

HUSSERL E A HERANÇA DA FILOSOFIA TRANSCENDENTAL *

Marek J. Siemek¹
Universidade de Varsóvia — Polônia

Resumo: Os tópicos da filosofia de Husserl, que sobressaem à frente da sua filosofia, tornam-se hoje atuais. E são esses tópicos, também, que unem Husserl à herança do passado, em particular à tradição da filosofia transcendental de Kant e de Fichte.

Palavras-chave: Ciência Rigorosa, Filosofia Transcendental, Corporeidade, Subjetividade, Intersubjetividade.

Abstract: The Husserl's Philosophy issues wich exceed his Philosophy nowadays became topical. They connect Husserl to the heritage of there past, notably to Kant's and Fichte's Transcendental philosophical tradition.

Key Words: Rigorous Knowledge, Transcendental Philosophy, Corporality, Subjectivity, Intersubjectivity.

* O referido texto faz parte do livro *Filozofia transcendentalna a dialektyka*, cujo redator científico é o Prof. Dr. Marek J. Siemek. O livro foi publicado pela Oficyna Naukowa, Warszawa, 1994, 376 p. A tradução foi vertida diretamente do polonês pelo Prof. Dr. Stefan Bulawski, docente do Departamento de Filosofia da UFSM/RS.

¹ Prof. Dr. Marek J. Siemek é professor titular do Instituto de Filosofia da Universidade de Varsóvia (Polônia) e chefe do Departamento de Filosofia Social neste Instituto. Ocupa-se, em especial, da Filosofia Clássica Alemã.

Há uma influência da filosofia de Husserl sobre toda a filosofia contemporânea; isso se vê há muito tempo. Só que hoje, mais de meio século após a morte de Husserl, começamos cada vez mais a tomar consciência acerca do que há de contemporâneo em seu pensamento, o que faz dele não só um dos clássicos da chamada “filosofia do século XX”, mas, em especial, um pensador importante para o nosso século, para a sua segunda metade.

Evidencia-se, cada vez mais, que esses tópicos da filosofia de Husserl, que sobressaem à frente dela, tornam-se hoje atuais. E são esses tópicos que o une à herança do passado, que, em particular, o une à tradição da filosofia transcendental.

O próprio Husserl tinha clara consciência disso, de que estava inserido nesta tradição, o que vários de seus discípulos e admiradores, contudo, não demonstram. De fato, eles acabaram por ver na sua reflexão e na sua problemática filosófico-transcendental, de seu período médio e final, algo de errado, algo que não conseguiam compreender, principalmente a respeito da postura filosófica adotada então por Husserl. Eles achavam que o Husserl desse período acabou por abandonar o caminho da “pura filosofia”, da filosofia neutra e rigorosa, a fenomenologia.

Essa postura de Husserl é percebida na sua obra *Ideas* (vol. I). Ali ele fala da postura da sua filosofia e do seu horizonte de estudo, relacionando-os com as teses do idealismo transcendental. Na fase final de seus estudos em filosofia, ele aplica à fenomenologia, que tanto procura, um adjetivo: transcendental – fenomenologia transcendental. Husserl não apenas define a fenomenologia de “transcendental”, senão que também mostra como ela provém da herança do pensar europeu, em particular da sua raiz moderna, apresentada no “Cogito” de Descartes.

Hoje estamos vendo que Husserl havia ido até demasiado longe ao procurar a gênese da sua fenomenologia. A estrela da “ciência clara e distinta” de Descartes não conseguia iluminar o caminho que ele procurara para descrever a genealogia da fenomenologia como “a ciência rigorosa”. O primeiro projeto da filosofia genuinamente “transcendental”, no sentido moderno desse termo, somente aparece em Kant. Fichte, Schelling e Hegel procuram desenvolvê-la ainda mais. Quer dizer: esse projeto – filosofia transcendental – está firmemente ligado à formulação clássica da filosofia do idealismo alemão. Entretanto, como sabemos, Husserl nunca sentira parentesco espiritual algum com esta formação. Somente um dos pontos de referência mais importantes do seu filosofar está na filosofia de Kant, com a qual procurou discutir algumas questões, bem como a própria definição da filosofia transcendental. E, quando se trata da filosofia pós-kantiana, ela já não se encontra mais presente nas reflexões de Husserl. Mas, se isso não traz surpresas em relação a Schelling ou a Hegel, torna-se uma surpresa no caso de Fichte, porque a *Doutrina-da-Ciência* deste está

carregada com as premissas do idealismo transcendental da visão kantiana. Por conseguinte, Fichte é aquele que interessaria mais ao campo de pesquisa filosófica do Husserl tardio.

Inicialmente é preciso corrigir a “ilusão ótica” de Husserl no que diz respeito à procura das fontes e das raízes de toda a sua concepção transcendental do filosofar. Essa ilusão é algo que frequentemente acontece na história da filosofia e da cultura: trata-se de buscar num passado, possivelmente mais distante, aquilo que não se vê – ou não se quer ver – num passado mais próximo.

