

Descartes, Husserl e a epoché como fundamento existencial

Descartes, Husserl and the *epoché* as an existential foundation

Caio Lívio Sulpino Dantas
Universidade Federal da Paraíba, Brasil

Resumo

O presente artigo tem por objetivo analisar a influência do pensamento de René Descartes sobre o conceito de epoché de Edmund Husserl. Trataremos do conceito de epoché, portanto, realçando o papel do cogito em suas implicações fenomenológicas. Husserl condiciona a epoché à discussão sobre o caráter constituinte da consciência, portanto ao intuicionismo e às remessas intencionais, opondo-se à interpretação objetivista e físico-naturalista da consciência. Afirma, desta feita, a partir de Descartes, uma naturalidade operacional primeira à naturalidade das ciências modernas. Ao abster-se do ego afirmativo por meio da dúvida sistemática (o cogito), Husserl promoverá uma renovação da relação entre consciência e sentido, seguindo-se de uma renovação da noção de consciência a partir da defesa de uma existência correlata ao mundo. O que se fez possível graças à renovação da subjetividade alcançada na epoché fenomenológico-transcendental.

Palavras-chaves: fenomenologia; consciência; subjetividade; cogito; intencionalidade.

Informações do artigo

Submetido em 28/03/2023
Aprovado em 30/04/2023
Publicado em 28/09/2023.



<https://doi.org/10.25247/P1982-999X.2023.v23n3.p129-147>



Esta obra está licenciada sob uma licença
[Creative Commons CC BY 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/)

Abstract

This article aims to analyze the influence of René Descartes' thought on Edmund Husserl's concept of epoché. We shall deal with the concept of epoché, therefore, highlighting the role of the cogito in its phenomenological implications. Husserl conditions the epoché to the discussion about the constituent character of consciousness, therefore to intuitionism and intentional remittances, opposing the objectivist and physical-naturalist interpretation of consciousness. It affirms, therefore, from Descartes, a first operational naturalness to the naturalness of the modern sciences. By refraining from the affirmative ego through systematic doubt (the cogito), Husserl will promote a renewal of the relationship between consciousness and meaning, followed by a renewal of the notion of consciousness from the defense of an existence correlated to the world. What was made possible thanks to the renewal of subjectivity achieved in the phenomenological-transcendental epoché.

Keyword: phenomenology; consciousness; subjectivity; cogito; intentionality.

Como ser citado (modelo ABNT)

DANTAS, Caio Lívio Sulpino. Descartes, Husserl e a epoché como fundamento existencial. *Ágora Filosófica*, Recife, v. 23, n. 3, p. 129-147, set./dez. 2023.

1 INTRODUÇÃO

Analisaremos brevemente a relação da filosofia de René Descartes e de Edmund Husserl. O tema nos pareceu relevante por ajudar o pesquisador e a comunidade filosófica a aprofundar, a partir desses autores, a noção de *epoché* em Husserl, realçando a importância do *cogito* cartesiano em suas implicações fenomenológicas. Entendida como suspensão da habitualidade e da naturalidade concernente à relação entre atitude natural e a constituição intencional da consciência, a *epoché* desvela a crise do objetivismo das ciências por afastar a noção representativa de consciência cartesiana. Muito embora Husserl o faça sem jamais se desligar das noções do próprio Descartes. Exposta essa discussão no primeiro ponto, ao segundo ponto cuidaremos de demonstrar como Husserl produz a noção de *epoché* transcendental e, a com base nela, encontra e estabelece a relação entre a subjetividade transcendental na intersubjetividade, defendendo-se da possibilidade de solipsismo na fenomenologia.

2 ATITUDE NATURAL E CONSCIÊNCIA CONSTITUINTE

Husserl, inspirado na dúvida metódica de Descartes (o *cogito*), elabora o conceito de *epoché*, a também chamada de *suspensão* ou *redução fenomenológica*¹. O termo fora extraído do vocábulo cético antigo, ἐποχή. Reconhece-se a palavra predominantemente ligada a Pirro de Élis, fundador do pirronismo, mas também a Tímon, seu discípulo. O ceticismo de Pirro singulariza-se por ser uma negativa geral ao conhecimento, aliado à *adiaforia* (ou indiferença). Preceituava: o equilíbrio de argumentos frente a uma mesma opinião, assim como a abnegação de tomar partido, a confissão do não saber, a não inclinação a lado algum, a abstenção da fala, a permanência em suspenso,

¹ De início, é importante justificar porque assemelhamos a terminologia *epoché* e redução/suspensão no vocabulário husserliano. Expressões que certamente guardam diferentes conotações analisadas as diferentes fases da produção do filósofo e a pretensão de seu emprego. Contudo, para efeitos deste trabalho, reunimos as terminologias por motivação do que sugere Husserl fase de escritos das *Ideias I* (2006, p. 85). A indicação de que redução e suspensão, assim como *epoché* e consciência pura, constituinte, são indistintos.

e em grau último a indefinição de tudo e a ininteligibilidade. Victor Brochard (2009, p. 69), recorda que os pirrônicos não foram propriamente os criadores da dúvida cética, pois já antes Anaxárcos e a escola megárica duvidaram da ciência. E, embora, deva-se a Pirro a recomendação de ater-se à ‘dúvida purificada’, vê-se na *Crise das Ciências Europeias* Husserl dialogando com o ceticismo de Protágoras e Górgias:

Deve mais uma vez recordar-se que o ceticismo antigo, começando com Protágoras e Górgias, põe em questão e nega a episteme, isto é, o conhecimento científico do ente-em-si, mas não vai além de tal agnosticismo, da negação das substrações racionais de uma ‘filosofia’ que, com as suas pretensas verdades-em-si, acredita poder alcançar e admitir um em-si-racional. ‘O’ mundo é, para o ceticismo antigo, racionalmente incognoscível, o conhecimento humano não pode sair para além dos fenômenos subjetivos-relativos. A partir daí haveria, de certo, uma possibilidade de conduzir o radicalismo mais além (como, por exemplo, a partir da ambígua proposição de Górgias ‘nada há’); mas nunca se chegou efetivamente a isso (Husserl, 2012, p. 61-62).

