com o dado de vermelho como tal. O dado sensorial como tal, a fim de evitar confusões, será chamado de *hylé*, que no esquema husserliano corresponde à matéria. A *hylé*, componente *reell* não-intencional, será apreendida pelo componente *reell* intencional, o ato, que será designado como *morphé*. Não há correlação propriamente dita entre os componentes intencionais e não-intencionais do fluxo, mas somente o fluxo imanente no qual os dados brutos são animados pelas intenções, de modo que o correlato objetual propriamente dito é constituído na dimensão transcendente.

O fluxo de consciência, com todos os seus componentes e relações imanentes, constitui o objeto transcendente. E a fim de compreender o aparecimento de objetos transcendentais, é

justamente esse processo constitutivo que, à luz do conceito de intencionalidade, deverá ser esclarecido.

A análise fenomenológica, Husserl afirma, pode ser realizada, por um lado, na análise das vivências, que nos levará às minúcias do fluxo *reell*; mas, por outro lado, “a vivência intencional é consciência “de algo”, e o é de acordo com a sua essência, por exemplo, como memória, como juízo, como vontade etc.”, constituindo, nesse sentido, algo que já nos aparece como lembrado, julgado, desejado. Portanto, “podemos indagar o que deve ser declarado como uma questão de necessidade essencial sobre o lado deste “de algo”” (Husserl, 1983, §88, p. 213, tradução nossa). Se é da essência da vivência intencional que aquilo “do que” somos conscientes nos aparece já como percebido (ou como qualquer outra forma modificada de aparecimento) podemos também nos voltar a tal correlato da consciência e ali identificar o que, pela sua essência, permite ser determinado em meio à multiplicidade das aparências.

Assim, se “toda vivência [intencional] é precisamente noética” (Husserl, 1983, §88, p. 213, tradução nossa), seu correlato, o objeto transcendente abordado fenomenologicamente, é precisamente noemático. À vista disso, enquanto a noese é o próprio ato constitutivo, o noema corresponde ao objeto efetivo no contexto da redução fenomenológica como parte do fenômeno. Na atitude natural, o objeto já está lá diante de nós, com suas propriedades de um existente espaço-temporal, bem como aquilo que lhe é atribuído pela posição que tomamos diante dele. Quando realizamos a suspensão, entretanto, nossas posições com relação ao objeto são colocadas fora de ação. Isso não quer dizer que nós as perdemos de vista, mas o contrário: agora que nossa atitude nos impede de aderir a essas posições, podemos contemplá-las de um outro ponto de vista, ou seja, “elas seguramente estão lá”, como algo que “essencialmente pertence ao fenômeno”, mas “em vez de aderirmos a elas, tornamo-las objetos, tomamo-las como partes componentes do fenômeno – a posição relativa à percepção, bem como aos seus componentes” (Husserl, 1983, §90, p. 220, tradução nossa). O que sobra da redução fenomenológica, assim, é o inerente ao fenômeno, o sentido noemático da percepção: “seu percebido enquanto percebido, “esta árvore florindo ali, no espaço”, [...] precisamente o correlato pertencente à essência da percepção reduzida” (Husserl, 1983, §90, p. 220, tradução nossa), o que “na verdade se sustenta para todos os tipos de vivências intencionais” (Husserl, 1983, §91, p. 221, tradução nossa).

Então, se retomamos o problema da objetividade em meio à multiplicidade das aparências, podemos concebê-lo em ambos os lados da correlação noético-noemática:

Aquilo que é idêntico é, num momento, intencionado “originalmente”, noutro momento “na forma de recordação”, depois “pictoricamente” etc. Nesse

contexto, no entanto, as características, encontradas quando a atenção é direcionada ao correlato noemático e não à vivência e sua composição *reell*, são indicadas na “árvore que aparece como tal”. Expressam-se, assim, não os “modos de consciência” no sentido dos momentos noéticos, mas sim modos em que o próprio objeto intencionado como tal é dado (Husserl, 1976, §99, p. 233, tradução nossa).

Ou seja, se nos voltamos ao aspecto noético do problema, na percepção e em suas modificações observamos que uma dada objetividade é reiterada. Contudo, aquilo que garante que o objeto seja tido sempre como o mesmo será designado quando nos voltamos ao noema, o que leva Husserl a afirmar que o “problema fenomenológico da relação da consciência com a objetividade tem primariamente seu lado noemático. O noema em si mesmo tem uma relação objetiva e, mais particularmente, por virtude de seu próprio “sentido”” (Husserl, 1983, §128, p. 308, tradução nossa).

O que garante a objetividade frente à modificação dos atos, segundo Husserl, se deve ao núcleo noemático que, para um mesmo noema, é o correlato compartilhado de cada uma das modalidades noéticas em questão, de modo que, através de cada uma delas, “a descrição fiel do que aparece como tal necessariamente resulta na mesma expressão” (Husserl, 1983, §91, p. 221, tradução nossa). Não obstante, deve-se admitir que, pela sua própria correlação essencial às formas noéticas, rigorosamente o sentido noemático não se preserva plenamente idêntico, já que “o que aparece ora é retratado como “efetividade em carne e osso”, ora como ficção, como algo presentificado na lembrança” (Husserl, 1983, §91, p. 221, tradução nossa). Isto é, em contraste com o “intencionado como tal” idêntico, na determinação do sentido noemático “permanecem as diferenças nos modos de doação que variam de um tipo de intuição para outro e de acordo com outros tipos de objetivação” (Husserl, 1983, §99, p. 244, tradução nossa).

Ademais, o conjunto das determinações de um noema será designado como *noema pleno*, compreendendo as predicções axiológicas e práticas do objeto, e delimitando, portanto, um complexo predicativo mais amplo do que aquele que se desprende como o seu núcleo:

A esse respeito, observamos que, dentro do noema pleno (de fato, como já indicamos anteriormente), devemos separar estratos essencialmente diferentes que se agrupam em torno de um “núcleo” central, em torno de um “sentido objetivo” puro – em torno daquilo que, em nossos exemplos, era descritível com expressões objetivas puramente idênticas, porque pode haver algo idêntico nos processos mentais paralelos que são diferentes em tipo (Husserl, 1983, §91, p. 221-222, tradução nossa).

O sentido delimitado do noema que corresponde ao “O quê” de que se é consciência é seu estrato objetivo, do qual podemos fazer uma descrição precisa, de modo que esse núcleo de objetividade se mostra como um complexo predicativo, ou seja, “um complexo de predicados formais ou materiais, de predicados de coisa determinados ou até “indeterminados” [...]” (Husserl, 1983., §130, p. 312, tradução nossa). No interior do noema, além disso, uma vez

concebidos quais são os predicados variáveis e invariáveis, estes pertencentes ao núcleo noemático, distingue-se o sustentáculo de todos os predicados noemáticos, que Husserl designou como o X noemático. Trata-se do “puro X abstraído de todos os predicados”, “impensável sem eles, ainda que distinguível deles” (Husserl, 1983, §131, p. 313, tradução nossa). O X noemático é o “portador de predicados” do noema (Husserl, 1983, §131, p. 313, tradução nossa): quando o núcleo predicativo é delimitado, separado dos predicados variáveis, o núcleo predicativo encontra-se sustentado por uma unidade que não corresponde ao complexo predicativo, mas que é “o puro sujeito da predicação” (Husserl, 1983, §131, p. 314, tradução nossa)

1.2.6 Consciência e realidade

Inicialmente, partimos de um certo retrato naturalista em que a consciência e os objetos mundanos são concebidos como partes de um mesmo nexos causal, sujeitos às mesmas leis. Reificando a consciência, o naturalismo restringe seu sentido ao domínio empírico. Em vez disso, à luz de sua função constitutiva e do caráter indubitável da percepção imanente, a consciência deverá ser concebida como “a fonte de toda razão e irracionalidade, toda legitimidade e ilegitimidade, toda realidade e ficção, todo valor e desvalor, toda façanha e delito” (Husserl, 1983, §86, p. 208, tradução nossa). Nenhum sentido “encontrado” na realidade transcendente é simplesmente dado; para que seja apreendido como tal, deverá ter sido doado por uma consciência. Todas as unidades reais são unidades de sentido, e “unidades de sentido pressupõem uma consciência doadora de sentido que, por sua vez, existe absolutamente e não em virtude de outra doação de sentido” (Husserl, 1983, §55, p. 128-129, tradução nossa). Portanto, devemos reconhecer a assimetria que confere à realidade efetiva, “em conformidade com seu sentido”, o caráter de “um ser meramente intencional, que por isso tem o sentido meramente secundário de um ser para uma consciência” (Husserl, 1983, §49, p. 112, tradução nossa).

Segundo Husserl, é a concepção a que a redução fenomenológica necessariamente nos leva. Contra o naturalismo que advém de uma descoberta da Natureza (cf. p. 13), podemos dizer que a fenomenologia se estabelece como a descoberta do sentido específico da consciência pura. O objeto transcendente, pela sua referência necessária à consciência doadora, deve ser assumido enquanto resultado de um processo constitutivo. Com os dados sensoriais e os atos, o objeto forma o binômio noesis-noema, que contém em si a significação desta doutrina da constituição.

Trata-se de uma concepção do objeto transcendente que se opõe frontalmente à concepção naturalista, na qual a realidade é tida como

algo absoluto que se vincula secundariamente a outra coisa; ao contrário, no sentido absoluto, ela não é coisa alguma; não tem “essência absoluta” alguma; tem a essencialidade de algo que, necessariamente, é apenas intencional, apenas um objeto de consciência, algo apresentado da maneira peculiar à consciência, algo aparente [doado como] “como aparente” (Husserl, 1983, §50, p. 113, tradução nossa).

Assim, no que tange à investigação da consciência, Husserl quer realizar uma distinção radical com relação às disciplinas empíricas. Uma consciência abordada empiricamente e a consciência pura não possuem o mesmo sentido. De fato, só será concedido algum estatuto de rigor a uma tal disciplina empírica na medida em que a consciência pura – tal como investigada pelo método fenomenológico e, portanto, sem qualquer vínculo necessário com a “realidade” – constar em sua fundamentação.

1.3 Um diagnóstico parcial do naturalismo enativista

Os textos husserlianos aqui apresentados parecem desautorizar os projetos de naturalização dos enativistas, seja por proporem uma continuação moderna da fenomenologia ou uma colaboração de mão dupla entre as disciplinas. No primeiro caso, que corresponde à tese da circularidade fundamental, uma noção fenomenológica que visa descrever a estrutura mesma da consciência é naturalizada, tomada como um fato empírico e convertida numa chave de leitura para o próprio fazer científico. Para além da mera naturalização da consciência, a própria fundamentação epistemológica da ciência em questão passa por uma reconsideração, como se a tese se dobrasse sobre si mesma: pelo enativismo, em sua pretensa continuidade com a fenomenologia, constatamos a ambiguidade do corpo – e, portanto, da consciência – como também constatamos as determinações que essa ambiguidade imporia sobre a realização da ciência cognitiva. Nesse sentido, o enativismo se configura como uma espécie de psicologismo.

Afinal, “nenhum ser real, nenhum ser que é apresentado e legitimado na consciência pelas aparências, é necessário para o ser da própria consciência” (Husserl, 1983, §48, p. 110, tradução nossa). O que não necessariamente incide sobre a tese do esclarecimento mútuo, que não visa continuidade, mas colaboração bilateral entre os dois campos. De um lado, já vimos que a fenomenologia e a delimitação da consciência pura se estabelecem como pressupostos necessários de uma ciência empírica da consciência. No escopo da fenomenologia husserliana aqui apresentada, no entanto, uma tal reciprocidade seria despropositada.

Em sua atitude puramente eidética, “excluindo” todo tipo de transcendência, em sua própria base peculiar de consciência pura, a fenomenologia necessariamente chega a todo esse complexo de problemas transcendentais no sentido específico e, por essa razão, merece o nome de fenomenologia transcendental (Husserl, 1983, §86, p. 209, tradução nossa).

Dados empíricos não poderiam motivar as descrições fenomenológicas, já que estas remetem a um certo domínio de pureza no qual os dados empíricos não teriam legalidade. A redução fenomenológica consiste justamente na neutralização desses dados, assim como os dados provenientes de qualquer ciência. O domínio da consciência pura e da investigação fenomenológica-transcendental simplesmente não compreendem, por uma necessidade essencial, o recurso à empiria.

Contudo, o recurso dos próprios autores à fenomenologia husserliana nos motiva a um aprofundamento em sua obra, sobretudo nos volumes de *Ideias* que se seguem ao que fora até aqui abordado. Não só os enativistas contemporâneos recorrem abertamente a teses husserlianas, inclusive no que tange à justificação da naturalização da fenomenologia (Zahavi, 2017, pp. 137-168; 2010; Gallagher, Zahavi, 2012, pp. 31-47), como também os primeiros enativistas retificaram sua posição inicial – que consistia basicamente em classificar Husserl como um “cognitivista” – e passaram a tomá-lo como uma importante referência (Varela, Thompson, Rosch, 2016, pp. xxii, xxxix; Thompson, 2007, pp. 413-416). Assim, nos propomos a averiguar, no capítulo seguinte, as posições husserlianas acerca da relação da fenomenologia com a psicologia e as ciências naturais em *Ideias III*.

2 HUSSERL, CIÊNCIA NATURAL E PSICOLOGIA

As proposições de Husserl acerca das ciências naturais vão para além do antinaturalismo. A aversão do fenomenólogo ao naturalismo está ligada, como buscamos demonstrar, à delimitação de sua tese transcendental, na qual a consciência pura e o domínio fenomenológico aparecem em plena oposição ao domínio natural e às ciências empíricas. Contudo, no exercício fenomenológico, a suspensão obrigatória de qualquer posição de existência e tese científica não implica que a fenomenologia seja anticientífica.

Tal constatação é evidente, por um lado, em vista das pretensões que pertencem ao seu próprio domínio de atuação. Pois se nos voltamos à própria definição da disciplina, encontramos a aspiração do exame científico das vivências e da elucidação das essências que lhes são fundantes. Por outro lado, a oposição supracitada não perdura numa relação de exclusão mútua, mas ela se sustenta sobre uma relação de anterioridade, de fundação. Do ponto de vista husserliano, para que haja ciência propriamente dita no âmbito da atitude natural, os pressupostos que sustentam essa atitude devem ser adequadamente elucidados, o que só pode ser realizado mediante o exame propedêutico de uma fenomenologia transcendental. Trata-se, portanto, da pretensão de ser uma ciência primeira e com isso fundamentar apropriadamente as ciências particulares e empíricas, de maneira a elevá-las ao seu verdadeiro potencial, afastando-as dos prejuízos naturalistas.

Em vista do enfoque de nossa investigação, buscamos uma maior aproximação entre as preocupações husserlianas e as particularidades da ciência cognitiva contemporânea, sobretudo em suas vertentes corporificada e enativista. Para isso, seguiremos o fio da afirmação husserliana que assevera a anterioridade das distinções fenomenológicas básicas com relação às ciências particulares que se debruçam sobre as diferentes categorias da realidade (Husserl, 1973, p. 1), fio este que nos leva a considerações sobre a mera coisa material, o corpo animado [*Leib*] e a alma ou psiquê [*Seele*]. De cada uma dessas categorias, Husserl distingue diferentes ciências: a física, a somatologia e a psicologia, respectivamente. Para além da interconexão entre as próprias categorias da realidade, que serão tidas como níveis de constituição, também poderemos identificar conexões entre as ciências, do ponto de vista de uma teoria da ciência fenomenológica. E, por fim, naquilo que diz respeito propriamente à nossa investigação, veremos como tais disciplinas se relacionam com a própria fenomenologia, em particular a psicologia, e como os dados empíricos delas provenientes são abordados no contexto da fenomenologia transcendental husserliana.

Primeiro, iremos nos voltar ao domínio mais inferior de constituição como apresentado em *Ideias III*, e que é pressuposto pelos níveis de constituição superiores: trata-se da esfera da mera *coisa material* (Husserl, 1989, p. 319).

2.1 A coisa material, o corpo animado [*Leib*] e a alma ou psíquico [*Seele*]

2.1.1 A apreensão da coisa material e a ciência natural (física)

De um ponto de vista fenomenológico, a percepção material [*materielle Wahrnehmung*] ou a percepção do corpo [*Körperwahrnehmung*] correspondem à coisa material enquanto atos originários de apreensão. Trata-se de algo mais específico do que a mera percepção externa, já que a esta corresponde também a percepção do corpo animado [*Leibeswahrnehmung*], que se trata fundamentalmente de algo diverso, pertencente a um nível superior de constituição (Husserl, 1971, §1, p. 2). Limitar-se à caracterização do ato originário correspondente à coisa material enquanto percepção externa, portanto, seria inapropriado em vista da generalidade desta modalidade de ato presentativo.

Como vimos acima, da delimitação da natureza enquanto um conjunto de existências individuais materiais – cujas relações são regidas por leis exatas, de modo a formarem um nexo espacial, temporal e causal – emerge a ciência natural propriamente dita (Husserl, 1971, §1, p. 2). Mediante um pensamento propriamente teórico, esta ciência produzirá uma objetividade [*Objektivität*] específica que se “baseia na compreensão mútua de uma maioria de Egos experienciantes que têm seus corpos [*Leiber*], corpos que aparecem para eles como aparecem para aqueles que compreendem com eles” (Husserl, 1971, §1, p. 2, tradução nossa). Esta colocação destaca a importância da experiência intersubjetiva para a determinação científica da natureza. Além disso, Husserl, ainda de maneira incipiente, diferencia: (1) a experiência do Ego alheio da experiência do corpo que aparece como lhe pertencendo; e (2) o papel que o corpo desempenha na relação intersubjetiva, seja como percebido por quem o possui, seja como percebido por seu interlocutor.

Cada uma destas distinções cumpre um papel fundamental na concepção fenomenológica da intersubjetividade. Contudo, neste ponto interessa-nos aquilo que é abordado a seguir, qual seja, que o “entrelaçamento da natureza material com a corporeidade [*Leib*] e a alma [*Seele*] não impede sua independência. O modo de experiência teórica e as intenções do pensamento teórico passam exclusivamente pelas apreensões materiais da experiência” (Husserl, 1971, §1, p. 2, tradução nossa). Isto é, na ciência natural importam fundamentalmente as “apreensões materiais da experiência” [*materiellen*

Erfahrungsauffassungen], na medida que é por essas apreensões que o pensamento teórico se realiza. O pensamento teórico que institui o conhecimento científico da natureza não inclui considerações sobre a alma ou o corpo animado, por mais que eles sejam fundamentais à intersubjetividade que sustenta toda a relação humana sem a qual não haveria conhecimento científico:

O cientista natural está naturalmente envolvido com a cognição da natureza com corpo e alma, e não apenas o cientista natural enquanto indivíduo, mas também a comunidade de pesquisadores, à qual cada indivíduo sabe que está relacionado (Husserl, 1971, §1, p. 2, tradução nossa).

Deste modo, torna-se pertinente à demarcação do campo das ciências naturais – das quais a física aparece como exemplo prototípico – e do objeto *natural* como tal – a coisa material regida por leis exatas etc. – a exclusão de dados referentes à realidade do corpo animado e da alma, e o redirecionamento de seu estudo à somatologia e à psicologia. Uma tal distinção envolve, em primeiro lugar, o reconhecimento da experiência de

submeter-se mentalmente à apreensão total de algo material com todos os componentes constitutivos de apreensão que lhe pertencem essencialmente – entre eles, as apreensões do anímico-corporal [*Leiblich-Seelischem*] – de tal forma que a observação teoricamente vivenciada é direcionada para o próprio ser material, fixando-o e determinando-o; e, por outro lado, ser direcionado teoricamente para os organismos e psiquês animadas, e engajar-se substancialmente em investigações fisiológicas e psicológicas (Husserl, 1971, §1, p. 2-3, tradução nossa).