A clareza subjetiva, oriunda do “Cogito” de Descartes, mediante a autoconsciência do sujeito cognoscente, não é o ponto de partida e o problema central para a filosofia de Husserl, no seu todo. Esse ponto de partida e esse problema central os vemos já na pergunta kantiano-fichteana sobre a possibilidade dos fundamentos da autocerteza do sujeito e da validade absoluta e objetiva dos seus atos, do seu viver, das suas experiências. A pergunta transcendental sobre o sentido e sobre o modo da existência desta totalidade correlativa e fundamental, que contém a idéia de subjetividade juntamente com seu “mundo” objetivo, é o ponto de partida e o problema central da filosofia de Husserl. Descartes, através de seu “Cogito”, pode ser tido como o início de um caminhar, ainda que longo, para esta pergunta – um início bastante atraente, devido ao radicalismo de suas procuras do fundamento da ciência e à “pureza” das suas estruturas, enquanto produtos do autopensar do sujeito. Porém, olhando-o de perto, é um “Cogito” pobre filosoficamente e de pouco conteúdo filosófico. Desse modo, não é de se estranhar por que as *Meditações Cartesianas* de Husserl são pouco cartesianas. Nesse texto os caminhos de ambos se separam tão rapidamente e para tão longe que a própria afirmação de Husserl sobre sua identidade com Descartes se apresenta aqui bastante duvidosa.

Quem atualmente lê uma das mais importantes obras filosóficas de Husserl, *Meditações cartesianas*, percebe que essa obra teria de ser chamada, no fundo, “Meditações não-cartesianas”. E isso por causa das diferenças existentes entre o discurso filosófico das *Meditações cartesianas* husserlianas e a própria filosofia de Descartes, diferenças que o próprio Husserl chega a reconhecer². Entretanto, e isso é o verdadeiramente importante, a postura da filosofia transcendental que Husserl elabora nessa obra atinge profundamente o próprio cartesianismo e procura erguer-se, como de suas ruínas, enquanto teoria filosófica. Aí Husserl rompe, desde o início, a imanência da consciência pura e autotransparente do sujeito cognoscente, aquela que para Descartes é fundamentalmente intransferível e que não encontra em si mesma –

² E. HUSSERL, *Meditaciones cartesianas*, México: Fondo de Cultura Económica, 1986, § 10.

porque encontrar, aí ela não pode – alguma referência válida ao Ente objetivo, existente “objetivamente” na sua realidade, porque sempre radicalmente transcendente. Essa “transcendência” das coisas externas em relação à consciência cognoscente, reconhecida por Husserl como o problema principal da tradicional teoria do conhecimento — em oposição à teoria transcendental do conhecimento que Husserl visa para a sua fenomenologia³ — é também um elemento da filosofia de Descartes, na qual o aspecto “claro” e “distinto” do cogito autoconsciente precisa ser complementado pela construção metafísica de “Deus veraz”.

Husserl percebe que Descartes, enquanto filósofo, movimenta-se unicamente na região tradicional e não transcendental da teoria do conhecimento. “*Que yo llegue dentro de la esfera de mi conciencia, dentro del orden de las motivaciones que me determinan, a certidumbres, incluso a evidências irresistibles, es cosa que se comprende. Pero, ¿cómo puede ganar significación objetiva todo este juego habido en la inmanencia de la vida de la conciencia? ¿Como puede la evidencia (la clara et distincta perceptio) pretender ser algo más que um carácter de conciencia en mí? Es ... el problema cartesiano que debía resolverse por medio de la divina veracitas*”⁴. E um pouco adiante, de modo mais claro Husserl diz: “*¿Qué tiene que decir a esto la autorreflexión transcendental de la fenomenología? Nada menos que esto: que todo este problema es un contrasentido, en el que Descartes mismo tuvo que caer, pos haber errado el auténtico sentido de su “epohé” transcendental y de la reducción al ego puro.*”⁵

O referido texto evidencia que a filosofia cartesiana tinha de se desencontrar com o “significado autêntico” da redução transcendental, porque, de modo especial, ela está no campo “... *de los problemas fenomenológicos al título total y único de la constitución (estática y genética) de los objetos de una conciencia posible...*”⁶. Aqui, desde o início, Husserl caminha pelo caminho já traçado por Kant e Fichte, os quais conseguiram solucionar aquele “nonsense” do “problema cartesiano” e do modo como ele queria que este fosse feito: descobrir na própria imanência do Ego, enquanto sujeito transcendental, os atos necessários (*a priori*), as formas e as estruturas que constituem fundamental e primordialmente a unidade do significado, precedendo e construindo, na forma da correlativa exterioridade e transcendência, a própria relação do sujeito cognoscente e dos seus objetos, a relação do Pensar e do Ser, da consciência e do seu mundo real⁷.

³ *Ibidem*.

⁴ HUSSERL, *Meditaciones cartesianas*, p. 139-140.

⁵ *Ibidem*, 140.

⁶ *Ibidem*, 138.

⁷ Veja esta interpretação kantiano-fichteana da filosofia transcendental em: M. J. SIEMEK, *Idea transcendentalizmu u Fichtego i Kanta*, Warszawa: P. W. N., 1977.

