

Volume I

Cadernos Brasileiros de Fenomenologia

Volume Inaugural – Coletânea de Contribuições
Simpósio de Fenomenologia Husserliana
Simpósio Mente, Cognição e Fenomenologia

Flávio Curvello
Paulo Taddei
Rodrigo Gouvea
(orgs.)



CADERNOS BRASILEIROS DE
FENOMENOLOGIA
VOLUME 1

APOLODORO VIRTUAL EDIÇÕES

Direção editorial: Celso Reni Braidá (UFSC/Brasil)

SÉRIE “Cadernos Brasileiros de Fenomenologia”

Editor da série: Flávio Vieira Curvello (UFBA/Brasil)

Comitê Editorial

- Aline Medeiros Ramos (UQAM e UQTR/Canadá)
- Alexandre Lima (IFC/Brasil)
- Arthur Meucci (UFV/Brasil)
- Caroline Izidoro Marim (PUC-RS/Brasil)
- Celso Reni Braidá (UFSC/Brasil)
- Charles Feldhaus (UEL/Brasil)
- Cleber Duarte Coelho (UFSC/Brasil)
- Elizia Cristina Ferreira (UNILAB/Brasil)
- Ernesto Maria Giusti (UNICENTRO/Brasil)
- Evandro Oliveira de Brito (UNICENTRO/Brasil)
- Fernando Mauricio da Silva (FMP/Brasil)
- Flávio Miguel de Oliveira Zimmermann (UFFS/Brasil)
- Gilmar Evandro Szczepanik (UNICENTRO/Brasil)
- Gislene Vale dos Santos (UFBA/Brasil)
- Gilson Luís Voloski (UFFS/Brasil)
- Halina Macedo Leal (FSL-FURB/Brasil)
- Héctor Oscar Arrese Igor (CONICET/Argentina)
- Jason de Lima e Silva (UFSC/Brasil)
- Jean Rodrigues Siqueira (UNIFAI/Brasil)
- Joedson Marcos Silva (UFMA/Brasil)
- Joelma Marques de Carvalho (UniSALZBURG, Áustria)
- José Cláudio Morelli Matos (UDESC/Brasil)
- Leandro Marcelo Cisneros (UNIFEBE/Brasil)
- Lucio Lourenço Prado (UNESP/Brasil)
- Luís Felipe Bellintani Ribeiro (UFF/Brasil)
- Maicon Reus Engler (UFPR/Brasil)
- Marciano Adílio Spica (UNICENTRO/Brasil)
- Marília Mello Pisani (UFABC/Brasil)
- Paulo Roberto Monteiro de Araujo (Mackenzie/Brasil)
- Renato Duarte Fonseca (UFRGS/Brasil)
- Renzo Llorente (Saint Louis University/Espanha)
- Rogério Fabianne Saucedo Corrêa (UFPE/Brasil)
- Vanessa Furtado Fontana (UNIOESTE/Brasil)

FLÁVIO VIEIRA CURVELLO
PAULO MENDES TADDEI
RODRIGO A. DOS S. GOUVEA
(ORG.)

**CADERNOS BRASILEIROS DE
FENOMENOLOGIA**
VOLUME 1

APOLODORO VIRTUAL EDIÇÕES
2026

APOLODORO VIRTUAL EDIÇÕES

Coordenadora Administrativa

Simone Gonçalves

Capa

Zuraide M. Silveira

Revisão sob responsabilidade do organizador

Concepção da obra e da série

Phainesthai – Grupo de Pesquisa em Fenomenologia e Filosofia Contemporânea [UFBA]

PhenCog – Núcleo de Pesquisa em Fenomenologia e Cognição [UFRJ]

CEFM – Centro de Ética e Filosofia da Mente [UFRJ]

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP) de acordo com o ISBD

C122c Cadernos Brasileiros de Fenomenologia. v.1 / Organizadores Flávio Vieira Curvello, Paulo Mendes Taddei, Rodrigo A. dos S. Gouvea. Guarapuava: Apolodoro Virtual Edições, 2026.
360 p.

ISBN: 978-85-93565-55-7 (Físico)

ISBN: 978-85-93565-57-1 (Digital-PDF)

ISBN: 978-85-93565-56-4 (Digital-ePUB)

Inclui referências.

1. Filosofia. 2. Fenomenologia. 3. Cognição. 4. Husserl, Edmund, 1859-1938. I. Curvelo, Flávio Vieira (Org). II. Taddei, Paulo Mendes (Org). III. Gouvea, Rodrigo A. dos S. (Org). IV. Título.

CDD: 142.7

Elaborada por Márcio Carvalho Fernandes – CRB 9 /1815

Atribuição: Uso Não-Comercial

Vedada a Criação de Obras Derivadas

APOLODORO VIRTUAL EDIÇÕES

editora@apolodorovirtual.com.br

www.apolodorovirtual.com.br

*A Fernando Augusto da Rocha Rodrigues,
em admiração pelo exemplo de rigor
acadêmico e ética na pesquisa filosófica que
inspirou os organizadores deste volume.*

AGRADECIMENTOS

A comissão organizadora agradece a diferentes instituições e grupos que tornaram possível o seu trabalho e esta obra em específico.

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES).

Ao Programa de Excelência Acadêmica (PROEX), pelo financiamento integral deste volume.

Ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal da Bahia (PPGF-UFBA).

Ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Rio de Janeiro (PPGF-UFRJ).

A toda a equipe da Apolodoro Virtual, em especial ao Prof. Dr. Evandro Brito, pela direção editorial, e ao Prof. Dr. Celso Braidia, pela edição deste volume.

A todos os pesquisadores que apresentaram seus trabalhos em nossos simpósios, em especial àqueles que contribuíram com os capítulos que seguem e a todo o público interessado nas atividades de nossos simpósios.

Por fim, em particular, Rodrigo Gouvea gostaria de agradecer o apoio da Fundação Carlos Chagas Filho de Amparo à Pesquisa do Estado do Rio de Janeiro (FAPERJ) através do APQ1 - 2023 e da PR2/UFRJ através do Programa Antonio Luis Vianna (ALV) - 2023.

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO	11
---------------------	-----------

Seção Husserl

Alice Mara Serra	
PROLEGÔMENOS PARA UMA FENOMENOLOGIA INDICIAL A PARTIR DE HUSSERL	24
Alice Togni	
HUSSERL'S PHENOMENOLOGY OF INTERIORITY	52
Carlos Diógenes Côrtes Tourinho	
AS DETERMINAÇÕES EXERCIDAS PELO EU IDÊNTICO, AS PROPRIEDADES DA VIDA SUBJETIVA E O CORPO SOMÁTICO EM HUSSERL	100
Allan Josué Vieira	
O IDEALISMO TRANSCENDENTAL COMO IDEALISMO FENOMENOLÓGICO	118

Seção Husserl e Outros Autores

Evandro O. Brito	
BRENTANO ON PSYCHOLOGISM AND THE BACKGROUND OF PHENOMENOLOGY	157
Daniel Guilhermino	
A CRÍTICA DE HUSSERL AO SUBJETIVISMO DE LOTZE	196
Hernani Pereira dos Santos	
O ESTATUTO FENOMENOLÓGICO DA CONSCIÊNCIA MARGINAL E DA EXPERIÊNCIA PASSIVA EM HUSSERL E GURWITSCH	223
Brenda Cardoso Soares	
HUSSERL E GURWITSCH: ENTRE FENOMENOLOGIA E A TEORIA DA GESTALT	262

Seção Fenomenologia e Cognição

Steven S. Gouveia e Romeu Ivoleta Neto	
NEUROFILOSOFIA DA IA: LIMITES DA LINGUAGEM E SUBJETIVIDADE	295
Marcelo Vieira Lopes	
A FENOMENOLOGIA DA DÚVIDA E OS FENÔMENOS PSIQUIÁTRICOS	319
Giovanni Rolla	
RADICALLY EMBODIED COGNITIVE SCIENCES: WHITHER NOW?	335

APRESENTAÇÃO

Com este primeiro volume dos *Cadernos Brasileiros de Fenomenologia* (CBF), iniciamos uma série de livros, dedicada a diferentes contribuições acadêmicas referidas à tradição fenomenológica. Às contribuições a essa série, incluir-se-ão aquelas derivadas das atividades dos dois eventos acadêmicos internacionais que temos oferecido à comunidade filosófica nos últimos anos: o *Simpósio de Fenomenologia Husserliana* (SFH) e o *Simpósio Mente, Cognição e Fenomenologia* (SMCF). A seguir, apresentamos um panorama do que são e do que ofereceram estes eventos, bem como dos trabalhos selecionados como os onze capítulos que dispomos na sequência.

1. Sobre os eventos:

O *Simpósio de Fenomenologia Husserliana* (SFH) foi concebido como um evento acadêmico de escopo internacional destinado à discussão da obra de Edmund Husserl, em especial de sua *Fenomenologia*, abarcando pesquisas de variados tipos: histórico ou sistemático; orientados por interesses exegéticos e reconstrutivos; pela aplicação da metodologia do pensador a novos objetos ou problemas; pela reconsideração desta metodologia sob algum aspecto; etc. A inspiração para a estrutura e o caráter geral do evento foi obtida nas *Tagungen* ou jornadas semestrais organizadas pelo *Husserl Archiv Köln*, quando sob a direção do Prof. Dr. Dieter Lohmar. O evento foi idealizado por Flávio Vieira Curvello e teve a sua primeira edição organizada em colaboração com Filipe Herkenhoff Carijó, no âmbito das atividades do Departamento de Psicologia Geral e Experimental (DPGE), do Instituto de Psicologia (IP) da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). O *Primeiro Simpósio de Fenomenologia Husserliana* aconteceu, então, em

25 de janeiro de 2022 e contou com a apresentação e discussão de pesquisadores dos *Husserl Archives Leuven*, da *Universität Göttingen*, da PUCPR e da UFRJ.

Neste seu primeiro ano de existência, o simpósio buscou preservar a ideia original de ser um evento semestral, conseguindo ter uma segunda edição ainda no ano de 2022, mas já experimentando a primeira de suas muitas reorganizações do ponto de vista da colaboração e da circunscrição institucional. Nesta segunda edição, o evento teve uma expansão relevante em sua comissão de organização, passando a ter como co-organizadores Paulo Mendes Taddei e Rodrigo A. dos S. Gouvea, e a ser sediado pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia (PPGF) do Instituto de Filosofia e Ciências Sociais (IFCS) da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). O *Segundo Simpósio de Fenomenologia Husserliana* ocorreu, então, em 8 de dezembro de 2022, contando com pesquisadores do *Trinity College Dublin*, da *Tsing Hua University*, Unicentro, UFRGS e PUC-SP.

Ao longo do ano de 2023, o simpósio seria redirecionado àquilo que podemos considerar agora a sua forma mais madura e básica: do ponto de vista da circunscrição institucional, ele seria integrado também às atividades do Programa de Pós-Graduação em Filosofia (PPGF) da Universidade Federal da Bahia (UFBA), firmando-se como uma cooperação interinstitucional UFBA-UFRJ; ele passaria a ser um evento anual, ocorrendo sempre pelo fim do mês de outubro; e passaria também a ter um evento-irmão, o *Simpósio Mente, Cognição e Fenomenologia* (SMCF), idealizado por Paulo Taddei e Rodrigo Gouvea. Este novo evento apresenta maior escopo temático e visa acolher uma ampla gama de contribuições nas áreas de Filosofia da Mente, Ciências Cognitivas, Filosofia da Psicologia e Psicopatologia, entre outras. Como seu nome sugere, uma ênfase especial — mas não exclusiva — é dada às aplicações

da tradição fenomenológica. Essa tradição, ademais, é tomada também em sentido mais abrangente, não se concentrando necessariamente nas contribuições de Husserl ou em sua metodologia.

Com essas novas configurações, ocorreram os eventos de 2023. O *Terceiro Simpósio de Fenomenologia Husserliana*, que contou também com a especial co-organização do Dr. Matías Graffigna (*Universität Göttingen*), e o *Primeiro Simpósio Mente, Cognição e Fenomenologia* ocorreram conjuntamente nos dias 26 e 27 de outubro de 2023, contando com pesquisadores da *Stony Brook University*, *Universidad de Buenos Aires*, USP, UFMG, UFF, UFSM e UFBA.

Ao longo do ano de 2024, teríamos um ritmo mais intenso de atividades do *Simpósio Mente, Cognição e Fenomenologia*. Assim, o *Segundo Simpósio Mente, Cognição e Fenomenologia*, que foi o nosso primeiro evento com um tema especial previamente estabelecido, a saber, “Fenomenologia e IA”, e que contou também com a co-organização de Diogo Gurgel (UFF), ocorreu no dia 14 de março de 2024, trazendo pesquisadores da Universidade do Porto e da UFRJ. O *Terceiro Simpósio Mente, Cognição e Fenomenologia*, por sua vez, ocorreu no dia 25 de junho e trouxe um pesquisador da *New York University / Emotional Brain Institute*. Por fim, o *Quarto Simpósio de Fenomenologia Husserliana* e o *Quarto Simpósio Mente, Cognição e Fenomenologia* ocorreram conjuntamente em 24 e 25 de outubro de 2024, contando com pesquisadores da *Technische Universität Dortmund*, *University of Copenhagen*, *University of Hong Kong*, *Università del Salento*, *Université Paris-Sorbonne*, *Universität zu Köln*, UFPI, UFMG, USP e UFRJ.

Até o ano presente, de 2026, tivemos mais edições de nossos eventos do que as acima consideradas. Devemos, no entanto, concluir aqui nossas breves considerações

históricas, já que a seleção dos capítulos deste primeiro volume dos *Cadernos* foi feita a partir do material de pesquisas das edições entre 2022 e 2024.

2. Sobre o presente volume:

O material que segue será dividido em três unidades ou seções. A primeira delas é a “Seção Husserl”, na qual são compilados capítulos dedicados exclusivamente ao pensamento deste filósofo, abordando diferentes aspectos de suas doutrinas. Na sequência, temos a “Seção Husserl e outros autores”, na qual são compilados capítulos dedicados não apenas ao pensamento do filósofo, mas também a diferentes diálogos, embates teóricos ou possíveis cooperações que ele apresenta com outros autores. Por fim, concluímos com a “Seção Fenomenologia e Cognição”, na qual são compilados capítulos dedicados a pensar a noção de Fenomenologia em sentido amplo, no contexto de problemas de Filosofia da Mente e de Ciência Cognitiva. Consideremos, então, os diferentes capítulos que compõem cada seção.

A “Seção Husserl” é composta por quatro capítulos.

No Capítulo I, “Fenomenologia indicial”, Alice Mara Serra apresenta os fundamentos de uma Fenomenologia dos índices, procurando delimitar o que pode ser compreendido como indicialidade e situar nesse campo relações como causalidade e partes e todo. A análise retoma diferentes momentos da obra de Husserl, desde as distinções iniciais entre intuição e representações impróprias, que conduzem à investigação dos índices enquanto signos, até as análises mereológicas das *Investigações Lógicas* e seus desdobramentos posteriores. Ao contrastar a abordagem fenomenológica com interpretações causalistas da indicialidade – recorrentes, por exemplo, em debates da filosofia

da fotografia — a autora indica como a noção fenomenológica de índice pode estender-se da imagem ao fragmento, suscitando a questão de sua relação com a ideia de totalidade.

No Capítulo II, "*Husserl's Phenomenology of Interiority*", Alice Togni aborda o que se deve compreender por "interioridade" em uma perspectiva fenomenológica, endereçando, para isso, a prolífica relação entre Fenomenologia e Psicologia. Buscando examinar as concepções de imanência psicológica e fenomenológica, os procedimentos de ambos os campos na investigação psíquica, bem como a noção de uma "redução psicológica" em Fenomenologia, a autora oferece uma interpretação ampla dos muitos sentidos de interioridade em textos publicados e inéditos de Husserl — *psique*, alma, espírito, ego, personalidade, consciência, subjetividade. Com isso, circunscreve com clareza a posição de uma Fenomenologia da interioridade para o estudo psicológico tradicional, bem como para o transcendental.

No Capítulo III, "As determinações exercidas pelo eu idêntico, as propriedades da vida subjetiva e o corpo somático em Husserl", Carlos Diógenes Côrtes Tourinho investiga como o eu idêntico determina as habitualidades, como propriedades das quais o eu polo das vivências intencionais é, ele mesmo, substrato; tais propriedades do eu pessoal permitem a descrição, na esfera transcendental, do eu como *este* homem, descrição na qual se destaca a especificidade do corpo somático frente a outros corpos, por meio do qual a subjetividade se liga ao mundo na forma da espacialidade.

No Capítulo IV, "O idealismo transcendental como idealismo fenomenológico", Allan Josué Vieira aborda o sentido do idealismo transcendental de Husserl por meio de uma interpretação da segunda seção daquela obra, a "Consideração fenomenológica fundamental". Sua argumentação visa mostrar que o idealismo husserliano não

consiste em uma posição metafísica ou meramente epistemológica / semântica, mas sim em um idealismo de tipo próprio, i.e., *fenomenológico*, dando especial relevo às teses de que a consciência é algo de *fenomenologicamente* absoluto e o mundo lhe é *fenomenologicamente* relativo.

A “Seção Husserl e outros autores” é composta também por quatro capítulos.

No Capítulo V, “*Brentano on Psychologism and the Background of Phenomenology*”, Evandro Oliveira de Brito examina o manuscrito de Franz Brentano intitulado *Vom Psychologismus*, publicado em 1911, no interesse de reconstituir a posição do pensador acerca da *Psychologismusstreit*, bem como suas respostas à possível acusação a ele dirigida por Husserl. Considerando o papel do método psicológico na teoria brentaniana do conhecimento entre 1874 e 1891, com especial ênfase na formulação do curso *Deskriptive Psychologie*, Brito explicita as principais razões de Brentano para rejeitar o psicologismo em sua versão epistemológica.

No Capítulo VI, “A crítica de Husserl ao subjetivismo de Lotze”, Daniel Peluso Guilhermino aborda a interpretação da teoria das ideias de Platão feita por Rudolf Lotze. Tal interpretação é reconhecidamente decisiva para a concepção husserliana da significação ideal, mas, a despeito disso, é no próprio Lotze que Husserl acaba por reconhecer uma concepção subjetivista do conhecimento, que reduz o domínio lógico àquele de nossos atos cognitivos. A partir de um estudo do manuscrito não publicado K I 59, intitulado “*Lotze – Mikrokosmos*”, Guilhermino reconstrói a crítica de Husserl a Lotze na intenção de clarificar aspectos fundamentais da teoria fenomenológica do conhecimento.

No Capítulo VII, “O estatuto fenomenológico da consciência marginal em Gurwitsch e Husserl”, Hernani Pereira dos Santos discute a noção de consciência marginal

na teoria do campo de consciência de Aron Gurwitsch. Retomando as críticas de pensadores como Maurice Merleau-Ponty e Giovanna Colombetti, o autor busca ressaltar como a obra tardia de Husserl pode contribuir para a discussão do estatuto daquela consciência.

No Capítulo VIII, “Husserl e Gurwitsch: entre Fenomenologia e *Gestalt*”, Brenda Cardoso Soares estuda a relação entre a Fenomenologia de Husserl, a Psicologia da *Gestalt* e as teses de Aron Gurwitsch acerca de ambas. Interpretando a segunda por meio da primeira, o pensador propõe um paralelo entre a rejeição da hipótese de constância e a redução transcendental no que tange a função de ambas para o estudo da experiência. Valorizando a noção de organização temática, que consiste no sentido ideal estruturante do campo da consciência, ele critica o hilemorfismo de Husserl e propõe uma correlação direta entre *noesis* e *noema*, defendendo uma fenomenologia alicerçada na unidade entre percepção e sentido.

Por fim, a “Seção Fenomenologia e Cognição” compila três capítulos.

No Capítulo IX, “Neurofilosofia da IA: limites da linguagem e subjetividade”, Steven Gouveia e Romeu Ivo-lela Neto defendem que a inteligência artificial não dispõe de subjetividade ou de um ponto de vista intrínseco e que a linguagem não basta para prover tais características. Através de um exame crítico do modelo linguístico LaMDA, da *Google*, os autores expõem os limites de toda tentativa de se viabilizar uma subjetividade artificial apenas a partir de competências linguísticas. Por conseguinte, defendem um entendimento de subjetividade como alicerçada no perspectivismo e na possessividade das experiências humanas.

No Capítulo X, “A Fenomenologia da dúvida e os fenômenos psiquiátricos”, Marcelo Vieira Lopes, examina

o conceito de “dúvida corporal”, recurso teórico recentemente introduzido para descrever a experiência da enfermidade em geral — tanto somática quanto mental. O autor tem por interesse desenvolver um conceito de dúvida aplicável à Fenomenologia e à Sintomatologia das enfermidades mentais. Esse esforço se baseia no fato bem documentado em literatura especializada de que pacientes psiquiátricos relatam seu sofrimento fundamentalmente nos termos de uma dúvida acerca da totalidade de suas experiências, não se limitando à dimensão corpórea.

Por fim, no Capítulo XI, “*Radically Embodied Cognitive Sciences: whither now*”, Giovanni Rolla discute a perspectiva das ciências cognitivas radicalmente corporificadas de que organismos e seus ambientes consistam em sistemas dinâmicos, com estruturas causais complexas. Em oposição a uma visão tradicional de que as causalidades que os governam sejam lineares, o autor busca trabalhar uma tensão metafísica mais basilar entre essa visão tradicional e a perspectiva radicalmente corporificada. Ele defende, assim, uma radicalização completa desta última, em favor de maior coerência com seus fundamentos metafísicos.

Com esses onze capítulos, oferecemos ao leitor um olhar parcial, mas sumamente qualificado, acerca das atividades acadêmicas que temos a honra e a especial satisfação de poder sediar em nossos simpósios. Que sua experiência de leitura possa trazer proveito, abrir novos horizontes de interpretação e pesquisa, bem como fortalecer o seu acesso a temas e caminhos intelectuais já tão bem trabalhados e percorridos por nossos autores!

Flávio Vieira Curvello (UFBA)
Paulo Mendes Taddei (UFRJ)
Rodrigo A. dos S. Gouvea (UFRJ)

Nominata de Autores:

Allan Josué Vieira. Professor Assistente do Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Piauí. Doutor em Filosofia pela Universidade Federal de Santa Catarina. Contato: allan.vieira@ufpi.edu.br

Alice Mara Serra. Professora Associada do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Minas Gerais. Doutora em Filosofia pela *Albert-Ludwigs-Universität Freiburg*. Pesquisadora experiente das fundações *Alexander von Humboldt Foundation* e CAPES, com estadias de pesquisa na *Freie Universität Berlin*, *École Normale Supérieure de Paris* e no *Husserl-Archiv Freiburg*. Bolsista de produtividade em pesquisa – FAPEMIG / CNPq. Contato: alice.m.serra@gmail.com

Alice Togni. Doutora em Filosofia (cotutela) pela *Università del Salento* e pela *Université Paris-Sorbonne*. Pesquisa realizada no *Husserl-Archiv Köln* (bolsa da A.R.T.E.S. Graduate School for the Humanities) e nos *Archives Husserl de Paris*; visiting scholar na *École Normale Supérieure de Paris*. Pesquisadora vinculada ao *Italian Centre for Phenomenological Research*. Contato: alicetogni.at@gmail.com

Brenda Cardoso Soares. Doutora em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. Realiza o pós-doutorado em um projeto de colaboração bilateral entre a Pontifícia Universidade Católica de São Paulo e a Universidade de Genebra, com bolsa FAPESP Pesquisadora do grupo de pesquisa Origens da Filosofia Contemporânea (PUC-SP). Contato: brendacsoares@gmail.com

Carlos Diógenes Côrtes Tourinho. Professor Associado do Departamento de Filosofia da Universidade Federal Fluminense. Doutor em Filosofia pela Pontifícia Uni-

versidade Católica do Rio de Janeiro. Coordenador do Laboratório de Fenomenologia da UFF. Membro do GT de Fenomenologia da ANPOF. Contato: cdctourinho@gmail.com

Daniel Peluso Guilhermino. Professor da Faculdade de São Bento de São Paulo. Doutor em Filosofia pela Universidade de São Paulo. Desenvolve pesquisa de pós-doutorado em Filosofia na Universidade Federal de São Carlos, com bolsa da FAPESP. Realizou estágios de pesquisa na *Univerzita Karlova* e nos *Husserl Archives Leuven*. Membro fundador do GEFEN (Grupo de Estudos de Fenomenologia da USP). Contato: dguilhermino@gmail.com

Evandro Oliveira de Brito. Professor Associado do Departamento de Filosofia da Universidade Estadual do Centro-Oeste. Doutor em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. Coordenador do grupo de pesquisa *Ética, política e cidadania*. Pesquisador vinculado ao grupo Origens da Filosofia Contemporânea (PUC-SP). Contato: evandro@unicentro.br

Giovanni Rolla. Professor adjunto de Filosofia da Universidade Federal da Bahia. Doutor em Filosofia pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Contato: rol-lagiovanni@gmail.com

Hernani Pereira dos Santos. Professor Adjunto de Psicologia na Universidade Estadual do Ceará. Doutor em Psicologia pela Universidade Estadual Paulista. Membro do GT de Fenomenologia, Saúde e Processos Psicológicos da ANPEPP. Contato: hernani.santos@uece.br

Marcelo Vieira Lopes. Professor Assistente no Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Santa Maria. Doutor em Filosofia pela Universidade Federal de Santa Maria. Contato: marcelovieiralopes16@gmail.com.