Trata-se de uma prática filosófica de estranhamento do mundo, ou dito de outro modo, trata-se de uma abertura ao estranhamento do habitual. Tal como Aristóteles (2012, p. 159) sugere, em sua *Metafísica*, que o hábito seja algo como uma posse, estado ou disposição em relação a algo, a percepção habitual de um sujeito pode ser tida como a consciência, presente ou copresente, do que se faz “simplesmente aí para mim [...], à disposição” (Husserl, 2006, p. 73). Husserl nomeia esse modo superficial de experienciar de *atitude natural* ou *orientação natural*, isto é, o trato habitual com as coisas, conferido pela impressão corriqueira de mundo. A noção de *epoché*, pois, em um primeiro momento, mantém-se próxima de uma suspensão cética em relação aos preconceitos da atitude natural.

Embora o mundo possa variar de conteúdo em nossa percepção, conforme a fenomenologia descritiva busca aprofundar, em atitude natural o mundo é sempre um mundo mesmo: o conteúdo de nossas habituais impressões, o dado referencial virtualmente disponível. E, uma vez que a orientação natural da consciência é o estado perceptivo “do que está copresente em intuição clara ou obscura, distinta ou indistinta, e que forma um círculo constante em torno do campo atual de percepção” (Husserl, 2006, p. 74), pode-

se encontrar atitude natural tanto na convicção do pensamento judicante, quanto na virtualidade da indefinição senciente. Desse modo, tanto é atitude natural o julgamento quanto o não julgamento, a reflexão e a irreflexão; há, em ambos, uma passividade que configura o estado. Sua maior característica, portanto, é a de ser “forma fundamental de toda vida ‘atual’” (Husserl, 2006, p. 75), como o estado de co-presença do que se faz presente a um sujeito.

Enquanto habitualidade igualmente variável, adaptável ao que se oferta e se encontra dado, a orientação natural da consciência é passível de ser tomada por formas predominantes de consciência. Ora, pensa-se o mundo pelas construções do que já nos forneceram a cultura, a educação familiar, as teorias científicas e o senso comum. Isso se comprova pela identificação explicativa que o sujeito detém de seu mundo – à minha frente tenho algo, este algo se move assim, daquilo é feito, julgo que é bom para tais fins etc. Pode-se dizer que a espontaneidade do hábito natural funciona como um normalizador da atualidade da consciência nas transições entre estados de percepção.

Ao aparecimento da ciência na história, partimos da compreensão husserliana de que a atitude científica teria tomado uma frente preponderante na atitude natural. O plano ou mundo objetivado físico-naturalmente pela dedução matemática-dedutiva é o produto desse encapsulamento. O surgimento de uma crise que persegue o primado das ciências europeias, tem consequências na tomada da consciência natural pela consciência objetivista da ciência. Desde Descartes, a consciência fora apontada como autorreferência estrita do pensamento racional à própria subjetividade. Husserl, porém, nega a diretividade da razão ao sujeito, separando racionalidade cartesiana e operatividade da consciência. De que modo realiza essa separação? Afirmando uma abertura na subjetividade cartesiana, e apontando que esta é antes orquestrada por uma consciência intencional que racional.

Conforme se credita a Husserl (e antes dele a Brentano), a noção de *consciência intencional* ou *constituente* é caracterizada pela composição indiscriminada da consciência pela intuição temática, isto é, a percepção imanente como matriz constituinte do pensamento. Consciência que detecta ideações autonomamente e, somente a partir de então, é capaz de fixar racionalmente temas na percepção e no julgamento. Como dito, Husserl obterá respaldo em Descartes para a reflexão radical da *epoché*. Enquanto para

Descartes, o *cogito* cumpre o papel de garantir o sujeito do conhecimento na certeza que advém da dúvida, para Husserl, a disposição da orientação natural ao sujeito que realiza o *cogito* é a justificativa de que há um mundo fenomênico pré-reflexivo ofertado independentemente do conhecimento teórico.

Todos eles, incluindo os simples atos do eu nos quais, em direcionamento e apreensão espontâneos, estou consciente do mundo como mundo imediatamente disponível, são abrangidos pela expressão *cogito*. Enquanto estou imerso na vida natural, vivo continuamente nessa forma fundamental de toda vida 'atual', não importa se eu enuncie ou não o *cogito*, se esteja ou não orientado 'reflexivamente' para o eu e para o *cogitare*. Se sou assim, então há um novo *cogito* vivo, que é, por sua vez, irrefletido, e que, portanto, não é objeto para mim (Husserl, 2006, p. 75).

Como, porém, Husserl vai de Descartes à *epoché*? Para a retirada de circuito da atitude natural, Husserl separará a orientação natural da abertura intencional da consciência. A primeira se depreende da latência de quaisquer estados de validade, como o teórico-racional; já a segunda, depreende-se da atividade preconceptiva de percepção do mundo fenomênico, anterior a qualquer teoria (Husserl, 2006, p. 77). A passagem de uma consciência à outra pode ser demonstrada da leitura que Husserl faz das *Meditações Metafísicas* (2008). Na *primeira meditação*, na qual Descartes procura se distanciar das perturbações do espírito para sanar seu julgamento de vícios, encontra-se a radicalidade de que essa hipótese atinja qualquer convicção *a priori*.

Hoje, pois, que muito a propósito para este objetivo, livre meu espírito de todo tipo de preocupação e felizmente não me sinto agitado por nenhuma paixão e obtive um repouso seguro numa tranquila solidão. Sericamente e com liberdade me aplicarei a destruir em geral todas as minhas antigas opiniões. Ora, para tanto não será necessário mostrar que todas elas são falsas, o que talvez jamais levasse a cabo; mas, uma vez que a razão já me persuade de que não devo com menos cuidado evitar dar crédito às coisas que não sejam inteiramente certas e indubitáveis do que às que nos pareçam manifestamente falsas, bastar-me-á para rejeitá-las a todas poder encontrar em cada uma delas alguma razão para duvidar (Descartes, 2008, p. 83).