Husserl pretende fazer o mesmo, porém o faz de um modo totalmente diferente – e não apenas nas *Meditações Cartesianas*. Ele diz isso quando afirma que é possível evitar todo esse erro “substancial” e “objetivista” da metafísica de Descartes, mediante o próprio proceder do “Cogito” cartesiano, desde que este seja realizado adequadamente. A situação se apresenta, portanto, mais ou menos assim: é preciso fazer esforços de interpretação para encontrar, no conteúdo filosófico do “Cogito” de Descartes, aqueles itens que Husserl gostaria de lá encontrar. Porém, é fácil perceber que o “Cogito” de Descartes ainda não oferece um acesso à subjetividade transcendental, primordial e fundamentalmente senso-criativa, constituidora em si-própria e constituinte também da forma necessária da validade objetiva dos seus objetos como tais. A “dúvida metódica” de Descartes não contém, mesmo em seu modo mais abrangente e geral, o que a “epoquê” de Husserl diz, enquanto elemento fundamental da “redução transcendental”, nem a autoconsciência do puro pensar, presente no “Cogito”, possui também aquela possibilidade de atos “*possíveis e de vivências que preenchem o puro Ego*” da subjetividade transcendental, agora encarada fenomenologicamente. Sob o ponto de vista da sua essência, o mais importante é que o “*ego cogitans*” cartesiano, em conjunto com as suas “*cogitationes*”, não tem e nem pode ter um poder “constitutivo” em relação à objetividade. Pelo contrário, o Cogito na sua “pureza” subjetiva é somente uma imanência estéril e vazia do pensar enquanto é privado de qualquer característica existencial, de qualquer realidade⁸.

Não se pode encontrar no “Cogito” de Descartes a subjetividade transcendental husserliana que a redução fenomenológica “*configura*”. Sua raiz é, na verdade, o “eu penso”, “*que deve acompanhar todos os meus atos*”⁹, definido pela primeira vez por Kant como “*a síntese originária da unidade da apercepção*” – espontânea e criativa – na ação da “*imaginação transcendental*” e do seu “*esquematismo transcendental*”. A subjetividade da primordial apercepção, essencialmente pré-consciente, é realmente, e somente agora, transcendental, pois recria e traz em si a forma, dando a unidade de sentido, a qual dá, em seguida, a significação e a validade também a todos os possíveis objetos como objetos: essas realidades e

⁸ Cf. M. J. SIEMEK, *Die Idee des Transzendentalismus bei Fichte und Kant*, Hamburg: F. Meiner, 1984. E M. J. SIEMEK, *Praktische Vernunft und Transzendentalphilosophie bei Fichte*, in: KLAUS HAMMACHER, ALBERT MUES (Hrsg), *Erneuerung der Transzendentalphilosophie im Anschluß an Kant und Fichte*. Reinhardt Lauth zum 60 Geburtstag, Frommann – Holzboog, Stuttgart – Bad Constatt, 1979. M. J. SIEMEK, *Fichtes Wissenschaftslehre und die Kantische Transzendentalphilosophie*, in: KLAUS HAMMACHER (Hrsg), *Der transzendente Gedanke. Die gegenwärtige Darstellung der Philosophie Fichtes*, Hamburg: F. Meiner, 1981, 524–531. M. J. SIEMEK, *Schelling gegen Fichte. Zwei Paradigmen des nach Kantianischen denkes*, in: A. NUES (Hrsg), *Transzendentalphilosophie als System. Die Auseinandersetzung zwischen 1794 und 1806*, Hamburg: F. Meiner, 1989, 388-395.

⁹ I. KANT, *Crítica da Razão Pura*, B 131 – 132.

significações são dadas sempre “*a priori*” a qualquer objeto possível. Estes dois momentos, na sua inseparável união e mútua relação, Fichte os demonstra mais pormenorizadamente na sua concepção do “Eu transcendental” e dos seus necessários atos, os quais fazem a co-relação da atividade (*Tätigkeit*) e a sua passividade (*Leiden*), a autodeterminação e ser-determinado, o Eu e o Não-Eu, ou seja, a experiência sempre subjetivo-objetiva e sempre prático-teórica enquanto modo fundamental do existir, isto é, do agir da subjetividade transcendental.

A fenomenologia de Husserl, já no primeiro passo do pensar transcendental, que é desvelamento da “pura” subjetividade presente na auto-apresentação dos seus atos e das suas ações, demonstra em muitos momentos que se aproxima da *Doutrina-da-Ciência* de Fichte e que se encontra já bastante afastada da filosofia crítica de Kant. Em Fichte, na verdade, desde o início e de modo explícito, a postura do transcendentalismo está unida com a concepção do pensar filosófico acerca do si-próprio, ou seja, aquilo que Husserl teve de procurar em Descartes porque não o podia encontrar em Kant, como hoje sabemos, pois o Husserl daquele período não lia Fichte¹⁰. Trata-se de um radicalismo de incansáveis auto-interrogações do pensamento sobre suas ocultas premissas e sobre as condições de modo imediato não-manifestadas da evidência de verdades e significações por ele desveladas. É o radicalismo da busca da ciência absolutamente “sem pressupostos” e da constante procura da “filosofia como ciência num sentido rigoroso” (*als strenge Wissenschaft*), ou seja, um radicalismo de pretensões à incontestável certeza e evidência e, com isso, à validade incondicionalmente universal das distinções e definições alcançadas. Sem dúvida, em toda a filosofia após Descartes, Fichte é aquele que está no mesmo nível de radicalismo da reflexão transcendental e da auto-reflexão do pensar que Husserl propôs.