Romeu Ivoleta Neto. Doutorando em Filosofia pela Universidade do Porto. Contato: romeuivoleta@gmail.com

Steven Sequeira Gouveia. Doutor pela Universidade do Minho. Realizou pesquisa de pós-doutorado como *Research Fellow* na *Minds, Brain Imaging and Neuroethics Unit* do *Royal Institute of Mental Health Research* da *University of Ottawa*; investigador na Universidade Católica Portuguesa (2022-2023). Membro do *Mind, Language and Action Group* do Instituto de Filosofia da Universidade do Porto e coordenador de projeto internacional sobre Ética da Inteligência Artificial na Medicina em parceria com a *Yale University*, a *University of Exeter* e a *University of Helsinki*. Professor Honorário da Faculdade de Medicina, Universidad Andrés Bello, Viña del Mar. Contato: steven-sequeira92@hotmail.com

Nominata de Editores:

Flávio Vieira Curvello. Professor Assistente de Filosofia da Universidade Federal da Bahia. Doutor em Filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro, em co-operação com o *Husserl-Archiv Köln*, onde atuou como *Gastwissenschaftler* (2014-2018). Membro da *GPHEN – International Network Genetic Phenomenology and the Human Sciences*. Contato: flaviocurvello@ufba.br

Paulo Mendes Taddei. Professor Adjunto de Filosofia no Instituto de Psicologia da Universidade Federal do Rio de Janeiro. Doutor em Filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro. Coordenador do PhenCog – Núcleo de Pesquisa em Fenomenologia e Cognição. Contato: paulo.taddei@gmail.com

Rodrigo A. dos S. Gouvea. Professor Adjunto de Filosofia da Universidade Federal do Rio de Janeiro. Doutor em Filosofia pela *Universität Leipzig*. Pesquisador visitante na *Sociedad Argentina de Análisis Filosófico* e na *Goethe-Universität Frankfurt* (2017–2018). Coordenador do Centro de Ética e Filosofia da Mente (CEFM) do PPGF da UFRJ. Contato: rasgouvea@gmail.com

Grupos de Pesquisa Vinculados:

CEFM — Centro de Ética e Filosofia da Mente [UFRJ]

Phainesthai — Grupo de Pesquisa em Fenomenologia e Filosofia Contemporânea [UFBA]

PhenCog — Núcleo de Pesquisa em Fenomenologia e Cognição [UFRJ]

Seção Husserl

CAPÍTULO 1

PROLEGÔMENOS PARA UMA FENOMENOLOGIA INDICIAL A PARTIR DE HUSSERL¹

Alice Mara Serra

Resumo: Neste texto propõe-se apresentar os passos preliminares da fenomenologia indicial, buscando diferenciar entre índices e o que não seria índice, e situar relações como a de causalidade e de partes e todo nesse âmbito temático. Para tanto, serão retomados dois contextos de análise na fenomenologia de Edmund Husserl: um primeiro, que emergiu precocemente em suas tentativas de distinguir entre intuição e representações impróprias, desembocou na investigação lógica dos índices como tipos de signos e, mais tarde, no aprofundamento sobre as sínteses passivas; um segundo, que se voltou à relação entre partes e todo, explorada nas *Investigações Lógicas* e reelaborada em análises mais tardias, como as expostas em *Experiência e Juízo*. Por sua vez, um terceiro percurso permitirá contrastar o enfoque fenomenológico a uma determinação causalista dos índices, assimilada também por autores que se voltaram à relação entre imagem e referente, especialmente no escopo da filosofia da fotografia. Embora de nenhum modo a fenomenologia indicial se limite a uma filosofia da imagem, este texto assinala como ela se permite desdobrar desta até a indicialidade do fragmento. Se e em que medida

¹ O presente trabalho retoma algumas considerações apresentadas em meu livro *Bildgeschehen* (Serra, 2024) e as desenvolve à luz de meu projeto de pesquisa atual. Financiamento: Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de Minas Gerais - FAPEMIG e do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico - CNPq - Brasil (BPQ-06652-24).

este último se faz compreensível a partir da ideia de totalidade, as considerações expostas suscitarão ponderar.

Palavras-chave: Husserl; Signo e índice; Fenomenologia e fotografia; Sínteses passivas.

PROLEGOMENA FOR AN INDEXICAL PHENOMENOLOGY STARTING FROM HUSSERL

Abstract: This paper aims to present the preliminary steps of an indexical phenomenology, seeking to distinguish between what counts as an index and what would not properly be considered one, and to situate within this thematic field relations such as causality and part-whole relations. To this end, two contexts of analysis in the phenomenology of Edmund Husserl will be revisited. The first emerged early in Husserl's attempts to distinguish intuition from improper representations, leading to the logical investigation of indices as types of signs and, later, to a deeper inquiry into passive syntheses. The second concerns the relation between parts and wholes, explored in the *Logical Investigations* and reformulated in later analyses, such as those presented in *Experience and Judgment*. A third line of inquiry will allow us to contrast the phenomenological approach with causal accounts of indices, which have also been adopted by authors concerned with the relation between image and referent, especially within the scope of the philosophy of photography. Although an indexical phenomenology is by no means limited to a philosophy of images, this article indicates how it can unfold from such analyses toward the indexicality of the fragment. Whether, and to what extent, the fragment becomes intelligible from the standpoint of the idea of totality is a question that the considerations developed here invite us to reflect upon.

Key-words: Husserl; Sign and index; Phenomenology and photography; Passive syntheses.

Introdução

Como se lê em *Experiência e Juízo* (*Erfahrung und Urteil*, 1929) e em *Análises sobre a síntese passiva* (*Analysen zur passiven Synthesis*, 1918–192), a associação desempenha um papel constitutivo não apenas para objetos vinculados e para mundos objetivos conectados entre si, mas também quando objetos aparecem à consciência “por assim dizer, fora de contexto” (*sozusagen zusammenhanglos*) (Husserl, 1985, p. 221). Neste caso, ainda que se possa descobrir a razão ou a motivação por detrás de um nexos associativo efetuado entre dois objetos ou dois contextos, todavia, a unidade intuitiva não se perfaz quando um objeto ou contexto aparece à consciência sem tornar manifesto aquilo com o que se associa.

A par dessa estruturação de um nexos indicial, mais tarde denominado por Husserl de síntese passiva, ocorre uma unidade da intuição (*Einheit der Anschauung*) quando os objetos ou contextos vinculados apresentam-se como co-pertinentes e simultaneamente coexistindo (Husserl, 1985, p. 221). Este segundo caso corresponde a um sentido estrito de intuição, quando as partes são dadas de modo manifesto, permitindo que uma unidade da respectiva totalidade tenda a se perfazer. Mas esse atrelamento entre parte e totalidade torna-se menos plausível quando se trata de uma relação entre partes pensadas como fragmentos de uma totalidade visada, supostamente havida.

Aventa-se assim esta primeira hipótese: a cada vez em que algo presente aponta para um contexto ausente ou não dado à percepção, ou seja, segundo o nexos de uma relação indicial, teria lugar uma relação entre partes e todo. Todavia, essa hipótese não pode ser simplesmente atestada pelas análises de Husserl, como se sublinhará no que

se segue; mas igualmente, com base em seus apontamentos, essa hipótese também não se deixa por princípio excluir.

Para abordar as estruturações constitutivas das relações indiciais, perpassando o enfoque causalista do índice e a analogia entre a fenomenologia indicial e a análise fenomenológica da relação entre partes e totalidade, serão abordados na sequência três contextos temáticos. Primeiramente (I), será retomado um texto de 1893 em que Husserl elabora suas diferenciações iniciais acerca dos aspectos não intuitivos – em germe, indiciais – constitutivos das relações objetivas, o que desembocará na investigação dos índices como tipos de signo nas *Investigações Lógicas* e, mais tarde, na tematização das modalidades associativas e dos princípios estruturantes das sínteses passivas (Hua XI). No sentido de ressaltar a especificidade da abordagem fenomenológica dos índices, em seguida (II) será discutida uma acepção de índice elaborada especialmente no escopo de uma filosofia da fotografia analógica que o fundamenta em relações de causalidade física e, em parte, intencionais. Por fim, a consideração das relações entre partes e todo (III) contribuirá para aprofundar a questão sobre se e em que medida o conceito de totalidade excede ou fica aquém do que asseguraria tipos de vínculos indiciais, sobretudo aqueles que despontam a partir de fragmentos e vestígios.

1. Da incipiente fenomenologia dos índices em Husserl

Num texto precursor, intitulado “Intuição e representação, intenção e preenchimento” (*Anschauung und Repräsentation, Intention und Erfüllung*, 1893²), Husserl lidou

² In: Hua XXII: *Aufsätze und Rezensionen (1890–1910)*. Hrsg. von Bernhard Rang. The Hague/Boston/London: Martinus Nijhoff, 1979, pp. 269-302.

com problemas que conformam um primeiro esboço da relação entre intuição, signo e sentido, o que mais tarde é desenvolvido na análise da linguagem nas *Investigações Lógicas* e reelaborado em outros âmbitos, como na fenomenologia da consciência de imagem. A relevância do problema dos signos concerne também à análise do modo de doação da própria percepção. Neste caso, para além da acepção mais comum de presente vivo e de seu modo de doação em vivacidade ou em carne e osso (*lebendig*), a percepção também se permite perscrutar a partir do co-pertencimento e da analogia com as modalidades de apontamentos e remissões em princípio imputados aos níveis semióticos (cf. D'Angelo, 2019).

Nesse texto de 1893, Husserl começa por distinguir entre um sentido mais amplo e um mais restrito de percepção: o primeiro se refere ao “conteúdo de um perceber unificado e contínuo”, enquanto o sentido mais restrito concerne ao “conteúdo primário de um representar momentâneo, ou melhor, de um perceber” (Hua XXII, p. 272)³. Se, por exemplo, há uma música ressoando, sua apreensão enquanto tal inclui a fase tonal destacada e o decurso integral intencionado. Os tons precedentes são retirados assim de sua independência suposta “através de uma visada retroativada” (*bei zurückgewendetem Blick*) (Hua XXII, p. 272). A conhecida objeção de Husserl a Brentano – de que a imaginação não é, como para Brentano, um ato de ligação entre os pontos do tempo, entre o que é percebido *stricto senso* e os instantes já decorridos – desponta nesse texto. Não obstante, a imaginação exerce o importante papel de possibilitar visualizar o decurso em sua inteireza, atualizando as fases não mais presentes: “Deixamos a melodia continuar a ressoar na fantasia; e retroativamos formações tonais decorridas” (Hua XXII, p. 272).

³ Foram traduzidas por mim, A. M. S., todas as passagens citadas neste artigo, as deste texto de 1893 e as dos demais.

Algo semelhante ocorre no caso de um objeto espacial: Num sentido mais estrito, apenas uma parte sua ou os momentos diretamente percebidos são vividos, enquanto seu dorso e outros aspectos permanecem em segundo plano. Entretanto, essa circunstância não obsta o caráter intuitivo da respectiva percepção. Esse caráter intuitivo (*anschaulich*) persiste desde que “continuamente” (*andauernd*) o respectivo objeto seja visado em sua unidade a partir de aspectos que se destacam. A meta do ato respectivo é passar das fases ou momentos sucessivamente percebidos para a plena doação intuitiva do objeto ou contexto em questão:

Trazer à intuição um objeto em geral, uma unidade objetiva, a partir da unidade ideal de [seus] componentes, a cuja síntese conjecturada ele deve sua unidade, isso significa trazer sucessivamente à intuição esses componentes (partes ou aspectos) em uma completude que satisfaça o nosso interesse. (Hua XXII, p. 274)

No entanto, o próprio Husserl problematiza a pertinência do termo intuição (*Anschauung*) no que respeita aos aspectos distantes, não aparentes, ou seja, as “partes ou aspectos” que não aparecem imediatamente, ou que – como se deve acrescentar aqui – quando aparecem, não se integram na completude do respectivo objeto ou contexto visado. Essa circunstância decorre do princípio acima mencionado de que a intuição abrange o que aparece imediatamente, bem como a suposta unidade sintética do objeto ou contexto em questão. Todas as referências a momentos, partes ou aspectos que podem se tornar manifestos, mas não contribuem para a unicidade visada, devem, portanto, ser excluídas do gênero “intuição”. Na continuidade desse texto, Husserl precisamente situa no gênero “signo” (*Zeichen*) tais componentes que assim excedem,

vão além ou ficam aquém da visada direcionada ao preenchimento intuitivo.

Com seu próximo exemplo sobre vislumbrar “uma figura negligenciável” (*einer übersehbaren Figur*), algo percebido indistintamente, Husserl enfatiza a “representação, em grande parte, pouco clara” que surge em lugar da evidência pretendida (Hua XXII, p. 274). Nesse texto inicial, denomina-se em princípio “representação inadequada” (*uneigentliche Vorstellung*) ou “mera representação” (*bloÙe Vorstellung*) essas partes ou momentos que são impróprios ou distantes em relação ao visado, o que denota também a circunstância de uma doação objetiva pouco intuitiva ou, no limite, “não-intuitiva” (*unanschaulich*). Essa última condição assim a descreve Husserl: “Um objeto, nesse sentido, é não-intuitivo quando seus [elementos] constituintes não são ou não podem se tornar intuitivos” (Hua XXII, p. 273 s.).

Desse modo, de toda percepção é excluída a plena indiscernibilidade ou a inadequação completa, por ser intrínseca a tal ato a condição de pelo menos um ou alguns de seus aspectos se fazerem manifestos, estarem presentes ou poderem ser apresentados. Mas assim se deixa também depreender dessas análises de Husserl o problema de como conceber o estado de atos e correlatos que justamente carecem de uma delimitação precisa, ou o problema de como ordenar em gêneros e espécies o que pertence à intuição e o que não pertence. Implicitamente já se incluem nessas reflexões a tematização de como devem ser concebidos atos, como a percepção de uma imagem, que estão parcialmente ancorados na percepção, assim também a questão de como as nuances de maior vivacidade, quase vivacidade e não vivacidade lhes seriam atribuídas. Um primeiro passo nessa direção aparece logo no início desse texto de 1893, a saber, com as ponderações do filósofo

acerca dos componentes envolvidos na vivacidade e, principalmente, em sua falta, ou seja, no que concerne ao âmbito do signo.

Conforme a observação de Husserl, a intuição total visada (*gemeinte gänzliche Anschauung*) “não é meramente uma intuição”, mas um “todo re-presentado” (*repräsentiertes Ganzes*) que retém assim momentos visíveis e não visíveis (Hua XXII, p. 282). Sua descrição dessa condição anuncia também suas análises posteriores do signo e da consciência-tempo: trata-se do problema de como a intencionalidade passa de um momento inicial destacado, designado A, para os momentos não diretamente intuídos (B', C' etc.) enquanto neles subsistem os momentos visados B, C etc. Nas palavras de Husserl:

Quando A é claramente apreendido, B, C e D ou são indistintos ou não são em geral destacados [...]. Porém, com a devida direção do interesse, B, C... tornam-se especialmente notados, não como o que é tornado claro, e sim como B', C'..., mas dotados com a intenção voltada a B, C... (Hua XXII, p. 282)

Com a diferença entre, por um lado, a pretendida intuição dos momentos sucessivos A, B, C..., que deveriam se vincular para a constituição de uma totalidade, e, por outro lado, o apontamento dos momentos não diretamente intuídos B', C'... quando A se destaca, Husserl assinala o co-pertencimento do não plenamente presente ao que aparece. Mas não apenas isso. Desde a impossibilidade de intuir em sentido estrito B ou C quando um momento ou fase anterior é enfocado, desponta, em lugar da intuição visada, uma remissão ou alusão mais vaga, ou ainda algum momento ou detalhe quando B', C'..., em pano de fundo, são como que sombreados pelos momentos B, C... visados.

Mais tarde, nas *Investigações Lógicas*, será atribuída a um signo na modalidade de índice a função de reevocar

ou apontar para um contexto intencionado, mas não manifesto. Na descrição feita acima, isto já é observado na doação não plena nem imediata de B, C..., por sua condição de não-mais-presente ou de ainda-não-apreendido e pelo respectivo estado indicativo de B', C'. Neste texto inicial Husserl introduz justamente o papel mediador do representar (*repräsentieren*) reportado a essas indicações de quase-presença ou ausência. Tal função se difere de uma primeira, segundo a qual o ato de representação (*Vorstellungsakt*) se volta para o conteúdo imanente:

Representar (*vorstellen*), neste segundo sentido de re-representação (*Repräsentieren*), como talvez lhe possamos denominar, significa não o simples estar-voltado para um conteúdo presente, mas um apontar para (*Hinweisen auf*) algo nem sempre presente, visá-lo, determiná-lo adequadamente, estar para este como um substituto. (Hua XXII, S. 284)

Assim, segundo essa designação de Husserl, a modalidade de ato primeiramente mencionada é considerada “re-representação no sentido do signo” (*Repräsentation im Sinne des Zeichens*), quando um conteúdo, atuando como signo, “exerce a função especial de dirigir primariamente o nosso representar (*Vorstellen*) para um outro, seja para um conteúdo ou um decurso de conteúdo disposicionalmente adequado ou para certos pensamentos neles edificados” (Hua XXII, S. 284). Se o conteúdo ou o decurso de conteúdo a que assim se remete não pode aparecer ou atualizar-se, então o signo atua como um “substituto” (*Ersatz*) ou labora na direção de trazer um substituto suficiente (*genügenden Stellvertreter*) ao interesse intencional. A relação entre signo e aquilo por ele referido é, desse modo, mediada por outras relações de indicação ou apontamento (*Hinweisen*) que transcendem os limites da intuição.

Como o formula esse texto inicial, quando um signo está atuante, “tem lugar a transição (*Übergang*) – característica do interesse e do referir – do signo para aquilo que é referido (*vom Zeichen zum Bezeichneten*)” (Hua XXII, p. 288). De acordo com outra possibilidade, no entanto, a ausência do referido e, neste caso, a permanência do ato em curso enquanto “mero signo” (*bloßes Zeichen*) ocasiona uma “tensão” (*Spannung*) e, ao mesmo tempo, uma “inibição” (*Hemmung*), enquanto o ato correspondente não passa à efetivação pretendida: “[...] então nos sentimos tensos e inibidos ao mesmo tempo, e o signo vislumbrando aparece-nos matizado (*tingiert*) de uma certa maneira.” (Hua XXII, p. 288). Consoante o desenrolar dessa *dis-tentio* – como se pode denominá-la –, um “subrogado” (*Surrogat*) ou um “correlato subrogativo” (*surrogierendes Korrelat*) pode tomar o lugar do referido que é visado. Essa situação anuncia já a ideia cara à fenomenologia de Husserl de que todo signo “[demanda] um preenchimento, o correlato faltante” (Hua XXII, p. 288). O signo que assim aparece “matizado” pelo correlato faltante torna-se uma camada fundamental da intencionalidade, a qual move de modo menos ou mais marcante os demais atos, seja quando o caráter intuitivo correspondente ou parte dele é alcançado, seja quando o respetivo ato permanece fugaz ou não preenchido.

Embora Husserl aluda apenas de forma embrionária a associações neste texto (Hua XXII, pp. 284 s., 287), algumas de suas investigações subseqüentes dedicarão maior atenção ao fenômeno da associação nesse contexto temático, especialmente àquelas circunstâncias em que um aspecto, um rastro ou um momento apresentado pode, como se por si só, desencadear força afectiva em relação a outros momentos de contextos distantes; estes, em vez de necessariamente contribuírem para a intuição pretendida, podem trazer à presentificação outros contextos ou relações em princípio não visados. Conforme aprofundado

mais tarde em *Análises sobre a síntese passiva* (*Analysen zur passiven Synthesis*, 1918-1926), em tal situação, os aspectos, rastros ou momentos de dois ou mais contextos despertados (*geweckt*) entrecruzam-se, o que leva a uma interrupção da visada primariamente pretendida e pode conduzir a fenômenos de surpresa, dúvida e outras modalizações.⁴

Nesse texto inicial também se anuncia a diferença, que é aprofundada alguns anos mais tarde nas *Investigações Lógicas*, entre, por um lado, este tipo de signo que aponta para algo outro, que não está presente ou é apenas parcialmente insinuado, e por outro lado, o tipo de signo que será chamado “expressão”. Sem nomeá-la enquanto tal, nesse texto precursor, Husserl antecipa a descrição desta no sentido de uma “reflexão peculiar do interesse sobre o seu significado” (*eigentümliche Rückstrahlung des Interesses auf seine Bedeutung*) (Hua XXII, p. 286). Esse vínculo, diferentemente do indicial, não é instigado por associações e suas tendências diferenciadoras, em geral pouco intuitivas, mas deve emergir por meio de “uma peculiar e bem reconhecível conexão de conteúdos” (*einer eigentümlichen und wohl bemerklichen inhaltlichen Verbindung*) (Hua XXII, p. 287). Já se esboça assim a diferença entre uma primeira e uma segunda modalidade sgnica, que viria a se tornar literal nas *Investigações Lógicas*. Segundo Husserl nesta obra:

Dos signos *indicativos* (*anzeigenden*) distinguimos os *significativos* (*bedeutsamen*), as *expressões* (*Ausdrücke*). Tomamos o termo *expressão* num sentido restrito, cujo âmbito de validade exclui

⁴ O contexto temático e as considerações aqui expostas permitem antecipar esse desdobramento, embora Husserl só tenha desenvolvido a análise da associação passiva e a lógica das modalizações de forma mais pormenorizada mais tarde, em especial na obra mencionada, *Análises sobre a síntese passiva* (Hua XI). Ver: Holenstein, 1972; Serra, 2010a, Parte II.

muito do que é chamado expressão no discurso habitual. (Hua XIX/1, p. 37)

Conforme apresentado de modo mais sistêmico na Primeira Investigação Lógica, tal distinção entre dois tipos de signo seria mais própria às análises descritivas de uma fenomenologia emergente, do que a um sentido habitual de signo (*Zeichen*). É assim que um primeiro tipo de signo, então literalmente designado índice (*Anzeichen*), deve se caracterizar estruturalmente por um vínculo associativo não necessário, passível de denominar-se circunstancial, enquanto o segundo tipo, a expressão (*Ausdruck*) eleva, por assim dizer, os teores indiciais da linguagem (os teores fônicos e gráficos) a um nível propriamente significativo, linguístico. Índices não preexistem à intencionalidade, mas, ancorados numa situação atual, geralmente implicam algum componente material ou fático, ou uma representação que não seja meramente abstrata. Eles se tornam tais a partir de uma motivação que se lhes volte ou lhes subjaza, sempre que algo é tomado como motivo para a “suposição” (*Vermutung*) ou convicção (*Überzeugung*) acerca de algo outro, em princípio ausente. Nas palavras de Husserl:

Em sentido próprio, algo só pode ser chamado de índice, quando e onde ele serve efetivamente a uma essência pensante como indicação de algo. Assim, se quisermos compreender o que lhe é comum em geral, temos de recorrer a esses casos em função vívida. Neles encontramos como característica comum a circunstância de alguns objetos ou relações coisais de cuja consistência alguém tem conhecimento atual, lhe indicarem a consistência de certos outros objetos ou relações coisais, no sentido de que a convicção do ser de um deles é vivida como motivo (e, na verdade, como um motivo não

óbvio) para a convicção (*Überzeugung*) ou suposição (*Vermutung*) acerca do ser do outro. (Hua XIX/1, I, § 2, p. 31s.).

De acordo com os exemplos de Husserl, bandeiras, estigmas, fósseis, monumentos e, além disso, o teor escrito e acústico da linguagem atuam como índices, a cada vez que algo atualmente percebido ou alguma circunstância presente deixa-se apreender como índice de algo outro para uma intencionalidade (Hua XIX/1, I, § 2, p. 31f.). Aquilo que é indiciado é apenas parcialmente determinado e pode também ser abstrato, sendo suficiente que o seu despertar possa se tornar uma conexão pensada. Isso implica, em contrapartida, que as conexões racionais não sejam as suas condições suficientes nem necessárias. Conforme Husserl:

Quando dizemos que a relação coisal A é um índice para a relação coisal B, que o ser de um indica que o outro também seja, então queremos estar demasiado seguros na expectativa de que este último também seja efetivamente encontrável; mas, falando desse modo, não queremos dizer que exista uma relação de conexão óbvia, objetivamente necessária, entre A e B [...]. (Hua XIX/1, § 3, p. 33).

A constituição de sentido é, portanto, inerente aos vínculos indiciais: Sem que estes sejam *a priori* racionalmente dirigidos, embora *a posteriori* as vias associativas o possam ser, a partir deles uma associação atual pode ser estabilizada como singularidade dentro de uma série com suas respectivas variações intencionais ou segundo diferenciações que escapam a estas. Ainda assim, Husserl, nas *Investigações Lógicas*, pontua que a indicação não porta em si mesma significado: “O significar não é uma espécie do

ser-signo (*Zeichenseins*) no sentido da indicação (*Anzeige*)". (Hua XIX/1, p. 30).

Embora este não seja o tema do presente texto, cabe notar quanto ao outro tipo de signo, a expressão (*Ausdruck*), que, na Primeira Investigação Lógica, Husserl preserva tão somente para o âmbito da linguagem a relação direta entre signo e sentido ou significado (*Sinn / Bedeutung*) – empregados como sinônimos nesta obra (Hua XIX/1, § 5, p. 37). Todo ato de linguagem atua como expressão se conformemente veiculado por este tipo de signo, que está ligado a uma intenção de sentido e se torna compreensível enquanto tal. Além disso, toda expressão de significado contém a possibilidade de alcançar uma correlação objetiva, na medida em que uma intuição menos ou mais adequada propicie, em diferentes graus, o preenchimento da respectiva intenção de significação. Ainda que a linguagem não tenha necessariamente de ser comunicada a outrem para atuar como expressão, bastando que haja uma ligação entre a intenção de sentido e a expressão, o que também pode ocorrer no monólogo silencioso (Hua XIX/1, § 5, p. 37), ainda assim, os signos expressivos não possuem em si o caráter remissivo e indireto que habita o índice.

A expressão terá sido, por essa alegada maior relevância em relação aos processos linguísticos e cognitivos – mas também estéticos –, a modalidade de signo que, em geral, obteve uma maior fortuna nas leituras da fenomenologia de Husserl (Cf. Merleau-Ponty, 1960, 2011; Hefferman, 1983; Benoist, 2008). Este não é o caso deste presente texto, como não o foi para Jacques Derrida, a partir de *A voz e o fenômeno* (Derrida, 1967). Desde essa inspiração e de outras (Cf. Serra, 2024), resgatar a relevância do índice na constituição da experiência não coincide com o propósito de perpetuar a relevância linguística e cognitiva dos processos que concernem à vida subjetiva e intersubjetiva,

mas possibilita, em outro sentido, questionar esse privilégio. Um dos modos desse questionamento reverbera no esforço de sublinhar outros âmbitos na constituição da experiência e em sua respectiva tematização filosófica. No que se segue será feito um pequeno excursus nesse sentido, considerando a pertinência de uma abordagem, comum também a uma certa filosofia da fotografia, acerca da indicialidade da imagem.

2. Do índice fisicalista à indicialidade fenomenológica

Il y a donc eu un événement, *l'événement photographique* : la rencontre de ces photons et de cette pellicule.

(Henri Van Lier. *Philosophie de la photographie*)

Como apresentado em *Bildgeschehen* (Serra, 2024), a cada vez em que algo é apreendido por uma intencionalidade enquanto imagem de algo outro faz-se insuficiente uma relação meramente icônica ou representativa, na medida em que aspectos não necessariamente provenientes da própria figuração podem desviar a intencionalidade para um sentido não figurativo da imagem, mesmo quando esta é figurativa. Por exemplo, visualizando-se uma gravura de Albrecht Dürer – para aludir a um artista caro a Husserl – pode ser que uma hachura especialmente elaborada em *Melancolia I* (1513-14) ganhe plenamente o interesse e permita passar deste detalhe para algo inusitado como a representação de um determinado disco de vinil ou evoque um determinado fragmento de escrita cuneiforme. A cada vez em que isso ocorre, tem lugar uma ruptura da iconicidade e um advir de sentido, em princípio inesperado, que altera a visada da respectiva imagem. Ainda que

nesse caso a dimensão semiótica – no apontar para algo outro – prevaleça em relação ao âmbito icônico-representativo pautado na relação de semelhança com o referente, todavia, não se trata também de afirmar esse “paradigma” para a leitura de imagens ou para uma inteligibilidade científica mais geral.