Trata-se da determinação de uma objetividade sob precondição de uma variação de atitude. A natureza material é apreendida na atitude teórica como algo existente em si mesmo, algo sem pressupostos e sem fundamentos, como algo fechado que se situa na camada mais inferior da constituição da realidade. Soma-se a isso a observação husserliana de que, junto da apreensão da realidade na ciência natural, há, concomitantemente, a apreensão da causalidade que rege as relações entre seus elementos, de modo que “toda a ciência do real é causalmente explicativa se quiser efetivamente determinar o que é o real no sentido da validade objetiva” (Husserl, 1971, §1, p. 3-4, tradução nossa). Na constituição de um mundo natural, as relações de causalidade e as existências materiais são apreendidas na mesma dimensão, o que de outra maneira poderia ser concebido como uma contribuição da consciência transcendental a um mundo de coisas em si.

Ademais, há uma relatividade dos elementos da realidade com relação aos outros, no simples sentido que a mera coisa que percebo só pode ser apreendida como tal com relação às circunstâncias imediatas da apreensão. Em se considerando a negligência, neste nível de constituição, do corpo humano e do Ego de outrem, as circunstâncias então se resumem ao que existe enquanto mera coisa material, como parte do conjunto dos elementos da realidade natural

constituída. Tais circunstâncias não são, na percepção da coisa material, imediatamente evidentes ao observador. Deste modo, se “na medida em que há consciência de algo real, há também consciência de causalidade” (Husserl, 1971, §1, p. 4, tradução nossa), as relações de causalidade propriamente ditas só poderão ser trazidas à tona e determinadas conceitualmente mediante a devida análise e investigação teórica. Daí se distinguem as relações físico-químicas em suas variações vetoriais, termodinâmicas etc. Assim é que a ciência natural propriamente dita emerge enquanto atividade teórica da mera percepção material.

2.1.2 A apreensão do corpo animado [*Leib*] e a somatologia

Admitindo a mera materialidade como uma camada basal de constituição, a apreensão do corpo animado constitui objetos de segundo nível. Segundo a descrição husserliana, as camadas da coisa material e do corpo animado se relacionam de maneira ambivalente, na medida em que “a camada específica do corpo animado é constituída em contraste com tudo o que concerne o *material* do corpo animado” (Husserl, 1971, §2, p. 5-6, tradução nossa). A ambivalência se manifesta, portanto, na própria análise da constituição do corpo animado, uma vez que ele possui suas determinações materiais. Inicialmente o *contraste* fica em primeiro plano: a despeito de seu aspecto meramente material, o que determina o corpo animado enquanto tal é algo de outra natureza. Ainda assim, em sua coexistência, a realidade material e a realidade corpórea-anímica são tomadas como *correlatas* (Husserl, 1971, §2, p. 5-6).

Neste sentido, Husserl indica que o campo sensorial, pertencente à camada das determinações anímico-corporais, possui correlação com estruturas físicas diversas, pertencentes à camada material do corpo animado. Deste modo, haverá para cada sentido – visão, tato, audição etc. – uma parte específica do corpo como correlata, designada pelas suas propriedades materiais. Sobre a correlação do campo visual e da retina, Husserl afirma que

posso, por exemplo, reconhecer o meu campo visual como uma extensão visual contínua e incessante [...] e posso reconhecer esta unidade duradoura em contextos de experiência e pensamento como pertencente ao corpo animado e, mais precisamente, como pertencente a esta retina, como um todo que corresponde na sua ordem interna como uma extensão à ordem bidimensional dos lugares na retina (Husserl, 1971, §2, p. 6, tradução nossa).

Então, é por uma atitude teórica que eu sou capaz de examinar e estabelecer mais precisamente os correlatos entre as aparições que podem figurar no meu campo visual e as ativações que se darão na retina. Sem que essa correlação possa ser diretamente observada, mas presumida por analogia ao campo sensorial tátil e suas correspondências no órgão sensível correspondente, a pele (Husserl, 1971, §2, p. 6).

Podemos, ademais, atestar uma *dependência* do que é especificamente anímico-corporal com relação ao meramente material no corpo animado. Lesões na retina podem causar mudanças no campo visual, assim como algum tipo de doença que atinja a pele pode causar mudanças no campo tátil. Por essa razão, Husserl afirma que o “somatológico” não pode ser tomado como uma realidade totalmente independente, mas como “uma camada do ser que é construído sobre a realidade material”, que, por esse motivo, “também requer a experiência material e a cognição material correspondente” (Husserl, 1971, §2, p. 8, tradução nossa). Sobre a percepção material, portanto, realiza-se a *percepção somática* e a interpretação [*Eindeutung*] das correspondências engendradas no caráter ambíguo de sua investigação.

Husserl considera a realização de tal interpretação como parte da somatologia no sentido de retomar aquilo que, na camada inferior, se ignora: o corpo do outro (Husserl, 1971, §2, p. 8). Interpreta-se na medida em que uma asserção no domínio somatológico – da correlação entre a retina e o campo visual, por exemplo – deve ser confirmada na observação empírica e na comparação de diferentes corpos animados alheios. Pode-se dizer ainda que tal interpretação é ainda uma forma de *percepção*. Se percebemos nosso corpo no sentido da “consciência da auto-presença pessoal” (Husserl, 1971, §2, p. 8, tradução nossa), e se a consciência do corpo do outro se constitui como uma “consciência secundária da presença em carne e osso” (Husserl, 1971, §2, p. 8, tradução nossa), uma consciência alheia certamente não se dá, através do corpo alheio, de maneira originária, “mas apenas como um ser-dado por meio de um tipo de presentificação [*Vergegenwärtigung*]” (Husserl, 1971, §2, p. 9, tradução nossa). Neste sentido, um conteúdo da consciência alheia, como uma emoção, pode ser “vista” através de seu corpo. O que coloca a somatologia enquanto “doutrina da sensação” (Husserl, 1971, §2, p. 9, tradução nossa) em algum lugar entre a fisiologia e a psicologia, se havendo constantemente com as especificidades dos estímulos sensoriais em seu aspecto fisiológico, bem como da afetividade subjetiva do campo sensorial.

Haveria então uma afinidade, ou mesmo uma estruturação intercalada das camadas de constituição do corpo e do psiquismo:

A camada de apreensão no qual as sensibilidades do corpo animado e, portanto, o próprio corpo animado, são constituídas, mostrou-se para nós, por outro lado, como intimamente fundido com aqueles estratos que são constitutivos da psiquê e do Ego [...] (Husserl, 1971, §3, p. 11, tradução nossa).

A ambiguidade da somatologia, na verdade, pode ser vista como um reflexo da ambiguidade do próprio corpo animado, seja pelo que diz respeito à sua condição de “camada intermediária de constituição” ou pela própria natureza da sensação em sua relação com o corpo. Por um lado, na percepção do corpo animado estamos submetidos a todas as determinações

essenciais que a apreensão de uma mera coisa material impõe (Husserl, 1980, p. 130). Contudo, pela percepção do corpo animado apreendemos também tudo aquilo que se pode apreender por um corpo animado (Husserl, 1971, §3, p. 10) e que não é suficientemente caracterizado se levamos em conta tão somente as condições essenciais de constituição de uma mera coisa material. Aqui, falamos de uma terceira camada de constituição, que compreender o psiquismo e do Ego, que são apreendidos através da apreensão corpo animado.

A ambiguidade que tange à natureza da sensação é constatada na medida em que, quando apreendemos o corpo animado e todas as apreensões de outras camadas que vêm junto dele, estamos “conscientes de nós mesmos como seres humanos e como Egos que percebem essas coisas por meio do [próprio] corpo animado” (Husserl, 1971, §3, p. 10-11, tradução nossa). O exemplo de Husserl consiste na apreensão tátil: podemos *sentir* algo que está em nosso campo espacial, na medida o *sentimos* através de nosso próprio corpo. Os desafios que a própria análise da sensação, em vista do papel que o corpo próprio desempenha nesse tipo de apreensão, são os desafios de conceber uma somatologia que, segundo o próprio Husserl, não havia ainda sido realizada (Husserl, 1971, §3, p. 10). As dificuldades impostas pela ambiguidade da condição sensorial do corpo animado, contudo, não devem nos impedir de proceder em analisar as especificidades da camada seguinte. Isto pois, segundo Husserl, a possibilidade de estratificação é evidente (Husserl, 1971, §3, p. 11) tal como deve ser, respeitando as devidas circunstâncias e sobredeterminações, a delimitação da psicologia com relação às demais disciplinas.

2.1.3 A delimitação da psicologia

Com relação às disciplinas que correspondem às camadas mais inferiores de constituição, a independência da psicologia é apenas relativa. Segundo Husserl, pela intimidade que as camadas constitutivas do corpo animado e do Ego psíquico possuem entre si, “a apreensão da psiquê deve necessariamente levar em conta os estados de sensação do corpo animado” (Husserl, §3, p. 11, tradução nossa). Na verdade, a relação entre tais camadas poderia ser mais bem descrita como uma interdependência. Como na apreensão do corpo animado não constituímos, de saída, uma distinção que permitisse a pura apreensão do aspecto material e psíquico, há uma determinação mútua. Se na apreensão da mera materialidade, em seu direcionamento teórico, os aspectos corpóreo-anímicos e egóico-psíquicos são ignorados, na apreensão propriamente dita do corpo animado e do Ego psíquico ambos estão sempre em jogo.

Isso se confirma nas proposições husserlianas quando, falando sobre o corpo, o fenomenólogo afirma que, quando doado à consciência, ele

[...] já é mais do que uma coisa material; ele já tem uma camada pertencente ao “psíquico” que não é relacionado a ele por nós na mera consideração de relações, mas que está lá desde o início – intuitivamente, portanto – como uma camada aperceptiva pertencente a todo o corpo animado em si. Devemos, portanto, primeiro abstrair dele a fim de obter o corpo animado meramente material (Husserl, 1980, p. 104-105, tradução nossa).

Apenas por uma constituição ativa, teoricamente orientada, podemos abstrair o corpo em seus aspectos materiais da psiquê que o anima, que o faz ser concebido, desde sempre, enquanto um corpo animado propriamente dito. É desse movimento que a fisiologia depende, por exemplo. As sensações das quais, pelo corpo próprio, temos consciência, possuem “localização” (Husserl, 1980, p. 150), são sensações *sentidas neste corpo* que habito – ou que, dito de outra maneira, é habitado por um Ego com o qual me identifico. Dito assim, fica evidente a interdependência sobre a qual insistimos: na mesma medida em que o psíquico é *apercebido*, isto é, dado através da constituição do corpo animado, o corpo animado como tal é percebido como mais do que uma mera existência material, extensa e inanimada, porque há um Ego e uma vida psíquica que nele habitam (Husserl, 1980, pp. 10-13, 104-105).

Segundo Husserl, “a apreensão da psiquê deve necessariamente levar em si os estados de sensação do corpo animado” (1971, §3, p. 11, tradução nossa), afirmação que conecta, de certo modo, a camada mais inferior de constituição com a camada superior. Isto pois a “experiência de uma coisa física ou mesmo a experiência de um corpo animado essencialmente contém em sua unidade concreta sensações como materiais de apreensão” (1971, §3, p. 11, tradução nossa), o que simplesmente remete ao aspecto material da corporeidade já aludido anteriormente. Com relação ao ego psíquico, contudo, a sensação não apenas é o substrato aperceptivo que permite sua apreensão, mas também, enquanto conteúdo da consciência, um estado do próprio ego que percebe (Husserl, 1971, §3, pp. 11-12). Isto pois “toda consciência entra na apreensão da psiquê e se torna o estado real da psiquê e o ego psíquico, relacionando-se a circunstâncias reais” (Husserl, 1971, §3, pp. 11-12, tradução nossa). Se o ego por um lado, então, depende das sensações que pertencem à materialidade do corpo animado para ser apreendido, por outro lado ele próprio é agente de percepção, apreendendo, como atualização efetiva de toda consciência e submetido às circunstâncias materiais do corpo, as sensações que pertencem às materialidades em geral disponíveis à suas capacidades sensoriais.

Nesse sentido, Husserl afirma que “isso não é acidental, mas algo que deve ser compreendido com base em fundamentos essenciais que a psicologia, se compreendida como a ciência da psiquê, também tem a ver com todas as sensações” (Husserl, 1971, §3, p. 12, tradução nossa). Mais adiante, o fenomenólogo faz indicações epistemológicas em consonância com as prerrogativas reconstruídas no capítulo anterior:

A questão de como ela tem a ver com eles ou deve ter a ver com eles – isso só pode ser tirado do sentido inerente à “experiência psicológica”, do psíquico-real que é constituído nessa nova forma básica de experiência. Temos de examinar essa experiência, para ver como o psíquico é dado sempre que a intenção desse tipo de experiência, encontrando univocamente a realização, se efetiva – e isso não de fato, mas de acordo com a essência (Husserl, 1971, §3, p. 13).

Se, em oposição a um esclarecimento factual, é uma determinação de essência que está em jogo, o prognóstico aponta para a oposição supracitada entre o que é da alçada da investigação fenomenológica e o que concerne à investigação experimental:

Esclarecer ou determinar cientificamente a essência da psique e, com isso, as metas e os métodos possíveis (na universalidade fundamental) não é tarefa do técnico psicológico, ou seja, do psicólogo, mas sim do filósofo (Husserl, 1980, §3, p. 11).

Então, de acordo com o modo básico pelo qual temos experiência do corpo animado e mediante a visada teórica da somatologia, as “sensações” serão abordadas como manifestações dos “sentidos corporais” – a visão, o tato etc. –, de modo que o propósito desta ciência será identificar as relações causais que concernem a tais sensações em sua relação com o corpo animado (Husserl, 1971, §3, p. 14). De modo equivalente, a tarefa da psicologia, segundo a essência de sua experiência, “deve procurar precisamente essas conexões causais que pertencem a sua unidade experiencial, a psiquê” (Husserl, 1971, §3, p. 14, tradução nossa).

A sensação, segundo Husserl, é algo comum à camada inferior, atribuída à experiência das meras coisas, e à camada que se assenta imediatamente sobre ela, a camada do corpo animado. A sensação é necessária às noeses que levam à apreensão das coisas materiais, enquanto nas noeses que levam à apreensão do corpo animado elas são, da perspectiva oposta, sensações que pertencem a este corpo, são *localizadas* no sentido cinestético [*kinaesthetische*] (Husserl, 1971, §3, p. 14). Com a inclusão da camada superior, ambas as apreensões pertencentes às objetividades das camadas inferiores se relacionam com a consciência em sua efetividade Ego-psíquica, de modo que “elas não são em todo caso [...] meras ocorrências de uma consciência pura”, mas “são apreendidas precisamente enquanto estados psíquicos” (Husserl, 1971, §3, p. 15, tradução nossa). O “caráter psíquico específico do ser humano” consiste nisso: na apropriação, pela consciência, das sensações apreendidas por via de nossa existência orgânica e material” (Husserl, 1971, §3, p. 15, tradução nossa).

A sensação que me leva à apreensão de uma existência material (animada ou não) é também sensação atribuída a um corpo que possui um campo de sensações, e material para esta consciência que realiza a apreensão. Mesmo neste caso, a experiência somática (cinestética) e a experiência psicológica não devem ser confundidas. O que apreendo pela via somática possui sua particularidade fenomenológica enquanto uma sensação localizada, algo que é sentido por

este corpo animado. Apesar de poder ser tomado pela consciência de um modo propriamente teórico, como objeto do pensamento e de uma atitude superior específica, em seu modo originário ele não pode ser confundido com uma “parte componente da apreensão de estado psíquico” (Husserl, 1971, §3, p. 15, tradução nossa), e vice-versa. Segundo Husserl,

Ambas as apreensões [somatológica e psicológica] se entrelaçam uma com a outra por meio da dupla função da sensação, que não é apenas factualmente dupla, mas também dupla em sua natureza básica; e embora as duas estejam entrelaçadas, nenhuma entra na outra (Husserl, 1971, §3, p. 15, tradução nossa).

Sem desprezar a interconexão que as formas de apreensão possuem, trata-se de sustentar, ainda assim, a especificidade que perdura em cada uma delas. E, de acordo com o fenomenólogo, a sustentação desta especificidade tem sua importância reafirmada quando nos voltamos à investigação causal acerca da sensação. No âmbito da causalidade somática, as relações causais das sensações corporais serão abordadas em sua relação com as estruturas materiais tidas como correlatas ao campo sensorial. Contudo, “considerada psiquicamente, a sensação é meramente o material⁷ para apreensões” (Husserl, 1971, §3, p. 16, tradução nossa). Neste sentido, “causalidade psicológica é causalidade que se relaciona especificamente aos estados psíquicos. Do ponto de vista psicológico, o material está simplesmente ali; ele está em funcionamento: isso é o especificamente psíquico” (Husserl, 1971, §3, p. 16, tradução nossa). Considerações materiais, portanto, não possuem o mesmo lugar que elas ocupariam na causalidade somática quando nos voltamos à causalidade psicológica, o que leva Husserl a afirmar que “não há outras questões causais a serem direcionadas à sensação que não sejam somatológicas” (Husserl, 1971, §3, p. 16, tradução nossa).

Há algo essencialmente diferente com relação à dependência causal para com as demais camadas quando abordamos a camada psíquica. Pois, se nos voltamos à camada somática, como fizemos anteriormente, assumimos que quando um corpo animado “assume um estado material definitivamente pertencente a ele, ocorre então na camada somático-sensorial que o pertence como corpo animado uma alteração de sentimento que o acompanha de forma determinante” (Husserl, 1971, §3, p. 17, tradução nossa). Se nos voltássemos à camada psíquica de maneira equivalente, toda espontaneidade naturalmente atribuída ao Ego seria abordada como um epifenômeno (Husserl, 1971, §3, p. 17). Quando o fazemos de maneira cuidadosa, contudo,

encontramos na realidade psíquica, em vista de sua dependência do corpo animado e da matéria, algo essencialmente diferente em oposição a qualquer outra dependência, mesmo aquela que é própria do corpo animado: a saber, a impossibilidade fundamental da persistência imutável da psique e, juntamente

⁷ Neste caso, “material” possui o sentido mais amplo de “matéria-prima”, “insumo”. O sentido forte do termo, que corresponde ao que é a coisa física, consta nas demais ocorrências neste parágrafo.

com ela, a impossibilidade fundamental de um retorno ao mesmo estado (Husserl, 1971, §3, p. 17, tradução nossa).

Considerando as mudanças de estado material e psíquico, Husserl aponta para uma diferença fundamental que aparece em tal comparação: “à sua essência [da coisa material] pertence (no sentido da apreensão da matéria) o fato de que o círculo dos estados físicos pode reverter para si mesmo [...] de tal forma que, ao voltar às mesmas circunstâncias, tenha os mesmos estados” (Husserl, 1980, p. 120, tradução nossa). Com isso, Husserl indica simplesmente que, assumidas as circunstâncias prévias *X* e o estado *A* de uma dada coisa física, uma vez alteradas as circunstâncias para *Y* e o estado *B* da coisa física, a coisa física poderá retornar ao estado *A* se as circunstâncias voltarem a ser *X*. Tal constatação se estenderia a um corpo animado com respeito aos seus estados físicos.

Contudo, o caso da psiquê seria bastante diferente: “à sua essência pertence, sob o título da formação de disposições, a mutabilidade unilateral. Em princípio, ela não pode reverter-se ao mesmo estado” (Husserl, 1971, p. 131, tradução nossa). Se as relações de causalidade fazem da reversibilidade a um estado anterior algo concebível à realidade material, o mesmo não se reproduz no âmbito do psiquismo, visto que as vivências não seguem umas às outras no fluxo mediadas por relações causais. Assim, respeitando o contínuo desenvolvimento da vida psíquica (Husserl, 1971, pp. 17, 130-131), não é concebível a princípio que “o psiquismo da pessoa idosa retroceda ao psiquismo da criança” (Husserl, 1971, p. 17, tradução nossa).