Portanto, o projeto da filosofia “como ciência num sentido rigoroso” será também aquilo que vai unir Husserl a Fichte. De fato, Fichte frequentemente fala da filosofia como “a ciência evidente”¹¹. Essa concepção da filosofia tem por objetivo fornecer a todas as outras ciências uma fundamentação, que acontece unicamente quando o filósofo “*chega à compreensão clara do si-próprio como subjetividade que serve de fundamento*” (*als der urgnstend fungierenden Subjektivität*)¹². A *Doutrina-da-ciência* (*Wissenschaftslehre*) de Fichte, enquanto fundamental “*ciência de todas as ciências*”, que deve pôr a validade cognitiva de qualquer ciência (a sua “*cientificidade*”) na primordial auto-evidência do Eu transcendental, é passível de ser detectada somente graças à absoluta reflexão e à auto-

¹⁰ ISO KERN, *Husserl und Kant*, 36.

¹¹ Cf., por exemplo, a introdução da sua primeira dissertação *Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre oder der sogenannten Philosophie*, G. A., I, 2, p.109.

¹² E. HUSSERL, *Die Krisis*, § 27, p. 110.

reflexão do sujeito filosofante. O “Eu” fichteano, do mesmo modo como o “Ego puro” de Husserl, mediante sua incondicionável autodeterminação de si (*Sich Selbst Setzen*), realiza o ato primordial (*Tathandlung*) do espírito humano, que “*não está, nem pode estar, nas apresentações empíricas da nossa consciência, mas está, provavelmente, nos fundamentos de qualquer consciência e a possibilita*”.¹³ É desta forma puramente ativa da subjetividade absoluta, na sua função transcendentalmente primordial que parte Fichte para instituir “*o princípio primeiro absolutamente incondicionável*”¹⁴ de sua *Doutrina-da-Ciência*. Ou seja, é a “pura” forma e a função do ser para si autodeterminado (*Fürsichsein*) que Fichte freqüentemente define como “*atividade que retorna para si mesma*”¹⁵ do Eu originário, ou ainda como o caráter fundamental do Eu (*Ichheit*), próprio da consciência e da autoconsciência que demarca o horizonte intransponível de qualquer experiência e da vivência humana. Nesse sentido, o Eu fichteano, em anexo ao conjunto de seus necessários atos, dos quais o primeiro é aquele que realiza de modo autônomo seu próprio ser – que desde o início e sempre é ser-para-si – é um protótipo dessa “*primordialmente funcionante subjetividade*” enquanto fundamento transcendental e, simultaneamente, uma esfera matriz da “vida cognoscente” da consciência humana¹⁶.

Acrescenta-se, ainda, que esta aproximação de Husserl a Fichte não está limitada unicamente à definição da própria subjetividade transcendental, na sua estrutura e nas formas primordiais da ação, mas também porque abrange a reflexão sistemática acerca do procedimento “prático-filosófico” do chegar até ela e de desvelá-la. No fundo, trata-se da diferença radical de posicionamentos e até mesmo de diversos níveis de pensar e de ser que, de acordo com Husserl, separa o horizonte transcendental da “pura egologia” do da “postura natural” da consciência empírico-psicológica e da sua experiência, e ainda também do da consciência moderna da prática científica. Sabe-se que o nivelamento desta diferença, através de uma específica técnica de pensar – como o meio artificial e bem definido da arte filosófica, chamada de redução fenomenológica ou transcendental – sempre fora vista por Husserl como a primeira condição de qualquer sólida reflexão do filosofar. Isso o aproxima (outra vez ainda, bem mais próximo que a Descartes) a Kant e à idéia da sua “revolução copernicana” relacionada ao próprio modo de pensar, a qual tem por objetivo possibilitar a passagem para o nível da ciência genuinamente transcendental. Contudo, de modo especial, este objetivo aproxima Husserl a Fichte, que dedicou, sem dúvida, muito mais atenção do que Kant ao estudo do

¹³ J. G. FICHTE, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, § 3 – 4. G. A., I, 2, p. 255.

¹⁴ *Ibidem*, 255 – 264.

¹⁵ J. G. FICHTE, *Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre*, § 3 – 4, G. A., I, K, p. 212 – 213.

¹⁶ J. G. FICHTE, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, § 3 – 4, G. A., I, 2, p. 259 – 260.

distanciamento entre a consciência “comum” (empírico-comum) e a consciência filosófica (transcendental), como estudou também as operações metódicas que possibilitam a passagem da primeira para a segunda consciência.