Descartes propõe uma incerteza metodológica, a *epoché*, à livre apreciação do todo por um eu-racional, o raciocínio do *cogito ergo sum*. O sujeito que se compreende a partir de seu pensar opera inquirindo suas opiniões metodicamente. A saber, a radicalidade do pensamento institui a validade do

conhecimento mediante o sujeito ligado à *veracitas* divina, o que, para Descartes, garante a autonomia verificada do pensamento. Assim, Descartes avaliza os princípios inatos de Deus, validadores da ciência, deduzindo a subjetividade metafísica da objetividade que paira nas ciências. O argumento contrário, pelo exposto, também prospera, o advento da previsibilidade da matemática e da objetividade das ciências decorrendo da vontade de um deus articulador da razão.

Embora a apreciação da corporeidade seja indispensável ao objeto das ciências, inclusive por ser esta a matéria de que tratam as populares ciências físico-naturais na era moderna, a entonação cartesiana reside na subjetividade do ser pensante e no caráter objetivo do ente total, não na empiria. Descartes, porém, não abandona plenamente as experiências não científicas, o mundo sem *cogito* – ou, em Husserl, o mundo não científico. O que ele faz é atravessar as opiniões e crenças deste mundo pela peneira da dúvida, deslocando as opiniões habituais para o regime da episteme e conferindo-lhes nova cidadania com a suspensão das certezas do *cogito*. No entanto, ao atestado dos fenômenos como ilusões e devaneios, dirá, “se com isso não estiver em meu poder chegar ao conhecimento de nenhuma verdade, pelo menos poderei suspender meu julgamento” (Descartes, 2008, p. 87). A arma cartesiana contra os demônios da dúvida admite, como se verifica, de antemão, a chance de fracasso, de restar impossível transitar efetivamente da ilusão à verdade sólida. Por isso, Descartes reclama a virtude da dúvida como atitude mais eficaz em matéria de falseabilidade. A dúvida e o ceticismo como princípios do saber seguro, eis o germe da *epoché* ancorada em Descartes.

Adiante, na *segunda meditação*, Descartes encaminha um outro possível discurso de exame do conhecimento: a tomada da verdade pelo contraste com a dúvida. O eu pensante que, atormentado pela dúvida, constata seu ser precisamente no poder de afirmar o desconhecimento de qualquer coisa (*cogito*), terá a garantia da assertiva negativa por verdade todas as vezes em que a pronunciar ou a conceber em seu espírito. O homem é posto na qualidade de *res cogitans* pela filosofia cartesiana, a coisa pensante, pois que a medida da existência do ser humano é a medida do seu pensar. Descartes faz uso, então, da famosa metáfora da cera, com intuito de estabelecer o nexos entre o ego e a variabilidade das formas no mundo e na imaginação. O filósofo de La Haye

relaciona o sujeito e a objetividade duvidosa da cera de uma colmeia que, recebendo calor do fogo, altera seu formato e apresentação às impressões do sujeito julgante. Para averiguar aquilo que o pensamento intui, isto é, o pensado, a *cogitatio*, aplica-se a suspensão dos juízos, pondo do seguinte modo o assunto da percepção: “consideremo-lo atentamente e, retirando todas as coisas que não pertencem à cera, vejamos o que sobra. Certamente nada permanece, a não ser algo de extenso, de flexível de mutável. Ora, que é isto, flexível e mutável?” (Descartes, 2008, p. 94).

Ao pensar a cera objetivamente, e do mesmo modo pensar tudo o que se apresenta à percepção ou ao conhecer, Descartes propõe uma inspeção do próprio espírito. O salvaguardo do *cogito* cumpre a função da elevação do sujeito à condição de analista do eu pelo eu, conduzindo a uma dedução do além eu. Essa inspeção cartesiana às coisas, assegurado o observador pelo método que emprega, Husserl abstrai dela que a consciência possui, todo o tempo, um caráter de oferta imediato². É o que permite o olhar do eu a seu espírito, a si mesmo. Mais uma vez a cera, pensamo-la imediatamente de algum modo, independentemente do julgamento posterior ou prévio de sua instabilidade: temos a coisa em mente de algum modo imediato, pois a instabilidade da objetividade, em seus vários modos de se dar, é desprezada no dar-se objetivo da coisa. Embora Descartes já duvide da mutabilidade do objeto em si mesmo (como a cera que se altera não deixando de ser o objeto cera), é sempre como um objeto que a objetividade se apresenta ao sujeito no julgar cartesiano. Não como uma faceta do objeto, não como um fenômeno da mesma coisa.

Assim, o sujeito cartesiano vem antes, enquanto certeza de que os objetos com que se depara estão sempre em sua posse racional quando de seu julgar, restando a ele investigar e aprofundar seu conhecimento dos objetos. De fato, o sujeito cartesiano compreende pela potência de julgar que reside em seu

²Em *Ser e Tempo*, Heidegger (2015, p. 151) defende que Descartes pretendeu dar uma solução radical à relação entre o eu e o mundo, mas não teria atingido o cerne da ‘ontologia da presença’. O filósofo do *Dasein* fala em seus próprios termos, mas acrescenta à leitura de Husserl, visto que ambos concordam quanto à contribuição e limitação cartesianas. Heidegger atesta, em princípio, a importância de Descartes como o fundamento para a caracterização dos entes intramundanos, sendo sobre estes que se edificam os demais níveis da realidade intramundana, isto é, a qualificação do ser das coisas. Na coisa dotada de extensão como tal é que se dão, inicialmente, as determinações apresentadas qualitativamente, mas que, ‘no fundo’, são modificações quantitativas dos modos da própria coisa *extensio*. Quantitativas, acima de tudo, porque delimitáveis e delimitadas no movimento temporal, não antes extensivamente imanentes *a priori*.

espírito o que acreditava ver com os olhos (Descartes, 2008, p. 95). No entanto, a dúvida cartesiana, que admite ao tempo em que qualifica a visão imediata do sujeito, depara-se, agora, com a certeza de uma dupla nudez irreduzível: a diferença que resta da aplicação da dúvida. Pois após a dúvida cartesiana, tanto o objeto do conhecimento se encontra decisivamente dado como algo, quanto é decisivamente conhecido por suas variações. A saber, o objeto analisado não é mais para mim estritamente o mesmo.