Com todas essas distinções, Husserl busca lançar luz sobre as relações de dependência entre as camadas e o caráter das circunstâncias às quais cada uma das realidades está submetida pela sua fundação. Há uma unilateralidade das relações de dependência entre as camadas, e é na distinção entre as diferentes formas de investigação dessas relações, ou, dito de outro modo, nas diferentes perguntas que podemos fazer frente a tais relações, que a psicologia emerge como um campo independente. E isso não só com relação à somatologia, mas à fenomenologia. Pois se perguntarmos o quanto as dependências materiais *efetivamente* se estendem sobre o psiquismo, colocamos uma questão à psicologia; mas se, por outro lado, perguntamos o quanto essas dependências *podem* alcançar, então devemos realizar uma investigação propriamente fenomenológica acerca das essências em jogo (Husserl, 1971, §3, p. 18).

2.2 Da relação entre a psicologia e a fenomenologia

O fenomenólogo está certo da anterioridade epistemológica de suas investigações com relação às disciplinas empíricas em geral. Tal é o caso que podemos distinguir a física de outras disciplinas a partir dos modos de intuição que lhes são próprios e da particularidade dos objetos

que são constituídos na atitude específica das ciências naturais. Também podemos fazer o mesmo com a psicologia enquanto disciplina empírica, mas é fundamental evidenciar o caráter especial da relação da fenomenologia com a psicologia. Para isso, basta nos voltar ao papel que a *descrição* desempenha na ciência natural e na psicologia.

Toda ciência empírica possui uma “base intuitiva concreta” [*konkreten Anschauungsterlage*] (Husserl, 1971, §11, p. 60, tradução nossa). As coisas são dadas intuitivamente ao cientista, e se ele as nomeia a partir dessas intuições, está formando “conceitos descritivos”. Do ponto de vista fenomenológico, é a partir de uma região eidética determinada que “os conceitos descritivos deveriam, pela intuição, retirar suas essências normativas” (Husserl, 1971, §11, p. 60, tradução nossa). A delimitação de uma região eidética pertencente à coisa natural, por exemplo, seria necessariamente devedora de uma disciplina “que deveria possuir um campo fundamental para descrições eidéticas e que deveria servir como a fundação válida da ciência natural” (Husserl, 1971, §11, p. 60, tradução nossa), e é nesse sentido que a ciência natural teria uma relação de fundação com a fenomenologia.

Contudo, a objetividade visada em última instância pela ciência natural nada têm a ver com descrições. Nesse sentido, do ponto de vista da ciência natural, sua fase descritiva “representa apenas um nível mais baixo de cognição” (Husserl, 1971, §11, pp. 66, tradução nossa), aquele em que a objetividade natural não é ainda propriamente alcançada. De modo geral, os conceitos descritivos ainda estão se havendo com o nível das meras aparências. Frente a isso, o real como aparência está em oposição ao “real como coisa em si, como coisa da física” (Husserl, 1971, §11, pp. 62-63, tradução nossa). As aparências se ligam ao objeto enquanto propriedades secundárias, acidentais (Husserl, 1971, §11, p. 62). O sentido científico da determinação do objeto depende da descoberta de uma natureza subjacente às aparências:

uma “verdadeira” “natureza”, uma natureza num novo sentido segundo o qual todo este mundo experiencial é a mera aparência de uma natureza objetiva exclusivamente determinada por predicados físico-matemáticos “exatos”, absolutamente não intuível, não experienciável, e, com certeza, uma natureza cognoscível pelos métodos de investigação da natureza com base nas experiências do pensamento lógico-experiencial (Husserl, 1971, §11, p. 64, tradução nossa).

Distinções precisas no âmbito das aparências, distinções estas que são fundamentais à produção dos conceitos descritivos, não são estão no primeiro plano dos objetos de interesse do cientista, visto que as aparências são tão-só manifestações da objetividade propriamente dita (Husserl, 1971, §11, pp. 66-67). Na análise causal, as propriedades descritivas pouco importam. São as deduções universais, baseadas nas premissas de uma natureza de propriedades causais e matematicamente formalizáveis que estão em jogo para o cientista em termos finais.

Por outro lado, no âmbito da psicologia, não há equivalente ao papel que as aparências figuram (ou não) na ciência natural, isto é, o papel de uma camada superficial desprezada no sentido científico último.

A unidade psíquica é constituída diretamente em seus estados, e os estados psíquicos – estes são as “vivências conscientes”, elas mesmas dadas adequadamente e sem mediação pela aparência no plano da temporalidade imanente (no qual se alojam todas as nossas análises) (Husserl, 1971, §11, p. 67, tradução nossa).

Tais vivências são o tema propriamente dito da psicologia, elas remontam invariavelmente à psiquê. Há uma via direta da análise das vivências à descrição da psiquê, sem que seja excluído qualquer coisa que seja secundária à essência do objeto visado. Assim, enquanto a “descrição psicológica determina o psíquico ele mesmo”, “a descrição científico-natural determina apenas uma aparência, sem, contudo, determinar aquilo mesmo que deveria ser determinado” (Husserl, 1971, §11, p. 68, tradução nossa).

2.2.1 Ontologia e psicologia racional

Husserl afirma que o erro da psicologia é tentar emular os métodos das ciências naturais, como a metafísica errou ao tentar, em certo momento, ser uma ciência aos moldes da geometria. Se os métodos escolhidos são os métodos das ciências naturais, não haverá tratamento adequado do objeto da psicologia, ele necessariamente será deturpado em razão de sua especificidade essencial. Nesse sentido, avaliar em que medida o método psicológico e o método científico-natural “podem andar em paralelo, e em que medida eles devem ser basicamente diferentes” (Husserl, 1971, §5, p. 21-22, tradução nossa) é uma tarefa de princípio que concerne às disciplinas propedêuticas.

O fenomenólogo, então, assevera que a plena distinção dos métodos depende da realização de uma *noética geral* (Husserl, 1971, §5, p. 22). Tal empreendimento corresponderia à delimitação de “todas as categorias de objetividades e intuições constitutivas” (Husserl, 1979, §5, p. 22, tradução nossa), algo que ainda não possuímos e que demandaria certamente uma dedicação ao mesmo tempo abrangente e profunda. O que não impede, contudo, a realização regional e em tempo da delimitação das categorias de objetividade que correspondem ao psiquismo e à natureza, bem como às intuições específicas relativas a elas.

Outrossim, Husserl afirma que

[o] método em todas as ciências é também determinado pela *essência universal* da objetividade que intuitivamente vem à luz na apresentação completa de tal objetividade, ou seja, no desdobramento completo das intenções que estão em sua apreensão e, naturalmente, na atitude eidética, não em direção da apreensão, mas da relação objetiva que está sendo constituída (Husserl, 1971, §6, p. 23, tradução nossa, destaque nosso).

Mesmo sem os recursos suficientes para a realização de uma noética geral, podemos nos voltar à análise cuidadosa de determinada objetividade, de maneira a nela identificar as condições essenciais de sua apreensão e, deste modo, a essência da própria objetividade com que estamos lidando. Pelo desvelamento de uma essência universal da objetividade, necessariamente somos levados, segundo Husserl, à ontologia, que não obstante é pressuposta no delineamento de um método completo do qual depende qualquer ciência plenamente realizada (Husserl, 1971, §6, p. 23). Com efeito, “cada passo em direção à ontologia [...] deve ser vantajoso para a ciência empírica” (Husserl, 1971, §6, p. 23, tradução nossa). A realização da ontologia, pela delimitação precisa de uma objetividade, leva-nos ao método apropriado para a investigação científica.

Uma vez conformados a um tal ordenamento, estamos em condições de “estabelecer a legitimidade, de fato a necessidade incondicional, de uma *psicologia racional*” (Husserl, 1979, §6, p. 23, tradução nossa, destaque do autor). Em oposição à psicologia naturalista, construída a partir de conceitos vagos e ambíguos (Husserl, 2002, p. 256; 1971, p. §6, pp. 23-24, 54-55), a psicologia racional será uma “doutrina eidética traçada a partir da intuição pura” (Husserl, 1971, §6, p. 24, tradução nossa). Uma psicologia que não é ainda, portanto, uma disciplina empírica, mas uma disciplina ontológica, sendo este o terreno de aproximação entre a fenomenologia e a psicologia. Em consonância, Husserl afirma:

[...] é de várias maneiras incorreto que uma psicologia racional deva ser apreendida como a ontologia de algo real que se torna constituído no nexos vivencial e não pode, então, coincidir com a essência de um nexos vivencial [...]. A notável relação entre a fenomenologia e a ontologia psicológica permite que a primeira encontre seu lugar na segunda e, novamente, de certa forma, também permite que a segunda, como todas as disciplinas ontológicas, encontre um lugar na primeira [...] (Husserl, 1971, §6, p. 24, tradução nossa).

Recapitulemos o percurso traçado até aqui na fenomenologia husserliana. Em meio ao naturalismo, há uma tendência na psicologia em emular os métodos das ciências naturais, somado à pretensão de fundamentar o conhecimento em geral a partir da psicologia. O conhecimento, tomado em sua realização efetiva, restringe-se a uma produção da mente. O estudo empírico da mente, então, será a chave da fundamentação adequada da matemática, da lógica, da metafísica, outrora concebidas como as matérias propedêuticas por excelência. Constatadas as contradições e o ceticismo implicado no naturalismo, Husserl distingue a abordagem da consciência enquanto algo real, passível de investigação empírica, e a consciência enquanto condição fundamental para o conhecimento em geral, para a constituição do que quer que seja a partir de essências. A fenomenologia, então, é estabelecida como a disciplina eidética a tomar o lugar ocupado pela psicologia experimental num enquadramento

naturalista, substituindo o realismo ingênuo por uma concepção transcendental do conhecimento e da fundamentação das ciências em geral.

A psicologia experimental, contudo, não deixa de ser uma ciência digna de credibilidade, conquanto ela seja adequadamente fundamentada, o que implica a distinção suficiente de seu objeto com relação a objetos contíguos. Deste modo, distinguimos a camada psíquica das camadas do corpo animado e da mera coisa física, destacando a independência relativa da primeira com relação às duas últimas – de acordo com sua essência, e não factualmente. Contudo, há mais coisas a se reconhecer nas relações entre a fenomenologia e a psicologia, e o trecho supracitado de Husserl dá indícios de uma familiaridade mais enredada do que a defesa de uma relação unilateral de fundação – da psicologia, como das disciplinas empíricas em geral, pela fenomenologia, enquanto disciplina eidética – corrobora num primeiro momento.

Isto pois a psicologia racional não é a ontologia de uma simples objetividade *constituída no* fluxo de vivências, mas a ontologia de algo que *coincide com* a essência do próprio fluxo de vivências. Assim, a própria fenomenologia encontra seu lugar nessa ontologia, na mesma medida em que esta ontologia, “como todas as disciplinas ontológicas”, encontra seu lugar na fenomenologia. Portanto, a psicologia experimental e a fenomenologia seriam devedoras de uma mesma ontologia, estando resguardado de algum modo o papel da segunda em desvelar as distinções essenciais que garantem a delimitação desta categoria universal denominada consciência, e, portanto, a formação mesma da psicologia enquanto uma disciplina racional.

2.2.2 Fenomenologia e psicologia experimental

A ontologia do psíquico remete ao que podemos possuir enquanto ideia *a priori* da psiquê. A título de esclarecimento, Husserl afirma que uma investigação psicológica de orientação empírica lida com propriedades reais, que se traduzem em “determinações disposicionais, habilidades” (1971, §8, p. 38, tradução nossa). No âmbito das correlações empíricas e essenciais, “toda vivência é um estado psíquico, como a psicologia em geral fala de estados psíquicos em relação à esfera total das vivências” (Husserl, 1971, §8, p. 41, tradução nossa). Podemos, contudo, nos limitar à investigação eidética das vivências, de modo a reconhecer as essências em jogo com relação ao que, na psicologia, será abordado efetivamente enquanto um conjunto de estados psíquicos. Assim é que “o existente de fato é transformado em um essencialmente existente, o individualmente único em um ‘universal’” (Husserl, 1971, §8, p. 41, tradução nossa). A correlação é elucidada por Husserl:

Os temas impositivos da noese e do noema devem necessariamente ser tratados tanto pelo interesse psicológico [empírico] quanto na apercepção psicológica-eidética. Digo na apercepção psicológica porque o que é apresentado ao psicólogo em sua intuição psicológica é precisamente algo psíquico, psíquico-real, ou seja, as vivências em um determinado caso enquanto estados psíquicos (Husserl, 1971, §8, pp. 41-42, tradução nossa).

As equivalências entre o que poderia ser tratado ao modo de uma oposição estrita, isto é, o factual e o eidético, aparecem na análise das convergências entre a fenomenologia e a psicologia divididas por uma fronteira nítida, porém porosa. Aquilo que é tratado, por um lado, na fenomenologia de maneira explícita – os temas impositivos –, também serão abordados a partir da intuição psicológica, ao modo de uma apercepção.

É verdade que Husserl reincidentemente testifica em favor da anterioridade da fenomenologia, enquanto ciência eidética, com relação à psicologia, como ciência experimental. Isso se observa, inclusive, quando afirma que “não apenas a natureza física, mas, num escopo muito mais amplo, a natureza psíquica, e em particular o fluxo de estados psíquicos de sujeitos anímicos, está vinculado a leis a priori”, como “todas as leis de questões de fato são regularidades que se destacam de um fundo poderoso de leis eidéticas a priori e absolutamente necessárias” (Husserl, 1971, §8, p. 48, tradução nossa). Tais leis eidéticas serão encontradas pelas ciências eidéticas, como a própria fenomenologia. O fenomenólogo projeta que os instrumentos de sua ciência serão, em algum momento, reconhecidos em sua potencialidade para o impulsionamento das ciências pelos próprios cientistas, que encontrarão, enfim, o sentido genuíno de sua ciência (Husserl, 1979, §8, p. 48-49). Contudo, na consideração desses instrumentos fenomenológicos, essa porosidade parece ser lançada a um grau superior.

Resultados fenomenológicos não podem ser obtidos a partir de experimentação científica (Husserl, 1979, §8, pp. 51, 54). Segundo Husserl, isso só poderia ser considerado mediante a má compreensão do método fenomenológico, que tomaria a “fenomenologia como uma análise *empírica* dos próprios estados psíquicos (ou, se assim desejar, das próprias vivências pela percepção interna ou memória” (Husserl, 1979, §8, p. 51, tradução nossa, destaque nosso), sendo que se trata fundamentalmente de uma análise eidética, que inclui, portanto, a suspensão de qualquer consideração factual. Porém, acrescenta-se que isso “de modo algum implica que arranjos experimentais não possam adquirir função fenomenológica num bom sentido” (Husserl, 1979, §8, p. 51, tradução nossa).

Seguindo as pretensões originais da fenomenologia, a experiência é excluída da investigação fenomenológica por princípio (Husserl, 1979, §8, p. 51). Nesta ideia de experiência inclui-se tudo o que diz respeito à dimensão factual, na qual está posicionada a existência dos objetos transcendentos. Assim, fenomenólogo não está se havendo com

experiências; “o que ele precisa, contudo, é intuição; ele precisa de apreensões claras de momentos únicos da essência a ser visualizada; ele opera com *intuições exemplares*” (Husserl, 1979, §8, p. 51, tradução nossa, destaque nosso). Nesse sentido, a fantasia [*Phantasie*] figura na fenomenologia como um instrumento de investigação tão adequado quanto uma percepção externa. Porém, ela carrega consigo a desvantagem de produzir intuições efêmeras, que rapidamente empobrecem em riqueza de detalhes, vivacidade e clareza. O fenomenólogo poderá, com isso, se voltar à impressão vivida, a despeito de seu desinteresse encetativo pela existência factual (Husserl, 1979, §8, pp. 51-52). Neste cenário, “os auxílios instrumentais e os arranjos experimentais do mesmo tipo que servem à *experientia* não poderiam também ajudar a obter material intuitivo do melhor tipo?” (Husserl, 1979, §8, p. 52, tradução nossa).

É claro que o escopo dessa apropriação não é ilimitado – Husserl afirma que ela seria viável sobretudo no âmbito das investigações sensoriais, mas também das volitivas (Husserl, 1979, §8, p. 52, tradução nossa). Mas, no sentido aqui abordado, o próprio fenomenólogo não só dispõe de seus próprios instrumentos, mas também realiza seus próprios experimentos, “que não coincidem com qualquer experiência de algo real [...], mas sim uma simples intuição exemplar como fundação de uma visão eidética” (Husserl, 1979, §8, p. 52, tradução nossa). O que Husserl parece sugerir que é que a experimentação científica pode prover dados à realização da fenomenologia em seu sentido pleno, na medida em que, ao modo de um experimento de pensamento, a efetividade de tais dados seja posta fora de ação. De tal maneira que

excelentes meios instrumentais do experimento psicológico também podem funcionar de forma útil nesse sentido, novamente com um método completamente modificado, de acordo com o propósito modificado. Quanto a isso, já existem pequenos começos, surgidos não da própria psicologia, mas das sugestões da fenomenologia, que certamente encontrarão sua continuação (Husserl, 1979, §8, p. 52, tradução nossa).

Em que medida essa continuação pode ser obtida no enativismo?

2.3 Uma reconsideração do diagnóstico frente às novas questões

A delimitação fenomenológica da psicologia com relação às ciências naturais nos levou a novas questões. Na análise das camadas de constituição que concernem à ciência natural, à somatologia e à psicologia, tornou-se evidente: (i) como nível mais inferior de constituição, a independência da coisa material com relação às demais e, além disso, a exclusão das circunstâncias anímico-corporais e psicológicas da apreensão do escopo da ciência natural; (ii) a dependência do corpo anímico com relação não só à coisa material, mas também ao psiquismo que está sempre presumido na apreensão do corpo anímico, e; (iii) a interdependência, enfim,

do corpo anímico com o domínio psíquico, já que os estados mentais devem sempre ser analisados em suas circunstâncias factuais com relação ao corpo em que estão localizados.

Em linhas gerais, as teses enativistas estão, até este ponto, em consonância com as distinções fenomenológicas propostas por Husserl. No âmbito da investigação empírica dos processos mentais, a ciência cognitiva enativista tem a experiência corporificada sempre em vista. Permanece a diferença fundamental, contudo, de que as distinções empregadas por Husserl nesta seção de *Ideias III* tenham sido realizadas integralmente no âmbito da atitude fenomenológica-transcendental. Do ponto de vista fenomenológico, tais distinções não só seriam bem-vindas, mas absolutamente necessárias para que uma ciência cognitiva, assim como a psicologia experimental a que se refere Husserl, estivesse adequadamente fundamentada em suas asserções.

Que haja, por exemplo, uma mútua determinação entre o que Husserl chamará de camada anímico-corpórea e a camada psíquica, isso é uma consideração eidética a ser delineada pelo método fenomenológico-transcendental, algo anterior à própria ciência cognitiva. A realização de experimentos que confirmem tal tese fenomenológica não substituiriam a própria fenomenologia, mas simplesmente exprimiriam num caso particular a necessidade eidética previamente estabelecida a qualquer esforço teórico no domínio empírico.

Quanto à tese da circularidade fundamental, portanto, não temos nenhum avanço quanto à reconsideração de seu aspecto mais problemático. O naturalismo empregado ali, por substituir a própria fundamentação da ciência particular – a ciência cognitiva enativista ela mesma – por uma tese empírica, não inspira qualquer esperança do ponto de vista de uma fenomenologia husserliana. Contudo, pela possibilidade de conferir à experimentação valor fenomenológico num sentido específico, o cenário toma outra forma para a tese do esclarecimento mútuo.

Pois Husserl faz uma concessão ao admitir que o fenomenólogo pode se voltar aos “excelentes meios instrumentais do experimento psicológico” (Husserl, 1971, §8, p. 52, tradução nossa) quando seus próprios instrumentos não conseguirem prover uma intuição exemplar do que quer que esteja em jogo numa determinada investigação. Assim, se a fugacidade da imaginação se mostrar como um empecilho que impossibilita uma determinada análise de vivências, ele poderá se voltar ao dado empírico da psicologia – ou, no nosso caso, da ciência cognitiva – como um ensejo ao refinamento de suas descrições.