Fichte resumiu essas operações em dois procedimentos separados que se complementam: trata-se, por um lado, da “abstração” de relacionamentos objetivos, que estão presentes na consciência empírica e que, no entanto, não pertencem à pura forma do Ego autoconsciente, porque é possível “*separá-los teoreticamente*” (*wegdenken*) e, por outro, trata-se da “reflexão” sobre aquilo que permanece e que não pode ser outra coisa senão o fundamento interno do sujeito transcendental, na sua primordial atividade auto-reflexiva, a qual tem de ser “dada na reflexão” (*mit hinzu gedacht*) aos conteúdos imaginados ou experimentados, ou seja, trata-se daquilo que “já não dá para se abstrair”¹⁷. Aqui não é difícil perceber, então, fortes semelhanças à “redução” de Husserl, a partir da primeira fase de sua definição, vista como “a epouê radical e cética”, que está presente na suspensão ou também na exclusão dos juízos *a priori* ônticos (*Vorurteile*) que acompanham a experiência cognitiva e, especialmente, no que se refere à suspensão da emissão de julgamentos relacionados à “validade ôntica” (*Seinsgeltung*) das suas teses “referidas ao mundo”¹⁸.

A “epouê radical” de Husserl, enquanto centro da “redução” transcendental, do modo como é apresentada, corresponde à definição fichteana da “abstração e da reflexão”, pois também esta é primeira e absolutamente necessária, e, ao mesmo tempo, última, sendo, no fundo, a única construção do pensar filosofante. Graças a ela, a consciência do filósofo, segundo Fichte, “eleva-se” através do seu ato livre à posição (*Standpunkt*) exata, ou seja, a transcendental, e apresenta diante de si todo seu horizonte capaz de ser conhecido, ou ainda, segundo Husserl, graças à autopurificação, identifica-se com o Ego transcendental na plenitude da sua “vida cognoscente”. Mas o próprio conhecimento transcendental, isto é, a filosofia propriamente dita, rejeita quaisquer construções e se apresenta como a “experiência” passiva, porque é puramente descritiva (Husserl) ou se apresenta como “observação” (Fichte) daquilo que faz (cumpre, realiza, vive) o próprio puro Eu – como “na própria pessoa” – através dos seus atos primordiais e pelos seus assentimentos. Somente esta experiência apresenta a realidade de modo imediato ou, como diz Fichte, não enquanto “evidência real” da experiência do senso comum, mas como “evidência genética”¹⁹ da originária constituição e significação; portanto, para os ambos os Pensadores ela é uma fonte vivificante em comum da filosofia transcendental.

¹⁷ *Ibidem*, 260.

¹⁸ E. HUSSERL, *Die Krisis*, §17.

¹⁹ J. G. FICHTE, *Die Wissenschaftslehre*, Vorgetragen im Jahre 1804, S. W., X, p. 109 – 113.

Ambos se direcionam juntos, de modo constante, à concepção imediata desta realidade originária “genética”, ou seja, como a evidência, quase no sentido verbal e visual, daquilo que somente é acessível no ver consciente (*Ein-sicht*) e no olhar (*Anschau*). Daqui procede fortemente aquela metáfora platônica do “ver” intelectual e do “olhar”, tão abundantemente presente na definição da ideidade que se apresenta (*Wesenschau*) ou na concepção da “eidética intuitiva”²⁰ em Husserl, ou no olhar intelectual (*intellektuelle Anschauung*) de Fichte, mediante o qual o filósofo observa unicamente as ações do Eu transcendental que põe a cabeça fora-de-si próprio (*Hinschauen, Erschauen*), e a partir do qual a filosofia é tida como o “olho” desse ver absoluto²¹.

Fichte completa, nas versões posteriores da *Doutrina-da-Ciência*, esta epistemologia do “ver” intelectual e do “olho”, mediante a ontologia transcendental da luz (*Licht*) e da imagem (*Bild*), enquanto são as formas do “aparecer” (*Sich Ercheinen*) da atividade “absoluta”, primordialmente senso-formadora, ou seja, o ser como (*Als*), em cuja essência está a formação (*Bilden*) das estruturas *a priori* da possível evidência de todos os produtos (*Gebildetes*) significativos. Sem dúvida, o Husserl maduro caminha nessa mesma direção quando apresenta, no final das *Meditações cartesianas*, seu programa da “fenomenologia *a priori* e transcendental”, definida como “sistema *a priori* universal” e onde diz:

*Se puede, pues, designar también a este sistema del a priori universal como desenvolvimiento sistemático del a priori universal innato en la esencia de una subjetividade transcendental...; o como desarrollo sistemático del logos universal de todo ser concebible. Significa, a su vez, lo mismo decir que la fenomenología transcendental completamente desarrollada de modo sistemático sería lo ipso la verdadera y auténtica ontología universal; pero no meramente una ontología universal vacuamente formal, sino, a un tiempo, una tal que encerrara en sí todas las posibilidades regionales del ser, y ello según todas las correlaciones que les corresponden*²².