Se, conforme Ginzburg (2011, p. 48), o “paradigma indicial” inspirado na historiografia, na psicanálise, na atividade da caça e no procedimento detetivesco busca “revelar fenômenos mais gerais” com a pretensão científica do conhecimento dos singulares, em outra direção, a fenomenologia indicial, ao suplantar a correlação entre intenção e preenchimento intuitivo, ao desafiar a possibilidade de antecipação da experiência, ao subsistir em algum nível de materialidade irreduzível tanto à idealidade quanto à fundamentação fisicalista, conduz, antes, à problematização da pretensão de fundamentar uma ciência mais geral das singularidades. Não obstante, as relações indiciais não coincidem com aglomerados arbitrários dos acontecimentos, pois trazem em si estruturas que se fazem inteligíveis em conexões encadeadas entre objetos e contextos a partir de suas respectivas diferenciações, seja quando contextos são histórico-culturalmente legitimados ou abstratamente considerados no plano subjetivo.

Em especial, a fundamentação empírico-fiscalista dos índices, que obteve certa fama também entre teóricos da filosofia da fotografia, pode ser contestada à luz de uma leitura fenomenológica. Enquanto imagens são habitualmente pensadas como fenômenos visuais que apontam para um ato subjetivo e se fundam em uma possível determinação enquanto-imagem (*als Bild*), ou seja, sobretudo em diferença das percepções que não são imagens, a imagem fotográfica analógica se caracterizaria ainda pela particularidade da inscrição de um rastro físico-químico (Schaeffer, 1987, p 13). A fim de apreender a materialidade

da fotografia e a sua condição de rastro impresso, Jean-Marie Schaeffer privilegia o termo “dispositivo fotográfico” em vez de “imagem fotográfica”, com base nas análises de Henri van Lier (1983; 2005), nas quais se sobressaem a dimensão semiótica e a questão da “materialidade” do índice.

Enquanto Dominic Lopes (2016), voltado a outro tipo de questionamento acerca da fotografia enquanto arte, parte do pressuposto de que fotografias são índices resultantes de causalidade física, em direção divergente outros autores buscaram justamente esmiuçar que tipos de índices estariam em jogo no dispositivo fotográfico. No caso da fotografia analógica, na medida em que a imagem se produz como uma inscrição da luz e pode servir de indício acerca de outros objetos ou acontecimentos, coloca-se a questão acerca do carácter dessa eficácia enquanto signo.

Partindo da base físico-química da fotografia analógica, do assim chamado “acontecimento” (*événement*) do contacto entre os fótons e uma película sensível, Van Lier (1983; 2005) começa por introduzir a diferença entre índice e index. Esta distinção deveria ultrapassar o que teria sido, em reflexões filosóficas anteriores sobre a fotografia, certa desconsideração das “impressões muito diretas e muito seguras” (*empreintes très directes et très assurées*) dos fótons, em prol das “impressões muito indiretas e muito abstratas” (*empreintes très indirectes et très abstractes*) do referente. Enquanto o index seria um signo intencional, apontando ou indicando seu referente, o índice (*l'indice*) seria para Van Lier não intencional, não convencional e vinculado à sua causa. Assim, o índice existiria enquanto tal na ausência de um referente passível de ser demonstrado e mostrado pelo próprio signo, mas, por sua vez, estaria numa relação causal ininterrupta com uma situação concreta da qual resultaria.

Van Lier aproxima-se da relação causalista do índice em Charles S. Peirce, mas também se distancia deste,

na medida em que, seguindo uma influência medieval, para Peirce todos os signos seriam portadores de intencionalidade⁵. Van Lier, por sua vez, exclui paradoxalmente o índice do âmbito semiótico, já que, por si mesmo, o índice não atuaria enquanto signo⁶. Desse modo, Van Lier retém para a fotografia uma camada material específica com seus próprios efeitos físico-químicos, uma camada que só pode ser relacionada com algo outro a partir de uma intencionalidade extrínseca. O índice, segundo o autor, “não designa” (*ne designe pas*) por si só, mas possivelmente aponta “num sentido fraco” (*au sens faible*). Embora não seja um signo em si, o índice pode, nesse sentido, atuar como uma indicação de outra coisa, desde que seja *a posteriori* (*après-coup*) apreendido enquanto tal por uma intencionalidade externa a ele: “O signo tem um referente, refere-se ou é referido antecipadamente, a partir do interior. Um índice só pode ser referido (e jamais se referir) *a posteriori*, exteriormente.”⁷

⁵ Conforme Van Lier, 1983, pp. 28: “On pourrait dire que la langue anglaise, qui n’a que le mot „index“, ne favorisait pas son attention sur ce point. Mais la raison, pour un esprit comme le sien [de Peirce], est évidemment plus fondamentale. Il n’avait pas besoin de la distinction, pourtant frappante, car son réalisme médiéval lui faisait considérer l’univers comme un réservoir d’intentions divines, où donc les indices étaient originellement des signes.”

⁶ “L’index est un signe, il montre du doigt, de l’index, intentionnellement et conventionnellement (selon les cultures), il désigne au sens strict, et indique au sens fort. [...]. Par contre, les indices ne sont pas de signes, ce sont des effets physiques perçus comme tels, et pour autant renvoyant à leur cause.” (Van Lier, H, 1983, pp. 22)

⁷ “Le signe a un référent, il se réfère ou est référé avant coup, du dedans. Un indice ne peut être référé (et jamais se référer) qu’après coup, du dehors.” (Van Lier, 1983, p. 28).

Acerca da continuidade suposta por Van Lier entre a inscrição fotônica e a sua causa, Schaeffer introduz a seguinte diferença: Enquanto as marcas impressas, tais como gravuras, selos timbrados, pegadas na areia, seriam produzidas como “inscrições mecânicas” através do contato direto, a fotografia analógica, por sua vez, implicaria impressão a partir de uma certa distância, requerendo “um elemento físico intermediário” (*élément physique intermédiaire*), a saber, o fluxo fotônico entre a instância de impressão – na terminologia de Schaeffer, o impregnante (*l’empregnant*) – e a marca impressa resultante ou impressão (*l’empreinte*) (Schaeffer, 1987, p. 17). Uma característica fundamental do dispositivo fotográfico seria, portanto, o “intervalo espacial” ou a “tensão espacial” entre a inscrição do fóton e a sua causa presumida, entre o rastro e a origem suposta.⁸ Deste modo, a “distância espacial”, a “*distentio* do espaço” é realçada em vez da iconicidade da imagem baseada na relação de semelhança.⁹

No âmbito das elaborações de Derrida (2013), essa *distentio* permite-se ler como aquilo que escapa a um fundamento realista – ponto ainda não reforçado por Schaeffer – e através do que o intervalo, a descontinuidade, as interrupções e deslocamentos vêm à cena do dispositivo fotográfico (Cf. Serra, 2024). Mas já as análises de Husserl lidas por Derrida (1967) em *A voz e o fenômeno* começaram por mostrar que um signo não existe simplesmente enquanto

⁸ „Puisque la photographie est une empreinte à distance, elle est située d’entrée de jeu dans une tension spatiale qui implique l’absence de tout contact direct entre l’imprégnant et l’empreinte.” (Schaeffer, 1987, p. 17).

⁹ “Autrement dit, avant d’être éventuellement une affaire de miroir, l’image photographique est toujours une affaire de distance : elle est le résultat d’une distension spatiale. [...] Cette logique de la distanciation est en même temps une logique de la rupture.” (Schaeffer, 1987, p. 17).

tal, senão que algo atua como signo ao ser animado intencionalmente por uma consciência enquanto signo. Conforme já sublinhado aqui, no caso da modalidade sîgnica do índice, isso acontece sempre que um objeto, uma imagem, um traço específico, um estado de coisas ou um rastro é tomado como indicação de algo outro, em princípio ausente ou que não seja dado no mesmo sentido que o primeiro. Isto implica que um índice só pode ser relacionado de modo retrospectivo a algo outro, por ele indiciado, e dependendo das respectivas circunstâncias. Para Husserl essa remissão acontece a partir de algum tipo de motivação que permita passar de um índice A para um possível e não verificável indiciado B. Tal como para Van Lier, o índice não comprova o seu referente e não o apresenta, mas – agora em contraste com a tese de Van Lier – ele também não comprova a sua causa, nem está em continuidade com esta. O índice persiste, aparentemente, em descontinuidade com a série de motivações, significados e doações de sentido coadjuvantes com os quais poderia eventualmente ter estado ou ser colocado em relação.

Não obstante, se algo, um vestígio, uma imagem ou um dos seus aspectos etc., é singularizado como índice em relação a algo por ele indiciado, os rastros anteriores da sua constituição e produção de sentido permanecem efetivos em sua sedimentação e em sua gênese passiva, o que Husserl veio a aprofundar mais tarde (Cf. Hua XI). Nesse sentido, ainda que um índice só possa ser intencionalmente relacionado de modo subsequente e ocasional a outros signos, outros objetos, algum estado de coisas, no entanto, através de seus efeitos e estratificações de sentido, podem ocorrer ou atualizar-se vínculos entre índices, bem como entre índice e o que, alguma vez, apontou-se como vinculado a ele.

Apesar de Husserl não distinguir entre índice e index, destacam-se especialmente dois sentidos das suas

análises em relação às considerações de Van Lier: Em primeiro lugar, há diferentes tipos de índices, alguns dos quais são não intencionais em sentido lato, como a grafia e o som que podem acompanhar a palavra ou o signo na modalidade de expressão, quando a comunicação não é um monólogo silencioso e reflexivo. Em segundo lugar, alguns outros tipos de índices são também, em princípio, não intencionais, mas podem tornar-se intencionais sempre que ocorra a relação estruturante que permita a uma intencionalidade dirigida apreender A (algo atualmente dado) como uma remissão a B (objeto intencional, ideia ou estado de coisas, em princípio, ausente). A camada em princípio não intencional ou dotada de intencionalidade passiva – não dirigida a algo – pode ser recoberta pela intencional, o que, de acordo com a distinção proposta por Van Lier, corresponde à situação em que o index se sobrepõe ao índice, o que ocorre sempre que uma fotografia se torna signo de uma outra coisa. O que remanesce sob essa sobredeterminação em adequação não preenchida atua como um resto cuja materialidade e cuja circunstancialidade não podem ser negligenciadas. Por outro lado, esse resto não pode ser simplesmente naturalizado ou ontologizado enquanto tal, pois lhe é intrínseca a possibilidade de alterar-se novamente em relação a essa condição através de outras possíveis intencionalidades e circunstâncias.

Para Van Lier, esse resto entende-se como a base físico-química do índice; para Roland Barthes (1980) trata-se especialmente da matéria do afeto; para Derrida (1996; 2009), a “restância do resto” diz respeito a tudo o que alberga e evoca o pensamento do rastro, incluindo a escrita da luz como escrita da sombra, tal como a foto-grafia é elaborada pela desconstrução. Para Husserl, por sua vez, esse resto é o que se permite tematizar através das modalidades de não preenchimento intuitivo e a partir do problema

mentado a ser retomado na sequência: se e em que medida a indicialidade pode ser pensada a partir das relações todo-parte.

3. Relações todo-parte e fenomenologia indicial

Conforme apresentado nos tópicos anteriores, o vínculo entre os signos na modalidade de índice baseia-se numa estruturação lógica segundo a qual uma associação em curso atua como indício de uma associação anterior e pode ser reiterada por associações posteriores. De um ponto de vista fenomenológico, esse caráter indicial é independente de determinações físicas ou naturalistas, ainda que a ancoragem espacial ou material necessite de explicitações suplementares, fenomenologicamente embasadas. Nessa estruturação lógica, aquilo que foi co-presentado num ato de consciência ou aquilo que ocorreu como momento vinculado a um contexto vivido pode ser presentificado outra vez num ato subsequente, desde que um momento ou aspeto de um contexto atualmente observado possa evocar algum detalhe ou aspecto anteriormente co-presentado. Disso se depreende, como já estava insinuado por Husserl desde 1893, que uma relação entre partes e totalidade se faz análoga a um vínculo indicial. Mas será essa analogia efetivamente pertinente para uma fenomenologia indicial?

Já no plano perceptivo observa-se a insuficiência do conceito de totalidade, a cada vez em que falta uma das partes que comporia algo visado. É assim que no exemplo de Husserl acerca de uma alameda, as partes percebidas – ou seja, as árvores respectivas ou suas partes manifestas – compõem uma unidade da intuição, mas a totalidade não se faria intuitiva senão em sentido lato, sempre quando uma parte mantém-se abscondida (Husserl, 1985, p. 221; Hua XIX/1, pp. 279). No caso das partes não disjuntas das totalidades, seguindo o exemplo de Husserl, como uma cor em relação à superfície, a situação se difere, na medida em

que elas são dadas co-extensivamente, isto é, sempre que não seja o caso de uma representação que se forme por uma abstração da cor em relação à superfície (Hua XIX/1, pp. 279; Cf. Serra, 2010b).

Mas a disjunção possível entre partes e totalidades e especialmente a dificuldade em vincular os singulares às totalidades de que seriam parte ocorrem na grande maioria dos casos, pois a experiência não se constitui a partir de objetos geométricos em que uma figura como um retângulo se deixaria decompor em partes e estas reciprocamente seriam sintetizáveis para a recomposição do todo. Além disso, é discutível se e em que medida uma cor seria sempre uma parte em relação à totalidade de um objeto cuja superfície ela recobre. Pinturas como as de Mark Rothko, como *Orange, Red, Yellow* (1961), colocariam em questão essa possibilidade, pois superfície e cor parecem corresponder-se ponto a ponto, sem que haja outros aspectos que comporiam tal totalidade – o quadro em questão. Uma exceção, neste caso, ocorreria ao se considerar os elementos parergonais da obra como sendo também constitutivos da obra, o que, todavia, dificultaria, por outro fator, a finitização da totalidade em questão, já que não se poderiam precisar os limites de seus entornos (cf. Derrida, 1978).

A relação partes-todo se complica ainda mais a cada vez em que apenas um dos termos se faz representável, mas sem ser percebido simplesmente como coisa física. Quando, por exemplo, a partir da percepção de um risco traçado num papel, desponta a representação de um filete de pedra quartzo, faltaria, nessa associação, além da visualização de uma pedra quartzo, a passagem por um termo em princípio ausente que teria motivado o nexu efetuado, o que poderia ter sido a representação de uma pedra gráfito, ou a relação analogizante entre o filete de quartzo e o suposto lápis apontado com esmero, ou algo outro. Esse é um tipo de nexu indicial em que, a partir da percepção ou

da visualização de algo, passa-se a outro algo em princípio ausente ou não dado no mesmo modo de presença que o primeiro, mas, além disso, se passa a um outro elemento intermediário. Este, denominado por Husserl de termoponte (*Brückenglied*) (Hua XI, § 26, pp. 122), interpõe-se numa associação e a viabiliza sem que haja para tanto uma relação de necessidade os vinculando, bem como independentemente de uma conexão causal subjacente.

Há ainda uma terceira possibilidade, quando, a partir de um fragmento ou vestígio, evoca-se uma totalidade, por princípio, não passível de ser intuída. Nessa circunstância, dado um fragmento ou um vestígio remanescente de algo cuja existência pode ser tão somente suposta – por exemplo, uma janela que teria restado de uma casa demolida, ou uma folha reencontrada de um caderno que teria sido incinerado –, a relação entre partes e todo distancia-se ainda mais de uma doação intuitiva. Na verdade, não apenas se distancia, mas há que se perguntar se ainda se trataria de uma relação entre partes e todo.

Uma correlação mais plausível ocorre no primeiro caso, aqui denominado de associação direta, como quando se vincula uma alameda às árvores que a compõem, ou o inverso, ainda que neste caso a totalidade não seja intuída enquanto tal em sentido estrito sempre quando falta uma de suas partes. Já a segunda circunstância, denominada de associação indireta, como a que ocorre entre o lápis e o filete de pedra quartzo, implica um terceiro termo que *a posteriori* torna possível uma elucidação da associação ocorrida, o que no exemplo seria a pedra grafite ou a forma do filete de quartzo, mas que poderia ainda implicar a inserção de outros termos numa cadeia de associações. Por fim, uma associação não tão direta quanto o primeiro tipo nem tão indireta quanto o segundo, aqui denominada de indicialidade do fragmento, tem lugar como quando se conecta uma janela a uma determinada casa demolida, ou uma folha remanescente a um certo caderno outrora havido. Em

todos esses casos parece ter lugar uma relação entre parte e totalidade, mas esse “parecer ter” não se evidencia fenomenologicamente sem maiores distinções, e se se evidencia ou não a partir das distinções propostas é o próprio Husserl quem instiga a ponderar.

Conforme se lê em *Experiência e Juízo*, as relações todo-parte referem-se, por princípio, a objetos espaciais-coisais da percepção externa (*raum-dingliche Gegenstände äusserer Wahrnehmung*), não podendo ser diretamente transpostas para “objetidades de espécie mais elevada” (*Gegenständlichkeiten höherer Art*), como objetos culturais (*Kulturobjekte*), ainda que, neste caso, relações como as de todo e parte, dentre outras, sejam detectáveis (*aufweisbar*) (Husserl, p. 1985, p. 221). É, portanto, apenas em analogia com a percepção de objetos espaciais que as relações todo-parte também podem ser pensadas no âmbito da relação entre representações e aquilo que elas evocam ou indiciam.

Não obstante essa ressalva, especialmente no texto aqui detalhado de 1893, mas também em escritos posteriores, Husserl empregou em demasia os termos partes e todo no contexto da análise dos índices e associações, ou seja, ainda que não se reportasse apenas a objetos perceptivos. A fenomenologia indicial, neste caso, encontra nas relações todo-parte um recurso analogizante, justamente segundo a possibilidade de distinguir com maiores minúcias o que é próprio da indicialidade em relação ao que, em princípio, não seria índice. Essas fronteiras, porém, não se apresentam na maioria dos casos delimitadas e tal demarcação é ainda mais complexa quando se trata de fenômenos híbridos como imagens que se apresentam em seus respectivos suportes e em momentos de idealização, ou nos casos mencionados em que vestígios, rastros ou traços perceptíveis evocam uma cadeia de termos que se descolam amplamente da percepção.

Finalmente, tem-se a relativa incongruência entre fragmentos e totalidades supostas. Como assinalava Walter Benjamin (2022), um fragmento apresenta-se, muitas vezes, em ambiguidade – como ecos e ruínas ora apreendidos como singularidades, ora como totalidades – o que incita um questionamento de maior amplitude. Ou seja, quanto ao que deverá implicar, para a fenomenologia indicial, uma análise da relação entre singularidade, totalidades finitizáveis e infinitude. Questão que certamente não se resolverá com uma acusação de que a positividade do infinito excluiria toda a multiplicidade, nem com a asserção de que o infinito deverá englobar todas as relações, nem ainda com a ideia de que o infinito deva ser metafísico (Cf. Levinas, pp. 35, pp. 190). Esse tópico já extrapola, todavia, o escopo deste texto pensado como prolegômenos à fenomenologia indicial, e demandará a continuidade desta investigação para se detalhar.

Mas até aqui se esboçou uma trajetória. Desviando-se do que teria almejado em vários momentos o próprio Husserl, as singularidades não se apresentam sempre logicamente determináveis em relação a essências mais gerais, mesmo que estas sejam variáveis. Em diferenciações em relação a co-pertencimentos, disjunções, vínculos momentâneos, remissões de semblante infinito, todos esses tópicos reivindicam maiores distinções. Eles são momentos constitutivos da fenomenologia indicial. A contribuição desta, como se assinalou, não se equipara a uma filosofia da expressão linguística, não se limita ao campo cognitivo e ao âmbito da estética, não se ampara num suposto primado da percepção, não afirma um fundamento mais certo para a legitimação de verdades pressupostas. Essas determinações negativas o são deste modo porque a fenomenologia indicial implica, a princípio, um retorno ao que seria o nível mais basilar, primevo, em que a experiência se constitui, não ainda fundamentado pela linguagem, pela ciência, pelos campos disciplinares. Sua inspiração em

Husserl e na ideia de redução se faz, em certa medida, reconhecer. Não ainda apta a pensar as singularidades cunhadas de humanas, as organizações cunhadas de sociais, os contextos taxados de históricos, as totalidades taxadas de naturais, a fenomenologia indicial desponta justamente da insuficiência das delimitações encontradas. Ela segue, assim, o sentido redutivo da fenomenologia, antes de passos mais largos.

Referências

- D'Angelo, D. (2019). *Zeichenhorizonte: Semiotische Strukturen in Husserls Phänomenologie der Wahrnehmung*. Springer.
- Barthes, R. (1980). *La chambre claire: Note sur la photographie*. Gallimard.
- Benoist, J. (2008). Sur le concept de “remplissement”. In: ____ (Éd.). *Husserl*. Cerf, pp. 195-222.
- Derrida, J. (1967). *La voix et le phénomène: Introduction au problème du signe dans la philosophie de Husserl*. PUF.
- ____ (1978). Le parergon. In: ____ *La vérité en peinture*. Flammarion, pp. 44-94.
- ____ (1996). Résistances. In: ____ *Résistances de la psychanalyse*. Galilée, pp. 11-53.
- ____ (2009). *Demeure, Athènes: Photographies de Jean François Bonhomme*. Galilée.
- ____ (2013). Aletheia. In: J. Derrida. *Penser à ne pas voir: Écrits sur les arts du visible (1979-2004)*. Éd: G. Michaud; J. Masó; J. Bassas. Éditions de la différence, 2013, pp. 259-271.
- Ginzburg, C. (2011). *Spurensicherung: Die Wissenschaft auf der Suche nach sich selbst*. Übersetzt von Gisela Bonz und Karl F. Hauber. Wagenbach.
- Heffernan, G. (1983). *Bedeutung und Evidenz bei Edmund Husserl*. Bouvier, 1983.

- Holenstein, E. (1972). *Phänomenologie der Assoziation: Zu Struktur und Funktion eines Grundprinzips der passiven Genesis bei E. Husserl*. Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. (1966). Hua XI: *Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten 1918–1926*. Hrsg. von M. Fleischer. Martinus Nijhoff.
- ____ (1984). Hua XIX/1: *Logische Untersuchungen: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*. Hrsg. von U. Panzer. Martinus Nijhoff.
- ____ (1985). *Erfahrung und Urteil: Untersuchung zur Genealogie der Logik*. Hrsg. von L. Landgrebe. Felix Meiner.
- Levinas, E. (2014). *Totalidade e infinito: Ensaio sobre a Exterioridade*. Trad. J. P. Ribeiro. Edições 70.
- Lopes, D. (2016). *Four Arts of Photography: An Essay in Philosophy*. Wiley.
- Merleau-Ponty, M. (1960). *Signes*. Gallimard.
- ____ (2011). *Le monde sensible et le monde de l'expression*. MetisPresses.
- Schaeffer, J.-M. (1987). *L'image précaire: Du dispositif photographique*. Seuil.
- Serra, A, M. (2010a). *Archäologie des (Un)bewussten: Freuds frühe Untersuchung der Erinnerungsschichten und Husserls Phänomenologie des Unbewussten*, Ergon.
- ____ (2010b). Teil und Ganzes. In: H.-H. Gander (Hrsg.). *Husserl-Lexikon*. WBG – Wissenschaftliche Buchgesellschaft, pp. 279-280.
- ____ (2024). *Bildgeschehen: Post-strukturalistische Entfaltungen von Husserls Phänomenologie des Bildbewusstseins*. Springer/ Phänomenologica, v. 241.
- Van Lier, H. [Vanlier] (1983). Le non-acte photographique, in : *Les Cahiers de la Photographie - Colloque de la Sorbonne*, 1982. Direction des Affaires Culturelles de la Ville de Paris, pp. 27-36.
- ____ (2005). *Philosophie de la photographie. Les impressions nouvelles*.

CAPÍTULO 2

HUSSERL'S PHENOMENOLOGY OF INTERIORITY

Alice Togni

Abstract: Can we speak of a "phenomenology of interiority" in Husserl? What is interiority from a phenomenological point of view? Is there in Husserl a specific reduction to interiority and, if there is, what is its meaning? In order to answer these questions we need to address one of the most complex and fascinating issues of the Husserlian thought, that of the relationship between phenomenology and psychology. The present article aims to investigate the possibility of an Husserlian phenomenology of interiority starting with a clarification of the distinction between phenomenological and psychological immanence. This implies a detailed analysis of the different ways of proceeding in psychical research: the psychologist proceeds by abstraction, the phenomenologist instead by reduction. But, correlatively, it is necessary to understand how and why it is possible to speak of a "psychological reduction" in phenomenology. Finally, a conceptual and terminological explanation of what is meant phenomenologically by "interiority" is required. By focusing on Husserl's texts, both published and unpublished, we will need to examine everything that is commonly referred to the interiority of the human being: psyche, soul, spirit, ego, personality, consciousness, subjectivity. Only in this way it will be possible to correctly understand not only the relationship between phenomenology and psychology, but also that between the various levels within phenomenology itself, revealing the role of phenomenological psychology in analysing human interiority. In this regard, we will find out that a true phenomenology of interiority should have the dual function of

renewing traditional psychology on the one hand and of making the transcendental accessible on the other.

Keywords: Phenomenology; Psychology; Immanence; Interiority; Reduction.

A FENOMENOLOGIA DA INTERIORIDADE EM HUSSERL

Resumo: Podemos falar em uma “Fenomenologia da Interioridade” em Edmund Husserl? O que é a interioridade do ponto de vista fenomenológico? Há, em Husserl, uma redução específica à interioridade e, em caso afirmativo, qual é o seu sentido? Para responder a tais questões, é necessário abordar um dos mais complexos e fascinantes problemas do pensamento husserliano: o da relação entre Fenomenologia e Psicologia. O presente artigo tem por objetivo investigar a possibilidade de uma Fenomenologia husserliana da interioridade a partir do esclarecimento da distinção entre imanência fenomenológica e imanência psicológica. Isso implica uma análise detalhada dos diferentes modos de proceder na investigação psíquica: o psicólogo procede por abstração, ao passo que o fenomenólogo procede por redução. Correlativamente, é preciso compreender como e por que é possível falar em uma “redução psicológica” no interior da fenomenologia. Por fim, requer-se uma explicitação conceitual e terminológica do que se entende fenomenologicamente por “interioridade”. Tendo por base os textos de Husserl, tanto publicados quanto inéditos, será necessário examinar tudo aquilo que é comumente referido à interioridade do ser humano: psique, alma, espírito, eu, personalidade, consciência, subjetividade. Somente assim será possível compreender corretamente não apenas a relação entre Fenomenologia e Psicologia, mas também aquela entre os diversos níveis no interior da própria Fenomenologia, revelando o papel da Psi-

cologia fenomenológica na análise da interioridade humana. Nesse sentido, verificar-se-á que uma autêntica Fenomenologia da Interioridade deve cumprir a dupla função de, por um lado, renovar a Psicologia tradicional e, por outro, tornar acessível o transcendental.

Palavras-chave: Fenomenologia; Psicologia; Imanência; Interioridade; Redução.