Zahavi (2017) parece se fiar nessa mesma orientação husserliana. Segundo o fenomenólogo dinamarquês, o recurso aos experimentos de pensamento exigiria que o esforço para sua elaboração e detalhamento fosse comparável aos experimentos empreendidos no laboratório, de maneira a assegurar a confiabilidade de seus resultados. Podemos acabar

incorrendo num autoengano, acreditando que imaginamos um cenário possível e pertinente quando na realidade nenhum avanço real foi logrado. Há restrições a serem colocadas na imaginação, porque nem tudo o que pode ser imaginado poderá ser qualificado como um experimento de pensamento. Nas palavras do autor, “quando mais ignorante se é, mais fácil será de imaginar algo” (Zahavi, 2017, p. 156, tradução nossa), asseverando a necessidade de impor critérios rigorosos para a aplicação de tais experimentos, critérios estes que poderiam ser fornecidos no contexto do próprio método fenomenológico.

Se a imaginação se mostrar um desafio, Zahavi afirma que nós poderíamos simplesmente nos voltarmos às ciências particulares – psicologia, psiquiatria, psicopatologia. Isto é, “abandonar completamente a ficção e, em vez disso, prestar mais atenção aos fatos surpreendentes encontrados no mundo real” (Zahavi, 2017, p. 156, tradução nossa). Contudo, do ponto de vista husserliano, nada disso seria válido se os devidos cuidados metodológicos, no que tange à preservação da delimitação entre a natureza do objeto de estudo da fenomenologia, fossem simplesmente deixados de lado. Por isso, quando um dado empírico for levado em consideração a partir da atitude fenomenológica, deverá ser preservada a suspensão da validade da tese empírica, bem como da efetividade do que foi experienciado. Nesse sentido, conforme sugerido por Husserl, a experiência não cumpriria um papel tão diferente da imaginação na investigação fenomenológica (Husserl, 1971, p. 52-53).

3 MERLEAU-PONTY E A FUNDAMENTAÇÃO DO ENATIVISMO

O traço distintivo principal da fenomenologia de Maurice Merleau-Ponty é a encarnação da consciência. Afirma-se, ademais, que a obra do fenomenólogo francês está em contraste com as demais produções da literatura fenomenológica – e mesmo da filosofia transcendental – em vista da relevância concedida ao corpo e à percepção em suas teses centrais (Geraets, 1971; Behnke, 2002). Assim como em Husserl, o delineamento da posição merleau-pontyana é acompanhado de objeções à filosofia transcendental canônica, compreendida aqui sob a forma do kantismo, bem como a tendências científico-teóricas e psicólogos de sua época. Somam-se a isso, contudo, objeções quase sempre implícitas à própria fenomenologia husserliana, ou pelo menos às teses husserlianas comumente associadas ao idealismo (Zahavi, 2002).

Assumindo que a compreensão da fenomenologia de Merleau-Ponty depende da assimilação desses contrastes, reconstruiremos tais objeções no presente capítulo, trazendo gradativamente ao primeiro plano sua própria noção de consciência transcendental. Além disso, também será realizado um exame do seu transcendentalismo, considerando o recurso do fenomenólogo aos dados empíricos e à experiência de modo geral. Por fim, seremos levados ao cerne do problema, que concerne à fundamentação epistemológica das ciências cognitivas enativistas.

3.1 A ‘análise reflexiva’ e o idealismo

Num esforço inicial de caracterização da fenomenologia, Merleau-Ponty afirma a oposição da tradição à ciência (Merleau-Ponty, 2011, pp. 2-4), em sentido similar àquele já delimitado anteriormente no contexto do antinaturalismo husserliano, como também ao que será chamado de intelectualismo e análise reflexiva (Merleau-Ponty, 2011). Referindo-se às contribuições da filosofia de Descartes e Kant, o fenomenólogo reconhece os méritos da análise reflexiva por ter evidenciado que “eu não poderia apreender nenhuma coisa como existente se primeiramente eu não me experimentasse existente no ato de apreendê-la”, e mais especificamente que “eles fizeram aparecer a consciência, a absoluta certeza de mim para mim, como a condição sem a qual não haveria absolutamente nada” (Merleau-Ponty, 2011, p. 4).

Ao tecer tais afirmações, Merleau-Ponty reconhece no espírito das filosofias de Descartes e Kant sua vocação transcendental, e talvez até mesmo o mérito de terem sido suas obras que abriram a filosofia moderna ao transcendentalismo tal como nos temos com ele atualmente. Elas teriam estabelecido a precondição de um sujeito constituinte sem o qual não haveria mundo, ou nas palavras de Merleau-Ponty “o ato de ligação como fundamento do ligado” (Merleau-Ponty, 2011, p. 4). O francês reconhece, ademais, o estabelecimento do

mundo enquanto uma constante no sistema proposto por Descartes e Kant: “a unidade da consciência, em Kant, é exatamente contemporânea da unidade do mundo”, enquanto “em Descartes, a dúvida metódica não nos faz perder nada, visto que o mundo inteiro [...] é reintegrado ao *Cogito*” (Merleau-Ponty, 2011, p. 4).

Não é possível afirmar, contudo, que em tais sistemas haja uma bilateralidade entre o sujeito constituinte (sob a forma da consciência, do Ego, do *Cogito* etc.) e o mundo. Tal é o caso que a certeza da existência do mundo não é imediatamente dada como é a certeza do *Cogito* na filosofia cartesiana, e, igualmente, não haveria por que Kant afirmar algo como uma “inversão copernicana” (Merleau-Ponty, 2011, p. 4). Pelo contrário,

A análise reflexiva, a partir de nossa experiência do mundo, remonta ao sujeito como a uma condição de possibilidade distinta dela, e mostra a síntese universal como aquilo sem o que não haveria mundo. Nessa medida, ela deixa de aderir à nossa experiência, ela substitui a um relato uma reconstrução (Merleau-Ponty, 2011, p. 4-5).

A crítica ao alçamento do sujeito a uma “subjetividade invulnerável, para quem do ser e do tempo” (Merleau-Ponty, 2011, p. 5) é a raiz da doutrina transcendental proposta por Merleau-Ponty. Trata-se de um sujeito que é capaz de “ignorar-se a si mesmo como acontecimento”, cujo aparecimento deve representar necessariamente “uma mudança de estrutura da consciência” (Merleau-Ponty, 2011, p. 5) sem a qual não haveria a apoditicidade necessária para nossas pretensões de conhecimento mais ambiciosas. Descartes e Kant, ao afirmarem, respectivamente, a certeza do *Cogito* como uma necessidade prévia à certeza do mundo, e o papel de nossas intuições puras para a experiência do tempo e do espaço desde um ponto de vista pretensamente imune a tais experiências, perderam a experiência de vista.

A análise reflexiva impõe que o sujeito tome a si mesmo como uma transparência absoluta, na qual encontraria a origem de toda a realidade, origem esta discernível em suas modalidades de síntese (Merleau-Ponty, 2011, p. 391). Segundo o francês, ao propor um tal procedimento a análise reflexiva destitui o sujeito de sua relação originária com o mundo, substituindo o exame filosófico deste vínculo originário pela presunção de uma atividade artificial de síntese. Ao invés de reconhecer o dado patente de que nossa experiência mundana está sempre permeada por um *sentido*, a análise ignora essa presença e faz do mundo a derivação “de uma série de sínteses que ligariam as sensações, depois os aspectos perspectivos do objeto, quando ambos são justamente produtos da análise e não devem ser realizados antes dela” (Merleau-Ponty, 2011, p. 5).

Para Merleau-Ponty, é por isso que “o real deve ser descrito, não construído ou constituído” (Merleau-Ponty, 2011, p. 5), o que habilita a fenomenologia como uma disciplina transcendental mais pertinente ao exame filosófico da experiência. A redução fenomenológica,

no entendimento merleau-pontyano, não nos leva a uma “consciência transcendental diante da qual o mundo se desdobra em uma transparência absoluta, animado do começo ao fim por uma série de apercepções que caberia ao filósofo reconstruir a partir de seu resultado” (Merleau-Ponty, 2011, p. 7). Esta seria uma interpretação equivocada da fenomenologia. Ela nos levaria a ver na sensação básica, a *hylé*, “como significando um fenômeno de grau superior” (Merleau-Ponty, 2011, p. 7). Nesse raciocínio,

minha sensação do vermelho é apercebida como manifestação de um certo vermelho sentido, este como manifestação de uma superfície vermelha, esta como manifestação de um papelão vermelho, e este enfim como manifestação ou perfil de uma coisa vermelha, deste livro (Merleau-Ponty, 2011, p. 7).

Ou seja, na determinação da sede do sentido, incorreríamos numa inversão do ponto de partida e do ponto de chegada, pela simples desconsideração das condições da apreensão e da própria inerência do sujeito ao mundo. Se na fenomenologia de Merleau-Ponty a origem do sentido é a relação perene do sujeito com o mundo, numa má interpretação da fenomenologia seríamos remetidos a um dado sensorial básico. E se somos capazes de apurar o tecido da experiência, dela extrair elementos de complexidade cada vez menor, até chegar num dado básico de sensação, isso diz mais respeito a um interesse intelectual específico do que à nossa lida mundana efetiva, ao “contato ingênuo com o mundo” cujo estatuto filosófico estaria à cargo da fenomenologia desvelar (Merleau-Ponty, 2011, p. 1).

De acordo com o fenomenólogo, uma tal interpretação da redução fenomenológica nos levaria a uma concepção idealista de transcendentalismo “que trata o mundo como uma unidade de valor indiviso” (Merleau-Ponty, 2011, p. 7) para os sujeitos, aqui exemplificados como Pedro e Paulo. Trata-se de uma observação de Merleau-Ponty que critica o transcendentalismo que tira de cena o sujeito empírico, de modo que “a percepção do mundo ‘por Pedro’ não é um feito de Pedro, nem a percepção do mundo ‘por Paulo’ um feito de Paulo, mas em cada um deles um feito de consciências pré-pessoais [...]” (Merleau-Ponty, 2011, p. 7). Neste ponto, de maneira evidente, Merleau-Ponty põe em primeiro plano a importância da consideração pela dimensão factual. Contudo, uma tal formulação ainda não expõe com a devida radicalidade as consequências da anulação desta efetividade e os problemas implicados no endosso ao idealismo.

Numa perspectiva idealista da reflexão transcendental, enquanto sou consciência “não estou nem aqui nem ali, não sou nem Pedro nem Paulo, não me distingo em nada de uma ‘outra’ consciência” (Merleau-Ponty, 2011, p. 7), sou simplesmente esse motor universal que generaliza cada indivíduo num único ser.

Um idealismo transcendental conseqüente despoja o mundo de sua opacidade e de sua transcendência. O mundo é aquilo mesmo que nós nos representamos,

não como homens ou como sujeitos empíricos, mas enquanto somos todos uma única luz e enquanto participamos do Uno sem dividi-lo (Merleau-Ponty, 2011, p. 7-8).

Segundo Merleau-Ponty, se levarmos o idealismo transcendental às últimas consequências, não há nele o problema do outro, tampouco o problema de um mundo, já que encontramos o mundo em nós mesmos, e não nos concebemos enquanto uma multiplicidade de sujeitos mas como uma “única luz”, essa capacidade absoluta de síntese. O idealismo, ou a análise reflexiva, “[fazem] surgir em mim, com o primeiro lampejo de consciência, o poder de dirigir-me a uma verdade de direito universal” (Merleau-Ponty, 2011, p. 8), sem a necessidade de qualquer tipo de verificação no campo da efetividade, e desconsiderando de saída a própria verdade que representa nossa aderência contínua ao mundo, constatada apenas reflexivamente, mas como tendo estado sempre lá. É nesse sentido que para afirmar uma verdade “o sujeito efetivo precisa primeiramente ter um mundo ou ser no mundo, manter em torno de si um sistema de significações cujas correspondências, relações e participações não precisem ser explicitadas para serem utilizadas” (Merleau-Ponty, 2011, pp. 181-182).

Ademais, “sendo o outro também sem ecceidade, sem lugar e sem corpo, o Alter e o Ego são um só no mundo verdadeiro” (Merleau-Ponty, 2011, p. 8). Se a consciência como tal pertence em seu último sentido à dimensão pura da reflexão desterrada, na qual toda efetividade e circunstância é despida em busca de uma unidade absoluta, somos todos *o mesmo*, de modo que o problema da alteridade simplesmente não tem mais razão de ser colocado.

Segundo Merleau-Ponty,

para que outro não seja uma palavra vã, é preciso que minha existência nunca se reduza à consciência que tenho de existir, que ela envolva também a consciência que dele se possa ter e, portanto, minha encarnação em uma natureza e pelo menos a possibilidade de uma situação histórica (2011, p. 9).

Então se admito que outro só existe para mim na mesma medida em que ele é para mim uma questão, só posso fazê-lo porque minha consciência está vinculada à intersubjetividade de saída. E se suspendo a intersubjetividade não é para descobrir o contrassenso de um sujeito solitário que habilita um sujeito para o qual existe um outro (e que existe para o outro), mas para atestar a natureza um sujeito que já está desde sempre envolvido na intersubjetividade. Merleau-Ponty afirma a anterioridade da experiência originária na qual está em jogo a efetividade do mundo e de outrem, de maneira que até mesmo a atitude plenamente habilitada a desvelar as condições de aparecimento do mundo seja secundária a essa experiência. De acordo com o fenomenólogo,

O verdadeiro *Cogito* não define a existência do sujeito pelo pensamento de existir que ele tem, não converte a certeza do mundo em certeza do pensamento do mundo e, enfim, não substitui o próprio mundo pela significação mundo. Ele reconhece, ao contrário, meu próprio pensamento

como um fato inalienável, e elimina qualquer espécie de idealismo revelando-me como "ser no mundo" (Merleau-Ponty, 2011, p. 9).

O solo da subjetividade é “o espetáculo do mundo” (Merleau-Ponty, 2011), modo como Merleau-Ponty reincidentemente abrevia o conjunto das circunstâncias que compõem a complexa situação à qual caberia o “*Cogito*” revelar (Merleau-Ponty, 2011, p. 9), mesmo que, assim como as “certezas do senso comum e da atitude natural”, elas em geral “passam despercebidas” em nossa ingenuidade constitutiva, e “para despertá-las e fazê-las aparecer, precisamos abster-nos delas por um instante” (Merleau-Ponty, 2011, p. 10). Nessa abstenção temporária, não há absorção do nosso objeto de estudo, sendo este objeto a própria consciência. Tomada como uma instância de conhecimento, a absorção da consciência como objeto de estudo corresponderia ao desaparecimento do sujeito, que se tornaria, então, pura cognição sem traço de existência (Merleau-Ponty, 2011, pp. 70-71, 96-97). Em favor da reafirmação da permanência do sujeito empírico na reflexão transcendental, Merleau-Ponty afirma que não basta realizar a reflexão e assumir “um *Cogito* inatacável, mas ainda refletir nessa reflexão, compreender a situação natural à qual ela tem consciência de suceder e que, portanto, faz parte de sua definição [...]” (Merleau-Ponty, 2011, p. 97).

3.2 A primazia da percepção

3.2.1 Os prejuízos clássicos

Como introdução ao seu tratado fenomenológico da percepção e da corporeidade, Merleau-Ponty se volta à sensação, categoria presente nas psicologias de seu tempo e, como vimos, também em Husserl, resguardadas todas as peculiaridades de uma tese fenomenológica com relação a uma tese empírica. Restringindo-se ao significado que a sensação toma nas disciplinas empíricas, o francês se refere especificamente ao que seriam as sensações em seu estado puro: a pura impressão do vermelho, do verde, do roxo. O puro som da nota dó ou lá. Ou seja, impressões que nos são dadas sem qualquer qualidade adjacente e que preencheriam todo o campo sensorial correspondente – no contato com o vermelho, eu veria apenas o puro vermelho, como seria capaz de escutar o puro som da nota lá. Elas ainda seriam, em certas versões, conteúdos imanentes da consciência, rearranjados por disposições em estados dessa mesma instância, sem pertencerem propriamente ao objeto. Assim, na impressão da pura sensação de vermelho, só perceberíamos a própria cor em sua presença absoluta: sem forma, sem distância, sem textura, apenas a cor. Temos a experiência da “qualidade” do que é *apenas* vermelho (Merleau-Ponty, 2011, p. 23-24).

Contudo, Merleau-Ponty afirma que uma experiência como essa não existe. Não temos correspondência “na percepção de fato” da experiência de uma sensação pura, de um puro vermelho, um puro som etc. Para o francês, mesmo entre os simpatizantes da noção de sensação uma afirmação como essa seria aceita sem grandes objeções (Merleau-Ponty, 2011, p. 24). O que levaria alguém, então, “a distinguir, na experiência perceptiva, uma camada de ‘impressões’” ou sensações puras (Merleau-Ponty, 2011, p. 24)? Se lhe fosse direcionada esta pergunta, Merleau-Ponty responderia que “a pretensa evidência do sentir não está fundada em um testemunho da consciência, mas no prejuízo do mundo” (Merleau-Ponty, 2011, p. 25).

Em consonância com suas críticas à análise reflexiva e o idealismo, o prejuízo do mundo funda-se numa tese que nega à percepção efetiva e ao contato originário com o mundo a origem mesma do *sentido* da experiência. Interpretando este prejuízo à maneira de um argumento da “pobreza de estímulo” (Chomsky, 1980) transposto em termos perceptivos, admite-se que as impressões básicas não são capazes de prover significação por si mesmas, elas não fazem aparecer objetos ou produzir qualquer determinação na experiência. Deste modo, seria necessário que alguma faculdade da consciência entrasse em jogo de maneira a suplantar os vazios que se colocam entre as impressões, que são consideradas, portanto, atomisticamente. Nas palavras de Merleau-Ponty, “constrói-se a percepção com estados de consciência, assim como se constrói uma casa com pedras, e se imagina uma *química mental* que faça esses materiais se fundirem em um todo compacto” (Merleau-Ponty, 2011, p. 46, destaque nosso).

O cenário em que um estímulo atomístico, uma sensação básica por si mesma fosse capaz de conter significação é inconcebível, algo que tanto os adeptos desta doutrina das sensações quanto o próprio Merleau-Ponty concordariam – por motivos diferentes, é evidente. Merleau-Ponty considera que, pelo prejuízo do mundo, existem “duas maneiras de se enganar sobre a qualidade” (2011, p. 26). A primeira delas seria transpor algo que pertence ao mundo para o domínio da consciência – novamente atestando sua observância ao domínio empírico –, e nesse movimento torná-la incapaz de significar algo, de possuir algum sentido. O segundo engano é “acreditar que este sentido e esse objeto, no plano da qualidade, sejam plenos e determinados” (Merleau-Ponty, 2011, p. 26).

O primeiro engano corresponde, como afirmamos acima, à imanência da sensação à consciência, como se o vermelho que eu percebo na superfície do carro, “no plano da qualidade”, como afirma Merleau-Ponty, não pertencesse ao carro, tal como minha percepção externa me adverte inequivocamente na experiência pré-reflexiva, mas uma propriedade interna projetada no mundo. O segundo engano corresponde à concepção na qual nosso campo visual é bem-delimitado, com bordas precisas, e que tudo que é efetivamente percebido só pode sê-lo

se for claro e distinto, livre de qualquer equívoco ou ilusão (Merleau-Ponty, 2011, p. 26-27). Antes de caracterizar a percepção, porém, ambos enganos incorrem num terceiro erro, derivado dos anteriores: o de substituir a percepção efetiva pelo ideal do conhecimento.

A teoria da sensação, que compõe todo saber com qualidades determinadas, nos constrói objetos limpos de todo equívoco, puros, absolutos, que são antes o ideal do conhecimento do que seus temas efetivos; ela só se adapta à superestrutura tardia da consciência (Merleau-Ponty, 2011, p. 33).