Essa dimensão ontológica da epistemologia transcendental, tão profundamente diferente da “teoria do conhecimento” da tradição pré-kantiana, talvez seja só a mais superficial manifestação do parentesco intelectual entre a fenomenologia husserliana e a filosofia de Kant e de Fichte. Porque essa filosofia remete não apenas à abordagem central de Husserl sobre a intencionalidade e a correlatividade “noético-noemática” dos atos senso-formativos do sujeito transcendental, mediante a qual o

²⁰ E. HUSSERL, *Meditaciones cartesianas*, § 64.

²¹ É possível encontrar em Fichte esta metáfora do “olho”, como o símbolo da ciência absoluta, enquanto é um auto-ver e um auto-olhar, em *Die Wissenschaftslehre von 1801/1802*. Fichte retorna para ela nas suas outras versões da *Doutrina-da-Ciência*.

²² E. HUSSERL, *Meditaciones cartesianas*, 229.

sujeito não é mais um “sujeito” epistêmico, mas um movimento autoconstitutivo e autodirecionado da relação sujeito-objeto. Em particular, a problemática “fundamental” da fenomenologia põe suas raízes no transcendentalismo kantiano-fichteano quando se situa em torno das perguntas sobre o fundamento e sobre a fonte da validade ôntica (*Seinsgeltung*) de objetos, vistos na sua forma e no seu “status” de objeto, ou seja, enquanto reais e de fato existentes. E ela procura esse fundamento e essa fonte não no sentido da constituição metafísica das próprias “coisas” – Kant e Fichte diriam coisas-em-si (*Dinge an Sich*) –, mas nos atos originários e sintéticos da auto-afirmação subjetiva (*Setzung*) e enquanto concessão de sentido (*Sinngebung*), graças à qual a própria existência dos objetos aparece só no horizonte que é feito a partir das significações de objetos (*Gegenstandssinn*). Husserl dá continuidade ao que Kant e Fichte fizeram e contribui ao construir o novo projeto da ontologia transcendental, que transformará definitivamente a problemática tradicional sobre o Ente, fazendo dela uma pergunta moderna, verdadeiramente ontológica, acerca dos condicionamentos necessários e sobre as formas da compreensão do ente, enquanto uma constituição da sua “entidade” no seu marcante “Como”²³.

Nesse contexto é preciso, pois, meditar a famosa e tantas vezes mal apresentada questão sobre o chamado idealismo transcendental de Husserl, demonstrado com ênfase emocional e “superado” por seus vários comentaristas e críticos. Essa diagnose contém parte da verdade enquanto relaciona de modo imediato o pensar husserliano com a filosofia de Kant e de Fichte, à qual sempre se aplicou o termo “idealismo”. Tal objeção – assim como as outras – está fundamentalmente errada quando conduz inteiramente a questão acima mencionada para o terreno tradicional dos teórico-gnoseológicos e metafísicos “debates sobre a existência do mundo”, esquecendo seu verdadeiro terreno, presente no horizonte transcendental do pensar. É fácil perceber que os embates violentos que o “idealismo” de Husserl sofreu se dão nesse terreno de modo errado; essas ferrenhas críticas são dirigidas de modo incansável por Roman Ingarden. O próprio Husserl defendia sempre seu idealismo transcendental, porque o considerava idêntico à postura fenomenológica da sua filosofia. Husserl, diz: ele, é “... *el descubrimiento sistemático de la intencionalidad constituyente misma. La prueba de este idealismo es, pues, la fenomenología misma. Sólo cuando se entiende torcidamente el sentido profundo del método intencional, o el de la reducción transcendental, o el de ambas cosas, puede pretenderse separar la fenomenología y el idealismo transcendental*”.²⁴ Nesse contexto, o propósito de Husserl, para funda-

²³ E. HUSSERL, *Meditações Cartesianas*, §§ 18, 19, 20, 21, 47. Estas passagens de Husserl encontram-se com o pensamento tardio de Fichte, segundo o qual o sentido e a percepção do sentido recebem a função das fundamentais categorias da reflexão filosófica transcendental. Compare com J. G. FICHTE, *Transzendente Logik*, S. W., IX, p. 137.

²⁴ E. HUSSERL, *Meditaciones cartesianas*, 143 – 144.

mentar a crença ingênua na existência do mundo, típica tanto da consciência comum como do conhecimento científico, sobre a definição filosófica do conceito de ente ou de existência contém pouco do “idealismo” como o apresentam os esforços de Kant e de Fichte quando demonstram e explicam o âmbito da possível experiência, mediante o estudo das suas condições de possibilidade *a priori*. De fato, essa definição de ente ou de existência não indica alguma realidade transcendental, mas mostra apenas que sua fonte e seu único fundamento de verificabilidade é a “transcendência imanente” de certos fenômenos de consciência. Husserl fala de modo bastante claro sobre a “transcendência imanente” das significações, realizadas pela pura consciência, na *Quarta Meditação*:

La transcendencia es en toda forma un sentido de realidad que se constituye dentro del ego. Todo sentido imaginable, toda realidad imaginable, dígase immanente o transcendente, cae dentro de la esfera de la subjetividad transcendental, en quanto constituyente de todo sentido y realidad. Querer tomar el universo de la verdadera realidad como algo que está fuera del universo de la consciencia posible, del conocimiento posible, de la evidencia posible, ambos universos relacionados entre si meramente de un modo extrínseco, por medio de una ley rígida, es algo sin sentido. Ambos están en esencial conexión, y lo que está en conexión esencial es también concretamente una cosa; una cosa en la concreción única y absoluta de la subjetividad transcendental²⁵.