Can we speak of a "phenomenology of interiority" in Husserl? What is interiority from a phenomenological point of view? Is there in Husserl a reduction specifically aimed at interiority and, if there is, what is its meaning? In order to answer these questions we need to address one of the most complex and fascinating themes of Husserlian thought, that of the relationship between phenomenology and psychology. Already in the *Logical Investigations* phenomenology was characterised in terms of psychology (descriptive psychology [Hua XIX/1, p. 24]¹⁰), although this equation was promptly rejected by Husserl in the following years as "misleading and – if understood in a natural way – completely incorrect" (Husserl, 1939, p. 330). The situation becomes even more complicated as Husserl's thought evolves: while constantly reaffirming the difference between phenomenology and psychology, Husserl nevertheless has to acknowledge on several occasions that psychology, in particular descriptive psychology, "offers its own natural starting point for the elaboration of the idea of phenomenology" (Hua IV, p. 313) and, in fact, this was the way that led him to phenomenology.

This way through psychology gradually turned out to be not only valid, but even advantageous and desirable:

¹⁰ Where not indicated, the translation from German will be made by the author.

especially from the 1920s onwards, Husserl gave increasing importance to the psychological way of phenomenology, also known as the way of phenomenological-psychological reduction. This is a way of proceeding that not only does not contradict the basic assumptions of phenomenology, but even reinforces them: inherent in the very sense of phenomenology itself is its evolution into a transcendental philosophy by passing through a phenomenological psychology as an intermediate stage that has the dual function of making the transcendental "pedagogically" accessible on the one hand and of renewing traditional psychology by realising the idea of a genuinely intentional pure psychology on the other. When, in fact, Husserl insists on the distinction between his own phenomenology and psychology, he has as his polemical target the psychology of his time, the psychology of the tradition that is inevitably naturalistic and impregnated with positivism, in need of renewal above all at methodological level: in the Husserlian perspective, not even Brentano's descriptive psychology was able to detach itself completely from the model of natural sciences, remaining far from the *status* of a pure intentional psychology for which it yearned (which, according to Husserl, only the phenomenological investigation is able to guarantee).

In light of this premise, it seems plausible to hypothesize a "phenomenology of interiority" in Husserl, if only for the fact that this constant confrontation with psychology necessarily requires the consideration, in phenomenology, of the same field of investigation as psychology: the interiority of the human being. In this regard, it is interesting to dwell, first of all, on the two concepts of phenomenological immanence and psychological immanence: this is a key point around which revolves the distinction between phenomenology and psychology, as presented by Husserl in the years immediately following the publication

of the *Logical Investigations*. According to him, in the confusion between psychological immanence and genuinely phenomenological immanence (Hua XIII, p. 154) lies one of the major methodological misunderstandings that have hindered a proper understanding of the true meaning of phenomenology as an eidetic science of transcendently pure consciousness and its lived-experiences (*Erlebnisse*). In order to understand the distinction between phenomenology and psychology correctly, it is therefore necessary to go back to the root of the misunderstanding, namely the undeniable "intimate connection" (Hua III/1, p. 177) between these two disciplines, highlighting how, although they both deal with the interiority of the human being, they proceed with different methods.

Compared to psychology, Husserlian phenomenology stands on a different level and requires a completely new attitude. The internal perception of psychological type, the *naïve* self-reflection addressed to the psychic dimension of the human being, is thus countered by a *rigorous* method that puts the naivety of the natural attitude (shared by all the empirical sciences, including psychology) into brackets in order to grasp, through the methodical operation of reduction, the experiences of *pure* consciousness. This is consciousness considered purely in its intentional structure, free from naturalistic connotations and therefore authentically immanent, given in an absolute, self-evident way: starting from the *Ideas*, this kind of consciousness is increasingly configured as transcendently pure consciousness. In this sense, Husserl states in the first volume of *Ideas* that it is a "long and thorny way" (Hua III/1, p. 201) that leads to phenomenological givenness: this way passes through the grasping of psychologically immanent givenness, but to go beyond it. In this regard, psychological experience is merely "propaedeutic" (Hua IX, p. 278) to properly phenomenological experience. Despite a certain "familiarity" (*Verwandtschaft*) (Hua III/2,

p. 530), phenomenology and psychology must therefore be distinguished: their ways of proceeding are different, as are the knowledge they provide. To explain this, Husserl does not disown his debt to Brentano and Stumpf, his masters, nor does he avoid the confrontation with exponents such as Lipps, Dilthey and Natorp, who, each in their own way, addressed the delicate question of the relationship between psychology and philosophy. At the same time, however, Husserl constantly feels the need to emphasise his detachment from them and from a psychology whose structure still follows the model of natural sciences, highlighting instead the innovative character of his own methodological approach and of the objectives that he proposes to achieve, including that of a renewal of psychology itself.

As anticipated, Husserl's privileged interest in psychology is understandable insofar as the field of investigation of phenomenology and that of psychology ultimately coincide. Psychology, however, even in the best intentions of a pure psychology, while focusing exclusively on psychic interiority, always considers the psyche as belonging to a human individual and, therefore, as part (*Glied*) (Hua Mat IX, p. 321) of a psychophysical whole: in this sense, even if it wishes to study psychic experiences independently of all physical processes, the psychological approach never completely frees itself from the context of spatio-temporal intertwining in which the psyche is set. Therefore, according to Husserl, starting with modern psychology (from Locke onwards) any attempt to investigate psychic life as it is given in psychological experience, while excluding any transcendence of metaphysical kind, however appreciable, has never been able to achieve that reduction to "pure" immanence that instead only phenomenology is able to ensure. In this sense only phenomenology, as the universal eidetic doctrine of pure consciousness, can play a foundational role in relation to the other sciences, including psychology. Psychological experience

as commonly understood, in fact, even in the form of direct self-experience (so-called 'internal perception') is no more than a transcendent experience on par with "external experience" (Hua Mat IX, p. 341)¹¹: it lacks an adequate method, it does not have access to that field of direct, absolute and self-evident givennesses that phenomenology deals with instead.

Proceeding step by step with the investigation, it is therefore necessary to begin by clarifying the question of immanence, and then to make some remarks on methodological issues, analysing the different ways of proceeding of the psychologist and the phenomenologist – the one by abstraction, the other by reduction –, explaining how and why it is nonetheless possible to speak of a "psychological reduction" in phenomenology. Finally, if we want to identify the possibility of a phenomenology of interiority in Husserl, we cannot avoid a conceptual and terminological clarification of what is meant phenomenologically by "interiority". Starting from Husserlian texts, we need to examine everything that is commonly referred to the interiority of the human being: psyche, soul, spirit, ego, personality, consciousness, subjectivity. Only in this way it will be possible to correctly understand not only the relationship between phenomenology and psychology, but also that between the various levels within phenomenology itself, moving from an analysis of interiority in order to reveal the transcendental dimension.

¹¹ The critique of internal perception in Husserl is rooted in the comparison with Brentano and Stumpf. The main issues concern the difference between internal perception and introspection, as well as that – introduced by Husserl himself – between *reell* and *intentional*, which is absent in the Brentanian conception of immanent object. See Seron, 2003, pp. 111-142, in particular pp. 121-124 and pp. 128-129.

1. Abstraction and reduction

According to Husserl, the psychologist and the phenomenologist have a similar approach when considering man's interiority, but the similarity is just apparent: abstraction and reduction – these are their two methodological procedures – are fundamentally different. Going back to the origins of the concept of phenomenological reduction, we discover that in the beginning, before Husserl drew up the concept of reduction, he also made extensive reference to the methodological operation of abstraction. In the winter semester 1902/03, during his lectures on the general theory of knowledge, phenomenology was in fact presented by Husserl in terms of a purely immanent description, an eidetic analysis of psychic experiences understood as

occurrences (*Vorkommnisse*) in some psyche. The phenomenologist certainly deals with experiences, but they are not taken into account as such, as temporally determined particularities (*Einzelheiten*) of an individual consciousness. And what we observe are not particularities, but rather [...] essences (*Essenzen*), and in abstraction from all empirical objectification, from all reference to the empirical self etc. (Hua Mat III, p. 77-78)

The reference to abstraction should not, however, be misleading: this is why Husserl, in these same lectures, feels the need to clarify both the nature of phenomenological inquiry and its relation to psychology. It is the latter, in fact, that necessarily needs a “phenomenology of lived-experiences, a pure description of all the modes and forms

of lived-experiences" (Hua Mat III, p. 193)¹²: it follows that phenomenology not only cannot be psychology (not even descriptive psychology), but even takes priority over it. From Husserl's point of view, psychology always remains anchored to the assumptions of the natural attitude, whereas only phenomenology can provide a solid basis for the analysis of human interiority.

Certainly, lived-experiences can admit both immanent descriptions in the sense of psychology and pure descriptions in the sense of phenomenology, but they cannot and should not be confused, as the phenomenological type of description is "in a certain way essentially modified (*wesentlich geändert*)" (Husserl, 1939, p. 329). This modification is introduced through the methodical operation of reduction, which, as is well known, Husserl began to use from 1905 onwards. Husserl can thus affirm without hesitation that the only phenomena relevant to a serious investigation of interiority are those that are grasped phenomenologically "as pure immanences" (Hua XXIV, p. 209) in the inner consciousness, excluding any empirical elements: this means radical immanence. If we wanted to speak of

¹² In this sense psychology, motivated by its own interests, transforms "phenomenology into descriptive psychology. All phenomenological observations (*Feststellungen*) thus enter with a *nuance*, so to speak, with a change of sign, into descriptive psychology. But phenomenology can and must be regarded as pure eidetic doctrine (*Wesenslehre*)". See Hua XXIV, p. 384. Cf. the letter to Lipps (January 1904) in which Husserl states that "only through empirical apperception does what is phenomenological receive its subjective meaning, only through it becomes an "experience" (*Erlebnis*) in the proper sense [...]. Only in this way does what is phenomenological obtain psychological meaning. With these seemingly minor *nuances* two fundamentally different approaches (*Betrachtungsweisen*) connect together". Hua Dok II, p. 124.

psychology, we would have to restrict the concept of psychology to such an extent that it would no longer be psychology, since every type of psychology, according to Husserl, “implies transcendences” (p. 209) and thus cannot be used in the radical perspective required by the phenomenological investigation.

The Husserlian elaboration of the methodical operation of reduction, in conjunction with the progressive clarification of the relationship between phenomenology and psychology, is also fuelled by Husserl's comparison with Dilthey. It is interesting to note that Dilthey had already spoken of “reduction” (*Reduktion*) (Dilthey, 2000, p. 3) in some writings of 1865/66, emphasising the necessity for the psychological method to recognise simple elements and their laws. This concept is also to be found in *Elaboration of Descriptive Psychology* (1880) where, with reference to the multiplicity of psychical life, the need for a “psychological reduction and classification” (Dilthey, 1895, p. 138) is theorised. By the term “reduction” Dilthey means the re-conduction (*Zurückführung*) (p. 148) of the multiplicity of psychical life to a limited number (as small as possible) of non-quantitative fundamental distinctions (p. 150), which require “a rather long exercise or habit” (p. 138) to be identified. This is a question that, from Dilthey's point of view, cannot be solved either by a purely mechanistic psychology or by a descriptive psychology like that of Brentano: the former, blamed for her materialism, ends up being assimilated to the natural sciences, the latter falls into a misguided combination of “intellectualism and Thomism” (p. 140). And the accusation of intellectualism is precisely the one that Dilthey addresses to the reduction – “recurrent and radical” (p. 170) – of all psychic processes to the faculty of representation: “it corresponds to the tendency that, [...] on the basis of a natural process of abstraction, has led philosophy to the intellectualist conception of the psychic in general” (p. 41-42).

Husserl himself, at the outset, seems to fit into this tradition of thought, as evidenced, for example, by certain statements he made in a letter to Lipps in January 1904: in an attempt to provide a foundation for the theory of knowledge, phenomenology is identified with an investigation that, by analysing the data of consciousness, carries out abstractions (*Abstraktionen*) (Hua Dok II, p. 124). Husserl also expresses himself in almost the same terms in his letter to von Hofmannsthal in January 1907, speaking of analysis and abstraction (*Abstraction*) (Hua Dok VII, p. 134) in reference to the phenomenological attitude of pure intuitive seeing. In this sense it would almost seem that abstraction is the “conceptual ancestor”¹³ of phenomenological reduction. In reality, the abstraction of which Husserl speaks has a different meaning from that used in psychology: already in the *Logical Investigations* he distanced himself from any empirical theory of abstraction (Hua XVIII, p. 181). This position is also to be found in the lectures of 1907, where Husserl clearly separate the phenomenological approach and the psychological procedure of abstraction, in correlation with the theme of immanence: “what is purely immanent is here above all to be characterised by means of phenomenological reduction” (Hua II, p. 45).

And, moreover,

¹³ In the winter semester 1920/21 Husserl held in Freiburg a seminar entitled precisely *Phenomenology of Abstraction* (of which unfortunately no written text remains). See: Hua Dok I, p. 243. Later, in his lectures on *Phenomenological Psychology* (1925), Husserl returned to this issue by reiterating the close connection between abstraction and reduction: if one really wants to know the essence of the psyche, and first of all to know it in pure self-experience, as it is and is visible in the abstraction from all that is physical, one must perform this abstraction in the correct manner and in strict coherence, i.e. one must carry out phenomenological reduction. See Hua IX, pp. 217-218.

this givenness is a purely immanent givenness, not immanent in the false sense, i.e. that remains in the sphere of individual consciousness. It is not a question of the acts of abstraction in the psychological subject, nor of the psychological conditions under which abstraction takes place. It is, instead, a question that concerns the general essence. (Hua II, p. 57)

This issue is also discussed in the article *Philosophy as a Rigorous Science*, where Husserl completely rejects the approach of "exact" psychology which, by making use of the experimental method, excludes from its domain the givenness offered by the immanent vision (Hua XXV, p. 18). According to Husserl, such a psychology cannot be truly "scientific" because its results "without a systematic science of consciousness, which investigates the psychic in an immanent way, they remain deprived of the possibility of a deeper understanding and a definitive scientific evaluation" (p. 18).

A serious immanent inquiry is, in the Husserlian sense, an analysis of essence that only phenomenology is capable of carrying out in a systematic way (A VI 18/33b [1925/26]). The immanence that psychology deals with, instead, cannot be 'true' immanence in an authentic and radical sense, even in the best intentions of Dilthey and of the non-positivistic psychology of the time. The descriptive psychologists with whom Husserl compares himself are unable to operate outside of a naturalising context: even if they address what is immanently psychic and manage to grasp its essence, they consider it always against the background of a reference to the world of nature, to which it is

assigned (*Zuordnung*) and in which it is ultimately placed and classified (*Einordnung*) (Hua XXV, p. 28)¹⁴.

At this point, in order to correctly understand the results and the way of proceeding of an investigation of the psychic in terms of abstraction on the one hand and reduction on the other hand, it is necessary to add a further element: introspection, that mode of inner turning through which "each of us grasps "our" experiences in their originality" (Hua IV, p. 96). Despite the fact that Husserl is critical of the common use of experience or internal perception in psychology, he must nevertheless recognise that it is precisely this introspective procedure that opens the way for a new (non-naturalistic) conception of the science of the psychic. The hypothesis proposed is that psychology proceeds by abstraction in a parallel manner to the procedure of the natural sciences (which also proceed by abstraction in their one-sided¹⁵ attitude towards nature): just as the natural sciences make an abstraction in order to direct themselves exclusively to what is purely physical, so psychology makes an abstraction in order to direct itself to what is purely psychic (Hua XXXIV, p. 125). At the same time, however, this abstraction enacted by psychology could become a methodical reduction in the phenomenological sense: it follows that, by restricting the investigation to the "pure psyche", we would have access to the domain of phenomenology. According to Husserl, in order to carry out a pure investigation of the psychical, the psychologist would have to put out of circuit that natural world (and all that derives from it) to which he himself belongs and in

¹⁴ This is a footnote later inserted by Husserl in the article *Philosophy as a Rigorous Science* in the paper copy of the journal *Logos* in his possession, now in the Leuven Archive.

¹⁵ All positive sciences share this one-sided attitude, including psychology which, in its being addressed to the psyche, nevertheless always remains on the ground of positivity. See Hua IX, pp. 250, 272, 278, 304, 377.

which he inevitably finds himself operating; he would have to go beyond “the surface (*Oberfläche*) of the psychical, that which has been objectified in the external world” (Hua VI, p. 252) in order to plumb its depths¹⁶. The psychologist who wishes to pursue a purely intentional psychology is necessarily led to enact such an operation, which, to be radical, must be universal, just as universal is the investigation he intends to carry out in order to grasp the psyche in its very essence (B I 9 VII/14). The human psychic (*Menschlich-Psychische*) (E III 2/22a), in fact, turns out to be a very wide concept. In a broad sense, the psychical is the interiority (*Innerlichkeit*) as opposed to the exteriority of the living body (*Leib*) which, as such, distinguishes the human being from other physical things:

interiority – that which, in a well-defined sense, is inwardly experienceable and inwardly knowable – represents the psychical [...]. The psychic interiority (psychische Innerlichkeit) of a human being is experienced and experienceable 'originally' (ursprünglich) only for him, the object of 'internal' experience. For everyone else it is 'externally experienced' interiority. (Hua XIII, p. 420)

The psychic, understood in the strict sense, then unveils an internal stratification that goes deep inside and that, in order to be grasped, requires an adequate method of investigation. In a certain sense, the psychological

¹⁶ As Binswanger (1971, p. 100) acutely observed, it is a matter of going far beyond the practical research of the psychologist and of the psychopathologist. According to Binswanger (1922, p. 176), only Husserl's phenomenology was able to achieve results in this direction that could also be profitably used by psychology.

method of abstraction can therefore, with due care, be configured as a "reduction" to the psychic, as a delimitation of that immanent sphere of being that discloses the life of consciousness in its purity: what is needed, however, is a radical change of attitude, which is that promoted by the phenomenological method of *epoché* and reduction, so that consciousness loses its mundane sense and acquires an absolute one. Actually, this would not be a loss, but a modification: Husserl explicitly speaks of a modification (*Abänderung*) (Hua III/2, p. 592) of the attitude of the pure psychologist who, by implementing a "methodical abstraction" (Hua III/2, p. 592. Hua XXVII, p. 151), operates a sort of "inward" reduction aimed at grasping the psychic in its essence. Already in Husserl's lectures *Basic Problems of Philosophy* (1910/11) the expression "inward reduction" (*innere Reduktion*) (Hua XIII, p. 182) is to be found, and this concept often occurs in his later writings. In some considerations dated June 1920 Husserl states the following: "the human being first of all has an interiority, which I have in myself in perception and which in others I can understand by reproducing it (*im Nachleben*) [...] – sinking (*Versenken*) into interiority does not require any position of nature, I can, therefore, operate the reduction (*reduzieren*)" (p. 465).

In his lectures on *Phenomenological Psychology* (1925) Husserl explicitly presents phenomenological reduction as a reduction to interiority, as a "methodical operation of reduction to what is purely immanent (*Reduktion auf das rein Immanente*)" (Hua IX, p. 187). This is, in this case, a methodical operation specific to phenomenology, although pure psychology is also capable of enacting, as we have seen, a kind of internal reduction, a reduction to interiority, which, however, does not yet have the radicality required by the properly phenomenological approach. According to Husserl, it is possible to identify a kind of gradualness in the way psychology operates: proceeding

by abstraction, the psychologist can develop a pure psychology insofar as he circumscribes his field of interest to the immanence of interiority. This psychology would then be an immanent psychology “which does not work with physical nature at all, which is not a science of nature at all, and yet does not proceed a priori as an eidetic doctrine” (Hua XXIII, p. 293). And if then this psychology rises to the level of an “eidetic and purely phenomenological psychology” (p. 293), it could pave the way for the unfolding of phenomenology, directing research “towards the pure self and pure consciousness, towards the transcendental sphere of inquiry and towards transcendental phenomenology” (Hua XXXV, pp. 468-469).

2. Psychological reduction

At this point, we have to clarify how psychology can actually become phenomenological. In the Husserlian perspective, this transition is possible through a radical renewal of psychology, which is first and foremost a methodological renewal. In his lectures *Introduction to Philosophy* (1922/23), Husserl presents this renewal in the form of an “appropriately delimited psychology (*eigenartig begrenzten Psychologie*)” (Hua XXXV, pp. 468-469), i.e. a psychology that is phenomenologically oriented and is no longer (and can no longer be) a naturalistic one. In this sense, in the 1925 lectures on phenomenological psychology Husserl also states that going in this direction opens up an eidetic science, an “essential science of the psychical (*Wesenswissenschaft vom Psychischen*)” (pp. 468-469) that leads to the understanding of a “purely introspective phenomenology (*rein "introspektiven" Phänomenologie*)” (Hua IX, p. 473), since, as stated by Husserl in *Ideen II*, the intention is “to bring to clarity the phenomenologically original field of the psychical (*das phänomenologisch ursprüngliche Feld des Psychischen*)” (Hua IV, p. 92). In this regard, it is interesting to reflect on one of the questions posed by

Heidegger in commenting on Husserl's article for the Encyclopaedia Britannica (1927): Heidegger asks, in fact, "what does the absolute I (*absolutes Ego*) mean as opposed to what is purely psychic (*rein Seelischen*)?" (Hua Dok IV, p. 147). The answer lies, once again, in the roots of the distinction between psychology and phenomenology: from this perspective, it is particularly useful to clarify the meaning and the task of what Husserl phenomenologically calls "psychological reduction".

The meaning of Husserl's psychological reduction is fundamentally that of a delimitation of interest to the psychical, to the pure immanence of consciousness: psychological reduction as, at the same time, *Reduktion auf*, focus on the psychical – specifically in the form of eidetic reduction, directed at the essence of the psychical –, and *Reduktion von*, exclusion, from this field of investigation, of everything that is not purely psychical. The first explicit occurrence of the expression "psychological reduction" in the Husserlian thought must be dated back to at least to 1918/19 and, precisely, to manuscript D 13 I/51b where, alongside phenomenological reduction, we find a first schematic draft of this reduction as reduction to what is psychologically immanent. Implicitly, however, traces of this notion can already be found earlier in Husserlian thought. In the first volume of *Ideas*, for example, Husserl refers – without developing it – to a psychological phenomenology in the sense of a description of psychological phenomena that is linked to what is immanently essential (*das Immanentwesentliche*) (Hua III/1, p. 191). In order to grasp this immanence, neither the abstraction nor the simple internal experience commonly enacted by classical psychology are sufficient; rather, what is needed is a phenomenological reduction, a re-conduction to what can be grasped and coherently described through a pure experience of consciousness, a purely immanent experience in the authentic sense. This purely psychic dimension,

grasped in its own essence, reveals itself to be not merely egological, but rather intersubjective and even capable of transforming itself into transcendental. What is purely psychic, in fact, can change its *status* through appropriate operations of method that inhibit mundane assumptions:

my purely psychic is 'psychic' (*Psychisches*) (that which animates (*Beseelendes*) a physical corporeity) for me only through a natural apperception [...] which can lose its validity. What is purely psychical (*das rein Seelische*), first mine and then ours, is then transformed into the transcendental, which can no longer be valid as psychical. (Hua III/2, p. 632)

What, then, does it mean to implement a psychological reduction in Husserl's phenomenological perspective? In order to answer this question, it is useful to dwell on the set of manuscripts classified under M III 3 XI, which date back to Husserl's stay in St. Märgen in September 1921. The main theme of these pages is the investigation of the psychic dimension and, correlatively, the comparison between the traditionally psychological approach and the properly phenomenological one. In this context, the subject's reflection on himself begins exactly with the psychological reduction:

I grasp my psychic individuality in introspection: through what I have called 'psychological reduction'. I then find myself as I referred to my entire life and referred to my subjective surrounding world. I live a life of primal presence (*Urpräsenz*) with horizons of recollection [...] I live in passivity and activity, I actively experience, [...] passively I am affected (*affiziert*) by 'pregivennesses' ('*Vorgegebenheiten*'). I always have a realm of other selves, of objects,

which touches my feeling (*Gefühle*), which is content of impulses (*Trieben*), I live in general in multiple impulses, tendencies [...]. I have, as a 'developed human subject', an intentional surrounding world (*Umwelt*), [...], a world that 'from the outside' affects me. (M III 3 XI, pp. 10-11)

Husserl also includes the living body in this givenness of the external world, which also acts as a link between the ego and the other subjects who, like him, are psychic individuals:

if we look at this much-needed attitude of psychological reduction, we find in it the reference to a universal system of structures, of properties typical of human individuality as 'psychic' (*seelischer*): everything that is grasped, through *Einfühlung*, as a unity of the psychic in every [...] living human body. (M III 3 XI, p. 11)

This is what Husserl identifies as the necessary starting point for any investigation concerning the interiority of the human being. Which is not to say that Husserl is here doing psychology rather than phenomenology: his investigations always tend towards the full implementation of a phenomenological philosophy, simply the 'ways' to get there may vary. In this case, precisely, we start with the attitude of psychological reduction, which is indeed in common with psychology, but only partially, because phenomenological investigation – with its sharp gaze (M III 3 XI, p. 43) – goes further. The turning point is to be found in the reflection on the consciousness-world correlation: by criticising naturalistic and sensualistic psychology (M III 3 XI, pp. 28-41) Husserl has repeatedly emphasised that only the “new phenomenology” (M III 3 XI, p. 31) is capable of

providing a fruitful treatment of intentionality, recognising it as the fundamental form (*Grundform*) (M III 3 XI, p. 32) of experiences. Phenomenology, thus understood, “disclosed the way to the intersubjective spiritual dimension (*Geistigkeit*) in its purity and unity and then founded, on the basis of this pure and universal experience of the spirit, an a priori structural doctrine (*Strukturenlehre*)” (Hua IX, pp. 358-359).

According to Husserl, a great defect of historical psychology has been precisely its inability to recognise this spiritual dimension. Examining modern and contemporary psychology Husserl observes that

psychology, which called itself 'soulless psychology' because it left the unitary principle – metaphysical in the negative sense – of psychic substance out of play, became in effect a psychology without the original principle (*Urprinzip*) of immanent unity, a psychology without self, without personality [...], it became an impossible psychology, completely without hope (*hoffnungslose*) (M III 3 XI, p. 32).

Such a psychology leads to consider the flow of lived-experiences as “decapitated” (M III 3 XI, p. 32), deprived of its centre, so that it is misrepresented as a living psyche which, annexed to the body and framed within the psychophysical context, is subjected to an empirical parallelistic analysis that precludes any authentic investigation of the psychic. Only an eidetic-phenomenological study of the proper essence of subjectivity can prevent such errors. Husserl often insists on this point:

who talks about the psyche, but has not preliminarily grasped the psychic essence (*das seelische Wesen*) in the more general structures of essence, who investigates the psyche, but does

not see any 'I', he may know empirical connections, but they are pre-scientific and he never reaches the beginning of science (M III 3 XI, p. 35).

Scientificity is only guaranteed by phenomenology: just as physics, in order to be science, needs a phenomenology of nature, so too psychology, in order to be "scientific", needs a "phenomenology of animality (*Phänomenologie der Animalität*)" (M III 3 XI/34), which for Husserl is nothing other than a phenomenology of what is living, of what is endowed with a "soul". We ultimately need a phenomenological psychology. It is in this context that the psychological reduction is to be read and interpreted. Particularly relevant in this regard is what Husserl writes in *The Crisis of the European Sciences and Transcendental Phenomenology*, where he interprets the path of the psychologist – the path of "internal observation (*Innenbetrachtung*)" (Hua Dok I, p. 250) – as a path to learn "how to see phenomenologically" (Hua VI, p. 251; cf. Hua VIII, p. 123).