Prefiro ir adiante e considerar se concebia com mais evidência e perfeição o que era a cera quando me dei inicialmente conta dela e cri conhecê-la por meio dos sentidos externos, ou pelo menos pelo sentido comum, como o chamam, ou seja, pela faculdade imaginativa, do que o concebo agora, depois de ter examinado mais cuidadosamente o que ela é e de que modo pode ser conhecida. Seria, por certo, ridículo pôr isto em dúvida. Pois o que havia nessa primeira percepção que fosse distinto? [...] Mas quando distingo a cera das suas formas exteriores, e, assim como se lhe tivesse tirado as roupas, considero-a nua, é certo que, embora ainda se possa encontrar algum erro no meu julgamento, não posso, porém, concebê-la assim sem um espírito humano (Descartes, 2008, p. 95).

Em uma mão, o objeto da cera atribuído à oscilação transcendente do ente, e em outra mão, o espírito retorna esclarecido à pureza imanente do ser. Ocorre que o sinal fornecido pela transitoriedade do objeto ecoa de volta ao sujeito da meditação após a suspensão dos juízos, “pois se julgo que a cera é ou existe por vê-la, decerto se segue muito mais evidentemente que eu mesmo sou ou existo pelo fato de vê-la” (Descartes, 2008, p. 96). Descartes, porém, refreia o potencial de integração entre o revelado intuitivamente (imanente) e a consciência da pluralidade fenomênica (transcendente), pois não pretende justificar o conhecimento além ou aquém da dedução do ego racional.

Nesse ponto, Husserl conquistará sua autonomia em relação a Descartes. A separação que Descartes efetiva entre objeto dado à consciência e a possibilidade investigativa do objeto pela razão, interfere diretamente na separação do corpo senciente (que percebe o objeto) da consciência imediata (que representa o objeto para a razão). Aquela requer uma consciência para representar o objeto para a razão, e esta não pode encontrar apenas no pensamento sua própria base. Se a consciência depende do corpo sensível para organizar a razão judicante dos objetos, em Descartes, a consciência está aí

para conectar a tríade sujeito-espírito-razão na qualidade de elemento espiritual (como parte divina, que justamente promove a conexão de sentido entre todos). Husserl, no entanto, pensou ser possível ir mais além na fundamentação da consciência. Em Descartes, o liame entre consciência e razão acaba sendo fornecido por Deus, de acordo com as asserções da *terceira meditação*. Para Husserl, porém, interessará que: Descartes realiza o experimento da suspensão das certezas garantindo o caráter *a priori* do ego na qualidade de espírito absoluto mediante a distância sujeito-objeto no pensamento, mas que, no fim, organiza o *cogito* e os objetos pensáveis separadamente.

Se a noção ou percepção da cera me pareceu mais nítida ou mais distinta depois que não só a visão ou o tato, mas também muitas outras causas ma tornaram mais manifesta, com quão mais evidência, distinção e nitidez devo admitir que agora me conheço a mim mesmo, pois todas as razões que servem para conhecer e conceber a natureza da cera ou de qualquer outro corpo provam muito melhor a natureza do meu espírito; e se encontram tantas outras coisas no espírito que podem contribuir para o esclarecimento da sua natureza, que as que dependem do corpo, como estas, quase não merecem ser levadas em conta (Descartes, 2008, p. 96).

O liame apressado entre multiplicidade dos objetos no ‘lado de fora’, e o ego ‘interno’, racional e capaz de objetividade, seria uma porta para o objetivismo da crise das ciências, e, de certo modo o seria como velamento das possibilidades abertas pelo *cogito*. O estabelecimento da dualidade diferenciadora entre sujeito-objeto (como espírito e matéria, como consciência e corpo) não comporta mais a simples observação da região exterior ao sujeito, desconsiderando que o sujeito é tal qual uma mirada que mira a si mesma, e, como tal, apresenta-se em um horizonte comprometido pela orientação natural. O ego, o sujeito, todavia, pelo olhar fenomenológico da *epoché*, é instituído por um elemento não objetivo, correlato daquilo que a consciência intenciona. O anacronismo do pensamento cartesiano, como germe da *epoché*, serve à elucidação do que estava já à vista em Descartes, mas que ele não apanhou: o caráter transcendente dos objetos correlatos da própria consciência, evidenciado sempre que se pratica o *cogito*. Isto é, o seu solo originário de percepção. O elemento de constância natural da percepção é, porém, ele próprio, um campo já articulado de *cogitos* decantados em atitude natural, e que, por sua vez, permite-nos compreender a constância da consciência em razão dessas

múltiplas facetas. A consciência constituinte, assim, é algo como o mecanismo e o produto articulador da constituição da própria consciência, e não uma mera forma representativa do mundo para o ego.

3 A EPOCHÉ TRANSCENDENTAL A PARTIR DO COGITO

Com efeito, visando ao testemunho do ego, a trilha da metafísica cartesiana fora dirigida com a separação dualista entre razão e natureza. Possível, historicamente, devido ao desenvolvimento pela humanidade europeia da crença no divino unificador e no método científico. Aqui adentra a crítica e o elogio de Husserl a Descartes, verificada sua diferença. O percurso da dúvida metódica não confirma apenas a regularidade do espírito coligado ao sujeito. A dúvida revela também o ser latente de subjetividade negativa – ou a subjetividade latente do ser – que se apresenta tanto na jornada da dúvida como na observação da mutabilidade da cera, embora em graus distintos. Investido no *cogito* como dado absoluto (*gegenbenheit*) de demonstração da subjetividade, Husserl abre-se às modificações do objeto transcendente na subjetividade fenomênica. O que se dá “com a ‘inclusão’ do não ser, que constitui, portanto, o outro ponto de apoio do ensaio de dúvida” (Husserl, 2006, p. 80). Aquilo que se mostra, por um instante, ‘sem ser’ representa o sentido da *epoché* cartesiana ontologicamente. O elemento do ‘não ser’, como enuncia Husserl, é o componente que confere a liberdade ontológica na razão intuitiva, capaz de superações paradigmáticas. Mas, entenda-se bem, a liberdade conferida, ela mesma, reconhece, a cada vez, apenas um solo para o ser do objeto. Será o *eidós* para as essências defendidas por Platão; serão os fenômenos para a percepção natural no *cogito*; e será o mundo, para a dimensão da consciência coligada. Um solo de *epoché* nunca é negado, mas tampouco afirmado como validade absoluta. Um solo último é admitido como simples disponibilidade, e então suspenso, criteriosamente negado, como um ego ou substrato primeiro pressuposto à consciência à luz de suas percepções e dúvidas.