Husserl tomou e renovou aquilo que Kant e Fichte afirmavam, ou seja, que o idealismo transcendental é a única fundamentação capaz de defender e justificar filosoficamente a tese do realismo empírico, ou seja, trata-se da “crença” na existência do mundo, sustentada pela consciência comum e científico-cognitiva.

Evidentemente tudo isso nada tem a ver com “idealismo” visto a partir do sentido epistêmico tradicional da antiga (pré-kantiana) metafísica e da teoria do conhecimento. Só a imanente transcendência da objetividade constituinte é, simultaneamente, a autotranscendente a si própria imanência da subjetividade constituinte; portanto, ela é profundamente aberta, nunca sendo uma estrutura intencional da consciência totalmente completa, cuja caracterização é o sujeito enquanto contém em si próprio a experiência e que é descoberta naquilo que lhe é alheio e outro, ou seja, enquanto uma real delimitação da sua própria atividade subjetiva. O representante e o portador dessa abertura e dessa incompletude é, em cada sujeito humano, seu próprio corpo humano (*Leib*), enquanto instrumento necessário da consciência e como uma parte inseparável dela. A inarredável e intransponível corporeidade pertence, portanto, à essência da subjetividade transcendental, a qual

²⁵ *Ibidem*, 141.

é sempre e de antemão presente na subjetivização. Graças à articulação motora do seu corpo humano, o sujeito fica como jogado no espaço – mas no espaço “subjetivo”, nesse espaço que o está sempre limitando pelas suas – para cada sujeito “*sempre minhas*” – experiências. Deste modo, o corpo humano é, tanto para Husserl como para Kant e Fichte, por um lado, “a mão transcendental” da consciência: ele é o órgão de orientação ativa e de movimentos autônomos e cinéticos, e o instrumento dessa auto-ativa atividade sensitiva que auxilia a própria vida do sujeito e todo o seu poder no “mundo da vida” (*Lebenswelt*). Por outro lado, o corpo humano constitui em Husserl, como para Fichte e Hegel, “as costas transcendentais” da consciência: ele é aquilo que está “do outro lado”, “atrás”, ou seja, sua “parte reversiva” passiva e receptiva, que nunca está visível plenamente para a própria consciência e indica ao sujeito o horizonte intransponível do padecer passivo (*Leiden*) que, em particular, possibilita a este ver sua finitude, a possibilidade de se enganar e sua fragilidade, isto é, sua fundamental dependência do mundo. A idéia de que a consciência tem sempre algo “nas costas” é de Hegel, que se utiliza freqüentemente dessa pitoresca expressão, especialmente na *Fenomenologia do espírito*. Tal idéia está próxima a Fichte que, já no *Grundlage..* de 1794, dedica muita atenção a esta primordial imersão da consciência na vida emotivo-volitiva da corporeidade, para ela não-transparente, porque nunca atingível imediatamente. Na parte prática do *Grundlage* basta ver tais conceitos nas categorias básicas da análise transcendental, enquanto sentimento (*Gefühl*), instinto (*Trieb*), vontade de alcançar algo (*Streben*) e até mesmo desejo (*Sehnen*), vistos como condições de possibilidade, que sempre precedem a própria consciência²⁶. Porém, em *Grundlage des Naturrechts..*(1796), Fichte expõe a dedução sistemática do corpo humano material (*Leib*) enquanto premissa necessária do autoconstituir-se do sujeito racional como indivíduo “*que age*”²⁷.

O corpo humano pode simultaneamente realizar esta dupla função do agente e do portador da sensitividade, do que recebeu significação e do que dá significação, função que é apercebida quando, na sua experiência originária, encontra algo que lhe é estranho (“que não é dele”): os outros corpos humanos. Portanto, para cada sujeito, sua experiência da objetividade (*Gegen-ständlichkeit*) somente se realiza através desta objetiva “parte externa” ou sobre isso “que está diante dele”, do outro sujeito, que é para mim sempre o seu corpo humano. É notável que Husserl se utilize da linguagem de Fichte quando diz, por exemplo, que para o meu Eu (*transcendental*) “*o primeiro objeto (o primeiro Não-Eu) é sempre o outro Eu*”, e acrescenta: “*Y ello posibilita constitutivamente un*

²⁶ J. G. FICHTE, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre. Dritter Teil: Grundlage der Wissenschaft des Praktischen*, G. A., I, 2, p. 385 – 451.

²⁷ J. G. FICHTE, *Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre*, G. A., I, 3, § 5, p. 361 – 365.

dominio nuevo e infinito de objetos ajenos, una naturaleza objetiva y, en general, un mundo objetivo, al que pertencemos los otros todos y yo mismo".²⁸ Portanto, pertence também à essência da subjetividade transcendental a dimensão inseparável do mútuo relacionamento e da inter-ação de sujeitos, ou seja, aquilo que Husserl define como a intersubjetividade transcendental, que, como se nota, antecede constitutivamente e, deste modo, possibilita o surgimento da "objetividade".