Assim, do ponto de vista merleau-pontyano, a doutrina das sensações, como a análise reflexiva, não trata dos problemas que são próprios à experiência. Se a análise reflexiva, por um lado, anula o mundo em geral e a intersubjetividade na especulação de um sujeito absoluto, a teoria da sensação transporta o problema do sentido a uma unidade de sensação atomística, se havendo com a premissa de um fracionamento da experiência que só existe para a análise tardia ao encontro efetivo com o mundo. “Ao fazer isso, nós subtraímos à percepção sua função essencial, que é a de fundar ou de inaugurar o conhecimento, e a vemos através de seus resultados” (Merleau-Ponty, 2011, p. 41). Frente à pretensa ambiguidade da unidade mínima da sensação – ao mesmo tempo que é a origem do sentido é insuficiente para produzi-lo –, Merleau-Ponty indica duas soluções em aparente oposição simétrica, porém igualmente equivocadas por incorrem nos mesmos enganos: o empirismo e o intelectualismo.

No quadro empirista fabricado por Merleau-Ponty, a percepção de uma figura, uma percepção propriamente dita em qualquer nível de complexidade, só se daria pela soma, num mesmo campo visual bem delimitado, de uma multiplicidade de sensações (Merleau-Ponty, 2011, p. 36). Como unidades básicas, na percepção de uma figura elas permanecem unidas num “contato cego”, sob a condição de sua coexistência no campo visual. Em uma dada configuração, é como se a coesão do conjunto dependesse de um jogo de ilusão:

o conjunto se faz ‘visão’ e forma um quadro diante de nós porque aprendemos a passar mais rapidamente de uma impressão a outra. Um contorno é apenas uma soma de visões locais e a consciência de um contorno é um ser coletivo (Merleau-Ponty, 2011, p. 36).

Trata-se da “associação de ideias” como pré-condição do sentido da experiência. A lei de associação que realiza a regência do conjunto pode ser a semelhança entre as sensações, ou a mera proximidade entre elas, suficiente para que produza a determinação da figura e de seu contorno, seu repouso sobre um fundo. Outra maneira de conceber a associação é pelo recurso às experiências passadas, que, segundo Merleau-Ponty, não altera em nada a situação do quadro empirista (Merleau-Ponty, 2011, pp. 36-38, 43), mas é apenas “uma correção tardia e ineficaz do empirismo” que “admite seus postulados, partilha suas dificuldades e, como ele, esconde os fenômenos em lugar de levar a compreendê-los” (Merleau-Ponty, 2011, p. 46). O critério para determinação dos objetos que figuram no meu campo visual remonta ao conjunto de minhas

experiências passadas, às quais recorro num nível abaixo ao de minha consciência para que minha visão presente tenha algum sentido (Merleau-Ponty, 2011, pp. 36-38).

Contudo, o critério para a evocação de conteúdos específicos de minha memória, a preferência por certas memórias em detrimento de outras na determinação de um objeto não chega a ser precisado. Nesse sentido, “o conhecimento aparece como um sistema de substituições em que uma impressão anuncia outras sem nunca dar razão delas [...]” (Merleau-Ponty, 2011, p. 38). Considerando a figura como um aglomerado de impressões independentes, o encargo da atribuição de sentido é transportado da determinação suficiente do percebido, tal como sempre soubemos a partir de nossa experiência pré-reflexiva mais mundana, a uma capacidade de rememoração que, além de tudo, passa por baixo da consciência. Neste cenário, “a significação do percebido é apenas uma constelação de imagens que começam a reaparecer sem razão” (Merleau-Ponty, 2011, p. 38).

Num certo exemplo, Merleau-Ponty remete a uma fração de círculo, uma linha curva marcada por três pontos equidistantes *A*, *B* e *C*. Do ponto de vista do empirismo, este contorno de figura é concebido como tal pela soma das existências individuais dos pontos e suas distâncias, portanto, “a posição de *A*, mais a posição de *B*, mais a posição de *B*” (Merleau-Ponty, 2011, p. 36). Ademais, se posso dizer que esses três pontos fazem parte de um círculo é porque eles me remetem a outros pontos, arranjados e identificados em percepções anteriores como círculos. Além da fração que leva *A* a *B* se assemelhar àquela que leva *B* a *C*, importa que o trajeto *ABC* se assemelhe a outros que já vi em círculos que ficaram guardados em minha memória. O trajeto *ABC*, portanto, desperta minha recordação de círculos percebidos no passado e faz com que este mesmo trajeto seja percebido como uma fração de círculo (Merleau-Ponty, 2011, p. 37-38).

Vem à tona, afinal, a questão de como podemos reconhecer por palavras as associações que realizamos, e que condizem, além do mais, com a determinação da multiplicidade de impressões que finda num objeto, como por exemplo nas palavras *círculo* e *carro*. Como no quadro criticado por Merleau-Ponty a consciência é resumida na sensação e nos problemas que este próprio postulado produz (Merleau-Ponty, 2011, p. 37), “a palavra *círculo*, a palavra *ordem* só puderam designar, nas experiências anteriores às quais me reporto, a maneira concreta pela qual nossas sensações se repartiam diante de nós, um certo arranjo de fato, uma maneira de sentir” (Merleau-Ponty, 2011, pp. 37-38, destaques do autor). Merleau-Ponty chama atenção para o nominalismo a que o empirismo e a doutrina das sensações incorrem, de maneira que mesmo os conceitos perdem seu sentido e não ultrapassam mais em significação uma organização contingente das sensações e uma remissão a memórias particulares (Merleau-

Ponty, 2011, p. 39). Seríamos levados ao ceticismo, visto que as sensações puras são no fim das contas impressões indizíveis. Isso findaria numa realidade em que a ilusão se é indiscernível do conhecimento verdadeiro, já que “o conhecimento nunca tem domínio sobre seus objetos, que ocasionam um ao outro, e o espírito funciona como uma máquina de calcular que não sabe por que seus resultados são verdadeiros” (Merleau-Ponty, 2011, p. 39).

Seria necessário, portanto, a recolocação da percepção na vida da consciência. Sem o apelo às sensações e às associações de ideias, chegamos à conclusão de que “a ‘projeção das recordações’ é apenas uma má metáfora que esconde um reconhecimento mais profundo e já feito” (Merleau-Ponty, 2011, p. 44). Uma má metáfora, no sentido em que se trata a percepção como um mecanismo mnêmico, ignorando o sentido que já está realizado na percepção e, com isso, desfigurando a experiência:

Se enfim se admite que as recordações não se projetam por si mesmas nas sensações, e que a consciência as confronta com o dado presente para reter apenas aqueles que se harmonizam com ele, então reconhece-se um texto originário que traz em si seu sentido e o opõe àquele das recordações: este texto é a própria percepção (Merleau-Ponty, 2011, p. 46).

Sendo este o caso, o apelo às recordações pressupõe aquilo que deveria explicar: “a colocação em forma dos dados, a imposição de um sentido ao caos sensível” (Merleau-Ponty, 2011, p. 44). Se, como alternativa, a própria percepção já contém em si o sentido, o recurso à memória se mostra sem razão. Mais do que isso: concluímos que a própria rememoração só é compatível, ou, dito de outra maneira, o lembrado só demonstra algum tipo de associação com o percebido se a própria percepção já contém em si o poder de realizar o sentido da experiência. Não precisamos conhecer o objeto de antemão para que nosso encontro seja significativo – no limite, uma premissa como essa tornaria o conhecimento impossível, e só se justifica se ignorarmos a relevância da indeterminação para a experiência.

A fim de exemplificar sua tese, Merleau-Ponty toma o exemplo de uma ilusão em que, me aproximando de uma costa litorânea, vejo um barco de longe e não percebo num primeiro momento que ele possui chaminés, pois elas se confundem com as copas das árvores que, por perspectiva, aderem à fisionomia do barco uma vez dispostas atrás dele, considerando meu ponto de vista. Ao me aproximar do barco, de uma só vez me dou conta de que ele possui chaminés e que o que antes eu via como parte das copas da árvore na verdade são parte do barco (Merleau-Ponty, 2011, p. 40-41). Assim, vê-se por um simples exemplo como a indeterminação é tão presente na percepção quanto a determinação. Mesmo na ambiguidade da percepção não há estímulo pobre, mas uma questão em aberto ou mesmo uma convicção inicial que sob melhores condições de apreensão se revelará como um engano, mas que invariavelmente contém um sentido. “A unidade do objeto”, portanto, “está fundada no pressentimento de uma

ordem iminente que de um só golpe dará resposta a questões apenas latentes na paisagem, ela resolve um problema que só estava posto sob a forma de uma vaga inquietação” (Merleau-Ponty, 2011, p. 41).

A situação do intelectualismo não é muito diferente para Merleau-Ponty. Segundo o autor, “um e outro tomam por objeto de análise o mundo objetivo, que não é primeiro nem segundo o tempo nem segundo seu sentido; um e outro são incapazes de exprimir a maneira particular pela qual a consciência perceptiva constitui seu objeto” (Merleau-Ponty, 2011, p. 53). Ao invés de aderirem e proverem uma caracterização adequada da percepção, mantêm a distância e por isso a distorcem, procurando em atitudes de outra ordem o que só pode ser dado nela. A fim de comparar as posições, consideremos brevemente um problema clássico.

Admitindo a hipótese da constância, acredita-se que estímulos e sensações possuem correspondência um-a-um, de maneira que as unidades de estímulo projetadas na retina encontram equivalentes no campo das sensações, isto é, na consciência. Isso se articula diretamente com o problema das ilusões abordado acima. Na perspectiva da psicologia empirista (como aludida por Merleau-Ponty), assumir a hipótese da constância implicaria que, no caso de uma ilusão e de uma percepção verdadeira, os estímulos que se projetam na retina são os mesmos, de maneira que as sensações disponíveis ao sujeito são também as mesmas no caso do engano e do encontro com o objeto verdadeiro (Merleau-Ponty, 2011, p. 53). Nessa variação empirista do naturalismo, como se explicaria a ilusão e a possibilidade de correção de uma percepção falsa?

Visto que “a hipótese de constância obriga a admitir que as ‘sensações normais’ já estão ali” (Merleau-Ponty, 2011, p. 53), deve haver algo que nos faça percebê-las. A *atenção* então entra em jogo como a função que, como “um milagre natural”, as revela. Se no caso do engano as sensações normais ou verdadeiras já estão disponíveis, basta que nós voltemos nossa atenção para elas, ou que elas constem no centro de nossa atenção em detrimento das sensações anormais ou falsas. Segundo Merleau-Ponty, nessa capacidade de favorecer a percepção de certas sensações em detrimento de outras, a atenção como que serve a “um poder geral e incondicionado, no sentido de que ela pode dirigir-se indiferentemente a todos os conteúdos da experiência” (Merleau-Ponty, 2011, pp. 53-54). A indiferença da atenção se refere, por um lado, à falta de um fator na percepção tida como falsa, ilusória, que motive a reconsideração do percebido em direção à verdade. “Para reatá-la à vida da consciência, seria preciso mostrar como uma percepção desperta a atenção, depois como a atenção a desenvolve e a enriquece” (Merleau-Ponty, 2011, p. 54).

Segundo Merleau-Ponty, uma tal concepção da atenção com relação à percepção é favorecida pela inclinação mais geral a pensar os diferentes estados de consciência como externos uns aos outros, ao invés de pensá-los enquanto unificados desde o interior por uma consciência que é o fundo de todos os atos. O fenomenólogo parece propor outro tipo de complementaridade, uma que não seja delimitada pelas conexões externas entre os estados, mas que seja unificada por conexão interna, isto é, pela inerência à vida da consciência. Tal conexão interna está ausente não só no empirismo, mas também ao que será chamado de intelectualismo (Merleau-Ponty, 2011).

Como no empirismo, no intelectualismo a atenção também incorre na indiferença e o mesmo problema se produz, mas por motivos opostos no que concerne à natureza da consciência. “No primeiro caso, a consciência é muito pobre; no segundo, é rica demais para que algum fenômeno possa solicitá-la” (Merleau-Ponty, 2011, p. 56). Se a consciência empirista não é capaz de constituir nada, no intelectualismo nos temos com “uma consciência que constitui tudo, ou, antes, que possui eternamente a estrutura inteligível de todos os seus objetos” (Merleau-Ponty, 2011, p. 55). A atenção no intelectualismo, então, é fundada na fecundidade da consciência que se projeta em todos os seus atos: “já que tenho a consciência de obter por ela [a atenção] a verdade do objeto, ela não faz um quadro suceder fortuitamente a um outro quadro” (Merleau-Ponty, 2011, p. 54), o que era problemático na projeção das recordações. Mas o problema empirista não é resolvido no intelectualismo, pois nele a consciência intelectualista se confunde com seu objeto, o que implicaria a premissa de um domínio absoluto sobre o esclarecimento.

Mas, para Merleau-Ponty, se a tomada de atenção no intelectualismo corresponde à obtenção de um objeto que eu já possuía previamente, ainda não há motivação para a própria atuação da atenção, ela é “incondicional, porque ela tem todos os objetos indiferentemente à sua disposição” (Merleau-Ponty, 2011, pp. 55-56). A tomada de atenção está inabilitada no intelectualismo, então, não só pela falta de um sentido que seja atribuído à própria percepção ilusória, como também pela hipertrofia presumida à consciência. O que carece ao intelectualismo, tanto quanto ao empirismo é a assimilação de que

a consciência não está menos intimamente ligada aos objetos em relação aos quais ela se distrai do que àqueles aos quais ela se volta, e o excedente de clareza do ato de atenção não inaugura nenhuma relação nova (Merleau-Ponty, 2011, p. 55).

O que seria compreendido se a consciência perceptiva não fosse constantemente “confundida com as formas exatas da consciência científica” (Merleau-Ponty, 2011, p. 56), para a qual, segundo Merleau-Ponty, não há objeto se não objeto determinado, e não há percepção

se não percepção verdadeira, o que dificulta a plena assimilação pela reflexão daquilo que já está pré-reflexivamente assimilado desde sempre.

Para Merleau-Ponty, então, a atenção se trata de outra coisa, é interessada pois se liga à vida da consciência e ao próprio sentido do percebido. O interesse, então, não é usado a serviço de uma tomada de atenção que simplesmente alterna entre um conjunto de sensações falsas para um conjunto de sensações verdadeiras, mas envolve precisamente a reestruturação do que já figura em meu campo visual: “prestar atenção não é apenas iluminar mais dados preexistentes, é realizar neles uma articulação nova considerando-os como figuras” (Merleau-Ponty, 2011, p. 58). Ao ser tomado como uma figura sobre um fundo, aquilo do que me ocupo a partir da guinada da atenção é trazido do horizonte, ali onde era tomado como algo de distinção imprecisa e que inaugura, então, uma “nova região no mundo” (Merleau-Ponty, 2011, p. 58). Com isso, Merleau-Ponty quer indicar o efeito da tematização de um objeto com relação à situação, de maneira que a própria orientação do espaço está envolvida nessa tomada de atenção de um objeto.

Assim, a atenção não é nem uma associação de imagens, nem o retorno a si de um pensamento já senhor de seus objetos, mas a constituição ativa de um objeto novo que explicita e tematiza aquilo que até então só se oferecera como horizonte indeterminado. Ao mesmo tempo em que aciona a atenção, a cada instante o objeto é reapreendido e novamente posto sob sua dependência. Ele só suscita o “acontecimento cognoscente” que o transformará pelo sentido ainda ambíguo que lhe oferece para ser determinado [...] (Merleau-Ponty, 2011, p. 59).

Reestabelecida a relação de intimidade entre a consciência e o mundo, seja o objeto em questão já suficientemente determinado ou não, a atenção como “acontecimento cognoscente” pode enfim ser compreendida, na medida em que o que convoca a consciência à guinada de atenção é justamente o interesse, a motivação em determinar o sentido de algo que aparece apenas em sua ambiguidade, que só existe porque a inteligibilidade da coisa não está plenamente dada de antemão (Merleau-Ponty, 2011, pp. 57-60). Deste modo, “o ato de atenção acha-se enraizado na vida da consciência, e compreende-se enfim que ela saia de sua liberdade de indiferença para dar-se a um objeto atual” (Merleau-Ponty, 2011, p. 59).

Além da atenção, o intelectualismo busca explicar a percepção também pelo *juízo*, “frequentemente introduzido como *aquilo que falta à sensação para tornar possível uma percepção*” (Merleau-Ponty, 2011, p. 60, destaque do autor). Ainda se havendo com a premissa empirista de um conglomerado de sensações, no intelectualismo “o juízo tem frequentemente a função de anular a dispersão possível das sensações” (Merleau-Ponty, 2011, p. 60). O juízo deve impor sobre o caos das sensações, garantindo sua união e a unidade do objeto, “determinações de ordem predicativa para ligar qualidades inteiramente objetivas e fechadas

sobre si” (Merleau-Ponty, 2011, p. 61). Novamente concebidas como elementos isolados, as sensações são “percorridas pelo espírito”, de modo a garantir a realização do sentido de um todo (Merleau-Ponty, 2011, pp. 61-62, 65). Nas palavras do fenomenólogo, “a percepção torna-se uma ‘interpretação’ dos signos que a sensibilidade fornece como estímulos corporais, uma ‘hipótese’ que o espírito forma para ‘explicar-se suas impressões’” (Merleau-Ponty, 2011, pp. 61-62). Concebidos como elementos externos entre si, as sensações são impressões confusas que atingem o corpo e que, por si mesmas, não significam nada ao ser humano se não mediante a ação do espírito, que é dotado da faculdade de juízo e de conceitos capazes de estruturar a percepção (Merleau-Ponty, 2011, p. 61).

O problema da indiferença, contudo, se reatualiza sobre o recurso intelectualista à faculdade do juízo, de maneira que

continua sendo possível que a teoria da percepção, se idealmente parte de uma intuição cega, chegue por compensação a um conceito vazio, e que o juízo, contrapartida da sensação pura, recaia em uma função geral de ligação indiferente aos seus objetos [...] (Merleau-Ponty, 2011, p. 61).

A apropriação por Merleau-Ponty de uma afirmação kantiana é mais uma forma de reafirmar aquilo que rege sua crítica aos prejuízos clássicos, a saber: a defesa da inerência do sentido à percepção – cujo oposto seria a intuição cega – e, no caso específico da crítica ao recurso intelectualista à faculdade do juízo, a delimitação precisa do juízo como ato de consciência – cujo oposto seria sua concepção enquanto função geral da consciência. Neste segundo aspecto, contra a afirmação de que “a percepção é um juízo” (Merleau-Ponty, 2011, p. 61), Merleau-Ponty devolve o juízo à atividade de reflexão. Se para falar da atenção foi o caso de demonstrar uma espontaneidade em jogo na guinada da consciência, motivada pelo interesse e pela intimidade com o sentido mesmo do objeto indeterminado, ao juízo deve pertencer, com relação à percepção, não uma pervasividade aos atos de apreensão do objeto, mas uma apreensão do próprio ato de perceber numa “reflexão autêntica” (Merleau-Ponty, 2011, p. 62). Se relegado o juízo ao papel “de fornecer aquilo que o corpo não fornece, em lugar de ser *atividade transcendental*, ele volta a ser uma simples atividade lógica de conclusão” (Merleau-Ponty, 2011, p. 62, destaque nosso).

Então, se por um lado a atenção está existe para a vida pré-reflexiva como um ato espontâneo, testemunha da intimidade da consciência com o mundo, o juízo existe para a vida pré-reflexiva no contexto de uma atitude artificial.

Entre o sentir e o juízo, a experiência comum estabelece uma diferença bem clara. O juízo é para ela uma tomada de posição, ele visa conhecer algo de válido para mim mesmo em todos os momentos de minha vida e para os outros espíritos existentes ou possíveis; sentir, ao contrário, é remeter-se à aparência sem procurar possuí-la ou saber sua verdade (Merleau-Ponty, 2011, p. 62).