Na obra já citada, *Ideias I* (2006), a relação entre Descartes e Husserl reverbera em duas grandes formas de *epoché*. A primeira, de acordo com Lévinas (1997, p. 48-49), atinge a tese de mundo, relativizando apenas sua evidência como objeto. Descobre-se, por essa etapa, a inteira sobreposição

entre o antevisto (o signo esperado) e o dado (presença atual), compondo a percepção dos objetos – sempre de um ponto de vista fenomênico: o objeto antes como fenômeno do objeto. Quanto à segunda forma, esta demanda a constituição de um mundo afeito à própria redução, como correlato da relação entre *epoché* e a definição fenomenológica de consciência. Em ambos os casos, pode-se afirmar, Husserl dirige compromisso de expandir as premissas cartesianas do estabelecimento ontológico para uma revogação temporal da tese de existência racional. Mas enquanto o primeiro trata de des-objetivar a atitude natural de suas expectativas, o segundo trata de oferecer um mundo no qual a naturalidade seja um jogo de transcendências.

Chama-se a primeira de *epoché fenomenológica* e a segunda de *epoché transcendental*. Husserl (2006, p. 79), porém, ao tratar da transcendentalidade, parece ter efetuado uma redução também no universo da filosofia de Descartes, apontando ao fato de que, efetuada a *epoché* sobre o solo do *cogito*, tem-se demonstrada uma espécie de simulação. Não seria a pressuposição do ‘eu penso’ uma simulação dedutiva, ansiosa, do dado intuído pelo estatuto do não ser? Também, não haveria aí um interesse objetivista de garantir o ego substrato indubitavelmente pela razão? A assimilação da limitação do solo originário de pensamento pelo engessamento da razão leva Husserl a praticar constantes retiradas de circuito do conjunto de sua filosofia. Isso ocorre, por exemplo, quando divide a metodologia fenomenológica em distintas *epochés*, ainda que tenham em comum o projeto de des-objetivação do entendimento. Eis o motivo pelo qual aproximamos *epoché* e *redução/suspensão* (fenomenológica-transcendental).

Acrescente-se ainda a nossa terminologia o seguinte. Motivos importantes, fundados na problemática epistemológica, justificarão que designemos a ‘consciência pura’, da qual tanto se falará, também como consciência transcendental, da mesma maneira que designaremos como *ἐποχή* transcendental a operação por meio da qual é alcançada [...]. Falaremos, por isso, e até preponderantemente, de reduções fenomenológicas (ou, antes, unificando-as, da redução fenomenológica, tendo em vista a unidade de seu conjunto) (Husserl, 2006, p. 85).

A diferença preliminar entre *epochés*, primeiro nas *Ideias I*, está em: com a primeira *epoché* (chamada *fenomenológica*), quer-se contornar a faceta do objeto em sua objetividade, revelando-o fenomenologicamente; com a segunda

epoché (chamada *transcendental*), quer-se contornar a individualidade do sujeito pela intersubjetividade na universalidade concatenada do mundo. A *epoché* transcendental aprofundará o estudo da assim chamada *consciência pura* ou *transcendental*, a consciência fenomenológica aplicada às condições de percepção de do mundo para a consciência dos sujeitos simultaneamente gerais e particulares. Como bem observa Lyotard, “tal idealismo transcendental estava já contido na própria ação de reduzir” (Lyotard, 2008, p. 41). Ao opor uma atitude fenomenológica à atitude natural, através do *cogito*, torna-se disponível a ampliação da *epoché* às condições de possibilidade da experiência como da subjetividade universal. Igualmente, Carlos Alberto Ribeiro de Moura nos recorda, acerca da temática transcendental, que “a redução, introduzida inicialmente como um método de recuperação das aparências, passa a ser interpretado como uma ‘decisão sobre o destino do ser’” (Moura, 1998, p. 12). Do ser do ego como do ser do mundo em geral, mas a partir de uma negação.

Emmanuel Lévinas, por sua vez, interpreta o expediente da *epoché* transcendental como uma atitude definitiva de Husserl. Dirá o filósofo que a segunda *epoché* não oferece a “certeza do mundo objetivo, no sentido que Descartes dá a este termo, mas sim o regresso à liberdade da evidência em que o objeto resistente e estranho surge como brotando do espírito, porque compreendido por ele” (Lévinas, 1997, p. 49). Nesta *epoché*, não importa provar que a suspensão garante o sujeito pensante, como Descartes, mas que a retirada de circuito, até mesmo da totalidade da compreensão compartilhada, ainda é possível a partir do *cogito*. Ou seja, a *epoché*, a dúvida suspensiva, quando transcendental, leva a uma estranheza também do sujeito ao *cogito*, mas tendo ele como fundamento. O *cogito*, “como se sabe, foi entendido por Descartes como abrangendo todo ‘eu percebo’, ‘recordo’, ‘imagino’, ‘julgo’, ‘desejo’, ‘quero’” (Husserl, 2006, p. 86); tais atos de percepção, passados pelo crivo da razão, são tomados em sua singularidade transcendente ao sujeito. Isto é, o sujeito cartesiano os compreende como posses particulares à consciência, em última análise, de uma mente pensante hábil a compreender racionalmente transcendências individuais. Transcendência em Husserl são as doações fenomênicas inatos ao ego puro. Justamente por isso, ao defender o caráter radicalmente puro da consciência, suspende tais particularidades transcendentais para reconhecer a “essência pura e apreendida na ideação como

ideia pura” (Husserl, 2006, p. 89). Ou seja, como algo de simultaneamente geral e particular do ego puro.