A intersubjetividade, como a esfera do transcendental "Inter", se constitui e se desvela mediante a inter-ação articulada que se forma dos corpos humanos, os quais são unidades elementares do sentido do sistema universal da "experiência unívoca" de todos sujeitos. Mas a realidade universal deste sistema ou, como dizia Husserl, sua realidade "para qualquer um" (*für Jedermann*) fundamenta-se primordialmente na racional relação comunicativa, na qual são todos sujeitos, ou seja, se reconhecem enquanto sujeitos e assim se respeitam. O mundo único e significativo – um e mesmo para todos – só é possível como um produto intencional da comunidade racional de "... *vos que existem unos con otros y unos para otros...*"²⁹, dos quais cada sujeito, com tudo o que vive como "Meu", pode se delinear enquanto tal unicamente no horizonte disto que para todos possui um valor de "Nosso". A fórmula fundamental do transcendentalismo, tipicamente fichteana, que diz: "*não há sujeito sem objeto e vice-versa*", em Husserl transforma-se – como ainda também em Fichte – na fórmula da filosofia transcendental da intersubjetividade: "*não há Eu sem Nós e vice-versa*". Isso quer dizer: não há a auto-referência consciente e a autodeterminação livre dos sujeitos singulares sem a universal racionalidade e normatividade, do que para eles é normalmente – logo universalmente – obrigatório, e vice-versa. A formação do "*Nós transcendental*", que se faz graças à socialização de todos os "*Eus*", encontramos, por exemplo, na *Quinta Meditação* de Husserl:

*La intersubjetividad transcendental, gracias a este formar comunidad, tiene una esfera intersubjetiva propia suya, en la que constituye intersubjetivamente el mundo objetivo y en la que es, pues, en tanto que el "nosotros" transcendental, subjetividad respecto de este mundo y también respecto del mundo de los hombres – en cuya forma se há hecho objetivamente real ella a si-misma*³⁰.

O que é significativo, portanto, é que encontramos semelhante estrutura de intersubjetividade transcendental em Fichte. Ele faz derivá-la em *Grundlage des Naturrechts* – inicialmente enquanto a necessária "*comunidade de seres racionais livres*" em sua mútua relação, delimitada pelo conceito transcendental de direito (*Recht*) – do diálogo, constitutivo primordialmente, entre a convocação procedente de fora para a liberda-

²⁸ E. HUSSERL, *Meditaciones cartesianas*, 169.

²⁹ *Ibidem*, 169

³⁰ *Ibidem*, 169 – 170.

de e da livre resposta a esta convocação. Nesse pré-diálogo se forma, pois, o próprio “Inter” transcendental, ao qual cabe agora delimitar o horizonte do surgimento da consciência e do autoconhecimento dos sujeitos livres, ou seja, o horizonte do mútuo reconhecimento e do tratar-se como sujeitos³¹.

Desse modo, todos os momentos filosóficos mais significativos da fase tardia da definição de fenomenologia por Husserl remetem diretamente para a herança kantiano-fichteana da filosofia transcendental. Eles iniciam-se a partir da redução transcendental e da descoberta da subjetividade transcendental na sua estrutura pura, através do estudo da intencionalidade e da co-relatividade dos seus atos primordiais. E aparecem, em especial, na constituição das significações fundamentais, tanto subjetivas como objetivas, do mundo humano realizada naqueles atos, até o surgimento das funções transcendentais da corporeidade humana, enquanto tornam o “exterior” significante e senso-formativo de Egos subjetivos. E também pela análise das estruturas fundamentais e das formas intersubjetivas que se realizam por meio dessa corporeidade. Em todas estas questões, Husserl caminha pelo trajeto seguido por Kant e Fichte. Sendo assim, tendo em vista que estas questões são aquelas que descrevem mais detalhadamente a posição de Husserl no horizonte intelectual da filosofia do século XX e sua influência para a reflexão contemporânea, é-nos possível afirmar dela, mais uma vez, que, embora a tradição da moderna filosofia transcendental receba sua importância na fenomenologia de Husserl, sua fecundidade e sua admirável vitalidade têm suas raízes, de fato, presentes na herança da reflexão clássica do Idealismo Alemão.

(Tradução de Stefan Bulawski)

Endereço do Tradutor:
Departamento de Filosofia / UFSM
97119-000 Santa Maria – RS
Fone (0xx) 55-220-8132

³¹ J. G. FICHTE, *Grundlage des Naturrechts*, §§ 3-4, G. A., I, 3, p. 340 – 360. O Prof. Dr. Reinhard Lauth, nos anos sessenta, define pela primeira vez a intersubjetividade de Fichte por interpessoalidade. O Prof. Dr. MAREK J. SIEMEK discorre sobre este conceito, numa apresentação mais ampla, in: *Historia i wyobraznia*. Studia ofiarowane B. Bacze. Warszawa: P. W. N., 1992, sob o título: *Eu e Nós. Intersubjetividade na filosofia de Fichte*, p. 39 – 45.