Que a espontaneidade da organização perceptiva tenha prevalência sobre a faculdade do juízo é algo que Merleau-Ponty demonstra pelo recurso às ilusões de ótica. Na ilusão de Müller-Lyer, por exemplo, vejo duas retas de tamanhos diferentes mesmo após medi-las com uma régua, isto é, mesmo ao dispor do juízo de que elas possuem o mesmo comprimento. A aparência nos diz que as retas têm tamanhos diferentes, mas buscamos ir além dela quando fazemos recurso ao juízo, e ainda assim a percepção efetiva não acompanha essa tentativa de ultrapassagem da experiência originária. Se Merleau-Ponty afirma que estamos *condenados ao sentido*, esse sentido não se generaliza à faculdade do juízo e o conteúdo de suas predicções, mas concerne sobretudo à primazia da percepção na vida da consciência.

Enfim, para diferenciar a ilusão efetiva da visão de algo cuja existência podemos atestar, o intelectualismo não é suficiente. Ora, se quando somos acometidos por uma ilusão – seja a ilusão de um barco sem chaminés ou de duas linhas idênticas que insistem em serem vistas com comprimentos distintos – já realizamos o juízo, “onde estará a diferença entre ‘ver’ e ‘crer que se vê’” (Merleau-Ponty, 2011, p. 63)? Pode-se responder que o julgamento também ocorre na indeterminação do objeto, mas se for esse o caso “é porque há então uma diferença entre o juízo motivado da percepção verdadeira e o juízo falso da percepção falsa” (Merleau-Ponty, 2011, p. 63). Mas, mesmo nesse caso, a afirmação só condiz com o fenômeno perceptivo se a forma do juízo for devolvida à sua especialidade na reflexão.

[...] como a diferença não está na forma do juízo, mas no texto sensível que ele põe em forma, perceber no sentido pleno da palavra, que se opõe a imaginar, não é julgar, é apreender um sentido imanente ao sensível antes de qualquer juízo. O fenômeno da percepção verdadeira oferece, portanto, uma significação inerente aos signos, e do qual o juízo é apenas a expressão facultativa. O intelectualismo não pode nos levar a compreender nem este fenômeno, nem tampouco a imitação que dele dá da ilusão (Merleau-Ponty, 2011, p. 63).

Do ponto de vista merleau-pontyano, a percepção mesma se encarrega do contato originário com o sentido. Na ilusão de Müller-Lyer, para compreender dificuldade em ver as retas como paralelas “seria preciso reconhecer que, recebendo linhas auxiliares, as linhas principais deixaram de ser paralelas, que *elas perderam aquele sentido para adquirir um outro*, que as linhas auxiliares importam na figura uma significação nova” (Merleau-Ponty, 2011, p. 64, destaque nosso). As posições criticadas por Merleau-Ponty são derivações e consequências do prejuízo do mundo objetivo. Neste mundo predominam as relações objetivas, o que é explicitamente dado e, em suma, o sentido que é próprio à experiência reflexiva, em detrimento da mistura de determinação e indeterminação que predominam na relação originária com o mundo.

3.2.2 A percepção e o sentido

Quando em meio às objeções nos havemos com as teses merleau-pontyanas propriamente ditas, somos referidos continuamente ao sentido que é próprio à percepção efetiva. Determinada ou indeterminada, verdadeira ou falsa, ilusória ou não, a percepção sempre possui um sentido, e é isso o que a fenomenologia pode oferecer como esclarecimento frente aos prejuízos do mundo das tradições filosóficas e das psicologias naturalistas. Se o sentido está nas pretensas unidades mínimas da percepção, as sensações concebidas como os átomos a serem unificados numa unidade determinada, ou se a sensação é pobre e só compõe o que está dado de antemão à própria consciência, isto é, a estrutura de inteligibilidade do mundo em geral, é porque foi negado o sentido que está presente desde sempre na experiência.

Resta-nos ainda, contudo, compreender do que se trata o sentido, reafirmado por Merleau-Ponty em cada oportunidade. De fato, se Merleau-Ponty nega à atenção ou ao juízo o estatuto de uma capacidade geral do espírito, algo que se confunde com a própria natureza da consciência, é a percepção que toma este lugar em sua fenomenologia. Segundo Merleau-Ponty, a percepção é “o fundo sobre o qual todos os atos se destacam” (Merleau-Ponty, 2011, p. 6) e que é pressuposta por eles. Assim, se nossa consciência toma a forma de um ato de atenção ou de juízo, é porque houve percepção de antemão. Só há guinada da atenção se houver um interesse prévio, que se dá justamente no âmbito de nossa percepção do objeto, cuja indeterminação ou falsidade está dada no horizonte, e que vem à tona, assumindo o foco de nossa apreensão. Na mesma direção vai a menção a Kant citada acima⁸, quando quis Merleau-Ponty nos falar sobre os enganos acerca do juízo e apontar que, sem a percepção e seu sentido inerente (o avesso de uma intuição cega), a reflexão só chega a conceitos vazios.

Se fazemos recurso à atenção ou ao juízo para dar conta do esclarecimento do percebido, devemos antes reconhecer que “há um ato humano que de um só golpe atravessa todas as dúvidas possíveis para instalar-se em plena verdade: este ato é a percepção” (Merleau-Ponty, 2011, p. 71). Merleau-Ponty quer dizer que há uma convicção originária, uma fé perceptiva que permeia nossa existência, que nos leva ao êxito como ao erro, mas que antes de tudo testemunha em favor de nossa presença no mundo. Segundo o fenomenólogo, “porque estamos no mundo, estamos condenados ao sentido” (Merleau-Ponty, 2011, p. 18), e o sentido é justamente a relação irremediável da consciência com o mundo que se manifesta em cada relação intencional, em cada percepção particular. E, por sua vez, o percebido, pela sua organização espontânea, se dá à consciência à maneira de uma *Gestalt*.

⁸ cf. página 79.

3.2.3 A *Gestalttheorie* e a ciência empírica

As referências à teoria da Gestalt no texto merleau-pontyano são diversas, como seria possível atestar mesmo a partir da breve exposição empreendida até aqui. A pertinência das teses gestaltistas para a elaboração de sua tese é abrangente, ultrapassando a percepção e permeando a caracterização de outros tipos de constituição. A título de exemplo, podemos mencionar o uso da teoria da Gestalt na compreensão da expressividade do corpo, este sendo descrito como “a obscuridade da sala necessária à clareza do espetáculo, o fundo de sono ou reserva vaga sobre os quais se destacam o gesto e sua meta, a zona de não-ser diante da qual podem aparecer seres precisos, figuras e pontos” (Merleau-Ponty, 2011, pp. 146-174). O corpo é o fundo sobre o qual se projetam os gestos, os signos da expressividade em geral, que aparecem destacados deste meio como uma figura. Isso se aplicaria tanto no caso da experiência do corpo próprio, na medida em que ele é co-intencionado em cada ato, presente como consciência não-tética, como na percepção do comportamento de outrem.

Num outro exemplo, faz-se recurso à Gestalt no contexto do uso da linguagem. Como objeção a uma tese psicológica acerca das afasias, Merleau-Ponty afirma que

na afasia motora, a lista das palavras perdidas e conservadas não corresponde aos seus caracteres objetivos (comprimento e complexidade), mas ao seu valor para o sujeito: o doente é incapaz de pronunciar isoladamente uma letra ou uma palavra, no interior de uma série motora familiar, por não poder diferenciar "figura" e "fundo" e conferir livremente a tal palavra ou a tal letra o valor de figura (Merleau-Ponty, 2011, p. 264).

A ausência da distinção básica –figura e fundo – que é a condição primeira para qualquer percepção possível é transposta em termos linguísticos, de maneira que as palavras (com relação a uma sentença) e mesmo as letras (com relação às palavras) não poderiam ser tomadas como figuras, bem como a unidade linguística de nível imediatamente superior não pode ser tomada como fundo. Até mesmo a consciência do tempo é transposta em termos gestálticos: “eu não penso na tarde que vai chegar e em sua sequência, e, todavia, ela "está ali", como o verso de uma casa da qual vejo a fachada, ou como o fundo sob a figura” (Merleau-Ponty, 2011, p. 557). Neste caso, o horizonte temporal está para o presente como o fundo está para a figura.

Com relação às objeções aos prejuízos clássicos, é evidente a pertinência da Gestalt. Frente a um conjunto de teses naturalistas concebidas como atomistas com relação à percepção, mostra-se oportuna a ideia de que há um sentido que é dado no todo, e que não pode ser encontrado nos elementos que o compõem por si mesmos. Merleau-Ponty traduz essa prerrogativa geral em seus próprios termos, opondo a descrição fenomenológica às explicações

provenientes do “mundo objetivo”. Deste modo, por exemplo, opõe-se a *Gestalt* de uma forma geométrica da *significação objetiva* da forma geométrica.

[...] o que faz a diferença entre a *Gestalt* do círculo e a significação círculo é que a segunda é reconhecida por um entendimento que a engendra como lugar dos pontos equidistantes de um centro, a primeira por um sujeito familiar ao seu mundo e capaz de apreendê-la como uma modulação deste mundo, como fisionomia circular (Merleau-Ponty, 2011, p. 575).

Do ponto de vista merleau-pontyano, a camada onde reconhecemos uma *Gestalt* coincide com o plano da percepção efetiva, opondo-se às explicações científicas, estas caracterizadas pela identificação de relações objetivas das quais a determinação do sentido seria devedora. Assim, na interpretação merleau-pontyana da teoria da Gestalt a origem sentido seria reconhecida ali onde a figura já nos aparece segundo uma dada organização espontânea.

Mas é preciso notar que, para além das particularidades interpretativas do autor, a teoria da Gestalt não passa livre de críticas na obra de Merleau-Ponty. Segundo o fenomenólogo, sob a forma geral do naturalismo (Merleau-Ponty, 2011, p. 78), a teoria da Gestalt ainda sofre dos prejuízos observados em outras ciências, que podem ser separados em duas objeções. A primeira delas concerne ao “pensamento anfíbio” do gestaltista, que por um lado “sempre pensa a consciência no mundo”, mas “coloca a semelhança e a contiguidade dos estímulos entre as condições objetivas que determinam a constituição de um conjunto” (Merleau-Ponty, 2011, p. 39). Haveria, assim, uma tendência à determinação de uma unidade objetual na percepção a depender do quanto os elementos sensoriais presentes no campo visual são parecidos e de sua proximidade.

Para Merleau-Ponty, contudo, o pensamento anfíbio é enganoso, porque põe frente a frente “os estímulos objetivos, que pertencem ao mundo objetivo e mesmo ao mundo segundo que a consciência científica constrói” e “a consciência perceptiva que a psicologia deve descrever segundo a experiência concreta” (Merleau-Ponty, 2011, p. 40). Deste modo, não devemos tomar as leis da Gestalt como condições prévias à percepção se o pretenso “resultado” de sua aplicação já estava anunciado de saída porque realizado na experiência pré-reflexiva. Segundo o fenomenólogo, “a ‘boa forma’ não é realizada porque ela seria em si boa em um céu metafísico, mas ela é boa porque está realizada em nossa experiência” (Merleau-Ponty, 2011, p. 40). Retomando o exemplo do barco, se eu reconheço suas chaminés como parte de uma figura que se distingue de seu fundo, eu posso me remeter posteriormente à contiguidade e à semelhança como justificativas, sendo esta uma análise posterior de uma auto-organização que ocorre por si mesma, já que as “razões de bem perceber não eram dadas como razões antes da percepção correta” (Merleau-Ponty, 2011, p. 41).

A segunda objeção concerne à hipótese da constância. Por não ter realizado a crítica desta premissa, a teoria da Gestalt nunca pôde romper com o naturalismo (Merleau-Ponty, 2011, p. 78), o que leva Merleau-Ponty a afirmar que a realização plena desta crítica corresponderia a uma redução fenomenológica, o que habilitaria a validade do gestaltismo (Merleau-Ponty, 2011, p. 77). Imaginando que a realização da redução fenomenológica sobre a teoria da Gestalt excluiria do pensamento anfibio seu aspecto naturalista, além de “colocar em questão o pensamento objetivo da lógica e da filosofia clássicas, pôr em suspenso as categorias do mundo [...], as pretensas evidências do realismo” (Merleau-Ponty, 2011, p. 80), podemos enfim nos haver com o remanescente da teoria da forma na obra Merleau-Ponty: a *Gestalt* como “a própria aparição do mundo e não sua condição de possibilidade”, o “nascimento de uma norma” em oposição a uma realização segundo normas prévias (Merleau-Ponty, 2011, p. 97).

Em geral nossa percepção não comportaria nem contornos, nem figuras, nem fundo, nem objetos, por conseguinte ela não seria percepção de nada e enfim ela não seria, se o sujeito da percepção não fosse este olhar que só tem poder sobre as coisas para uma certa orientação das coisas, e a orientação no espaço não é um caráter contingente do objeto, é o meio pelo qual eu o reconheço e tenho consciência dele como de um objeto (Merleau-Ponty, 2011, p. 341).

A questão que se coloca, então, tendo em vista a apropriação da teoria da Gestalt por Merleau-Ponty, é sobre o estatuto que ganha esta tese empírica. Afinal, se a redução transcendental foi realizada, o que poderia permanecer de uma tese empírica se sua validade foi suspensa?

Retomando o tema da atenção, vejamos um exemplo de como Merleau-Ponty se remete a um resultado empírico atribuído à *Gestalttheorie*⁹ a fim de endossar uma tese própria:

[...] não existe a atenção enquanto atividade geral e formal. Existe em cada caso certa liberdade a adquirir, certo espaço mental a preparar. Resta mostrar o próprio objeto da atenção. Trata-se ali, literalmente, de uma criação. Por exemplo, sabe-se há muito tempo que durante os primeiros nove meses da vida as crianças só distinguem globalmente entre o colorido e o acromático; [...] (Merleau-Ponty, 2011, pp. 57-58).

Até este ponto, o fenomenólogo introduz sua própria tese acerca da atenção, seguida de uma colocação que, num quadro tradicional da fenomenologia, não poderia ser feita no contexto da atitude fenomenológica – visto a efetividade das teses científicas deve ser colocada fora de ação.

[...] na sequência, as superfícies coloridas se articulam em tintas "quentes" e em tintas "frias", e enfim chega-se ao detalhe das cores. Mas os psicólogos admitiam que apenas a ignorância ou a confusão dos nomes impede a criança de distinguir as cores. A criança devia sim ver o verde ali onde ele existe, faltava-lhe apenas prestar atenção nisso e apreender seus próprios fenômenos. E porque os psicólogos não tinham conseguido representar um mundo em que

⁹ Em nota, Merleau-Ponty faz referência à obra *Principles of Gestalt Psychology* (1936), de Kurt Koffka.

as cores fossem indeterminadas, uma cor que não fosse uma qualidade precisa. A crítica desses prejuízos permite, ao contrário, perceber o mundo das cores como uma formação segunda, fundada em uma série de distinções "fisionômicas": a das tintas "quentes" e das tintas "frias", a do "colorido" e do "não-colorido" (Merleau-Ponty, 2011, pp. 57-58).

Em seu trato com os dados empíricos, Merleau-Ponty não parece realizar o método fenomenológico tradicional, de modo a colocar em suspenso sua efetividade para se haver tão somente com a análise das vivências. Na verdade, ao se remeter aos dados empíricos, Merleau-Ponty assume sua validade, mas rejeita sua interpretação; direciona suas objeções às premissas que levam às conclusões científicas ao invés de pôr fora de ação a validade de seus resultados no âmbito fenomenológico. Parte-se, inclusive, da menção a um fato científico como algo amplamente reconhecido – “sabe-se há muito tempo...”. Como agravante para nossa avaliação, a tese empírica em questão ainda remete a uma ligação entre a percepção e a maturação orgânica, coisa que não seria necessariamente inapropriada no âmbito de uma psicologia do desenvolvimento, mas certamente no âmbito de uma fenomenologia pura.

Um tal recurso à empiria só pode nos mostrar que a fenomenologia de Merleau-Ponty não representa uma concepção tradicional de oposição entre o domínio da consciência pura e da experimentação científica. Em sua exposição, a insistência na primazia da percepção em sua dimensão factual, e mesmo a afirmação de uma apoditicidade a ser reconhecida sob o desígnio de uma “fé perceptiva”, bem como o uso de dados empíricos sem a mesma cautela estabelecida por Husserl atestam em favor de uma descontinuidade que não é estrita, mas que é, ainda assim, notável.

3.3 O corpo próprio e o transcendental em Merleau-Ponty

Pelo que retomamos até aqui, Merleau-Ponty sustenta uma posição na qual o filósofo deve estar advertido da artificialidade de sua atitude. Por esta atitude, ademais, ele não será capaz de desvelar uma consciência pura, absoluta, apartada de toda factualidade e circunstância que será tida como a instância constituinte por excelência. Na verdade, a reflexão transcendental serve à elucidação do que já nos aparece desde sempre, à tematização dos fenômenos sem atribuir a eles nenhuma causa anterior, sem com isso perder de vista nossa forçosa presença no mundo.

A crítica à análise reflexiva já antevia este cenário: “a análise reflexiva substituiu a existência absoluta do objeto pelo pensamento de um objeto absoluto e, querendo sobrevoar o objeto, pensá-lo sem ponto de vista, ela destrói sua estrutura interna” (Merleau-Ponty, 2011, p. 275). A manutenção da estrutura interna do objeto, o que garante sua unidade como tal, suas qualidades, sejam elas materiais, práticas ou axiológicas, só podem ser garantida pela

preservação, na reflexão, da perspectiva que é própria à facticidade, que concerne à nossa presença no mundo e nossa corporeidade. Uma reflexão transcendental que vise um ponto de vista purificado, portanto, será sempre incompleta, e nunca chegará a atingir o objeto propriamente dito tal como ele nos aparece, tampouco elucidar a percepção.

O verdadeiro transcendental [...] não é o conjunto das operações constitutivas pelas quais um mundo transparente, sem sombras e sem opacidade se exporia diante de um expectador imparcial, mas a vida ambígua em que se faz a *Ursprung* das transcendências, que, por uma contradição fundamental, me põe em comunicação com elas e, sobre este fundo, torna possível o conhecimento (Merleau-Ponty, 2011, pp. 418-419).

Para Merleau-Ponty, portanto, o verdadeiro transcendental não pode se opor à realidade, mas deve incluí-la e, mais do que isso, só pode se realizar através dela. Se a reflexão transcendental implicasse necessariamente uma consciência purificada que se oporia à dimensão da realidade, não disporíamos de uma filosofia que pudesse elucidar nosso modo particular de estar no mundo. Contra isso, a fim de trazer à luz uma concepção alternativa do transcendental, devemos necessariamente considerar o modo como estamos presentes no mundo, que é pelo nosso próprio corpo.

Quanto a isso, Merleau-Ponty afirma que “o corpo próprio está no mundo assim como o coração no organismo; ele mantém o espetáculo visível continuamente em vida, anima-o e a alimenta-o interiormente, forma com ele um sistema” (Merleau-Ponty, 2011, p. 273). O sentido inerente à percepção, portanto, depende que nossa relação com o mundo seja corporificada. Em conjunto, corpo e mundo estabelecem relações de reciprocidade. Tais relações concernem ao modo como as coisas nos aparecem, de sorte que a identificação da instância constituinte à vida corporificada confere ao comportamento a delimitação de formas perceptivas privilegiadas.