This "exercise of the sight" requires training and the conscious effort of a change of perspective: as already pointed out, the direction of phenomenological investigation is the same as that of psychological investigation, but while the latter remains anchored to naturalistic assumptions, the phenomenologist implements a radical procedure that allows the essence to be derived from the obvious, putting the natural real world and all that it implies out of circuit. This is an artificial attitude (*künstliche Einstellung*) (Hua VI, p. 251): we dispose ourselves in a non-natural way towards the object of investigation – in this case, consciousness itself and its lived-experiences – so as to force our eyes to strive to see differently. One could metaphorically compare this attitude to the one we have to assume in front of a stereogram: the naive observer relies on a superficial judgement, does not problematise what is in

front of him, takes it for granted and, by doing so, precludes himself access to the essence and to the understanding of meaning – just like the psychologist who, in his investigation, never questions the mundane assumption on which he rests and assumes as certain the validity of being of the psychic that experience provides him with. The shrewd observer, instead, decides not to settle for a superficial approach, he decides to set aside the obvious and he makes an effort to look without presupposing anything, without relying on the certainties of common sense, indeed putting them "in brackets". All this implies the phenomenological attitude: we do not seek to attribute meanings known to us in advance, we refrain from any classificatory judgement and we strive, instead, to exercise our vision as if for the first time, "socratically", without presupposing anything. This requires effort and training, especially at the beginning: we must become familiar with this method, we have to persist in the effort until – almost like a revelation – at a certain point something begins to show itself to us, something that astonishes us and of which we were previously completely unaware. Consciousness is no longer merely and simply the psychic of a human being – placed in the context of a space-time world co-habited by other human beings, with whom it is in relation–, it rather shows itself for what it really is: an intentional, constituent consciousness. We are faced with the "wonder" of the beginning of an authentic philosophy: with surprise we begin to see, ever more clearly, what was previously, at a superficial glance, hidden from us. Once we have grasped and fixed in our vision these evident givennesses, we can no longer do without them: even once we have returned to our natural attitude, it will no longer be possible for us to turn naively to ourselves, to the others, to the world. Our eye has learnt to see: in this new perspective not only is nothing lost of what we previously took for granted, but

on the contrary everything is enriched. And this phenomenological "gain" applies primarily to psychology:

who intends to make pure psychology the science of the uncovering (*Enthüllung*) of pure interiority must first of all learn that in the attitude of exteriority interiorities are hidden (*verborgen*) and that a completely new attitude, a completely modified perception and way of thinking are needed in order to unveil, with infinite difficulty, the "mothers" of all knowledge, the "mothers" of all phenomenal objectivity for the eye of vision of the spirit (*das sehende Auge des Geistes*). For the eye of vision: we are here not to speculate on the inner essence of the psyche (*innere Wesen der Seele*) nor to devise metaphysical substructures, but to achieve a psychology as the science of experience. Then also – and of necessity – via psychology as an eidetic science that draws from intuitive sources. (Hua IX, p. 193)

This is only reachable thanks to the exercise of "phenomenological vision", made possible first and foremost by the method of *epoché* and reduction: we start from the natural-psychological attitude and we reduce to the authentically immanent interiority, so we grasp the psychic in its essence, free from all the mundane presuppositions, and, by means of a radical constitutive analysis, we go back to the sources of meaning by unveiling the intentionality of consciousness, which ultimately turns out to be absolute, *transcendentally* pure consciousness – to use a definition by Lévinas (1983), "*originally* non-objectivising and non-objectivised consciousness" (p. 41). As Husserl states in a 1926 manuscript, consciousness understood in these terms is accessible through that peculiarly (not naively) "introspective" experience that is provided by reduction:

in this introspective attitude I see that the pure universal life of the spirit, in itself, carries within itself the structure of the life of external experience, including – as that which is experienced in the living body of myself and of the others [...] – my own psyche and the psyche of the others, with all its properly psychic content [...] also of the purely psychological self-experience (*Selbsterfahrung*) and of the fulfilment of the reduction and of that which is to be regarded, in repeated reflection, as purely psychological self-regard (*Selbstbetrachtung*). The result is the knowledge that what is absolute and in itself first is the pure own essentiality (*Eigenwesentlichkeit*), the pure dimension of the spirit (*Geistigkeit*) and that this pure subjectivity constitutes in itself not only a natural objectivity (*Naturobjektivität*), rather, at the same time, co-objective itself and thus makes intersubjectivity possible (B I 14 I, p. 15).

Going in this direction Husserl then goes so far as to consider, in paragraph 72 of the *Crisis*, not only plausible, but even inevitable, the identification (Hua VI, p. 261) of a certain form of psychology with transcendental philosophy, but it is a particular identification – a *Vexierbild* – in which psychology, even if it is not annulled, must be transfigured in order to be preserved. In order to understand how this is possible, it is necessary to return to the issue of the phenomenological vision by pointing out that the methodical operation of reduction as the “shift (*Umstellung*)” (p. 261) from the natural mundane attitude to the transcendental one always admits the reverse path, i.e. the return from the transcendental to the natural attitude. Furthermore, psychology, in its identification with transcendental philosophy, still remains “psychology”: on the one

hand, as pure psychology, it cannot but coincide with what, from a philosophical perspective, is the absolutely grounded philosophy in the form of transcendental phenomenology. On the other hand, however,

I, as a pure psychologist and as a transcendental philosopher, have by no means ceased to be human; in the real being of the world [...] absolutely nothing has changed. I have not even ceased to have that particular human interest that goes under the title of universal science of human individual and social psychic being; I can, therefore, return to the natural attitude, I can change profession, I can resume my work as psychologist on the ground of the world (Hua VI, p. 263).

The psychologist's return to his work on the ground of the world, however, is enriched by what he gained on the transcendental level. Husserl has no doubt about this,

every new transcendental knowledge is transformed, by an essential necessity, into an enrichment of the content of the human soul. I, as the transcendental self, I am the same as the human self in mundanity. What remained hidden in my human dimension is revealed through transcendental research (Hua VI, p. 268).

This is a complex issue, but the key lies in taking a rigorous methodological attitude. This ensures that psychology, when it is directed exclusively to the consciousness and leaves aside all naive apprehensions, deals with pure consciousness in the same sense valid for phenomenology:

even when, as a psychologist, I thematise an act of perception, of judgement, of evaluation [...] and when, thereby, I take into consideration the human subject and this lived-experience of his in connection with the world, I am first and foremost interested in what belongs to the lived-experience of consciousness in question in and of itself. Here too, therefore, I must first of all put out of play all positions of reality [...] and, in particular, when, as a psychologist, I observe my own psychic lived-experiences (*Seelenerlebnisse*) and make them the subject of judgement, I must put out of play, in them, the positions of reality, just as in the phenomenological reduction (Hua Mat IV, pp. 91-92).

The problem is that psychology, even in its best intentions as pure psychology, never manages to free itself from its naturalistic assumptions, which is why even when investigating consciousness it “continues to regard lived-experiences as natural realities (*Naturwirklichkeiten*) and not as transcendently pure lived-experiences” (Hua Mat IV, pp. 91-92). As much as Husserl appreciates psychology's inward-looking attitude (*innenpsychologischen Einstellung*) (Hua V, p. 145) that thematises what is purely psychic, an *epoché* is nonetheless required with regard to the validity of being of the world as naively pre-given in experience: only in this way does psychological subjectivity lose its sense of being “the psyche of a living body”, situated in space-time nature, and acquire, instead, the status of pure subjectivity which, through corresponding reduction, manifests itself as transcendental subjectivity. It is thus that “I reduce my natural self as a human being and my psychic life – the realm of psychological self-experience

(*psychologischen Selbsterfahrung*) – to my phenomenological-transcendental self, the realm of phenomenological-transcendental self-experience” (Hua I, p. 65).

At the same time, however, we need to “clarify the question of transcendental subjectivity and its relation to what is purely psychic (*rein Seelischen*)” (Hua Dok IV, p. 145).

From this perspective, the exclusion of all that is psychophysical is of primary importance, otherwise the psychological description on the basis of internal experience cannot turn into a phenomenologically pure description:

precisely for this reason, a purely descriptive psychology of consciousness (*rein deskriptive Bewußtseinspsychologie*), despite the fact that its authentic methodological sense was first discovered by the new phenomenology, is *not itself* a transcendental phenomenology in the sense in which we have defined the latter by means of the phenomenological-transcendental reduction (Hua I, p. 70).

Actually, if we don’t recognise that the internal experience practised by traditional psychology is a type of mundane experience – as objective as external experience –, we give rise to “a mystifying shift of meaning (*verfälschende Verschiebung*), that of blending this inner psychological experience with that which is transcendently sustained by the *ego cogito* as self-evident experience” (Hua XVII, p. 224).

The risk of misunderstandings is particularly high since, as Husserl himself acknowledges, in both cases the starting point is the same. In this respect, paragraph 16 of the *Cartesian Meditations* is particularly explanatory of the correspondence between the unveiling (*Enthüllung*) (Hua

I, p. 76) of oneself as transcendental *ego* (including all intentional correlates) and the psychological self-disclosure of one's purely psychic being in natural apperception. It follows that, despite the differences,

both a transcendental descriptive egology and a pure introspective psychology (which must necessarily be developed as a fundamental psychological discipline) – a psychology that draws descriptively on inner experience (and, really, solely and only on it) – cannot start from anything other than the *ego cogito*. (Hua I, p. 76).

3. The psychic

In the light of the above considerations, we can affirm that a certain type of psychology has a phenomenologically "expendable" function, but we still have to clarify what the psychical (*das Psychische*) examined in the phenomenological-psychological investigation actually is. It is not enough to state that it is something that goes beyond what is experienced at the spatial-material level, it is necessary to investigate what this surplus (*Überschuss*) is (Hua VIII, p. 409)¹⁷. "What do I find in the experience of myself

¹⁷ The question also returns in later years, e.g. in 1927 in the first version of the article on phenomenology for the Encyclopaedia Britannica (see Hua IX, p. 241): "already in the natural apperception of a human being as a concrete reality there is his psychic subjectivity, the variegated psychic dimension that is experienced as a surplus (*Überschuss*) over his physical bodily dimension, as a unity of experience and a totality in itself enclosed". Cf. Hua IX, p. 450: comparing the two attitudes, psychological and transcendental, and their respective reductions, Husserl states that in the first case one reduces the experience of the world to the experience of oneself, one delimits one's interest to oneself as a human being and, abstracting from physical corporeity, to

(*Selbsterfahrung*) and can I then find in the *Einfühlung* as someone else's psychic (*Fremdpsychisches*)?" (Hua XIII, p. 409), this is what Husserl asks himself for the purposes of phenomenology. First of all, it must be acknowledged that the psychical as object of investigation admits different levels of consideration: Husserl himself had already emphasised in the 1910/11 lectures the need to distinguish, under the generic title of "psychical", a psychic-empirical and a psychic-transcendental dimension, highlighting the lack of this second aspect in traditional psychology. As Husserl emphasises in the second volume of *Ideas*, "the authentic concept of the psychical (*echten Begriff vom Seelischen*)" (Hua IV, p. 92) is indeed to be derived from experience, but not as a merely empirical procedure, but rather as a consideration, by means of eidetic intuition¹⁸, of the essence of what is empirically experienced as psychical. But how, then, should the psychological investigation of the psychic be configured in order to lead to phenomenology? In *Erste Philosophie* Husserl describes the starting point in the following terms:

I, as a psychologist, begin as I, this human being who finds himself in a world that is well known to him. [...] The psychologist stands precisely on the ground of the objective apperception "human being" and performs an abstract

one's own pure subjectivity, one's own 'psyche'. "In this process I have from the outset the psyche as a theme, the difference between the living body and the psyche, the psyche as surplus (*Überschuss*) compared to what is natural, all this is known to me starting from objective experience".

¹⁸ Called by various names (*Wesensschau*, *Wesensschauung*, *Wesenserschauung*, *Wesensanschauung*, *Wesensintuition*, *eidetische Intuition*/*Anschauung*, *ideierende Intuition*), the eidetic intuition as key element of the Husserlian method has its roots in the concept of "ideation" first mentioned in the *Logical Investigations*.

behaviour (*abstraktive Haltung*) within which he obtains purely on the one hand a component of mere physicality, and then, by inverting the attitude (*in umgekehrter Einstellung*), the "pure psyche" component, but, precisely, as a component (Hua VIII, pp. 140-141).

The objective apperception is the act by which the human being self-perceives himself in his own psychophysical connection: the psychic is grasped as co-present in the physical body and, consequently, in order to be considered in itself it must be "extracted" from this apperceptive unity by means of an operation of method, an "artifice". As already pointed out, psychology operates an abstraction in order to address what is purely psychic (cf. Hua XXXIV, p. 125) and, in this sense, psychology would be able to perform, within subjectivity, a reduction "to the real component", a reduction to the *reell* immanence of the psychic. But what belongs to the psychic component as such? Husserl includes in it everything that is commonly attributed to the "sphere of acts, feelings, positions" (Hua XIII, p. 64):

we can define as psychic everything that is essentially proper to a person, all his or her real (*reellen*) internal characteristics, [...]. The psychic is first and foremost psychic life – the flow of personal affections, actions, states of the ego, on the other hand personal capacities (*Vermögen*) as the ability to perform these acts, as permanent habitualities that are realised in a temporal-personal way as act, state, affection. (A VI 18, p. 6b)

It follows from this that psychology unfolds first and foremost as "individual psychology" (Hua IX, p. 533), also defined as "psychology of the individual" (B I 9 IV, p.

13) or "egology" (pp. 536, 538), insofar as, precisely, the investigation that is carried out in it is directed at the individual subject, considered in itself solely and uniquely as an individual who, "ideally speaking, would still remain a subject and the same individual even if the predicates of his social function were to be lacking" (Hua XXV, p. 327). It is necessary, however, to clarify how far such an investigation confined to what is purely psychic on the individual level can go. Among the many questions, a central problematic concerns the temptation of "psychomonism" (Hua V, p. 74). Particularly significant in this regard is a passage from the third volume of *Ideas* in which Husserl wonders whether every time we come across the terms "consciousness" and "lived-experience" we should actually think we are in the realm of psychology, with the consequence of being led to think that psychology is all-encompassing:

is consciousness something other than the psychical, and is psychology something other than the science of the psychical? Could it be that it is something more than a scholastic *subtlety* (*scholastische Subtilität*) if one still wants to make a distinction between the science of consciousness and psychology? (Hua V, p. 73).

As already mentioned, it is pure psychology that has the task of grasping and describing the essence of the psychical: according to Husserl, what is original (*das Ursprüngliche*) (E III 2, p. 23a) in psychological investigation must be, first and foremost, the self and a psychical background for its current egological life. Husserl observes that we form the term "psychic" from the natural attitude and from the world that is pre-given in it and we use it to denote everything subjective that we perceive in ourselves and – through empathy (*Einfühlung*) – in the others, everything that characterises the interiority of the human being in general. As Husserl writes in 1921, "all that is placed in

the world as really (*real*) connected to the physical dimension, all that in it exceeds that dimension while being intertwined with it, all that is psychic" (E III 2, p. 23a).

Such a broad concept of the psychic cannot simply coincide with consciousness: we need to further circumscribe it in order to enucleate its essence in the strict sense. Hence the need for the psychological-phenomenological investigation to characterise itself in eidetic terms: "I look at what is essentially proper to the psychic (*das Eigenwesentliche des Seelischen*) and then grasp it in free variation for eidetic purposes. As soon as I do so, I move into the realm of a pure subjectivity that is no longer and no longer needs to be a psyche (*Seele*)" (Hua XLI, p. 354).

Once we have circumscribed the sphere of inquiry, we need to address the controversial question – left unresolved until now – of the relationship between psyche and consciousness. This is a complex issue, certainly not resolvable by appealing to the exact method (Hua Mat IV, p. 216) of the natural sciences. According to Husserl, what in the natural attitude is seen as part of nature, "the psyche with the ego-consciousness (*Seele mit Ich-Bewußtsein*)" (Hua VIII, p. 443), has the peculiar characteristic of allowing itself to be reduced phenomenologically. This means that, by putting out of play, in oneself and in the others, every natural position and judgement related to the psychic dimension, we obtain what is purely immanent which, as such, is not nature. In this regard, Husserl, in the following passage contained in the second part of manuscript F I 44 from the late 1920s, emphasises the need

to characterise the universally realised phenomenological reduction not only as a reduction to the flowing life (*das strömende Leben*), rather, at the same time, also as a reduction to the pure psyche (*die reine Seele*), understood as the purely spiritual human being (*rein geistigen*)

Menschen) in his full concrete unity, a unity that remains to him even after the abstraction from his living corporeity (*körperlichen Leiblichkeit*) – and this is more than a mere flow of life (F I 44 II, p. 105 b).

The question becomes even more complicated if we relate this passage to what Husserl stated earlier in this same manuscript about considering the human being purely according to his psycho-spiritual being: “the human being as psyche (*Seele*), spirit (*Geist*) in accordance with the sense of experience is not a stream of data without the ego (*ichlos*) – called psychic lived-experiences –, it is rather the stream of life in which the identical egological subject (*Ichsubjekt*) lives” (F I 44 II, p. 105 b).

However, in Husserl’s opinion, the subject understood in this way has not been grasped by traditional psychology: a poor understanding of the psychic has also invalidated the understanding of the essence of personality and personal operations, since “to what is purely psychic (*das rein Seelische*) also belongs what is purely personal (*das rein Personnel*)” (Hua III/2, p. 631). To the pure essence of the psyche Husserl leads, in fact, both the polarisation of the ego (*Ichpolarisierung*) and, indeed, “the necessity of a development in which the 'I' develops into a person and as a person. To the essence of this development belongs the fact that the 'I' as a person is constituted in the psyche (*Seele*) through self-experience” (Hua IV, p. 350).

Nevertheless it should be clarified that “the personal subject does not coincide (*deckt sich nicht*) with consciousness” (A VI 19, p. 20b)¹⁹ and that “the psyche is not the 'I' (*die Seele ist nicht das Ich*)” (Hua IV, p. 349), but the psyche has the merit of being “what essentially determines the concept of 'I' (*Ichbegriff*)” (p. 94). All of this should be

¹⁹ Addition in pencil.

noticeable by an authentically pure, intentional, eidetic psychology, i.e. a psychology that makes the phenomenological method its own: “we then recognise that phenomenological psychology is the unitary explanatory foundation (*einheitliche erklärende Fundament*) for both the natural investigation of the spirit and the personal science of the spirit” (Hua XXXV, p. 222).

And what is the spirit? Husserl distinguishes between psyche as objective reality and psyche as spirit (*Geistesseele*) (Hua XXXV, p. 280). In the latter case, we deal with the spiritual basis (*Geistesunterlage*) (p. 286) for the constitution of the psyche itself:

psyche in this sense is not defined as a real unit in relation to the circumstances of objective nature, not, therefore, in the psychophysical sense, or need not be so defined. [...] Spirit is not an abstract I of the acts that take a position, rather I, the full personality, I-human being, the I that takes a position, the I that thinks, evaluates, acts, performs works, etc.. To me, therefore, belongs a substratum (*Untergrund*) of lived-experiences and a substratum of passive nature ('my nature') that manifests itself in the mechanism (*Getriebe*) of lived-experiences. This passive nature is the psychic (*das Seelische*) in the sense of physiological, natural psychology, but it extends into the very sphere of positions (Hua XXXV, p. 388)²⁰.

²⁰ Similar considerations can also be found in Edith Stein, Husserl's student and later assistant who also drafted the two versions (of 1916 and 1918) for the then planned – though later unrealised – publication of the second volume of *Ideas*. See ESGA 9, pp. 10-14. In particular (p. 12), it is clear the similarity with Husserl in precisely the above-mentioned terms: “the mechanism

It should be pointed out that what is defined here in terms of "mechanism of lived-experiences" in the sphere of passivity is what is also to be found in the second volume of *Ideas* when Husserl states that the single lived-experience is "motivated in the dark substratum (*im dunklen Untergrunde*), it has psychic motives (*seelische Gründe*)" (Hua IV, p. 222). These motives that can be investigated, but they are sometimes so deeply hidden that they require a "psychoanalysis"²¹ to emerge: Husserl is making here a reference to the unconscious. Moreover, he insists on emphasising how the various aspects of the psychic are intertwined and interdependent. In general, to define – as we have seen – the psychic in terms of "surplus" with respect to what is physical is to affirm that in the human being the psyche is "what exceeds (*Überschuss*) his living corporeity, his co-presence (*Mit-da*)" (M III 3 XI, pp. 17-18), which, however, does not have in itself the world to which the human being refers. Or rather, the human being has it intentionally, as "an appearance (*Erscheinung*), as a certain phenomenon in his psyche" (M III 3 XI, p. 18)²² – that psyche that turns out to be the unity of lived-experiences with an intentional pole that guarantees the very identity of the human subject in the variation of his phenomena.

(*Getriebe*) of natural psychic life does not touch the centre, which is the seat of freedom and the original place of activity".

²¹ This is not the only time the term "psychoanalysis" appears in Husserl's writings. One of the best known occurrences is in the *Crisis* (Hua VI, p. 240), where Husserl explicitly states that the new depth psychology (*Tiefenpsychologie*) and phenomenology do not coincide, even though they have some fields of investigation in common.

²² Cf. Hua XIV, p. 410, where Husserl notes that the pure subjectivity resulting from the psychologist's reduction contains the world as a subjective "appearance" (*Erscheinung*).

These considerations give rise to further questions concerning the concepts of ego, psyche, stream of consciousness and their reciprocal relations. In this regard, Husserl first of all clarifies that since every experience is lived by an 'I' – an 'I' that is not itself a lived-experience – a stream of lived-experiences without an 'I' would be unthinkable:

the central 'I' is the necessary ego-pole of all the lived-experiences and all the givennesses of subjectivity, noematic and ontic, noticeable in it. It is always co-present, in an absolutely ineradicable manner, in every living experience (*Erleben*) and in every lived-experience (*Erlebten*), it is the necessary ego for any *cogito*, for every acting and suffering (M III 3 XI, p. 21).

The 'I' belongs inextricably to the psyche, “to the whole complex (*Gesamtbestand*) of what is appresented through the organism in psychic-corporeal experience” (M III 3 XI, p. 21). This does not mean that the ego is dissolved in the psyche: one of the tasks of phenomenological investigation is precisely to analyse and clarify this distinction between the ego and the psychic substratum (*seelischem Untergrund*) (p. 41), as well as the relationship between the ego and the flow of lived-experiences. It should be clear by now that, from the Husserlian perspective, is completely misleading the approach of “who, coming from natural science, from the successful, greatly admired investigations in the realm of external sensibility (and completely guided by its model), turns to the task of a psychic anthropology, who therefore wants to study the psychic being as a fact, as an event in the objective world” (p. 28).

When considering the entire realm of subjectivity with all that pertains to it, from Husserl's point of view we could bring everything “under the broader title of psychol-

ogy" (Hua IX, p. 221), but only if the latter is methodologically modified. But what kind of psychology is this? And, above all, is such a "modified" psychology still psychology or is it already, precisely, phenomenology? From the above, we should be allowed to speak here about a phenomenological psychology, the only one capable of offering an adequate analysis of the "interiority" of the human being, that interiority for which different terms are used in Husserl. These terms are certainly not interchangeable, but in any case they are not used in an exclusive way: they are complementary, depending on the different aspects we wish to highlight in the investigation of interiority: "immanence", "consciousness", "psyche" (*psychisch/seelisch*), "spirit", "personality", "pure subjectivity", "pure self"²³.

Precisely because no naive discourse on the psychical is permitted in phenomenology, Husserl states that "interiority is not just a stream of consciousness with a pure 'I'" (Hua XXXIII, p. 283) and, going deep in the investigation of the psychical dimension, he also comes to the following question: to what extent does the hyletic dimension can be considered as psychical? This is a question about the extent of the data of sensation, for which Husserl also uses

²³ It's an identity pole (Hua I, p. 100) that is neither "dead" nor without vitality (Hua IX, p. 208), it is not "empty" (Hua I, p. 100). It is rather the focal point (*Brennpunkt*) of the intentionalities the spirit's life is made of (Hua IX, p. 483), it is the identical self (mine, the self of the one who meditates) that lives in the *cogitationes*, in the flow of the life of consciousness (Hua I, p. 70), a pole of active and passive syntheses. See Hua X, p. 315: "the I-pole is not only the radiation point (*Ausstrahlungspunkt*) of my egological acts, but also the irradiation point (*Einstrahlungspunkt*) of my affections. In both cases the phenomenologically pure egological centre (*Ichzentrum*) is a great phenomenological theme that is ultimately intertwined with all the other themes".

the term "material" (*Stoff*)²⁴ in the first volume of *Ideas*: can we consider these data as a non-intentional real moment of a lived-experience within the psychical dimension? The answer, according to Husserl, is to be sought in the very structure of the stream of consciousness, where we can find two layers (*Schichte*) at the level of lived-experiences (Hua III/1, p. 196): the material (*stoffliche*) one, the layer of the data of sensation (hyletic)²⁵ and the specifically noetic one. According to Husserl, both of them are enclosed in the concept of "psychic" in the broad sense (E III 2, p. 23a). In the second volume of *Ideas* this stratification at the psychic level is also presented as a "multi-layered structure" within the psyche itself that does not, however, undermine its essential infragmentability (*wesentlichen Unzerstückbarkeit*) (Hua IV, p. 134). We can therefore speak of a certain "division" of the psyche only as "differentiation into psychic layers (*Seelenschichten*)" (Hua IV, p. 134). Moreover, if we wanted to speak of a psychic subject, this would have to be understood as a reality that is not only not independent of the psyche, but which is even incorporated, "embedded" (*eingebettete*) (Hua IV, p. 134) in it and which is exposed to interpsychic relations. At this point Husserl even outlines a threefold stratification of the psychic: psychophysical (or rather physio-psychic) side, to indicate the dependence of the psyche on the living body and on physical nature²⁶; idiopsychic side, i.e. the fact that consciousness is, so to

²⁴ For the specific meaning of this term in Husserl: see Ales Bello, 2013, p. 78.

²⁵ According to Husserl, in fact, everything hyletic belongs as a real (*reell*) component to the lived-experience. See Hua III/1, p. 227.

²⁶ Always in the second volume of *Ideas*, Husserl adds a further clarification by emphasising that the psyche as reality (*Realität*) has a double face, i.e. it is conditioned not only by physical nature (insofar as it is related to the living body), but also by the spirit. Psyche and living body (*Seele und Leib*) would thus be a

speak, dependent on itself, in the sense of reciprocal connections between lived-experiences (which in themselves are units of the flow of immanent time) (Hua IV, p. 358; cf. Hua IX, p. 414); finally, the dependency relations of psychic reality at the intersubjective level, since "not everything that is psychic (*alles Seelische*) is specifically egological (*Ichliches*)" (Hua V, p. 19) and, indeed, "the psychic self is co-determined by the entire psychic connection (*Seelenzusammenhang*)" (Hua V, p. 20).