Não há negação dos dados pensados a partir do *cogito*, as *cogitatio*, como também provenientes do *cogito*. Mas há a pretensão de estranhamento ou diferença daquilo que não varia na admissão do *mesmo*, a saber, o ego puro e sua contraparte, o mundo. Quer-se, de outro modo, admitir o mesmo nas asserções *a priori*, de maneira a admitir também a variação *a posteriori* ligada a um solo comum. A fixação objetivista dos polos subjetivo e objetivo dá lugar à fixação do sujeito ao *horizonte do mundo* como um todo. Amplia-se o significado prévio do horizonte imanente individual a um todo transcendente, aproximando *res extensa* e *res cogitans*. Ao tempo em que o transcendente reside no imanente. “Deve-se observar que não se está falando aqui de uma referência entre um evento psicológico qualquer – chamado *vivido* – e uma outra experiência real – chamada objeto, [...]. Está-se falando, ao contrário, de vividos por essência puros (Husserl, 2006, p. 89).

Enquanto os vividos na imanência são aqueles que pertencem ao mesmo fluxo de vividos que um ato de consciência dirige a si mesmo por si, ou seja, o ego provando-se em sua vivência fenomenológica; os vividos transcendententes são aqueles que saltam da experiência imanente, podendo inclusive se tornar outra imanência, vindos da transcendência do vivido³ (Husserl, 2006, p. 96-97). Pois bem, devido a essa natureza intencional, portanto conectiva e intuitiva, das relações entre vividos, ora imanente ora transcendente, Husserl deduz que somente as essências puras não seriam objeto dessa movimentação da consciência. Não o seriam porque são verdadeiramente sua fonte. Como tais, seriam incapazes de percepção imanente, e de serem encontradas no nexo do vivido, ainda que fonte de toda imanência na percepção. A coisa pura transcendente, aberta com a *epoché* transcendental, anuncia o princípio de toda diferença entre consciência e realidade (Husserl, 2006, p. 100). Toda transcendência na imanência é em certa medida inadequada, pois que revela apenas uma das facetas da coisa transcendental. Porém, como proveniente da pureza da coisa, sua transcendência é sempre já um dado adequado quando analisado à luz do todo. É para onde leva o resíduo da *epoché* transcendental:

³ Vivido (ou vivência) é um conceito utilizado por Husserl (2015, p. 239-294) para designar aquilo que à consciência se apresenta, isto é, aquilo que se demonstra imediatamente *como consciência*. Qualquer partícula assinalável da experiência intencional da consciência é considerada uma vivência.

a afirmação do mundo pelo *cogito* da dedução da certeza lógica da transcendência do mundo na consciência, isto é, nos limites da transcendentalidade (posta em parêntesis). Tal consciência absoluta da transcendência do mundo aniquila o mundo real da imanência para, em seguida, devolvê-lo novamente imanente à experiência do *indubitavelmente absoluto*, sem o qual a transcendência não seria possível (Husserl, 2006, p. 115).

Voltemos agora nossos pensamentos [...] a nossas considerações sobre a redução fenomenológica. Está claro agora que de fato, em contraposição à orientação teórica natural, cujo correlato é o mundo, uma nova orientação tem de ser possível, a qual, a despeito de colocar fora de circuito o todo da natureza psicofísica, conserva ainda algo – o campo interior da consciência absoluta (Husserl. 2006, p. 117).

Em 1929 esta discussão é levada adiante na França, na preleção das *Meditações Cartesianas e Conferências de Paris (Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge)*. O fato de o pensamento cartesiano suceder por inferências conduzidas por princípios imanentes faz Husserl (2013, p. 39) afirmar a fenomenologia como quase um neocartesianismo. Pois da mesma dedução do *ego cogito*, alimenta-se a fenomenologia, filosofia cobiçosa da superação do método da ciência⁴ moderna. Para ela, como para Husserl, a imanência do vivido encontra solo na transcendência do transcendental-mundo, e na pureza das essências imediatas aos fenômenos. A suspensão do passado científico, como requisito ou teor de verdade, embebe o sujeito transcendental de universalidade ‘por’ seu saber do imediato absoluto. E, embora não elimine o valor histórico da ciência naturalista, essa é a característica radical do recomeço pelas *coisas mesmas* da filosofia husserliana: a união do ego puro às suas *cogitationes* na consciência-mundo.

⁴ Adorno lança uma crítica mordaz a Husserl em *Para a Metacrítica da Teoria do Conhecimento*. Levando em conta o caminho de Husserl até as *Meditações Cartesianas* e seu interesse pela cientificidade por meio de Descartes, escreve Adorno: “Nas *Meditações Cartesianas*, o ideal da filosofia e da ciência – da ‘ciência universal’ – continua o mesmo, e a filosofia como hierarquia de conhecimentos científicos é totalmente descrita de acordo com o esquema do racionalismo cartesiano. Se, em comparação com o não tão refinado Descartes, o procedimento da dúvida parece agora estendido às ciências, isso não significa outra coisa senão que as ciências ‘dadas previamente’, de maneira irrefletida, e até mesmo a lógica formal, devem prestar contas a um conceito mais rigoroso de ciência, um conceito de construção gradual e sem lacunas das evidências. Husserl não se preocupa em saber se a ciência é verdadeira, mas se as ciências são suficientemente científicas” (Adorno, 2015, p. 105).