Tal é o vínculo do mundo com o corpo, que nem mesmo elevando as relações espaciais ao grau de abstração da geometria estamos livres das determinações da infraestrutura corporal. Inicialmente, podemos tomar como exemplo a relação de um morador com o seu apartamento. Os diferentes cômodos de um apartamento, seus cantos e detalhes, não me apareceriam todos como partes desse mesmo apartamento, perspectivas de uma única coisa “se eu não tivesse consciência de meu próprio movimento e de meu corpo como idêntico através das fases desse movimento” (Merleau-Ponty, 2011, p. 273). A experiência da coisa, então, presume a experiência do corpo próprio, que é o modo como a coisa pode ser explorada. O corpo próprio é a perspectiva permanente de onde o objeto pode ser aludido, de maneira que “eu não poderia apreender a unidade do objeto sem a mediação da experiência corporal” (Merleau-Ponty, 2011, p. 273). Se subsumimos as relações espaciais de um apartamento numa representação objetiva, possuímos uma planta baixa deste apartamento, o que poderia suscitar prontamente a objeção

de que a planta é só uma materialização das relações objetivas dispostas no interior do sujeito que habita o apartamento. E, no caso de ter sido concebida e desenhada por um arquiteto que projeta de antemão um apartamento, a força do argumento se intensificaria: não precisamos do apartamento efetivo para antecipar por relações objetivas sua construção. Em geral, para que haja o apartamento efetivo, deve haver a planta baixa e suas relações geométricas de antemão.

De fato, na ordem cronológica dos acontecimentos, as plantas baixas são geralmente concebidas de antemão à construção dos apartamentos, mas o argumento de Merleau-Ponty visa afirmar anterioridade daquilo que torna possível o delineamento de qualquer conjunto de relações objetivas. Assim,

[...] aquilo que chamo de uma planta é apenas uma perspectiva mais ampla: é o apartamento “visto de cima”, e, se posso resumir nela todas as perspectivas costumeiras, é sob a condição de saber que um mesmo sujeito encarnado pode ver alternadamente de diferentes posições (Merleau-Ponty, 2011, p. 273).

Como representação objetiva do apartamento, devemos ter clareza que as relações exprimidas no papel têm como fundamento as relações espaciais do corpo próprio em relação com o mundo. Tirando o apartamento de cena, podemos ter uma visão prolongada do grau de dependência que o delineamento das relações objetivas tem com relação à experiência das relações espaciais encarnadas.

Segundo Merleau-Ponty, a ideia que temos de um poliedro, seja ele um cubo enquanto um sólido geométrico tridimensional com seis faces congruentes, não perde sua objetividade se reconhecemos nela sua dependência com relação à experiência do espaço corpóreo e a percepção efetiva (Merleau-Ponty, 2011, pp. 273-277). Em geral, as circunstâncias da percepção, sejam as que podem ser tidas como “primárias”, como a própria encarnação em geral do ponto de vista merleau-pontyano, ou como “secundárias”, se considerarmos as condições concretas do corpo em dado momento – adoecimento, cansaço, sono –, são tomadas como dados desprezíveis na determinação da objetividade. O corpo humano não faz parte da determinação das relações objetivas, e, em se considerando a determinação da essência de um cubo, nenhum cubo efetivo que pudesse ser observado realmente importa.

Quando tenho experiência visual de um cubo, “à medida que giro em torno dele, vejo a face frontal, que era um quadrado, deformar-se, depois desaparecer, enquanto os outros lados aparecem e tornam-se cada um, por sua vez, quadrados” (Merleau-Ponty, 2011, p. 274). Apesar de que, pela fisionomia do cubo, em geral eu o reconheça de um só golpe, caso caiba a mim verificar a validade de minha percepção pela averiguação do poliedro andando em torno dele, andarei em torno dele tendo a consciência de meu movimento corporal. Direi que, nessa caminhada, pude ver as faces que antes me estavam presentes apenas implicitamente no

horizonte interno do cubo, que por sua vez poderá ser atestado como exemplar de cubo. Contudo, o testemunho empírico do cubo não testifica em favor da determinação ideal do cubo de modo que “a experiência do movimento próprio seria apenas uma circunstância psicológica da percepção e não contribuiria para determinar o sentido do objeto [...]” (Merleau-Ponty, 2011, p. 274, destaque nosso).

Do ponto de vista do prejuízo do mundo, onde a percepção é concebida numa passividade que é meramente impressionada pelo objeto já constituído, perceber um cubo, andar em volta dele “é apenas a ocasião de pensar o cubo total com suas seis faces iguais e simultâneas, a estrutura inteligível que lhe dá razão” (Merleau-Ponty, 2011, p. 274). Nessa abordagem, “a unidade do objeto seria pensada, e não *experimentada como o correlativo* da unidade de nosso corpo” (Merleau-Ponty, 2011, p. 274). É a isso que concerne, afinal, a alternativa de Merleau-Ponty: no lugar de uma geometria subjacente ao encontro com as aparências, o mundo nos aparece em relação com as coisas numa “conexão viva comparável, ou antes idêntica à que existe entre as partes de meu corpo” (Merleau-Ponty, 2011, p. 276). Isto é, o modo como o mundo nos aparece em suas relações intrínsecas é devedor da organização do corpo próprio, que deverá ser concebido, então, como o agente transcendental por excelência.

Em Merleau-Ponty a relação entre a percepção do exterior e a percepção do corpo próprio só podem ser compreendidas se tomadas enquanto duas partes de um mesmo ato, que é a percepção em geral. Há uma função criadora da percepção, negada em meio aos prejuízos clássicos, que define a relação de intimidade da consciência com o mundo. Essa função não carrega consigo a minuta de inteligibilidade do mundo, garantindo a unidade dos objetos pelo pretense engendramento de dados sensíveis desconexos, mas exprime a reciprocidade que concerne a esse ato criador.

A relação da consciência corporificada com o mundo é ambivalente, visto que, se as relações do mundo como que exprimem as relações internas do corpo próprio,

só apreendemos a unidade de nosso corpo na unidade da coisa, e é a partir das coisas que nossas mãos, nossos olhos, todos os nossos órgãos dos sentidos nos aparecem como tantos instrumentos substituíveis. O corpo por ele mesmo, o corpo em repouso, é apenas uma massa obscura, nós o percebemos como um ser preciso e identificável quando ele se move em direção a uma coisa, enquanto ele se projeta intencionalmente para o exterior, e isso aliás sempre pelo canto do olho e na margem da consciência, cujo centro é ocupado pelas coisas e pelo mundo” (Merleau-Ponty, 2011, pp. 431-432).

Ao final, a forma que Merleau-Ponty confere à sua tese transcendental é a de uma reciprocidade, ou uma co-determinação. Por um lado, a unidade interna das coisas, bem como a unidade das coisas com o mundo pode ser vista como uma representação da própria unidade

do corpo, de modo que no “espaço ele mesmo e sem a presença de um sujeito psicofísico não há nenhuma direção, nenhum dentro, nenhum fora. Um espaço está ‘encerrado’ entre os lados de um cubo assim como estamos encerrados entre as paredes de nosso quarto” (Merleau-Ponty, 2011, p. 275). Sendo assim, só podemos pensar “uma forma particular que encerra um fragmento de espaço entre seis faces iguais” se derivarmos o sentido que “encerrar” e “entre” têm para nós através de nossa experiência corporificada (Merleau-Ponty, 2011, pp. 274-275).

Por outro lado, a unidade que o corpo exprime enquanto está tomado por alguma tarefa, isto é, enquanto ele exhibe algum tipo de comportamento intencional, não se compara à unidade que o corpo inerte, à maneira de uma mera coisa material, exprime. Assim, se posso tomar o corpo como uma “‘forma’ e se pode haver diante dele figuras privilegiadas sobre fundos indiferentes, é enquanto ele está polarizado por suas tarefas, enquanto existe em direção a elas, enquanto se encolhe sobre si para atingir sua meta” (Merleau-Ponty, 2011, pp. 146-147). A experiência do corpo humano se distingue pela sua orientação em direção ao objeto, pelo exercício de suas capacidades motoras no mundo, de maneira que as formas perceptivas que nos aparecem são dotadas de privilégios a depender da tarefa em jogo num dado momento. A corporeidade, portanto, não pode ser pensada separadamente de suas valências perceptivas e motoras.

E, se nos havemos com uma consciência corporificada, nossa tese transcendental necessariamente deverá levar em conta essas valências. O mundo é constituído pela consciência corporificada, pelas capacidades concretas de que nós dispomos na medida em que somos um corpo, e que nosso corpo possui esta forma, ele se movimenta desta maneira, ele é sensível a esses estímulos. Por outro lado, o mundo é que oferece as circunstâncias concretas sem as quais nosso corpo não se orientaria. Este é o aspecto de reciprocidade do transcendentalismo merleau-pontyano: “aquilo que delimita o domínio fenomenal significativo está envolvido por esse próprio domínio” (Sacchini, 2012, p. 284). O corpo faz aparecer o mundo em que ele está desde sempre situado.

Segundo Merleau-Ponty, no esforço de evitar o realismo ingênuo do naturalismo, incorre-se em teses transcendentais desconectadas com a realidade, perdendo de vista o aspecto concreto de nossa presença no mundo:

Daí uma filosofia em parte dupla, notável em toda doutrina do entendimento: salta-se de uma visão naturalista, que exprime nossa condição de fato, a uma dimensão transcendental em que todas as servidões estão revogadas de direito, e nunca se precisa perguntar-se como o mesmo sujeito é parte do mundo e princípio do mundo, porque o constituído é sempre para o constituinte. Na realidade, a imagem de um mundo constituído em que eu seria, com meu corpo, apenas um objeto entre outros e a ideia de uma *consciência constituinte*

absoluta só aparentemente formam antítese: elas exprimem duas vezes o prejuízo de um universo em si perfeitamente explícito. Uma reflexão autêntica, em lugar de fazê-las alternar como sendo ambas verdadeiras à maneira da filosofia de entendimento, rejeita-as a ambas como falsas (Merleau-Ponty, 2011, p. 71, destaque nosso).

E é nessa corporificação que o transcendental deve ser compreendido, não como uma consciência constituinte absoluta, mas como uma consciência constituinte que suporta a indeterminação que é própria à experiência factual e que, em certo sentido, se funda sobre ela. As pretensões da ciência têm sua razão de ser, contanto que elas sejam endereçadas desde a artificialidade que concerne às suas elucubrações com relação à experiência originária do mundo. Para que haja o espaço objetivo, deve haver como fundamento a orientação corporificada e a indeterminação que lhe é inerente, assim como o uso habitual e plástico das palavras antevê a fixação de seu sentido na norma padrão ou na gramática estrita de um idioma – e o mesmo se replica em todos os feitos realizados na contramão da precariedade constituinte do ser humano.

Por fim, cabe endereçar o aspecto natural dessa subjetividade corporificada. Merleau-Ponty afirma ser “verdade que todo objeto cultural remete a um fundo de natureza sobre o qual ele aparece, e que aliás pode ser confuso e distante” (Merleau-Ponty, 2011, p. 50-51). Como exemplos, percepções exemplares: “nossa percepção pressente, sob o quadro, a presença próxima da tela; sob o monumento, a do cimento que se pulveriza; sob o personagem, a do ator que se fatiga” (Merleau-Ponty, 2011, p. 51). A natureza referida aqui não se resume àquela das relações objetivas, tampouco da “soma de estímulos e qualidades” referida pelo empirismo (Merleau-Ponty, 2011, p. 51). Nesse sentido, afirma-se a necessidade de “redescobrir também o mundo natural e seu modo de existência, que não se confunde com aquele do objeto científico” (Merleau-Ponty, 2011, p. 51).

Interessa-nos especialmente a natureza que subjaz à motricidade e a percepção como formas da corporeidade. Na experiência do corpo próprio e na percepção externa, nos havemos com “uma lógica vivida que não dá conta de si mesma, e a de uma significação imanente que não é para si clara e se conhece apenas pela experiência de certos signos naturais” (Merleau-Ponty, 2011, p. 81), fenômenos que, segundo o fenomenólogo, são inassimiláveis pelo “pensamento objetivo” (Merleau-Ponty, 2011, p. 81). Trata-se de um vínculo natural que não se resume às relações objetivas, mas às próprias capacidades corporais das quais dispomos e que concernem à subjetividade.

É claro que a corporificação humana ultrapassa este aspecto natural, de maneira que nossas relações e comportamentos não podem ser reduzidas ao aparato fisiológico de que dispomos (Merleau-Ponty, 2011, pp. 256-257). Contudo, uma vez atribuída à natureza o feito

de nossa organização corporal, “não há uma só palavra, uma só conduta que não deva algo ao ser simplesmente biológico” (Merleau-Ponty, 2011, p. 257), assim como não há uma só realização humana “que não se furte à simplicidade da vida animal, não desvie as condutas vitais de sua direção” (Merleau-Ponty, 2011, p. 257). Se podemos realizar, pela linguagem e pelo gesto, um significado que ultrapassa nosso mero dispositivo anatômico imediato e o instinto que se atribui à natureza animal, devemos admitir um corpo “enraizado na natureza no próprio momento em que se transforma pela cultura” (Merleau-Ponty, 2011, p. 269). Sendo este corpo dotado de capacidades perceptivas e motoras que remontam a uma herança natural, novas consequências ainda podem ser extraídas da corporificação para uma tese transcendental.

CONCLUSÃO

Ao longo deste trabalho, consideramos alguns aspectos da fenomenologia de Edmund Husserl e Maurice Merleau-Ponty, reconstruindo fragmentos de suas respectivas obras que pudessem trazer esclarecimento às questões de fundamento que nos colocamos acerca das ciências cognitivas.

Inicialmente, nos debruçamos sobre as teses mais claramente antinaturalistas de Husserl, que remontam às pretensões originais da fenomenologia. Vimos que esta disciplina como a conhecemos surge em meio às tendências naturalistas de seu tempo, como um esforço de delimitação das ciências eidéticas com relação às ciências factuais, e a fundamentação das ciências particulares pelas disciplinas propedêuticas correspondentes. Neste cenário, a fenomenologia se sedimenta como ciência eidética. O naturalismo, não como uma tradição filosófica consolidada, mas como uma orientação implícita, viola essas distinções. Ao assumir os compromissos ontológicos e metodológicos das ciências naturais, o naturalista, respectivamente, restringe o escopo do ser ao conjunto das existências materiais reunidas no nexos espaço-temporal e determina que essas existências sejam investigadas pelos métodos disponíveis às ciências naturais.

Sendo estes os critérios à disposição para o encontro com as verdades científicas, o que quer que escape a essa definição ontológica, ou que não possa ser abordado por esses métodos, não poderia ser considerado propriamente científico. Assim, no naturalismo o ideal de cientificidade da ciência natural ultrapassa suas próprias fronteiras, incidindo agora sobre a matemática, a lógica e a filosofia. Concebendo as teses dessas disciplinas como realizações mentais, caberia à psicologia experimental o papel de desvelar a natureza da vida psíquica. Com isso, a credibilidade da matemática, da lógica e da filosofia estaria enfim garantida, de maneira que a psicologia experimental passaria a servir como disciplina fundadora. Husserl chamará esta tendência de psicologismo.

Em vista deste cenário, dois erros de princípio podem ser destacados. Em primeiro lugar, há um contrassenso na tentativa de fundamentar a lógica, a matemática e a filosofia a partir de teses empíricas, provenientes das ciências naturais. Isto pois as verdades matemáticas e lógicas, por exemplo, são necessárias para que haja uma física e uma astronomia. Em segundo lugar, a própria ideia de que a psicologia experimental possa servir de fundamento à lógica, por exemplo, ergue-se sobre a premissa de que a psicologia experimental esteja fundada em si mesma, sem contar com alguma verdade de princípio que lhe seja anterior; de que, primordialmente, a investigação do psíquico deva concordar com os compromissos naturalistas.

A crítica do naturalismo, então, envolveria não só a afirmação da anterioridade de verdades provenientes da lógica, da matemática e da filosofia com relação às ciências particulares, como também a crítica da própria psicologia experimental, cujas premissas sustentam a maneira concreta como o naturalismo viola a delimitação das ciências e sua ordem de fundação. A lógica, a matemática e a filosofia devem ser concebidas em sua pureza com relação à experiência, que não contribui para a determinação de suas verdades. Essas verdades devem ser absolutas, elas visam a necessidade e a universalidade, que não podem ser alcançadas através de métodos empíricos. A experiência só nos transmite contingência, e suas verdades são apenas particulares.

A crítica da psicologia experimental, por sua vez, se volta à exigência de que haja uma disciplina que lhe seja propedêutica. A experimentação por si mesma não garante um retrato inequívoco do psíquico, mas na verdade potencializa todo tipo de engano a seu respeito. O estudo empírico do psiquismo, é claro, possui sua pertinência, na medida em que há uma pertinência que pertence a cada ciência particular. Além disso, não está em jogo que o psiquismo possa ser abordado em vista das equivalências entre seus estados e processos fisiológicos, mas que ele seja reduzido a esse escopo, e que sua natureza seja limitada a de uma existência secundária com relação à existência material de um corpo. Pelo contrário, deve haver uma disciplina que seja propedêutica a esse esforço, e que defina o psiquismo, antes de tudo, pela sua essência.

Como vimos no primeiro capítulo, é a fenomenologia que vem a ser criada para responder a esse problema. Suas pretensões originais, portanto, são fundacionais. Em *Ideias I*, ao lado da matemática, da lógica e da filosofia, a fenomenologia visa se estabelecer como uma disciplina eidética, em contraste com a psicologia, uma ciência factual. Os fatos dizem respeito ao domínio da realidade, na qual há um posicionamento da existência dos objetos, bem como das teses provenientes das diferentes disciplinas que atuam neste domínio – as ciências particulares, empíricas. Em contraste, no domínio das essências não há um posicionamento da realidade. Tudo o que se afirma neste âmbito, portanto, está apartado de qualquer consideração factual. No contexto da geometria, por exemplo, o que se afirma sobre o triângulo se resume à essência pura do triângulo e não se fia em nenhum exemplo de triângulo no mundo, apesar de se aplicar necessariamente a todos os triângulos exemplares que podem ser encontrados na experiência efetiva.

No contexto da fenomenologia, o que concerne a este domínio da realidade é atribuído a uma atitude na qual nos encontramos de saída: a atitude natural. Nesta atitude, assume-se que as coisas existem por si mesmas. Quando a atitude natural, o posicionamento de existência do

mundo e as teses das ciências particulares são colocadas de lado, realizamos uma mudança de atitude, assumimos a atitude fenomenológica. Nesse movimento, ao deixarmos de lado a efetividade das coisas e nos voltarmos à maneira como elas nos aparecem, constatamos que sua natureza não concerne tão simplesmente à maneira como elas existem em si mesmas. Quando o aparecimento está em jogo, reconhecemos a contribuição da subjetividade na constituição dos objetos, bem como a ingenuidade da atitude natural e das ciências particulares que se sustentam nela.

Na experiência que temos de um objeto, em sua multiplicidade de aparências, podemos distinguir o objeto que existe como tal da vivência que temos dele. Continuamente estamos nos havendo com objetos diferentes, cada um deles em sua multiplicidade de aparências, que varia de acordo com o que nos aparece como suas condições intrínsecas, como também a depender de nossa perspectiva. Em se considerando esta continuidade, nos havemos, portanto, com um fluxo de vivências, o fluxo *reell*. As vivências compõem uma unidade complexa, seguindo-se uma após a outra à maneira de um curso contínuo, e é como um fluxo que representam uma caracterização possível da própria consciência.

Com relação a este fluxo, podemos discriminar as partes que lhe são internas das partes que lhe são externas. As partes externas ao fluxo de vivências são os próprios objetos do mundo, tidos, portanto, como objetos transcendentos. As partes que pertencem ao fluxo não são objetos, as vivências não possuem esse mesmo caráter, mas podem ser objetificadas pela reflexão, de maneira a serem tratadas como objetos imanentes. A partir desta distinção, podemos comparar dois tipos de percepção. Se na percepção dos objetos transcendentos nos havemos com perspectivas, há sempre uma parte oculta do objeto, se há condições variáveis de apreensão, na percepção dos objetos imanentes a percepção, que é em si um ato de consciência, pertence ao mesmo fluxo que o objeto intencionado. Por coincidirem ato e objeto em sua imanência ao fluxo, sua relação é imediata, de maneira que a possibilidade de engano, sempre presente na percepção transcendente, está desabilitada. A percepção imanente, portanto, é a garantia da validade dos julgamentos fenomenológicos.