Even the occasionally use of the term "soul" (*Seele*) in Husserl should not be misleading: when phenomenology speaks of the soul it does so in a completely "non-metaphysical" (*unmetaphysisch*) manner (Hua III/2, p. 647). From the Husserlian point of view – as we read in the Fifth Cartesian Meditation – the concept of the "soul" is the fundamental problem of psychology, the problem concerning its very foundations (*Grundlagenproblem*) (Hua I, p. 174): if, therefore, phenomenology has, among its tasks, also that of renewing psychology, it cannot avoid an analysis of this concept. In a text of 1924 Husserl, referring to his own lectures of 1910/11, even states that it was precisely with reference to the soul in the psychological sense that the thought of a unitary stream of consciousness as a "phenomenological residue" arose (Hua XIII, p. 201). It is also true, however, that the pure consciousness, phenomenologically reduced, can never be identified with the psyche that naturalistic psychology deals with: this is, in fact, an error that only produces confusion (*Verwirrungen*) (Hua

kind of "nature in a second sense" between the two poles of nature and spirit. See Hua IV, pp. 284-285. Furthermore, in Husserl's lectures *Nature and Spirit* from the summer semester 1919 (Hua Materialien IV, pp. 184-185) there is a reference to the "phenomenology of the living body (*Phänomenologie der Leiblichkeit*)" as a fundamental lower level (*Unterstufe*) for the phenomenology of the psychic sphere (*Phänomenologie der seelischen Sphäre*).

Mat. IX, p. 274), because the psychic dimension of the human being that traditional psychology deals with is, for the pure ego, a transcendent object just like the others and, as such, it must be methodologically put out of circuit in phenomenology. In this sense, Husserl sometimes claims that subjectivity "doubles" (*verdoppelt*) (A VI 20/11b) depending on the level of investigation: on the one hand, it is functional, originally constitutive subjectivity, on the other hand, it is a mundane reality.

The key to understanding these issues is provided by the methodical operation of reduction by which phenomenology, while starting from the natural attitude like psychology, distances itself from it, although phenomenology continues to present a certain affinity – if not even a coincidence (*Deckung*) (Hua IX, p. 343) – with pure psychology. It should now be clear that the term "pure" indicates, for both phenomenology and psychology, the essential dimension, characterising both disciplines as eidetic, while then the designation of phenomenology as "transcendental" has a fundamentally constitutive value, which is difficult to attribute²⁷ to psychology in the usual sense of the term. From this perspective, Husserl, already in the Amsterdam Lectures of the late 1920s, stated that eidetic-psychological phenomenology unveils the apriori of the psychological field of inquiry, "the typical structure of the psychical (*die Strukturtypik des Psychischen*) in a specific sense" (p. 325). This is done according to all sides and dimensions that belong to the noesis and the noema, although it is only with transcendental phenomenology that we become aware (unlike the psychologist) that the whole of positivity, in particular psychological positivity, is noth-

²⁷ Although Husserl sometimes refers to a transcendental psychology, he always admits the inadequacy, in this case, of the "historical term *psychology*". See Hua IX, p. 44.

ing other than “a noematic product of transcendental operations (*noematisches Gebilde transzendentaler Leistungen*)” (p. 343).

Conclusion

In light of what emerged during this inquiry, we can state that, from a Husserlian point of view, a psychology of pure psychic interiority (*rein seelischen Innerlichkeit*) (Hua XXXIV, p. 123), if conducted in a rigorous and radical manner, fulfils the task of being the “gateway” to transcendental phenomenology: according to Husserl, “we would have to be truly blind” (p. 102) not to recognise that already here, at this level, “we move on an absolute ground of experience, in itself prime, that of transcendental consciousness” (p. 102). This does not mean that we confuse the two disciplines, on the contrary, the difference between phenomenology and psychology must never be eliminated, not even in the case of pure psychology as an authentic “eidetic discipline of the spirit” (Hua XIII, p. 196) (which Husserl also calls “rational psychology”²⁸, albeit in a new sense with respect to tradition). On the other hand, however, while maintaining this fundamental distinction, it is precisely by taking the psychological way that the field of inquiry peculiar to transcendental phenomenology is opened up – progressively and without the limitations of the Cartesian approach. In this process there is an intermediate step represented by phenomenological psychology, which is the level that allows us to speak, in Husserl, of a

²⁸ Husserl used this expression mainly at the time he wrote the *Ideas*, but it is also to be found later, for example in the 1925 lectures on *Phenomenological Psychology* where (Hua IX, p. 246) the need – ignored by empiricism, but already grasped by Brentano – for a rational eidetic doctrine (*rationale Wesenslehre*) of the purely psychic sphere expressly emerges.

phenomenology of interiority. As we read, in fact, in his 1925 lectures:

our task must not be to construct the idea of an empirical psychology, but to prepare – through the construction of the idea of a psychology of the purely a priori interiority (*rein apriorischen Innenpsychologie*) as a science in itself enclosed – every general and principal understanding of the essence of what is spiritual (*Wesensverständnis der Geistigkeit*) [...] which in itself is one of the highest aims of scientific aspiration (Hua IX, p. 50).

From this perspective, an authentic phenomenological psychology in the sense of a “purely immanent and a priori psychology” (Hua XVII, p. 225) has “already in itself, only hidden (*verborgen*), the transcendental” (Hua I, p. 174). The analyses that concern the interiority of the human being would then be analyses that admit a certain “duplicity of meaning (*Zweideutigkeit*)” (Melle, 2016, p. 4): they can be read as phenomenological-psychological as well as phenomenological-transcendental. In this respect, Eugen Fink in his outline for the continuation of the *Crisis* argued that “after all, there is no psychology that can remain psychology. Once the method for disclosing *intentionality* has been found [...] *psychology must flow into transcendental philosophy*” (Hua VI, p. 515).

Fink went even further than the Husserlian thought, but Husserl expressed himself several times in similar terms, considering the new psychology, the psychology “renewed” in the phenomenological sense “a natural starting point, a priori possible, for the ascent to a transcendental phenomenology and philosophy in general. Such a psychology of interiority would therefore be of par-

ticular philosophical interest as an educational preliminary stage (*Vorstufe*), motivating towards philosophy" (Hua IX, pp. 47-48).

It is thus clear that, from Husserl's perspective, the way traced by pure psychology highlights the psychic interiority in its essence and the intentional implications it contains, facilitating the access to the transcendental. As we have seen in the course of this article, a good psychology that focuses on the psychic without settling for a simple abstraction, but rather by making the phenomenological method of reduction its own, this psychology becomes a full-fledged phenomenological psychology and allows the carrying out of an adequate phenomenological investigation of interiority. Certainly, "the reduction to the psychic interiority is not yet transcendentality" (Ales Bello, 2005, p. 24), but, as Husserl explicitly wrote in 1929,

if a phenomenological psychology – namely as a radical, completely coherent psychology of the purely psychic interiority (*rein seelischen Innerlichkeit*) of the human being – were to be realised, it would at the same time produce a way: the transcendental turn (*Wendung*) turns this entire psychology into transcendental and, fundamentally, the transcendental turn must in itself appear under eidetic possibilities as a possible psychic event (*Vorkommnis*). If the psychologist realises this possibility in himself as actual, he is already becoming a phenomenologist – if only he thinks coherently in depth (Hua XXXIV, p. 123)²⁹.

²⁹ Cf. the text *Naturwissenschaftliche und geisteswissenschaftliche Einstellung. Naturalismus, Dualismus und psychophysische Psychologie (vor 1930)* published posthumously among the supplements

And again, as Husserl remarked in 1930:

to explain psychological subjectivity in what characterises it and in purity, to go beyond the vague form of knowledge in the apperception "I as a person and as subject of my entire life of consciousness", all this means developing a phenomenological and also eidetic psychology of interiority (*Innenpsychologie*) and thus being driven to the other side into transcendental phenomenology (Hua XXXIV, p. 243) .

We can therefore conclude by stating that Husserl considers not only possible, but even desirable a phenomenology of interiority through the development of the idea of a psychology of pure phenomenological interiority (*Psychologie rein phänomenologischer Innerlichkeit*) (Hua III/2, p. 649), which means precisely a phenomenological psychology.

References

- Ales Bello, A. (2005). *Pensare Dio – Credere in Dio*. Edizioni Messaggero.
- Ales Bello, A. (2013). *Il senso delle cose*. Castelvechi.
- Binswanger, L. (1922). *De la phénoménologie*. In L. Binswanger, *Introduction à l'analyse existentielle*. Les Éditions de Minuit, 1971.
- Binswanger, L. (1922). *Einführung in die Probleme der allgemeinen Psychologie*. Springer.
- Dilthey, W. (1985). *Per la fondazione delle scienze dello spirito: Scritti editi e inediti (1860–1896)*. Franco Angeli.

attached to the *Krisis* (Hua VI, p. 313), where we read that universal psychology "reverses itself" (*Rückschlag*) into transcendental philosophy.

- Dilthey, W. (2000). *Die Wissenschaften vom Menschen, der Gesellschaft und der Geschichte: Vorarbeiten zur Einleitung in die Geisteswissenschaften (1865–1880)* (GS Bd. XVIII). Vandenhoeck & Ruprecht.
- Husserl, E. (1939). Entwurf einer “Vorrede” zu den “Logischen Untersuchungen” (1913). *Tijdschrift voor Philosophie*, 1(1), 106–133; 1(2), 319–339.
- Husserl, E. (1950). *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie* (M. Biemel, Hrsg.; Hua III/1). Nijhoff.
- Husserl, E. (1952). *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution* (M. Biemel, Hrsg.; Hua IV). Nijhoff.
- Husserl, E. (1952). *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Drittes Buch: Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften* (M. Biemel, Hrsg.; Hua V). Nijhoff.
- Husserl, E. (1959). *Erste Philosophie (1923/24). Zweiter Teil: Theorie der phänomenologischen Reduktion* (R. Boehm, Hrsg.; Hua VIII). Nijhoff.
- Husserl, E. (1968). *Phänomenologische Psychologie: Vorlesungen Sommersemester 1925* (W. Biemel, Hrsg.; Hua IX). Nijhoff.
- Husserl, E. (1973a). *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge* (S. Strasser, Hrsg.; Hua I). Nijhoff.
- Husserl, E. (1973b). *Die Idee der Phänomenologie* (W. Biemel, Hrsg.; Hua II). Nijhoff.
- Husserl, E. (1973c). *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Erster Teil: 1905–1920* (I. Kern, Hrsg.; Hua XIII). Nijhoff.
- Husserl, E. (1973d). *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Zweiter Teil: 1921–1928* (I. Kern, Hrsg.; Hua XIV). Nijhoff.

- Husserl, E. (1974). *Formale und transzendente Logik: Versuch einer Kritik der logischen Vernunft* (P. Janssen, Hrsg.; Hua XVII). Nijhoff.
- Husserl, E. (1975). *Logische Untersuchungen. Erster Band. Prolegomena zur reinen Logik* (E. Holenstein, Hrsg.; Hua XVIII). Nijhoff.
- Husserl, E. (1976a). *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie. Ergänzende Texte (1912–1929)* (K. Schuhmann, Hrsg.; Hua III/2). Nijhoff.
- Husserl, E. (1976b). *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie: Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie* (W. Biemel, Hrsg.; Hua VI). Nijhoff.
- Husserl, E. (1980). *Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung: Zur Phänomenologie der anschaulichen Vergegenwärtigungen. Texte aus dem Nachlass (1898–1925)* (E. Marbach, Hrsg.; Hua XXIII). Nijhoff.
- Husserl, E. (1984a). *Logische Untersuchungen. Zweiter Band. Erster Teil: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis* (U. Panzer, Hrsg.; Hua XIX/1). Springer.
- Husserl, E. (1984b). *Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie: Vorlesungen 1906/07* (U. Melle, Hrsg.; Hua XXIV). Nijhoff.
- Husserl, E. (1986). *Aufsätze und Vorträge (1911–1921): Mit ergänzenden Texten* (T. Nenon & H. Sepp, Hrsg.; Hua XXV). Nijhoff.
- Husserl, E. (1988). *Aufsätze und Vorträge (1922–1937)* (T. Nenon & H. Sepp, Hrsg.; Hua XXVII). Nijhoff.
- Husserl, E. (1994a). *Briefwechsel. Band II: Die Münchener Phänomenologen* (E. & K. Schuhmann, Hrsg.). Kluwer Academic Publishers.
- Husserl, E. (1994b). *Briefwechsel. Band IV: Die Freiburger Schüler* (E. & K. Schuhmann, Hrsg.). Kluwer Academic Publishers.

- Husserl, E. (1994c). *Briefwechsel. Band VII: Wissenschaftlerkorrespondenz* (E. & K. Schuhmann, Hrsg.). Kluwer Academic Publishers.
- Husserl, E. (2001). *Allgemeine Erkenntnistheorie: Vorlesung 1902/03* (E. Schuhmann, Hrsg.; Hua Materialien III). Kluwer Academic Publishers.
- Husserl, E. (2002a). *Zur phänomenologischen Reduktion: Texte aus dem Nachlass (1926–1935)* (S. Luft, Hrsg.; Hua XXXIV). Kluwer Academic Publishers.
- Husserl, E. (2002b). *Einleitung in die Philosophie: Vorlesungen 1922/23* (B. Goossens, Hrsg.; Hua XXXV). Kluwer Academic Publishers.
- Husserl, E. (2002c). *Natur und Geist: Vorlesungen Sommersemester 1919* (M. Weiler, Hrsg.; Hua Materialien IV). Kluwer Academic Publishers.
- Husserl, E. (2012a). *Zur Lehre vom Wesen und zur Methode der eidetischen Variation: Texte aus dem Nachlass (1891–1935)* (D. Fonfara, Hrsg.; Hua XLI). Springer.
- Husserl, E. (2012b). *Einleitung in die Philosophie: Vorlesungen 1916–1919* (H. Jacobs, Hrsg.; Hua Materialien IX). Springer.
- Lévinas, E. (1983). *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*. Jaca Book.
- Melle, U. (2016). *Studien zur Struktur des Bewusstseins': Husserls Beitrag zu einer phänomenologischen Psychologie*. In M. Ubiali & M. Wehrle (Eds.), *Feeling and value, willing and action: Essays in the context of a phenomenological psychology* (Phaenomenologica 216). Springer.
- Schuhmann, K. (1977). *Husserl-Chronik: Denk- und Lebensweg Edmund Husserls* (Hua Dokumente I). Springer.
- Seron, D. (2003). La critique de la perception interne de Brentano à Heidegger. *Études Phénoménologiques*, 37–38, 111–142.
- Stein, E. (2014). *Natur, Freiheit und Gnade und weitere Beiträge zur Phänomenologie und Ontologie (1917 bis 1937)* (ESGA 9). Herder.

Unpublished Works

- A VI 18 (1925/26) *Zu Psychologie und Geisteswissenschaft*
A VI 19/20b *Personale Individualität* (Anfang Januar 1919)
A VI 20/11b *Anthropologie I. Zur intentionalen Psychologie und Anthropologie. Darin Beilagen zu den Amsterdamer Vorlesungen* (1925-1929)
B I 9 IV/13 *Zur Lehre von der Vorgegebenheit. Die Vorgegebenheit beschließt die Möglichkeit der naturalen und der personalen Einstellung. Aus dieser die Möglichkeit einer reinen Psychologie. Reine Psychologie in universaler Konsequenz wandelt sich in Transzendentalphilosophie* (April - Juni 1931)
B I 9 VII/14 *Phänomenologische Psychologie und transzendente Phänomenologie*
B I 14 I/15 *Rätsel, Paradoxa. Reine Psychologie und transzendente Phänomenologie. Die Paradoxie der phänomenologisch-psychologischen Reduktion* (1926)
D 13 I/51b *Phänomenologische Reduktion und psychologische Reduktion als Reduktion auf das psychologisch Immanente* (1918/19)
E III 2/22a, 23a *Konstitution des Ich als Vermögens-Ich* (St. Märgen 1921)
F I 44 II/105 b *Intentionale Psychologie* (1928)
M III 3 XI/10-43 (September 1921) St. Märgen

CAPÍTULO 3

AS DETERMINAÇÕES EXERCIDAS PELO EU IDÊNTICO, AS PROPRIEDADES DA VIDA SUBJETIVA E O CORPO SOMÁTICO EM HUSSERL³⁰

Carlos Diógenes Côrtes Tourinho

Resumo: O presente artigo procura mostrar que a teoria Husserliana sobre as determinações exercidas pelo eu idêntico revela, gradativamente, conforme avança a investigação fenomenológica, novas propriedades da vida subjetiva, fazendo com que o “eu polo” das vivências intencionais seja também “substrato do *habitus*”, determinando ainda o eu como “pessoa”. O artigo mostra que tais determinações permitem descrever, na esfera transcendental, o fenômeno objetivo “eu, como este homem”, destacando a especificidade do corpo somático face aos demais corpos e mostrando que é por intermédio desse corpo que a vida subjetiva se conecta ao mundo na forma da espacialidade.

Palavras-chave: Edmund Husserl; eu idêntico; vida subjetiva; corpo somático.

³⁰ O presente artigo foi publicado anteriormente em: Tourinho, C. D. C. (2024). As determinações exercidas pelo eu idêntico, as propriedades da vida subjetiva e o corpo somático em Husserl. *CONJECTURA: Filosofia E Educação*, 28, e023022. <https://sou.ucs.br/etc/revistas/index.php/conjectura/article/view/11361>. Agradecemos a concessão da autorização para a publicação deste artigo à professora Nilda Stecanela (editora à época da Revista Conjectura: Filosofia e Educação), conforme e-mail datado de 06/06/2024.

THE DETERMINATIONS EXERCISED BY THE IDENTICAL SELF, THE PROPERTIES OF SUBJECTIVE LIFE AND THE SOMATIC BODY IN HUSSERL

Abstract: The present paper seeks to show that the Husserlian theory on the determinations exercised by the identical self gradually reveals, as the phenomenological investigation advances, new properties of the subjective life, turning the “I pole” of intentional experiences into a “substrate of the *habitus*”, while also determining the self as a “person”. The paper shows that such determinations make it possible to describe, in the transcendental sphere, the objective phenomenon “I, as this man”, highlighting the specificity of the somatic body in relation to other bodies and showing that it is through this body that the subjective life is linked to the world in the form of spatiality.

Keywords: Edmund Husserl; identical self; subjective life; somatic body.

Introdução

O presente artigo tem como objetivo mostrar, na fenomenologia de Husserl, a relação indissociável entre a teoria husserliana das determinações exercidas por um eu idêntico (polo permanente que precede e acompanha os atos intencionais) e as propriedades que lhe pertencem na vida subjetiva (a saber, suas ações intencionais e seus objetos visados, suas propriedades duradouras sedimentadas pelo hábito, seu estilo constante no qual o eu se constitui como pessoa, e assim por diante). Afinal, em que medida a teoria husserliana das determinações exercidas por um eu idêntico revela novos sentidos daquilo que pertence à vida subjetiva? A hipótese deste artigo consiste, primeiramente,

em mostrar que conforme especificamos as diferentes determinações desse eu idêntico, diferentes sentidos daquilo que pertence à vida subjetiva – e, portanto, daquilo que lhe é próprio – vão se revelando gradativamente.

Apoiando-se sobre a correlação entre tais determinações desse eu idêntico – concebido como polo idêntico da vida intencional, mas também como substrato do *habitus* e ainda como determinante do nosso caráter pessoal – e o que lhe é próprio na vida subjetiva, o artigo tenta mostrar ainda que a unidade dessas correlações permite, enfim, a Husserl tematizar, na esfera transcendental, o fenômeno objetivo “eu, como este homem”, revelando, ao fazê-lo, um elemento que lhe é essencial: o seu corpo somático. Enquanto um “centro de orientação” continuamente presente em nossas percepções, esse corpo próprio nos remete, poder-se-ia dizer, para um pertencimento da vida subjetiva ao mundo, destacando-se, portanto, em relação às demais propriedades subjetivas.

O artigo encontra-se dividido em duas seções: na primeira delas, o eu é, inicialmente, tratado tão somente como “polo idêntico” dos vividos intencionais e como fonte constituidora dos objetos visados. Ainda na primeira seção, abordaremos o eu como substrato do *habitus* e como determinante do caráter pessoal na vida subjetiva; na segunda seção, nos concentraremos em torno da descrição husserliana do fenômeno objetivo “Eu, como este homem”, concebido, na esfera transcendental, como uma “unidade psicofísica”, na qual o corpo se revela como elemento essencial mediante o qual a vida subjetiva se insere no mundo na forma da espacialidade.

A estratégia para abordagem da hipótese em questão consistirá, predominantemente, no tratamento de passagens de *Meditações Cartesianas*, de 1931 (§§ 30-33 e 44, compreendendo a Quarta e Quinta Meditações, respectiva-

mente). Antes, porém, de adentrarmos as referidas passagens, tomaremos como ponto de partida o § 57 de *Ideias diretrizes para uma fenomenologia pura e filosofia fenomenológica* (*Ideias I*), de 1913. Recorreremos ainda ao longo do artigo aos §§ 41-42 do segundo volume dessa mesma obra (*Ideias II*), esboçado em 1912, desenvolvido com acréscimos até 1928, mas apenas publicado, postumamente, em 1952. Por fim, no elenco de textos dos anos 30, será considerado ainda o § 28 (e seu respectivo apêndice) de *A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental* (1936). Passemos, então, a um exame da hipótese anunciada no presente artigo.

O eu como “polo idêntico” dos vividos intencionais, como substrato de habitualidades e como determinante do caráter pessoal na vida subjetiva.

Pode-se afirmar que, em Husserl, especificamente, em *Ideias I*, a análise da vida intencional é marcada, numa espécie de orientação objetiva dos vividos intencionais, pela relação indissociável entre os seguintes elementos: o eu puro como um polo idêntico que precede e acompanha tais vividos; os objetos visados intencionalmente – apreendidos e constituídos – na imanência desses vividos orientados objetivamente; e o *noema* (espécie de mediador indispensável entre as ações desse eu e seus objetos), responsável por determinar a referência objetiva, bem como as diferentes modalidades de aparecimento do que é visado nos próprios vividos intencionais³¹.

Dado que são imanentes à consciência e transcendentais ao *noema*, os objetos visados são como que uma “transcendência na imanência” (*eine Transzendenz in der Immanenz*). Conforme Husserl salienta, no § 57 de *Ideias I*,

³¹ Sobre o polo noético-nomático e, especificamente, sobre a estrutura do *noema* na vida intencional, remeto o leitor para o artigo: Tourinho, 2013.

o outro polo dessa relação com o objeto intencionado, o eu puro (das *reine Ich*) – presença permanente, constante e necessária no fluxo dos vividos – é também um tipo de transcendência na imanência. Porém, uma transcendência original, pois, ao contrário do que é intencionado, o eu puro é uma transcendência “não constituída” (*nicht konstituierte Transzendenz*), uma vez que é dele que parte o olhar dirigido ao objeto visado através de cada *cogito* atual. Nos diversos vividos, esse mesmo eu puro “[...] parece estar ali de maneira constante e até necessária” (Husserl, (1913/1976, p. 123). Husserl deixa claro que, em princípio, toda *cogitatio* pode variar, pode ir e vir. Em contrapartida, o eu puro parece ser algo necessário por princípio. Em linguagem kantiana, recorrendo à famosa fórmula apresentada por Kant em sua *Crítica da Razão Pura*, no § 16 da Segunda Seção do Capítulo II da Analítica dos Conceitos (Kant, 1787/1974, §16, p. 136), Husserl declara, pois, a propósito do papel exercido por esse “eu penso” transcendental: “O ‘eu penso’ deve poder acompanhar todas as minhas representações” (Husserl, 1913/1976, § 57, p. 123). Trata-se, portanto, de um *eu penso* que não flui com as suas vivências (antes, sim, as acompanha permanentemente), fato que ressalta a oposição e, ao mesmo tempo, a união entre esse eu puro e as vivências nas quais permanece o mesmo. Aqui nos deparamos com um primeiro sentido da identidade do eu, bem como da determinação que exerce: o eu polo que permanece “numericamente idêntico” (*numerisch identisch*), como diria Husserl ainda em linguagem kantiana, no § 22 de *Ideias II* (Husserl, 1912/1952, p. 98) – precedendo e acompanhando, continuamente e permanentemente, os vividos intencionais – por ser, por princípio, diferente dos diversos vividos no qual se apresenta, pode ser concebido como uma transcendência original, da qual emanam as ações intencionais constituidoras dos objetos visados. Nos termos de Husserl, no § 57 de *Ideias I*, trata-se de uma espécie própria de transcendência (*eigenartige Transzendenz*)

de uma transcendência do tipo “não constituída” (*nicht konstituierte Transzendenz*), uma vez que é fonte originária da constituição dos objetos (Husserl, 1913/1976, § 57, p. 124).

Temos, então, uma polaridade que coloca, de um lado, o objeto constituído e, de outro lado, o eu puro que o visa por intermédio do *cogito*. Tem-se, nesse caso, uma relação de oposição ou contraste e, ao mesmo tempo, de união, visto que tais polos se mostram inconcebíveis um sem o outro. Dessa forma, é possível afirmar que o eu transcendental não somente se torna inseparável dos atos intencionais que compõem a sua vida consciente, mas se torna igualmente inseparável dos próprios objetos constituídos por intermédio desses atos. Apreendendo e constituindo o objeto, o eu puro não apreende senão aquilo que lhe pertence, na imanência de sua vida intencional. Aqui, podemos encontrar – correlativamente à primeira determinação exercida por esse polo idêntico – um primeiro sentido daquilo que é próprio à vida subjetiva: o eu puro se torna inseparável dos atos que *lhe pertencem* e dos objetos constituídos através desses atos.

Quase vinte anos depois, em *Meditações Cartesianas* (1931), nos primeiros parágrafos da “Quarta Meditação” (especificamente, dos §§ 30-33), Husserl retoma o tema em questão, anunciando, uma vez mais, a ideia segundo a qual é, justamente, na oposição e inseparabilidade em relação ao objeto visado, que o próprio eu se constitui. Especificamente, no § 31, Husserl alerta que as apresentações anteriores do problema em questão deixaram uma “grande lacuna” (*eine große Lücke*). É preciso frisar que tal abordagem ainda se mantinha restrita, nos termos do autor, à “corrente do *cogito*” (*das strömende cogito*), isto é, a uma “polaridade horizontal” que, ao se abrir, revelava a relação do “eu polo” (*Ichpol*) com os seus objetos como “contrapolo” (*Gegenpol*). Os parágrafos iniciais da Quarta Meditação chamam, portanto, atenção para essa lacuna que somente se

revela a partir de uma abordagem da gênese da vida subjetiva. Abre-se um novo cenário cujas implicações trarão novas determinações exercidas por esse eu idêntico, revelando, correlativamente, novas propriedades pertencentes à vida subjetiva.