Não há *epoché* para além da própria visão de mundo de um *ser no mundo*; o que ocorre em regime de suspensão é que “eu me capto puramente como eu, com a vida de consciência que me é própria, na qual e através da qual o mundo objetivo no seu todo é para mim” (Husserl L, 2013, p. 58). A ideia de validade, pontua Husserl (2013, p. 58), é sinônima à ideia de *cogitatio* para Descartes. Experiências, percepções, recordações sob as quais se julga. A saber, a validade do ser, que recolhe suas *cogitationes* em reflexão como algo para si, é ‘produtora’ da consciência do mundo, pois, para Husserl (2013, p. 60) como para Descartes, a dúvida da experiência não nega a possibilidade de que o mundo natural seja, haja. Isto é, fenomenologicamente, adequação e apoditicidade não têm imperiosamente de concordar. Têm, é bem verdade, de encontrar paridade fundamental no ser-mundo, na pureza da imanência ao sujeito. A questão gira em torno da prerrogativa transcendental de confecção de sentido ao mundo natural, e vai derradeiramente à atitude desse sujeito transcendental para com o mundo. Se o ego transcendental pode encontrar o mundo no limite de suas impressões, mediante a redução, seria a subjetividade total do mundo transcendental (mundo-consciência-absoluto) o resíduo dessa *epoché* uma evidência apodítica? Husserl (2013, p. 61) se resguarda de responder o quão determinante seria a descoberta dessa subjetividade pós *epoché*.

A preocupação oposta também é legítima. Retornar indefinidamente *solus ipse* com a *epoché*, para só e para si, e perder o contato com a verdade do mundo se dele suspendermos toda certeza. O *cogito*, porém, ao racionalizar as validades dos juízos, colide com a subjetividade emanada de ‘fora para dentro’, ou seja, colide com a subjetividade do outro. Descartes parece entrecruzar universalidade e fé, porque há para ele uma fé objetiva manifestável no espaço de sensibilidade e percepção comuns⁵ – guardando afinidades com o

⁵ Paul Ricoeur (2009, p. 176-178) sustenta que em Descartes a polaridade do *cogito* inseparavelmente divide o palco com Deus. Enquanto o cogito absorve em si a objetividade sintonizada com as ‘ideias’ físicas e matemáticas; do outro lado, a existência de Deus fala da criação, da criatura humana. Essas duas exigências se entrecruzam no que toca à ideia de Infinito, alimentando simultaneamente o ciclo do *cogito*. Para o filósofo francês, ainda, Husserl buscou com as *Meditações Cartesianas* uma destruição do sentido original deste cartesianismo. O sentido de ser no *cogito* em Descartes é mais intenso que seu sentido de Eu em Husserl. Depreende-se que há uma prevalência do aspecto infinito do *cogito* cartesiano, pois o ser liga-se a Deus; enquanto o *cogito* husserliano, subjetivo, conecta-se ao aspecto egológico mais facilmente. A suspeita de Ricoeur é precisamente esta: de que Husserl teria omitido o lado do ser, a fim de retirar a prevalência deste elemento no cartesianismo. Com que finalidade?

pensamento escolástico medieval⁶. Pode-se argumentar que a subjetividade das *Meditações Cartesianas* se conforma à analítica fenomênica, e admite apenas a presunção de apoditicidade do que se revela. Para resolver o problema do solipsismo, contudo, na quinta de suas *Meditações*, Husserl negocia o potencial voluntarista do ego transcendental, que irá de encontro à crítica solipsista. Para tanto, aceita que a *epoché transcendental* revela, além do fenômeno correlativo no interior do fenômeno-mundo, “uma estrutura essencial da constituição universal, em que ocorre a vida do ego transcendental, enquanto constituinte de um mundo objetivo” (Husserl, 2013, p. 132).

O ego (monádico) das *Meditações Cartesianas* recorre à imanência do mundo objetivo como lugar de subsistência simultânea entre a intersubjetividade dos egos transcendentais e, em uma mesma e outra esfera, uma fixação mundana. Esta soma é capaz de formalizar o ego transcendental objetivamente para mais de um, tido pela essencialidade da comunidade de sujeitos. Habitamos, portanto, um mundo objetivo, mas estruturado de um comércio de egos (estranhos e simultaneamente ‘em mim’). Acrescentamos à ponderação de Paul Ricoeur sobre a esfera de vida revelada pela última *epoché*, na qual transparece uma experiência “no interior do ser próprio” (Ricoeur, 2009, p. 58), que esta a vida revelada em *epoché* transcendental remeterá à diferença em relação ao outro. Outro ego ao meu, outro *cogito* ao meu. Compreende-se desta relação dialógica, no roteiro de Husserl, que a primeira *epoché* separa-me da atitude natural exclusivamente, da experiência não reflexiva acerca do mundo; a segunda, contudo, expõe-me à potência contingente da parte em relação ao todo. Isto, tanto no tocante à renovada naturalidade do mundo objetivo (agora transcendentalizado pelos demais egos), quanto ao *logos* da cultura humana tal qual consciência do ser. Dessarte, a preocupação intersubjetiva anuncia a forma como as revoluções ao tema-mundo são efetivadas, estreitamente pela perda e renovação de sentido de alteridade.

Constituir um cartesianismo radical aproximado de uma egologia de premissas ontológicas, sem realizar-se plenamente em ontologia. Se Descartes transcende o *cogito* por meio do infinito, Husserl transcende o ego pelo *alter ego*, a alteridade pensada intersubjetivamente ‘como eu mesmo’.

⁶Husserl (2012, p. 60), na *Crise das Ciências Europeias*, defende não se tratar de meros restos da tradição escolástica os assentamentos cartesianos, mas de “obviedades milenares”, permeadas por originalidade do próprio Descartes.

Ainda, na última fase de escritos de Husserl, a chamada *Krisis*, sua leitura da *epoché* cartesiana é a de que “Descartes busca de antemão uma meta para a qual a ruptura até o ‘ego’ deve se mostrar como o meio” (Husserl, 2012, p. 64). Ora, a meta em questão é o alcance do ego puro, e o meio de cumprir esse fim é a dúvida metódica radical, a *epoché*. Descartes, assumindo a convicção do saber puro no *cogito*, acabou por identificar o ego empírico com a pura alma. A correção de Husserl ataca somente a posição de que “uma pura alma não tem, na *epoché*, sentido absolutamente nenhum, a não ser como ‘alma’ dentro de parênteses, isto é, como mero ‘fenômeno’, assim como o corpo somático” (Husserl, 2012, p. 64). Se a alma é fenômeno e não pressuposição do que sempre houve no *cogito*, ao filósofo é permitido mirar o exterior do ego, *alter ego* e mundo transcendental, à procura de significado. Pois, com efeito, esse fora de si é parte de si na *epoché*.