Nos aprofundando nos componentes do fluxo *reell*, distinguimos os conteúdos primários das vivências, os dados de sensação, dos conteúdos secundários, que são seus momentos intencionais. Compreendendo que os dados de sensação são animados pelos momentos intencionais, temos um retrato do esquema forma-matéria husserliano. A combinação entre os dados de sensação e os momentos intencionais, desta maneira, constituem os objetos transcendentos, que são externos ao fluxo. Vimos que o binômio noese-noema é justamente a

correlação entre processo constitutivo – a vivência noética – e objeto transcendente – que é noemático.

Com a conclusão deste itinerário, chegamos ao fenômeno como a realização de uma consciência dotada de capacidades constitutivas, sem a qual não haveria experiência do mundo. Os objetos que percebemos são realizações da consciência, de maneira que o mundo chega a ser caracterizado como uma existência secundária com relação à consciência pura. O modo como investigamos os conteúdos da consciência, no contexto do fluxo *reell* em que eles se encontram, marca uma diferença decisiva com relação ao modo como investigamos os objetos transcendentais. A percepção imanente confere indubitabilidade aos juízos que dela derivam.

Se o psíquico é a consciência tomada na atitude natural, isto é, a consciência posicionada, atribuída a um sujeito exemplar dotado de um corpo concreto, a investigação empírica empregada pela psicologia não só diverge pelos seus meios, mas pelo próprio caráter objetual do que é produzido neste esforço teórico. O psíquico é tomado como um objeto na psicologia, o que é outra forma de dizer que a consciência é naturalizada. Quando nos à consciência pela atitude fenomenológica, contudo, nos deparamos com poderes constitutivos que são, pelo contrário, condição de possibilidade da constituição de qualquer objetualidade. Assim, a consciência não pode ser resumida àquilo que a psicologia faz dela, como a investigação empírica do psíquico não pode ser o fundamento de qualquer ciência pura. Pelo contrário, é a ciência particular que deve ter como fundamento um conhecimento indubitável, uma base sólida sobre a qual a experimentação poderá ser delimitada por métodos seguros.

Na contramão do naturalismo, a fenomenologia é a ciência pura que pode investigar, munida da percepção imanente, a consciência em suas propriedades essenciais. Como ciência eidética, ela poderá ser o fundamento do qual a psicologia experimental carece. Até esse momento, além de delimitar o naturalismo e caracterizar a fenomenologia, também atestamos a necessidade, segundo Husserl, de produzir uma fundamentação de mão única entre as ciências particulares e as ciências eidéticas, opondo, com isso, o campo da realidade empírica e o domínio da consciência transcendental, a vida psíquica como objeto da psicologia e a consciência pura como matéria de investigação fenomenológica.

A fim de aprofundar nossa caracterização da relação da fenomenologia com as ciências empíricas, em particular a psicologia, abordamos *Ideias III* no segundo capítulo, reconstruindo a ontologia de camadas que nos leva da constituição da mera coisa material, passando pelo corpo animado até o psiquismo. A camada da coisa material é tida como a mais inferior, sendo a base constitutiva do que vem acima dela. Nela os objetos são tomados em sua independência total das demais camadas, isto é, sem a consideração de que haja outro tipo de materialidade,

como o corpo anímico, ou uma vida psíquica que se relaciona com o mundo. Este é a camada que corresponde à ciência natural, especificamente à física, no exemplo de Husserl.

Na camada imediatamente superior, temos o corpo animado. Diferentemente da camada da mera coisa material, a camada do corpo animado não pode ser concebida de maneira independente à demais. Por um lado, o corpo animado possui seu aspecto material e está sujeito às transformações regidas pelas leis que determinam as relações na camada inferior; por outro, ele não será visto como um corpo se não for acompanhado pela apercepção de uma vida psíquica. Quando nos voltamos à camada psíquica, atestamos que sua relação com a camada intermediária do corpo animado é de uma interdependência. A constituição do psiquismo passa pela apreensão do corpo animado, necessariamente. Os conteúdos psíquicos são adquiridos por via do corpo, pelas capacidades sensoriais de que esse corpo dispõe. A psicologia, portanto, seria devedora não só de uma fenomenologia, mas também de uma somatologia.

Uma vez delimitado o campo psicológico, nos voltamos às elaborações husserlianas acerca da relação entre a psicologia, a fenomenologia e a ontologia. Se queremos compreender a maneira pela qual a psicologia se distingue das ciências naturais, de modo a precisar os métodos que concernem a cada uma das ciências, deveríamos realizar uma ontologia que distinguisse as categorias objetuais e os modos de intuição que concernem a cada uma delas. Com isso, Husserl nos levou à conclusão de que a fenomenologia e a psicologia são devedoras de uma mesma ontologia, a psicologia racional: sua delimitação nos leva não só a um objeto de investigação, mas a algo que coincide com o próprio fluxo de vivências no qual os objetos são constituídos. Assim, temos uma primeira aproximação entre a fenomenologia e a psicologia que ultrapassa a mera determinação de uma relação unilateral de constituição.

Em seguida, somos levados à tese husserliana que admite a participação da experiência, no sentido das percepções externas e intuições propriamente científicas, nas realizações da fenomenologia. Se o fenomenólogo não está se havendo com experiências, o que ele precisa é de intuições exemplares. E a esse papel, a imaginação se mostra como uma ferramenta importante, apesar dos problemas que são inerentes ao seu uso, como a fugacidade e a perda contínua de clareza. Husserl sugere que se a imaginação se mostrar insuficiente ao exercício fenomenológico no contexto de uma determinada descrição, poderíamos recorrer ao dado empírico, contanto que a redução fenomenológica fosse mantida, é claro. Desta maneira, é como se a empiria servisse à reflexão fenomenológica à maneira de um experimento de pensamento. Abre-se, deste modo, a possibilidade de uma interação entre a ciência empírica e a fenomenologia que não seja a de uma relação estrita de fundação da primeira pela segunda. É

como se o campo fenomenológico se tornasse, em algum sentido, permeável aos dados empíricos.

Por fim, nos voltamos à *Fenomenologia da Percepção* a fim de averiguar a tese transcendental em jogo na obra de Merleau-Ponty e sua relação com os dados empíricos. Reconstruímos, inicialmente, suas críticas à análise reflexiva e ao idealismo. De início, Merleau-Ponty reconhece o mérito dos autores atribuídos à análise reflexiva – Descartes e Kant – de, contra o realismo ingênuo, jogarem luz sobre a contribuição da subjetividade à constituição do mundo. Esta contribuição, contudo, não deu o passo seguinte de tomar o sujeito e o mundo em sua relação bilateral, fazendo da consciência ou do *Cogito* uma instância dotada de capacidades constitutivas absolutas, e do mundo uma mera produção delas.

Assim, toda a crítica de Merleau-Ponty aos prejuízos clássicos, bem como a elaboração de sua fenomenologia transcendental será marcada pela recolocação do sujeito transcendental no mundo, concedendo o poder de constituição não a capacidades abstratas, mas à própria experiência concreta, corporificada e interessada. Contra a ideia de que o sentido da percepção é realizado atomisticamente, partindo de elementos simples que serão engendrados por uma capacidade intelectual, o fenomenólogo advoga pela tese de que o percebido já contém em si um sentido, realizado pela própria percepção. Apropriando-se da teoria da Gestalt, Merleau-Ponty herda a tese de que os todos perceptuais não podem ser reduzidos à soma de suas partes, com a ressalva de que se conceba a auto-organização da percepção como algo que concerne à nossa presença no mundo e ao próprio aparecimento das coisas. Ainda assim, a teoria da Gestalt segue sendo uma tese empírica, da qual Merleau-Ponty se apropria na delimitação de sua própria fenomenologia transcendental.

Isso porque, ao recorrer à teoria da Gestalt para afirmar a imanência do sentido à experiência concreta, Merleau-Ponty retoma a necessidade de que o sujeito transcendental seja concebido em sua corporificação, dotado de capacidades motoras e perceptivas, e em relação permanente com o mundo. Há um sentido no percebido, seja ele determinado ou indeterminado, e mesmo na experiência do corpo próprio estamos nos havendo com uma precariedade constitutiva. Isso se contrasta significativamente com as teses transcendentais, com as análises reflexivas e o idealismo referido por Merleau-Ponty, que só se sustentam pela presunção de um sujeito absoluto, às custas da deformação da experiência efetiva, tal como ela se dá.

À procura de restituir a bilateralidade das relações entre sujeito e mundo, vimos que a tese transcendental presente na obra de Merleau-Ponty se produz a partir de uma ambivalência: se por um lado o mundo nos aparece de acordo as próprias capacidades corporais, motoras e perceptivas, das quais somos dotados, por outro lado as formas perceptivas privilegiadas que

orientam nosso comportamento só emergem pela nossa experiência concreta no mundo. É nesse sentido que a questão do transcendental se coloca na fenomenologia de Merleau-Ponty: o constituinte como estando situado no constituído, que já se encontrava ali antes mesmo do constituinte.

Por fim, soma-se ao uso de teses empíricas e à reciprocidade inerentes à tese transcendental de Merleau-Ponty as observações de que a percepção e a motricidade remetem a uma herança natural. Essa natureza referida, contudo, não seria acessível pela ciência natural, porque não se resume à camada da realidade a que a ciência natural se limita. Contudo, a obra carece de definições mais precisas de natureza, uma dificuldade que não se resume ao fragmento analisado da obra de Merleau-Ponty, mas a toda a discussão epistemológica que gira em torno do naturalismo.

A reconstrução das teses husserianas e merleau-pontyanas tinha como objetivo remeter a um material dos autores clássicos da fenomenologia em busca de indicações com respeito à naturalização da fenomenologia. A tese da circularidade fundamental e a tese do esclarecimento mútuo são formas distintas de colocar a ciência empírica em relação com a fenomenologia transcendental. Como vimos, no primeiro caso a fenomenologia merleau-pontyana é transformada num projeto de ciência empírica, enquanto no segundo caso há um interesse em preservar a delimitação entre os campos, fazendo-os interagir na medida em que isso se mostrar benéfico a cada um deles.

Em *Ideias I*, a reconstrução do antinaturalismo e das pretensões originais da fenomenologia não são favoráveis à realização do enativismo. Ambos os casos caem prontamente no naturalismo tal como ele é descrito e vetado por Husserl. No caso da circularidade fundamental, trata-se de transformar uma ciência eidética numa ciência particular, além do psicologismo que se produz ao buscar fundar uma tese empírica acerca da mente a partir de seus próprios resultados. A tese do esclarecimento mútuo, apesar de não demonstrar um naturalismo tão radical quanto seu predecessor, também não sobrevive ao esforço de delimitação empreendido na obra, porque a fenomenologia está fechada aos dados empíricos de maneira restrita, de modo que não há contribuição de mão dupla, mas apenas uma relação unilateral de fundação.

Em *Ideias III*, o cenário muda. Em vista da fundação ontológica compartilhada, e da possibilidade de se remeter aos dados empíricos mantendo a suspensão de sua validade, a fenomenologia pode se beneficiar dos achados da psicologia experimental em favor de suas descrições, à maneira de um experimento de pensamento. Neste cenário, pouco muda na avaliação da tese da circularidade fundamental. Zahavi, contudo, remonta a uma tese

semelhante para conciliar a investigação fenomenológica e a ciência empírica, reafirmando a pertinência que a experimentação pode ter para a fenomenologia a partir das contribuições de Husserl (Zahavi, 2017, pp. 155-156). A tese do esclarecimento mútuo, portanto, poderia ser habilitada a partir de indicações husserlianas presentes em *Ideias III*. Se, por um lado, a ciência cognitiva precisa das descrições e conceitualizações precisas realizadas no contexto de uma descrição fenomenológica, o fenomenólogo, se confrontado com a limitação de seus próprios instrumentos, poderia também recorrer aos dados positivos provenientes das ciências cognitivas, contanto que eles fossem remetidos desde a redução fenomenológica, ou seja, sem a efetividade que concerne à dimensão da realidade. Restaria a nós determinar *se e em qual sentido* isso seria uma naturalização da fenomenologia.

Por fim, na reconstrução da fenomenologia merleau-pontyana fomos levados a uma concepção do transcendental que não é conciliável com aquela apresentada no primeiro capítulo, visto que é intrínseco a essa posição que nós não abramos mão em nenhum momento da presença factual do sujeito transcendental no mundo, e da determinação mútua entre suas capacidades constitutivas e este mundo em que ele se encontra desde sempre. Soma-se a isso o uso de dados empíricos, com a indicação de que seja realizada uma redução transcendental sobre as teses empíricas, como a teoria da Gestalt, para que ela seja validada.

Ainda que sejam levadas em consideração as modificações produzidas por Merleau-Ponty, a circularidade fundamental segue sendo problemática, pois em *Fenomenologia da Percepção* ainda há uma delimitação entre a investigação fenomenológica e a investigação empírica que é preservada. Com relação ao esclarecimento mútuo, contudo, novamente o cenário se mostra favorável, na medida em que, mesmo em falta de uma discussão explícita acerca da metodologia e das distinções fundamentais entre a ciência empírica e a fenomenologia, Merleau-Ponty de fato realiza essa contribuição – por um lado, realizando uma crítica de teses empíricas e de seus pressupostos, e por outro se apropriando de dados empíricos em favor de suas descrições. Faltaria, contudo, algo que remetesse à *front-loading phenomenology* para que Merleau-Ponty passasse de uma fenomenologia indireta a uma fenomenologia direta, como propôs Gallagher (2003).

Restam, por fim, as indicações de Merleau-Ponty com relação a um subsolo natural da subjetividade, o que pode apontar para uma relação mais profunda entre a natureza e o transcendental. Ademais, poderíamos mencionar as discussões que ocorrem no próprio contexto da produção literária em fenomenologia sobre a permanência de Husserl numa atitude naturalista ao realizar sua ontologia de camadas como a encontramos em *Ideias III* (Caminada, 2019). Certamente, boa parte das questões que advêm da discussão entre a fenomenologia e o

naturalismo se confrontam com o problema mais incipiente de definir o que é a natureza e qual a relação do humano com ela, e em que medida somos determinados por suas formas intrínsecas de relação e sua herança.

Frente a isso, e somado ao ensejo proposto por Merleau-Ponty, a continuidade deste trabalho aponta para uma definição mais precisa do que é a natureza desde o ponto de vista fenomenológico, inclusive em favor de uma tematização da fenomenologia que se oriente menos pelas especificidades e descontinuidades de seus autores do que pela apreensão de um espírito comum da tradição. Esta abordagem unificada, por exemplo, é favorecida explicitamente por Gallagher e Zahavi (2012). Elaborar uma tese fenomenológica sobre uma natureza subjacente à subjetividade, isto é, uma natureza que não se limite à tese científico-natural com a qual a investigação fenomenológica contrasta, poderia ser a chave dessa unificação, renovando, num só golpe, toda a controvérsia que se produz em torno do que chamamos de naturalismo.

REFERÊNCIAS

- BEHNKE, Elizabeth A. Merleau-Ponty's Ontological Reading of Constitution in *Phénoménologie de la Perception*. In: TOADVINE, Ted. LESTER, Embree. *Merleau-Ponty's Reading of Husserl*. Nova Iorque: Springer, 2002.
- CAMINADA, Emanuele. Husserl on Common Mind. In: KJOSAVIK, Frode. BEYER, Christian. FRICKE, Christel. *Husserl's Phenomenology of Intersubjectivity: Historical Interpretations and Contemporary Applications*. Nova Iorque: Routledge, 2019.
- CHOMSKY, Noam. *Rules and Representations*. Nova Iorque: Comlumbia University Press, 1980.
- DREYFUS, Hubert L. Merleau-Ponty and Recent Cognitive Science. In: *The Cambridge Companion to Merleau-Ponty*. Cambridge: Cambridge University, 2005, pp. 129-150.
- GALLAGHER, Shaun. Phenomenology and embodied cognition. In: *The Routledge Handbook for Embodied Cognition*. Nova Iorque: Routledge, 2014, pp. 9-18.
- GALLAGHER, Shaun. Phenomenology and Experimental Design: Toward a Phenomenologically Enlightened Experimental Science. *Journal of Consciousness Studies*, Exeter, v. 10, n. 9-10, 2003, pp. 85-99.
- GALLAGHER, Shaun. Mutual enlightenment: recent phenomenology in cognitive science. *Journal of Consciousness Studies*, Exeter, v. 4, n. 3, 1997, pp. 195-145.
- GALLAGHER, Shaun. ZAHAVI, Dan. *The Phenomenological Mind*. Nova Iorque: Routledge, 2012.
- GERAETS, Theodore. *Vers une nouvelle philosophie transcendentale*. La genèse de la philosophie de Maurice Merleau-Ponty jusqu'à la *Phenomenologie de la Perception*. Haia: Martinus Nijhoff, 1971.
- HANNA, Robert. Husserl's Arguments against Logical Psychologism (Prolegomena, §§ 17–61). In: MAYER, Verena. *Logische Untersuchungen*. Berlim: Akademie-Verlag, 2008, pp. 27-42.
- HEINÄMAA, Sara. Merleau-Ponty: A phenomenological philosophy of mind and body. In: BAILEY, Andrew (ed.). *Philosophy of Mind: The Key Thinkers*. Londres: Bloomsbury, 2014, pp. 59-83.
- HUME, David. *Tratado da Natureza Humana*. 2ª edição. São Paulo: Unesp, 2009.
- HUSSERL, Edmund. *Logical Investigations*. Londres: Routledge, 2001.
- HUSSERL, Edmund. Philosophy as a Rigorous Science. In: *The New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy II*. Londres: Routledge, 2002, pp. 249-295.

HUSSERL, Edmund. *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy*. Third Book: Phenomenology and the Foundations of the Sciences. Haia: Martinus Nijhoff, 1980.

HUSSERL, Edmund. *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy*. First Book: General Introduction to a Pure Phenomenology. Haia: Martinus Nijhoff, 1983.

HUSSERL, Edmund. *Ideen Zu Einer Reinen Phänomenologie und Phänomenologischen Philosophie*. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die Reine Phänomenologie. Haia: Martinus Nijhoff, 1976.

HUSSERL, Edmund. HUSSERL, Edmund. *Ideen Zu Einer Reinen Phänomenologie und Phänomenologischen Philosophie*. Drittes Buch: Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften. Haia: Martinus Nijhoff, 1971.

KANT, Immanuel. *A Crítica da Razão Pura*. 9ª edição. Lisboa: Calouste Gulbekian, 2018.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da Percepção*. 4ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

PEDRO, Rosa. Ciências da cognição. In: LEAL, Arthur. (org.) *A pluralidade do campo psicológico*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2010, pp. 181-206.

PICCINI, Gualtiero. Computationalism. In: MARGOLIS, Eric. SAMUELS, Richard. STICH, Stephen P. (eds.) *The Oxford Handbook of Philosophy and Cognitive Science*.

SACRINI, Marcus. A reelaboração do transcendental por Merleau-Ponty. *dois pontos*, Curitiba, v. 9, n. 1, 2012, pp. 267-291.

SOKOLOWSKI, Robert. *The Formation of Husserl's Concept of Constitution*. Haia: Martinus Nijhoff, 1970.

THOMPSON, Evan. *Mind in Life*. Cambridge: Harvard University Press, 2007.

VARELA, Francisco; THOMPSON, Evan; ROSCH, Eleanor. H. *The Embodied Mind: cognitive science and human experience*. Cambridge: MIT Press, 2016 [1991].

ZAHAVI, Dan. *Husserl's Legacy: Phenomenology, Metaphysics and Transcendental Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 2007.

ZAHAVI, Dan. Naturalized Phenomenology. In: GALLAGHER, Shaun. SCHMICKING, Daniel (eds.). *Handbook of Phenomenology and Cognitive Science*. Nova Iorque: Springer, 2010, pp. 3-19.

ZAHAVI, Dan. Merleau-Ponty on Husserl: A Reappraisal. In: TOADVINE, Ted. LESTER, Embree. *Merleau-Ponty's Reading of Husserl*. Nova Iorque: Springer, 2002.