Em tal cenário, vê-se, claramente, que a autoconstituição da vida subjetiva se dá na esfera de uma temporalidade que lhe é imanente, visto que cada *cogito* intencional que parte do eu não é vivido como uma parte isolada em relação às demais (como se houvesse um “empilhamento” de atos intencionais desagregados uns dos outros), mas, de fato, como uma sucessão contínua, na qual cada *cogito* sucede um ao outro, e assim sucessivamente, desenrolando-se em um fluxo contínuo e ininterrupto vivido pelo próprio eu. Tal continuidade supõe, em consequência, uma duração, resultante de uma síntese sistematicamente exercida. Nos termos de Husserl (1931/1973), tem-se não uma síntese na qual os múltiplos atos se polarizam em objetos idênticos. Trata-se agora de outra espécie de síntese, na qual as multiplicidades particulares dos vividos de cogitar são intencionalmente unificadas como *cogitações* do eu idêntico que as vive continuamente, num escoamento ininterrupto.

É precisamente no § 32 da Quarta Meditação, que notamos a tal lacuna a que Husserl se refere, nas exposições anteriores dos problemas constitutivos do eu transcendental, a saber: se o eu é considerado o polo constantemente idêntico, no fluxo de suas vivências, é preciso entender que esse “eu central” (*zentrierende Ich*) não é um polo de identidade “vazio”, mas um polo que ganha, na própria gênese temporal (*zeitliche Genesis*), com os atos que emanam dele continuamente, uma propriedade nova e durável, devido às suas habitualidades. À concepção do eu como polo idêntico dos vividos intencionais adiciona-se um segundo sentido desse eu idêntico: trata-se agora de tomá-lo como “substrato do *habitus*”. Daí Husserl afirmar,

no próprio § 32, que se decidimos, por exemplo, numa ação judicativa, pela determinação de um estado de coisas, essa ação passa. Contudo, eu sou e permaneço o eu que decidiu dessa maneira (Husserl, 1929/1931/1973, p. 101). Enquanto essa decisão for válida para mim, posso retornar a ela várias vezes, encontrando-a sempre como uma convicção *minha*, que me pertence: encontro-me a mim próprio como um eu que está convencido, como um eu permanente determinado por este *habitus* perseverante. Decido-me, o ato vivido esgota-se, mas a decisão permanece continuamente em vigor. Consolidado, através de habitualidades, uma convicção em torno dessa decisão e é justamente aí que eu próprio me transformo, na medida em que ganho uma propriedade nova e durável. Eis uma nova correlação entre a determinação desse eu idêntico e aquilo que passa a ser próprio da vida subjetiva.

O eu que permanece o mesmo não é, portanto, “vazio”. É como se o *habitus* “sedimentasse” atos que emanam do eu. Pode-se dizer que tais sedimentos intencionais são estáveis, a menos que ulteriores determinações habituais venham a substituir às anteriores. Nesse sentido, pode-se sustentar que a permanência da decisão tomada, retida e sedimentada através do *habitus*, consistiria, como frisa Husserl, em uma “permanência relativa” (*relativ Bleibende*). Afinal, os *habitus* mudam com o fluxo de vividos. É preciso reconhecer, então, que a persistência do hábito não é absoluta, mas, sempre relativa a um “querer assim” que pode cessar. De todo modo, os atos que executei passam. No entanto, eu permaneço (habitualmente) como tendo estado convencido, decidido, resolvido etc. Adquiro uma propriedade nova e permanente e, com isso, me modifico. Por um lado, no fluxo do vivido, como polo idêntico, o eu permanece, continuamente, o *mesmo*; por outro lado, do ponto de vista dessa mesma temporalidade que lhe é imanente, assume transformações específicas e, nesse sentido, pode-se dizer, que ele *nunca é o mesmo*.

Ao se constituir como substrato idêntico das suas propriedades permanentes, adquiridas através de suas habitualidades, o eu se constitui ulteriormente como um “eu-pessoa permanente”. Aqui, vemos a incorporação de um novo sentido dessa identidade do eu. E ainda que, em geral, as convicções somente sejam “relativamente permanentes” (pois podem, eventualmente, ser suprimidas por outras habitualidades), em meio a tais transformações específicas, o eu conserva, na unidade de uma história dessas habitualidades (na qual foram retidas e preservadas todas essas propriedades adquiridas), um “caráter pessoal” (*personalen Charakter*) (Husserl, 1929/1973, § 32, p. 101). Esse eu é, portanto, o polo dos meus hábitos e dos meus traços de caráter. (Em suma, ele é, portanto: polo idêntico dos vividos intencionais, substrato do *habitus* e polo dos meus traços de caráter). A vida subjetiva incorpora um “estilo constante” (*bleibenden Stil*), constituído na unidade de uma história de propriedades sedimentadas por essas habitualidades. O elenco dessas propriedades conhecidas, bem como aquelas que são desconhecidas, formará para mim – ao meu “próprio estilo” – o meu “meio familiar” (*bekannte Umwelt*) (Husserl, 1929/1973, § 33, p. 102). Nos termos de Paul Ricoeur: “pelo hábito, poderei dizer, habito o meu mundo” (Ricoeur, 2004, p. 221). Seja como for, pensar a vida subjetiva agora passa a ser pensá-la em termos de sua “concreção plena” (isto é, de sua totalidade e independência). Tomando de empréstimo um linguajar leibniziano, passa a ser pensar a vida subjetiva como a vida de um “Ego monádico”³², na imanência da qual a investigação fenomenológica poderá tematizar o fenômeno do corpo somático. Vejamos.

³² Em sentido estrito, pode-se dizer que, em Husserl, como polo idêntico e substrato dos *habitus*, o eu deve ser distinto do Ego (tomado na sua concretude plena, agora designada de “mônada”). Mas, por outro lado, o eu e o Ego não se separam, pois formam entre eles uma unidade indissolúvel (poder-se-ia dizer

“Eu, como este homem” que sou enquanto uma unidade psicofísica: o caráter *sui generis* do corpo somático.

A explicitação fenomenológica desse Ego monádico encontraria ainda importantes ressonâncias no § 44 da Quinta Meditação. Afinal, como resposta à crítica de que a fenomenologia pudesse incorrer em um solipsismo, ao delimitar, através de uma “*epoché* abstrativa” (*abstraktive ἐποχή*), de um tipo novo, a esfera das propriedades que pertencem, propriamente, a esse Ego monádico (abstraindo tudo aquilo que não pertencesse a essa esfera), Husserl se detém na descrição do fenômeno objetivo “eu, como este homem” (*Ich als dieser Mensch*) (Husserl, 1929/1931/1973, § 44, p. 128). Nos termos do autor, se eu me reduzo à esfera do que me é próprio ou peculiar (*Eigenheitssphäre*), encontro a *minha* alma (*Seele*) e o *meu* corpo (*Leib*) e, portanto, encontro-me como uma unidade psicofísica. E nessa unidade, encontro-me ainda com o meu “eu pessoal” (*personales Ich*) que, através desse corpo age e padece no mundo exterior. Além de uma alma, do eu como pessoa, esse homem – reduzido a si próprio, na esfera transcendental – possuiria ainda o seu próprio corpo (*Leib*) como um elemento essencial dessa unidade psicofísica³³.

“vital”), na medida em que esse último acrescenta ao primeiro aquilo sem o que não poderia existir concretamente. O conjunto das habitualidades responsáveis por sedimentar para mim certas propriedades duráveis faz com que, na qualidade de Ego, me encontre em um mundo ambiente que “existe para mim” de maneira contínua. Tais aquisições de propriedades permanentes constituem, em suma, o *meu* “meio familiar”.

³³A doutrina do corpo em Husserl é, pela primeira vez, apresentada pelo autor, em *Ideias II*, obra esboçada em 1912, desenvolvida com acréscimos até 1928, mas apenas publicada, postumamente, em 1952. Sobre o tema em questão, particularmente, remetemos o leitor para os §§ 41 e 42 da referida obra. Cf. Husserl, 1913/1952, §§ 41 e 42.

Trata-se, especificamente, do único corpo que não é, para esse homem, *apenas* um corpo (*Körper*) em meio a outros, mas um corpo (*Leib*) com o qual ele próprio – “este homem” (*dieser Mensch*) – tem uma relação privilegiada, em uma particularidade única, face aos demais corpos que o cercam, pois, reconhecido como um corpo que *lhe pertence*, o acesso a esse corpo dito “somático” se daria não apenas externamente, pelos órgãos de percepção (visual, auditivo, tátil, etc.), mas também pelo que *lhe ocorre internamente*³⁴. Daí Husserl afirmar que se trata do “único corpo de que disponho de uma maneira imediata assim como de cada um de seus órgãos” (Husserl, 1929/1931/ 1973, §44, p. 128).

A tematização transcendental do corpo somático revela a sua “dupla face” (*two-sidedness*), evidenciando, por conseguinte, o seu caráter *sui generis*: o mesmo corpo que é percebido externamente pela visão, tato, etc. é, a um só tempo, tomado internamente posto que, em princípio, posso, como este homem que sou, senti-lo, imediatamente, enquanto percebo as coisas ao meu redor³⁵. Em tal corpo, ambas as mãos – esquerda e direita – podem, ao mesmo tempo, tocar uma a outra, assumindo, simultaneamente, as funções de tocar e de ser tocada³⁶. Trata-se da “dupla sensação” (“*double sensation*”) do corpo (Wehrle, 2021, p. 197).

³⁴ “Nosso próprio corpo, em contraste a outros corpos, nos é dado tanto do interior como do exterior, dependendo de nossa atitude naquele momento”. Cf. Wehrle, 2021, p. 197.

³⁵ Sobre essa “dupla face” (*two-sidedness*) exercida pelo corpo somático (*Leib*), recomendamos ao leitor o artigo de Maren Wehrle (2020), intitulado “Being a body and having a body. The twofold temporality of embodied intentionality”. Cf. Wehrle, 2020, pp. 499-521.

³⁶ Lembremo-nos, por exemplo, da clássica ilustração *Drawing Hands*, do artista gráfico holandês Maurits Escher, na qual a mão esquerda desenha a mão direita e, em justaposição, a mão direita desenha a mão esquerda, de modo que cada uma das mãos do

Acrescenta-se a isso que, a qualquer momento, como esclarece Husserl, “eu, como este homem” possuo um domínio privilegiado sobre o meu próprio corpo, algo da ordem de um “eu posso” (*Ich kann*), de modo que, caso queira, posso sentir uma mão através da outra, um olho através de uma mão etc. Em suma, nos termos do autor, em se tratando desse corpo próprio: “o órgão deve tornar-se objeto, e o objeto um órgão funcional” (*Organ zum Objekt und Objekt zum fungierenden Organ werden muß*) (Husserl, 1929/19131/1973, §44, p. 128). Eis uma peculiaridade desse corpo dito “somático”. Quando dizemos “somaticamente” (*leiblich*), não queremos dizer, tão somente “corpóreo” (*körperlich*), mas a capacidade desse corpo somático de iniciar, em conjunto com seus órgãos perceptivos, certas “funções cinestésicas” (*kinästhetisch Fungieren*) que lhe são próprias, como esclarece o § 28 de *Krisis* (Husserl, 1936/1976, § 28, p. 110). A descrição do fenômeno objetivo “eu, como este homem” traz consigo a ideia de um corpo que lhe é próprio que, por sua vez, se torna, do ponto de vista da percepção, face aos demais corpos que habitam o campo perceptivo (*Wahrnehmungsbereich*), uma espécie de “centro de orientação” (*Orientierungszentrum*), nos termos empregados por Husserl na letra “a” do § 41 de *Ideias II*. Afinal, toda percepção de coisas no meu entorno se dá por relação ao meu próprio corpo que, como um centro de referência, não pode perceber sem que, ao mesmo tempo, esteja presente nessa experiência perceptiva. Daí a seguinte frase no § 28 de *Krisis*: “*estamos sempre somaticamente presentes...*” (Husserl, 1936/1976, § 28, p. 110). Neste sentido, Husserl é categórico ao afirmar que, em se tratando da percepção das coisas, o meu corpo somático encontra-se, como um “aqui” (*Hier*) permanente, continuamente e imediata-

mesmo corpo desenha e é, ao mesmo tempo, desenhada. Cf. Escher, 1948/1994.

mente presente, sem jamais poder se ausentar na percepção de tudo o mais que se encontra, espacialmente, “lá” (*Dort*) no campo perceptivo³⁷. Esse “lá” aparece, por sua vez, de um ou outro lugar, para esse “aqui” e seu “direcionamento básico” (*Grundrichtungen*). “Todo ser espacial aparece necessariamente assim, apareça próximo ou distante, acima ou abaixo, à direita ou à esquerda” (Husserl, 1913/1952, letra “a”, § 41, p. 158). Nos termos de Husserl, como um centro de orientação, o meu corpo consiste, então, face aos demais corpos percebidos, em um “ponto nulo” (*Nullpunkt*), sob o modo de um “aqui central último” (*letzten zentrale Hier*), de modo que o que é “distante” encontra-se distante de mim, do meu corpo (“*Das ‘Fern’ ist fern von mir, von meinem Leibe...*”) (Husserl, 1913/1952, letra “a”, § 41, p. 158). O meu próprio corpo não deixa, contudo, malgrado o seu tipo peculiar, de fazer parte também desse mesmo campo perceptivo no qual habitam os demais corpos. Supomos, assim, em todo *perceptum*, a presença do meu próprio corpo como centro de orientação. Porém, em contraste com as coisas a sua volta, encontra-se, permanentemente presente, como um “aqui” – “o *hic et nunc* a partir de onde vejo tudo o que vejo” (Ricoeur, 1986, p. 108) – que age, eventualmente, sobre um “ali” de corpos que se perfilam a sua volta, uma “multiplicidade *fora de mim*” (“*man-nigfaltigen Außer-mir*”)³⁸.

Neste sentido, Husserl descreve, nesse corpo somático, a presença de “órgãos de percepção” (*Wahrnehmungsorganen*) – visuais, auditivos, táteis etc. – que, em conjunto, atuam de forma unificada com os chamados movimentos cinestésicos da vida subjetiva, denominados pelo autor de

³⁷ “...eu tenho todas as coisas que me são dadas, elas estão todas lá – com uma única exceção do meu próprio corpo que está sempre aqui”. Husserl, 1913/1952, letra “a”, § 41, p. 159.

³⁸ Uma “multiplicidade *fora de mim*”, entre aspas, pois se trata da versão reduzida dessa exterioridade objetiva, tematizada, transcendentalmente, na interioridade do Ego monádico.

mobilidade “egóica” (*ichlichen*) que, num fluxo de modos de ação, desdobram-se em um “eu movo” (*Ich bewege*), “eu faço” (*Ich tue*), etc (Husserl, 1936/1976, § 28, p. 108). Tais movimentos supõem, por sua vez, certa autonomia do ego sobre o que fazer quanto ao que se encontra a sua volta, vigorando nele certo poder de tomada de decisão quanto ao movimento cinestésico a ser exercido em conjunto com os órgãos da percepção sensível. O conjunto desses fenômenos – poder-se-ia dizer “cinestésico-sensível” (*kinästhetisch-sinnlichen*) – encontra-se, como dissemos, submetido a um “eu posso” (*Ich kann*) (bater, empurrar e assim agir pelo meu próprio corpo, imediatamente em primeiro lugar e, mediatamente, em seguida, com a ajuda de outra coisa). Através da atividade da percepção, eu como este homem que sou poderei ter experiências de qualquer natureza, compreendendo aí, através de uma espécie de reflexão, a experiência do meu próprio corpo. Neste sentido, Husserl esclarece que a vida subjetiva é capaz de agir, engendrando movimentos cinestésicos, sobre os objetos a sua volta. Contudo, tal agir não seria possível sem que a vida subjetiva pudesse ser afetada por esses mesmos objetos³⁹. Assim, tais ações e afecções alinham-se, encontrando-se direcionadas para aquilo que o próprio Ego elege como tema de seu interesse. Se as ações se voltam sobre o que é tematizado como um “fim”, por vezes, a vida subjetiva poderá refletir sobre tais ações propriamente ditas, tomando-as

³⁹ Compreendemos que as chamadas “sínteses passivas” assumem aqui um papel decisivo. Afinal, como dissemos, esse corpo somente age, engendrando movimentos cinestésicos, sobre os objetos a sua volta na medida em que tal agir encontra-se alinhado a uma disposição passiva de se afetar por aquilo que é “pré-dado” de modo último como uma multiplicidade sensível, cuja unificação se daria, por exemplo, através de associações por sucessão ou coexistência (Husserl, 1939/1931/ 1973, § 39). Tal constituição passiva asseguraria, poder-se-ia dizer, a “matéria” para o engendramento das ações sobre os objetos.

como um novo tema de uma nova ação não tematizada, e assim sucessivamente.

Seja como for, descrito como uma unidade psicofísica, o fenômeno objetivo “eu, como este homem” que sou possuiria, além de uma “alma”, o seu próprio “corpo somático”, como um corpo que lhe pertence e que possui, como vimos, um caráter *sui generis* se comparado aos demais corpos que habitam o mundo. Isso por si só já nos coloca, na doutrina husserliana do corpo, diante de um novo sentido, um tanto quanto especial, das propriedades que pertencem ao homem como uma unidade psicofísica⁴⁰. Afinal, Husserl não hesitará em dizer, no § 44 da Quinta Meditação, que é através do nosso próprio corpo – portanto, desse *soma* corpóreo que nos pertence – que nos inserimos, como uma unidade psicofísica, na “Natureza” (Husserl, 1931/ 1973, §44, p. 127). O corpo somático torna-se, então, um elemento da vida subjetiva através do qual podemos, na imanência da esfera do Ego monádico, trazer à vista o fenômeno do pertencimento ao mundo.

Considerações Finais

O presente artigo procurou mostrar que, em Husserl, a teoria sobre as determinações exercidas pelo eu idêntico revela, gradativamente, conforme avança a investigação fenomenológica, novas propriedades da vida subjetiva, fazendo com que o “eu polo” das vivências intencionais seja também “substrato do *habitus*”, determinando ainda o nosso caráter pessoal. Assim, vimos, resumidamente, que: 1) como fonte constituidora dos objetos e, portanto, como uma transcendência na imanência peculiar,

⁴⁰ Sobre o papel central exercido pela temática do corpo na fenomenologia transcendental de Husserl, recomendamos a leitura do texto de Maren Wehrle. Cf. Wehrle, 2021, pp. 195-207.

como polo idêntico que precede e acompanha a vida intencional, o eu torna-se inseparável do cogito intencional e dos objetos constituídos através dele; 2) uma vez que não é um mero polo de identidade vazio, esse mesmo eu idêntico torna-se também “substrato do *habitus*”, fazendo com que a vida subjetiva ganhe novas propriedades sedimentadas através de habitualidades, na gênese da vida intencional; 3) e por fim, esse mesmo eu idêntico será responsável por determinar o caráter pessoal na vida subjetiva, na qual se constitui um “estilo constante”, adquirido na unidade de uma história de habitualidades. Se na primeira determinação já presente em *Ideias I*, Husserl fala em linguagem kantiana, nas novas determinações trazidas pela Quarta Mediação, incorpora um linguajar leibniziano para pensar a fenomenologia como uma “egologia monadológica”.

Sob a ressonância das determinações anteriores, por meio de uma *epoché* na qual se abstrai tudo aquilo que não pertence à vida do Ego, Husserl encontra o caminho para a descrição do fenômeno objetivo “eu, como este homem” que sou, concebendo-o como uma unidade psicofísica na qual encontramos, como vimos, os seguintes elementos essenciais: a “alma”, o “eu pessoal” e o “corpo somático”. E é justamente em torno desse último elemento que a segunda seção do presente artigo se concentrou. As ressonâncias da explicitação fenomenológica do Ego monádico permitiu pensar, na esfera transcendental, o corpo próprio deste homem que sou. Isso assume um sentido decisivo em se tratando do fenômeno do pertencimento, pois é por intermédio desse corpo somático que, como “este homem” (enquanto uma unidade psicofísica), me insiro na Natureza. Falamos aqui da “Natureza”, em sua versão reduzida e, portanto, como Natureza que me é própria (*als eigenheitliche Natur*) (Husserl, 1931/1973, §44, p. 127), como exterioridade objetiva tematizada na interioridade da vida

subjetiva, através da redução dessa exterioridade à esfera do que me é próprio⁴¹.

Se, por um lado, o corpo “deste homem que sou” é, enquanto um *Körper*, mais um corpo em meio a outros no mundo, por outro, justamente por ser próprio deste homem que sou e, portanto, enquanto um *Leib*, com tudo o que esse corpo próprio implica, por conta do seu caráter *sui generis*, termina por assumir um papel crucial, enquanto um “aqui” permanente que acompanha, necessariamente, todas as percepções de objetos, o que tornará também especial o sentido do seu pertencimento ao mundo. Tudo isso já seria, por si só, suficiente para que pudéssemos dar início à investigação mais pormenorizada acerca dos sentidos em torno dos quais gira o fenômeno do pertencimento das coisas ao mundo, posto que um exame do assunto em questão anuncia, preliminarmente, diferentes modos de relação entre as coisas e o mundo, sentidos do que significa distingui-las umas das outras, além dos próprios sentidos de mundo (concebido sob a forma da espacialidade, como universo da totalidade dos entes, como horizontes de todos os horizontes, etc.). Porém, um exame pormenorizado do referido tema, bem como de suas implicações, não poderá acontecer neste momento. Teremos de deixá-lo para outra ocasião.

Referências

- Escher, M. C. (1994). *Gravuras e desenhos* (M. O. Gonçalves-Koller, Trad.). Taschen. (Original publicado em 1948)
- Husserl, E. (1976). *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine*

⁴¹ Nos termos de suas *Conferências de Paris* (1929), trata-se de “uma exterioridade objetiva na pura interioridade” (...in der reinen Innerlichkeit eine objektive Äußerlichkeit). Cf. Husserl, 1929/1931/1973, p. 4.

- Einführung in die reine Phänomenologie* (Husserliana Band III/1). Martinus Nijhoff. (Obra original publicada em 1913)
- Husserl, E. (1952). *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution* (Husserliana Band IV). Martinus Nijhoff. (Obra original publicada em 1952)
- Husserl, E. (1973). *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge* (Husserliana Band I). Martinus Nijhoff. (Obra original publicada em 1929/1931)
- Husserl, E. (1940). *Grundlegenden Untersuchungen zum phänomenologischen Ursprung der Räumlichkeit der Natur*. In M. Farber (Ed.), *Philosophical essays in memory of Edmund Husserl* (pp. 307-326). Harvard University Press. (Trabalho original publicado em 1934)
- Husserl, E. (1976). *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie* (Husserliana Band VI). Martinus Nijhoff. (Obra original publicada em 1936)
- Kant, I. (1774). *Kritik der reinen Vernunft* (W. Weischedel, Ed.). Suhrkamp. (Obra original publicada em 1787)
- Ricoeur, P. (1986). *À l'école de la phénoménologie*. J. Vrin.
- Tourinho, C. D. C. (2013). A estrutura do noema e a dupla concepção do objeto intencional em Husserl. *Veritas (Porto Alegre): Epistemologia, Linguagem e Metafísica*, 58(3), 482-498.
- Wehrle, M. (2020). Being a body and having a body: The twofold temporality of embodied intentionality. *Phenomenology and Cognitive Sciences*, 19(3), 499-521.
- Wehrle, M. (2021). Normality as embodied space: The body as transcendental condition for experience. In H. Jacobs (Ed.), *The Husserlian mind* (pp. 195-207). Routledge.

CAPÍTULO 4

O IDEALISMO TRANSCENDENTAL COMO IDEALISMO FENOMENOLÓGICO⁴²

Allan Josué Vieira

Resumo: O presente estudo se dedica ao tema do idealismo transcendental, tal como articulado por Husserl no contexto de sua fenomenologia. A questão que move a investigação é aquela referente ao sentido desse idealismo, uma vez que este parece não ter encontrado uma leitura unívoca, a despeito dos mais de 100 anos desde a enunciação de suas teses fundamentais, em *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica*, em 1913. Para esse fim, tomaremos como objeto de análise a segunda seção desta obra, a bem conhecida e muito discutida ‘Consideração fenomenológica fundamental’, cuja culminância marca a irrupção das afirmações que caracterizariam, a partir de então, a posição filosófica de Husserl como uma forma de idealismo: a independência da consciência em relação ao mundo natural e, inversamente, a dependência deste último relativamente àquela. A partir de um exercício exegético do trecho indicado, pretende-se mostrar que o idealismo husserliano não pode ser compreendido como uma posição substantivamente metafísica ou meramente epistemológica/semântica (entendimentos majoritariamente assumidos pelas interpretações tradicionais). Antes, trata-se de alocar tal idealismo sob o contexto que lhe é próprio, qual seja, *fenomenológico*, o que lhe confere seu sentido *sui generis*. Esse contexto, por sua vez, desdobra-se

⁴² O presente texto é uma adaptação de: Vieira, A. J. (2024). O idealismo fenomenológico de Husserl: um estudo de *Ideias I. Ekstasis: revista de hermenêutica e fenomenologia*, 13(1), 72-109. <https://doi.org/10.12957/ek.2024.81810>.

a partir do movimento de passagem entre as atitudes natural e fenomenológica-transcendental, o qual, conduzido desde seus inícios sob a chancela de um procedimento descritivo-fenomenológico, assenta o terreno sobre o qual a posição filosófica de Husserl ganha os contornos que lhe são adequados, levando à compreensão correta das teses que sustentam o idealismo transcendental da fenomenologia: a consciência é algo de *fenomenologicamente* absoluto, e o mundo se revela como sendo-lhe *fenomenologicamente* relativo. A nosso ver, essa estratégia interpretativa aponta um registro próprio para a compreensão do idealismo husserliano, distinto das leituras tradicionais, e mais afeito à letra do texto de Husserl.

Palavras-chave: fenomenologia; idealismo transcendental; realismo; idealismo; intencionalidade.

HUSSERL'S PHENOMENOLOGICAL IDEALISM: A READING FROM IDEAS I

Abstract: This study is devoted to the theme of transcendental idealism as articulated by Husserl within the framework of his phenomenology. The guiding question of the investigation concerns the precise sense of this idealism, given that it has not yet received a univocal interpretation, despite the more than one hundred years that have passed since the formulation of its foundational theses in *Ideas for a Pure Phenomenology and Phenomenological Philosophy* (1913). To this end, the analysis will focus on the second section of that work — the well-known and widely discussed ‘Fundamental Phenomenological Consideration’ — whose culmination marks the emergence of the claims that would henceforth define Husserl’s philosophical position as a form of idealism: namely, the independence of consciousness from the natural world, and, conversely, the dependence of the latter upon the former. Through a close exegetical reading of the aforementioned passage, the aim

is to demonstrate that Husserlian idealism cannot be adequately understood as either a substantively metaphysical position or a merely epistemological or semantic thesis — interpretive tendencies predominant in traditional readings. Rather, this idealism must be situated within its proper context, that is, the *phenomenological* one, which confers upon it a *sui generis* meaning. This context evolves through the transition from the natural to the phenomenological-transcendental attitude — a movement that, from its inception, is guided by a descriptive-phenomenological orientation. It is this methodological movement that provides the ground upon which Husserl's philosophical position takes on its proper contours, leading to a more accurate understanding of the theses underlying the transcendental idealism of phenomenology: consciousness is *phenomenologically* absolute, and the world appears as *phenomenologically* relative to it. In this light, the interpretive strategy adopted here delineates a distinct framework for understanding Husserlian idealism — one that departs from traditional readings and aligns more faithfully with the textual content of Husserl's work.