Compreende-se, então, por que é que Descartes, na sua pressa de fundamentar o objetivismo e as ciências exatas como proporcionando conhecimento metafisicamente absoluto, não se propôs a tarefa de questionar sistematicamente o ego puro – permanecendo conseqüentemente na *epoché* – e aquilo que lhe é próprio, como atos e faculdades, e o fato de que nestes atos e faculdades ele gera, como realização intencional. Posto que não se detém nisto, não se lhe descortina a gigantesca problemática de, a partir do mundo no ego, como “fenômeno”, questionar retrospectivamente, de modo sistemático, em que realizações imanentes do ego, efetivamente identificáveis, o mundo recebeu o seu sentido e ser (Husserl, 2012, p. 66).

Husserl (2012, p. 126) dirá que a via cartesiana de *epoché* – a que frisa: é alcançado pela autopurificação com a dúvida de Descartes, e com a purificação dos erros de Descartes – possui como desvantagem conduzir muito velozmente, de um salto, ao ego transcendental. Alcança-se uma visão de aparente vazio de conteúdo, que corresponde à suspensão do ego, sem, no entanto, perceber o percurso ou o interesse por renovar o saber a partir daí. Tencionamos, nós, que, para Descartes, o mundo, nesta via de *epoché*, é ainda uma correspondência do ego. Motivo pelo qual a revisão sobre o cartesianismo não responde precisamente à pergunta sobre a fixação da objetividade científica como objetividade pra Husserl. Historicamente, os estados da matemática e da física no mundo teriam naturalizado a ciência enquanto a atitude natural, e o viver da atitude natural para fora da *epoché* seria estar, pelo viés de Husserl, na

objetividade comandada pela ciência dominante. Faz-se, assim, oportuno realizar o seu exercício, a fim de considerar o mundo à partir dessa idealidade igualmente subjetiva e intersubjetiva, para além da mera naturalidade mundana.

4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Conforme exposto, do *cogito* cartesiano Husserl recebe fundamentos conceituais para alicerçar a certeza da existência do ego. Mas se credita a Husserl o abandono do excesso de razão dualista, apregoada de confiança racional. Quando o sujeito expande os entrecruzamentos fenomenais de sua própria subjetividade, contudo, acaba por suspender o mundo corriqueiro e abraçar suas vivências. Por isto não é a lei das estruturas da cognoscibilidade que interessa a Husserl, mas a abstenção cética a elas, voltando-se a si pela *epoché* a fim de transcender o seu visado natural. Por meio da aceitação da subjetividade como abertura ao que está além e antes da consciência estrita do sujeito individual, dá-se uma existência de tipo radicalmente implicada ao mundo percebido pelo sujeito, ou seja, uma existência intersubjetiva. Husserl pretende fazer do contato entre *cogitos*, egos diversos, uma filosofia da intersubjetividade, produtora de um mundo essencialmente interligado. É o que a *epoché* desvela metodologicamente: a abstração dos limites da ideia de mundo, tornando-se uma estranheza semi-cética e, eventualmente, transcendental. Seu sentido foi demonstrado pela segunda *epoché*, a qual pôs em xeque o universo de sentido do mundo, e abrigou nele o ego puro ou consciência transcendental (em sua plêiade de sentidos correlatos ao mundo para o sujeito) enquanto fundamento originário para qualquer conhecimento ou ciência. Nas palavras do próprio Husserl: “ao ceticismo (...) faltou, igualmente, em todas as épocas subsequentes, o motivo cartesiano original: penetrar através do inferno de uma *epoché* quase cética extrema até os portões do céu de uma filosofia absolutamente racional (Husserl, 2012, p. 62).

REFERÊNCIAS

ADORNO, Theodor. **Para a metacrítica da teoria do conhecimento**: estudos sobre Husserl e as antinomias fenomenológicas. Tradução: Marcos Antônio Casanova. São Paulo: Unesp, 2015.

ARISTÓTELES. **Metafísica**. Tradução: Edson Bini, São Paulo: EDIPRO, 2012.

BROCHARD, Victor. **Os cétricos gregos**. Tradução: Jaimir Comte. São Paulo: Odysseus, 2009.

DESCARTES, René. **Discurso do método e meditações**. Tradução: Roberto Ferreira. São Paulo: Martin Claret, 2008.

HEIDEGGER, Martin. **Ser e tempo**. Tradução: Márcia de Sá Cavalcante; pós-fácio de Emmanuel Carneiro Leão. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2015.

HUSSERL, Edmund. **A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental**: uma introdução à filosofia fenomenológica. Tradução: Diogo Ferrer. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.

HUSSERL, Edmund. **Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica**. Tradução: Márcio Suzuki. Aparecida: Ideias & Letras, 2006.

HUSSERL, Edmund. **Investigações lógicas**: investigações para a fenomenologia e a teoria do conhecimento. Tradução: Pedro M.S. Alves e Carlos Morujão. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2015.

HUSSERL, Edmund. **Meditações Cartesianas e Conferências de Paris**. Tradução: Pedro M. S. Alves. Rio de Janeiro: Forense, 2013.

LÉVINAS, Emmanuel. **Descobrimo a existência com Husserl e Heidegger**. Tradução: Fernanda Oliveira. Lisboa: Instituto PIAJET, 1997.

LYOTARD, Jean-François. **A Fenomenologia**. Tradução: Armindo Rodrigues. Lisboa: Edições 70, 2008.

MOURA, Carlos Alberto Ribeiro de. Cartesianismo e fenomenologia: exame de paternidade. **Revista Analytica**, v. 3, n. 1, p. 195-218, 1998.

RICOEUR, Paul. **Na escola da fenomenologia**. Tradução: Ephraim Alves. Petrópolis: Vozes, 2009.

DADOS DO AUTOR

Caio Lívio Sulpino Dantas

Mestre em Filosofia pela UFPB (2019). Mestre em Ciências Jurídicas pela UFPB (2023) Graduado em Direito pela UEL (2016). Licenciado em Filosofia pela UFPB (2023) Especialista em estudos críticos do direito (2019) pela CLACSO. E-mail: caiosuldantas@gmail.com