Keywords: phenomenology; transcendental idealism; realism; idealism; intentionality.

1. Introdução

O idealismo transcendental esposado por Husserl a partir de 1906-1907 logo se revelou um dos alvos mais comuns para críticas entre os tópicos de sua filosofia. Desde suas primeiras insinuações, tal postura causou estranheza e recusa por parte dos discípulos;⁴³ e, em especial, com o

⁴³ Como resultado da nova orientação, exposta nas 'Cinco Lições' de *A ideia da fenomenologia*, em 1907, os alunos que até então compreendiam a Fenomenologia numa chave realista, como uma análise de essências, manifestaram surpresa e contrariedade. O

aparecimento do primeiro livro de *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica*,⁴⁴ no qual esse idealismo recebeu uma caracterização mais evidente, os intérpretes e interlocutores ecoaram de modo bastante audível o assombro inicial, propondo, ao longo do século passado, matizes variados para sua compreensão.

Em especial, a enorme gama de leituras desenvolvida pelos *scholars* a partir da segunda metade do século XX é digna de nota. Relativamente ao seu conteúdo, as interpretações podem ser divididas em dois grupos:⁴⁵ as leituras *metafísicas*, que identificam no idealismo de Husserl a privação ao mundo de seu estatuto ontológico próprio, tornando-o dependente das operatividades constituintes da consciência (seja em um sentido mais ou menos fenomenalista); e as leituras *deflacionárias*, que defendem uma variante metafisicamente neutra, de modo que teríamos,

próprio Husserl indica tais relutância e incompreensão: “Era um novo começo, infelizmente não compreendido nem aceite pelos meus discípulos, como eu esperava. As dificuldades eram também demasiado grandes e não podiam ser superadas logo à primeira tentativa” (Husserl *apud* Biemel, 2008, p. 13). Sobre a não aceitação dos alunos, cf. Spiegelberg, 1971, p. 170; Gadamer, 1976, pp. 143-144; Rollinger & Sowa, 2003, pp. X-XI. Ver, ainda, o relato de Ingarden em: Husserl, 1968, pp. 109, 113.

⁴⁴ Utilizamos a tradução para o português: Husserl, 2006. Também a cotejamos, quando julgamos necessário, com a edição original: Husserl, 1976a. Doravante, utilizaremos, no corpo do texto, a abreviação *Ideias I*. Nas citações e remissões às obras de Husserl que tenham tradução para o português, indicaremos também o volume da *Husserliana* (*Hua*) e a página correspondentes. Nos casos em que a tradução for direta do texto em alemão, a entrada indicará a referência que aparece na lista ao final do texto.

⁴⁵ Nessa categorização sumária, empregamos as expressões utilizadas por Dan Zahavi na discussão das relações entre fenomenologia e metafísica na obra de Husserl. Cf. Zahavi, 2017, pp. 60-76.

como resultado, algum tipo de idealismo semântico, epistemológico ou, no limite, uma espécie de análise de significados – por conseguinte, leituras compatíveis com diferentes teses metafísicas; por exemplo, com o realismo metafísico.⁴⁶ Não poderia ser nosso objetivo nos engalfinharmos num debate pormenorizado dessas interpretações.⁴⁷ Para nossos fins, basta, a título de objeção, retomar a crítica pontuada por Husserl às formas históricas do idealismo e do realismo filosóficos, contida no *Posfácio às Ideias*: “Como de costume, eu considero toda forma usual do realismo filosófico um contrassenso de princípio, e não menos aquele idealismo ao qual ele se contrapõe em suas argumentações, que ele ‘refuta’” (Husserl, 1971, p. 151, tradução nossa).⁴⁸ Entendemos, portanto, que se, segundo Husserl, tanto o realismo quanto o idealismo são contrassensos, seguem-se dificuldades para coadunar de modo satisfatório as interpretações indicadas com aquilo que o filósofo quis expressar ao identificar a fenomenologia a uma forma de idealismo transcendental, mesmo que ao modo de um idealismo ‘neutro’, pois esse permaneceria indiferente quanto

⁴⁶ Essa consequência é apontada por Zahavi, 2017, pp. 63-64.

⁴⁷ Indicamos, aqui, textos representativos das interpretações citadas. Trata-se de leituras e comentários clássicos ou mais recentes. Para as leituras metafísicas: De Palma, 2005, pp. 183–206; Ingarden, 1975; Lavigne, 2005; Loidolt, 2015; Melle, 2010; Philipse, 1995; Smith, 2003. Para as leituras deflacionárias semânticas: Carr, 1999; Crowell, 2001; Sokolowski, 1970. Leituras deflacionárias epistemológicas: Ameriks, 1977; Bernet, 2004; Hardy, 2013; Holmes, 1975; Sebold, 2014; Tengelyi, 2010; Wallner, 1987. Por fim, para as leituras deflacionárias que veem o idealismo de Husserl como uma análise de sentido: Hall, 1982; Smith, 2007.

⁴⁸ “Ich nach wie vor jede Gestalt des üblichen philosophischen Realismus für prinzipiell widersinnig halte, nicht minder jeden Idealismus, zu welchem er sich in seinen Argumentationen in Gegensatz stellt, den er ‘widerlegt’”.

à sua articulação a alguma forma de realismo metafísico (considerado por Husserl, como vimos, um contrassenso).

Tomando como ponto de partida o caráter no mínimo problemático das interpretações indicadas, nosso objetivo é buscar uma leitura distinta, segundo a qual o sentido desse idealismo é, sobretudo, *fenomenológico*, pois, a nosso ver, ele se configura como uma posição resultante de um trabalho já, ele mesmo, descritivo-fenomenológico. Disso resulta que o idealismo transcendental da fenomenologia não é uma tese metafísica *tout court*; mas, tampouco pode ser pensado como uma posição ‘meramente’ epistemológica ou semântica. Uma compreensão adequada de seu sentido não pode ser enxertada à força desde fora da própria fenomenologia. É preciso compreender como, *fenomenologicamente*, esse idealismo é construído e equivale por si à delimitação do espaço para todo discurso filosófico.

Argumentado a favor dessas teses, investigaremos a ‘Consideração fenomenológica fundamental’ de *Ideias I*. Neste texto, somos conduzidos por Husserl desde a postura característica da atitude natural – aquela em que vivemos inadvertidamente – até o pórtico do domínio científico da fenomenologia, que se anuncia na afirmação da dupla tese do idealismo transcendental – o caráter absoluto da consciência e a relatividade do mundo da experiência – e na realização da redução fenomenológica. A nosso ver, além de conter os alicerces da orientação idealista, esse texto apresenta um aspecto descritivo-fenomenológico que pretendemos mostrar como sendo essencial ao seu sentido.

2. A Descrição Fenomenológica e o Percurso da Fenomenologia

O primeiro livro de *Ideias*, publicado em 1913, assume como tarefa apresentar ao mundo filosófico “uma ciência essencialmente nova, distante do pensar natural em virtude de sua peculiaridade de princípio” (Husserl, 2006,

p. 25 [Hua III/1, p. 3]). Essa ciência inédita, a fenomenologia pura, deveria vir a se constituir como a “primeira de todas as filosofias” (Husserl, 2006, p. 29 [Hua III/1, p. 8]), uma vez que as demais disciplinas filosóficas deveriam encontrar nela sua fundação. Também o domínio próprio da investigação fenomenológica teria que ser mostrado como algo inaudito, dado que constituiria “uma nova região do ser até agora não delimitada naquilo que lhe é próprio” (Husserl, 2006, p. 83 [Hua III/1, p. 67]). As análises que ocupam as páginas da ‘Consideração fenomenológica fundamental’, a segunda e crucial seção da obra, comportam os esforços de Husserl em busca da abertura e da delimitação inicial desse domínio.

Um pouco antes no texto, Husserl estabelece a exigência de que a fenomenologia se estabeleça a partir da mais completa *ausência de pressupostos* – demanda que resulta dos objetivos indicados⁴⁹. O mais óbvio, dada a natureza dessa exigência, seria vinculá-la à efetuação da redução fenomenológica, a suspensão de todo juízo sobre a efetividade do mundo e de suas diferentes regiões ontológicas. No entanto, sendo fiéis ao texto, vemos que a redução,

⁴⁹ Cf. Husserl, 2006, p. 144 [Hua III/1, pp. 135-136]. Também no *Posfácio às Ideias*, Husserl deixa clara essa orientação: “Para mim, a filosofia, segundo sua ideia, significa a ciência universal, e, em sentido radical, ciência ‘rigorosa’. Enquanto tal, ela é ciência a partir de uma fundamentação última, ou, o que quer dizer o mesmo, a partir da autorresponsabilidade última, na qual, então, nenhuma obviedade, predicativa ou pré-predicativa, atua como uma base de conhecimento não questionada” (Husserl, 1971, p. 139, tradução nossa).*

* “*Philosophie gilt mir, der Idee nach, als die universale und im radikalen Sinne ‘strenge’ Wissenschaft. Als das ist sie Wissenschaft aus letzter Begründung, oder, was gleich gilt, aus letzter Selbstverantwortung, in der also keine prädikative oder vorprädikative Selbstverständlichkeit als unbefragter Erkenntnisboden fungiert*”.

cujo sentido é anunciado nos §§ 31-32, somente será efetivamente realizada no § 50 e expressamente articulada em seus momentos nos §§ 56-61. Assim, no estágio inicial que precede o percurso até o idealismo, cujas teses serão anunciadas no § 49, a resposta à demanda de ausência de pressuposições reside sob outro título, o da *descrição fenomenológica*. Com efeito, numa observação posterior no texto (§ 30), Husserl aponta, a respeito daquilo que fora apresentado nas seções iniciais da ‘Consideração’ (§§ 27-29), que “o que apresentamos para a caracterização do dado na orientação natural e, com isso, para a caracterização dela mesma, foi um exemplo de descrição pura *anterior a toda ‘teoria’*” (Husserl, 2006, p. 77 [Hua III/1, p. 60]).

Para compreender o que está envolvido nessa ‘descrição pura’, é interessante olharmos para as reservas que Husserl mantinha quanto ao espírito do positivismo vigente à época⁵⁰ e apreendermos seu sentido de fundo. Sobre esse ponto, Benoist (1997, p. 199) apresenta uma chave de leitura esclarecedora e filosoficamente fértil:⁵¹ ali onde o positivismo crê se manter longe de toda pressuposição de cunho metafísico não amparada pelo ‘dado’, é justamente onde ele se vê, embora inadvertidamente, mergulhado em pressupostos, pois sua suposta fidelidade ao

⁵⁰ Husserl afirma, em *Ideias I*: “Se ‘positivismo’ quer dizer tanto quanto fundação, absolutamente livre de preconceitos, de todas as ciências naquilo que é ‘positivo’, ou seja, apreensível de modo originário, então somos *nós* os autênticos positivistas” (Husserl, 2006, p. 64 [Hua III/1, p. 45]).

⁵¹ É preciso apontar que a leitura de Benoist é dedicada às *Investigações lógicas*. No entanto, sua compreensão do procedimento descritivo e do que se torna por seu intermédio acessível já nos parece condizente com o nível alcançado em *Ideias I*, isto é, com uma compreensão propriamente transcendental do alcance da intencionalidade. A respeito do escopo da interpretação proposta por Benoist, esse também é o parecer de Zahavi (2017, pp. 46-47).

dato permanece saturada de realidade, num sentido metafisicamente realista.⁵² É como precaução contra tais pressuposições que a descrição fenomenológica oferece um absoluto zelo pelo ‘puro dato’. A descrição propicia à fenomenologia não interpor nenhuma afirmação, mais ou menos sub-reptícia, sobre o estatuto último daquilo que está dado, uma vez que toda pressuposição metafísica sobre o que se dá é absolutamente irrelevante para fins de sua descrição. Desse modo, o que temos é a aceitação radical do *dato*, cujo sentido enquanto objeto *de experiência*, a nosso ver, será resgatado na sequência do relato husserliano, porquanto intuitivamente comprovado e descritivamente liberto de toda compreensão alheia ao dato.

A fim de corresponder às exigências inerentes a essa pureza descritiva, Husserl estabelece um alicerce metodológico fundamental para sua fenomenologia, o bem conhecido “princípio de todos os princípios” (Husserl, 2006, p. 69 [Hua III/1, p. 51]). Podemos ver nesse imperativo metodológico a igualmente bem conhecida ambição fenomenológica do retorno ‘às coisas mesmas’:

Nenhuma teoria imaginável pode nos induzir em erro quanto ao Princípio de todos os princípios: toda intuição doadora originária é uma

⁵² “O positivista poderia ser apresentado como o pensador embriagado de realidade, aquele que se deixa invadir e sobrecarregar pelo dato em sua positividade, sua plenitude de *res*, querendo enriquecê-lo sempre mais, sem se deixar inquietar por um único momento pelo que significa o fato de que ele seja dato (questão, então, desprovida de sentido)” (Benoist, 1997, p. 199, tradução nossa).*

* (“Le positiviste pourrait être présenté comme le penseur ivre de réalité, celui que se laisse envahir et encombrer par la donnée dans sa positivité, sa plénitude de *res*, voulant en thésauriser toujours plus, sans se laisser inquiéter un seul instant de ce que signifie le fait qu’elle soit donnée (question alors dénuée de sens)”).

fonte de legitimação do conhecimento, tudo que nos é oferecido originariamente na “intuição” (por assim dizer, em sua efetividade de carne e osso) deve ser simplesmente tomado tal como ele se dá, mas também apenas nos limites dentro dos quais ele se dá (Husserl, 2006, p. 69 [Hua III/1, p. 51]).

Com o ‘princípio’, estabelece-se o imperativo geral da purificação descritiva do dado – e isso a partir de uma dupla delimitação metodológica. De um lado, temos que a descrição deve trazer à expressão aquilo que se dá, *tal como se dá* – qualquer intromissão sub-reptícia de algum elemento estranho, fundado em interpretações prévias sobre o que é dado, deve ser descartada. De outro lado, é importante notar a outra face dessa exigência, que nos interpela a assumir uma orientação que se mantenha fiel ao que se dá, e *nos limites em que se dá* – o que fixa uma espécie de ponto-limite para toda asserção racional, uma vez que essa racionalidade precisa estar alicerçada estritamente naquilo que aparece, *tal como aparece*, e *enquanto aparece*.

Desse modo, resulta que, com a adoção do ‘princípio de todos os princípios’, inaugura-se uma disposição fenomenológico-descritiva, em que o puro ‘ver’ é elevado à condição de marco fundador das análises – movimento que, pretendemos mostrar, conduzirá o texto de *Ideias I* ao limiar do idealismo transcendental-fenomenológico. O ponto central será mostrar como Husserl espera que seu leitor se mantenha no âmbito descritivo *daquilo que está dado*, *enquanto está dado* – ou, por outras palavras, que o ‘princípio’ seja devidamente observado e cujo sentido pleno se revelará com o avanço das descrições.

3. A Descrição da Atitude Natural e o 'Perspectivismo' da Fenomenologia

A progressão do texto de *Ideias I* nos coloca diante de uma descrição dos caracteres gerais da atitude natural, ou seja, aquela orientação dirigida aos objetos de nosso entorno, na qual encontramos o mundo sempre “à disposição” (Husserl, 2006, p. 73 [Hua III/1, p. 56]), “como estando aí” (Husserl, 2006, p. 77 [Hua III/1, p. 61]). Ora, o que chama a atenção nesse início da ‘Consideração fenomenológica fundamental’ é que ele já nos situa em certa ‘perspectiva’, certo ‘ponto de vista’.⁵³ Vejamos o início do § 27, que inaugura as descrições propostas:

Iniciamos nossas considerações como homens da vida natural, representando, julgando, sentindo, querendo “*em atitude natural*” (*in natürllicher Einstellung*). Tornamo-nos claro o que isso quer dizer em meditações simples, que efetuamos em discurso em primeira pessoa (*Ichrede*) (Husserl, 2006, p. 73, tradução modificada [Hua III/1, p. 56]).

Esse ‘ponto de vista’ aberto pelo ‘princípio de todos os princípios’ se revela como aquele acessível a uma reflexão que se concentra num relato em primeira pessoa, a partir da perspectiva da experiência, da *consciência* de um mundo. Desde os inícios da ‘Consideração’, o mundo é tematizado como um mundo que se dá e se confirma sob certa perspectiva, que é inalienavelmente subjetiva. Essa

⁵³ A ideia de que as descrições da ‘Consideração fundamental’, desde seus inícios, envolvem já o estabelecimento de uma perspectiva para o discurso é, no geral, baseada em: Lavigne, 2009, pp. 53-65.

leitura pode ser confirmada pelo que vemos num dos apêndices de Husserl a um de seus *Handexemplare* de *Ideias I*:⁵⁴

Toda a consideração – que se inicia com o § 27 – realiza-se *na atitude natural*; realiza-a, falando mais claramente, cada um de nós na atitude natural, na qual ele tem o mundo em seu modo de doação circummundano, para quem ele simplesmente vale [...] Situemo-nos no ponto central: *o mundo é* – mas que ele seja é algo que ainda é minha asserção, e uma asserção legítima, tanto quanto eu experiencie o mundo. Se eu não tivesse nenhuma experiência do mundo, nenhuma percepção originária do mundo, na qual o mundo me é dado como um presente “continuamente” vivo, então ‘mundo’ não seria para mim nenhuma palavra com sentido, e nenhuma asserção do mundo seria enunciada com um sentido legítimo (Husserl, 1976b, p. 599, tradução nossa).⁵⁵

O procedimento descritivo, fiel ao sentido mais amplo da expressão ‘dado’, nos instala numa postura em que

⁵⁴ O texto foi redigido em 1929. Trata-se do apêndice 45 do volume de complementos ao texto de *Ideias I*. Cf. Husserl, 1976b, pp. 598-601.

⁵⁵ “*Die gesamte Betrachtung – die mit § <27> anging – vollzog sich in der natürlichen Einstellung, vollzog, deutlicher gesprochen, jeder von uns in der natürlichen Einstellung, in der er die Welt in seiner umweltlichen Gegebenheitsweise hatte, in der sie ihm schlechthin galt [...] Stellen wir in den Mittelpunkt: die Welt ist – aber daß sie ist, ist doch meine Aussage, und rechtmäßige Aussage, sofern ich die Welt erfahre. Hätte ich keine Welterfahrung, keine ursprüngliche Weltwahrnehmung, in der mir Welt als ‘kontinuierlich’ lebendige Gegenwart gegeben wäre, so wäre Welt für mich kein Wort mit Sinn und keine Welt-aussage aus<ge>sagt mit zu rechtfertigendem Seinssinn*”.

as coisas nos são *dadas*, efetivamente, *na* experiência, e *de acordo com* a experiência. O modo como Husserl constrói suas asserções não é fruto do acaso, pois nos convida a compreender *aquilo que se dá* propriamente como algo que se dá *na* e *pela* experiência. Um texto de 1912,⁵⁶ em que Husserl projeta suas intenções nessas seções iniciais de *Ideias I*, também pode nos servir como guia nessa interpretação:

1. Introdução. O que eu, no que se segue, pretendo. 2. Orientação de pensamento natural e fenomenológica (ou, ainda, “ontológico”-real e “fenomenológica”). Descrição da orientação de pensamento ontológica (real) e do que é nela dado e que deve ser investigado. O campo das ciências ontológicas (reais) (Husserl, 1976b, p. 559, tradução nossa).⁵⁷

O que propriamente é tomado como tema de descrição nesses parágrafos iniciais? Nada outro que uma ‘orientação de pensamento’, em conjunto com seus correlatos (‘o que nela é dado’), ou seja, aquilo que é *dado* nessa orientação e que vale *como algo dado*. Não estamos diante da descrição de um pretenso ‘em si’, portador de características em tudo indiferentes ao seu ser experienciado; mas, antes, voltamo-nos aos objetos *enquanto objetos de uma dada orientação de pensamento*, qual seja, a ‘ontológica-real’, que,

⁵⁶ Trata-se da *Disposition* de agosto de 1912, que aparece como o apêndice 14 do volume de complementos a *Ideias I*. Cf. Husserl, 1976b, pp. 559-560.

⁵⁷ “1. Einleitung. Was ich im weiteren beabsichtige. 2. Natürliche und phänomenologische Denkhaltung (oder auch ‘ontologisch’-real und ‘phänomenologisch’). Beschreibung der ontologischen (realen) Denkhaltung und des in ihr Gegebenen und zu Erforschenden. Die Felder der ontologischen (Real-) Wissenschaften”.

por sua própria natureza, toma seus objetos de modo direto, não atenta à experiência enquanto tal. É em relação a tal orientação que afirmamos que a descrição nos situa já reflexivamente na perspectiva da experiência em primeira pessoa.⁵⁸

Chamamos a atenção para o fato de que nada do que está sendo descrito precisa ser interpretado a partir de alguma forma de realismo, pois, como podemos depreender do texto, as descrições têm como alvo *algo do qual se é consciente*: “Tenho consciência [ênfase adicionada] de que ele [o mundo] significa, sobretudo: *eu o encontro* [ênfase adicionada] em intuição imediata, *eu o experimento* [ênfase adicionada]” (Husserl, 2006, p. 73 [Hua III/1, p. 56]). Tudo que é descrito resulta da aplicação *em ato* do método descritivo, fixado como exigência filosófica no princípio de todos os princípios. Não é por acaso, portanto, que, mais adiante no texto, Husserl (2006, p. 147 [Hua III/1, p. 139]) faça questão de assinalar que “todo este escrito, que pretende preparar o caminho para a fenomenologia, é, por seu conteúdo, fenomenologia do início ao fim”. O que é apresentado em *Ideias I* – logo, *a fortiori*, na ‘Consideração fundamental’ –, e que assenta os fundamentos para a fenomenologia, é já algo de fenomenológico, pois resultado de um trabalho fenomenológico-descritivo efetivo.

4. A Intencionalidade e o Método em Zigue-Zague

Uma vez definido o ponto de vista descritivo, a sequência da ‘Consideração’ introduz a possibilidade de princípio da *epoché* fenomenológica (§§ 31-32). A partir do

⁵⁸ A ideia de que o idealismo transcendental de Husserl envolve certa forma de ‘perspectivismo’ (pois o ser-dado o é sempre a partir de alguma perspectiva, para quem a coisa se dá) está em: Luft, 2007. Adotamos, aqui, essa indicação, a fim de pensá-la a partir do movimento do texto de *Ideias I*.

§ 33, as análises de Husserl passam a assumir simultaneamente um caráter prospectivo e retrospectivo. Por um lado, ao antecipar o domínio que restará após a efetivação da redução fenomenológica – ou seja, o da consciência pura –, Husserl (2006, p. 85 [Hua III/1, p. 69]) propõe aprofundar uma série de descrições sobre os traços gerais da consciência enquanto ‘consciência de’, independentemente da realização da *epoché* fenomenológica. Por outro lado, as análises seguem uma direção retrospectiva, pois, a nosso ver, visam explicitar aspectos fundamentais já presentes nas descrições iniciais. Veja-se, por exemplo, a descrição do mundo da experiência como algo que está ‘simplesmente aí’, funcionando como um horizonte para o que é experienciado a cada momento (§ 27), e a análise que agora se volta diretamente às vivências da consciência e seus respectivos objetos, examinando como cada vivência possui um fundo de inatualidade e potencialidade (§ 35). O que antes era descrito em uma linguagem ainda geral e indeterminada – mas já situada em uma perspectiva fenomenológica –, como o ‘espraiar-se’ horizontal do mundo da experiência, torna-se mais bem delineado com a análise da experiência na qual há consciência de objetos, ou seja, uma descrição guiada pela relação *cogitatio-cogitatum*. O que aparecia como uma extensão do campo onde as coisas estão ‘simplesmente aí’ é agora retomado sob a forma de uma tematização explícita da experiência na qual esse horizonte se apresenta como um fundo mais ou menos determinado, circundando os objetos precisamente enquanto objetos da consciência.

O que se manifesta nesse movimento a um só tempo progressivo e retrospectivo é outra característica do método fenomenológico: o procedimento em *zigue-zague*, já presente nas *Investigações Lógicas* (Husserl, 2012a) e ainda em vigor no período da *Crise das Ciências Europeias* (Husserl, 2012b). Nesses escritos, embora os objetivos da aplicação do método variem, Husserl explica que o labor

fenomenológico ocorre em ato, de modo que os avanços obtidos geram resultados que se aplicam aos próprios fundamentos. A nova clareza conquistada nesse retorno, por sua vez, deve repercutir nos avanços subsequentes, em um processo contínuo.⁵⁹

Embora em *Ideias I* o método não seja explicitamente denominado ‘zigue-zague’, há referências a essa dinâmica nos §§ 63 e 65. Nesses parágrafos, que destacam a centralidade do aspecto metodológico no trabalho fenomenológico, Husserl afirma que a fenomenologia deve iniciar com um primeiro uso – ainda ‘ingênuo’ – de seu procedimento descritivo-intuitivo, pois lhe falta a familiaridade com os dados do domínio a ser explorado, algo próprio das ciências que operam sob a atitude natural (Husserl, 2006, pp. 143-144 [Hua III/1, pp. 135-136]). Esse emprego inicial de um “método antes mesmo de todo método de determinação das coisas” (Husserl, 2006, p. 144 [Hua III/1, p. 136]) gera resultados que servem de base para “a reflexão científica sobre a essência do próprio procedimento”, que, por sua vez, assume “a função de uma fundação geral e logicamente rigorosa do método” (Husserl, 2006, p. 146 [Hua III/1, p. 139]). Em outras palavras, o método fenomenológico deve, ao mesmo tempo, fundamentar-se prospectivamente e justificar-se retrospectivamente, abrindo caminho para o avanço das análises e, com esse avanço, reafirmar seu ponto de partida. Esse movimento pendular se revela essencial ao trabalho fenomenológico, como sugere Kohák (1978, p. 53, tradução nossa): “Tanto quanto nós estejamos

⁵⁹ No caso das *Investigações lógicas*, trata-se da tarefa de uma elucidação gnosiológica dos conceitos fundamentais da lógica pura; em *Crise*, o que se busca é a clarificação do avanço da história da ciência moderna, responsável pelo esquecimento da experiência originária do mundo da vida. Cf. Husserl, 2012a, p. 15 [Hua XIX/1, pp. 22-23]; 2012b, p. 46 [Hua VI, p. 59].

fazendo fenomenologia, a maneira de ‘ir além’ é olhar novamente, com uma precisão maior”.⁶⁰ Avançar fenomenologicamente significa revisitar as mesmas questões sob uma perspectiva descritivamente mais aprofundada.

Dessa forma, entendemos que o ‘princípio de todos os princípios’ não se limita a um mero ‘ver’ o que se apresenta ao olhar atento do fenomenólogo, mas exige também um constante e essencial ‘rever’, que assume o papel de uma validação crítica e contínua do próprio método. Nesse sentido, o zigue-zague das descrições nada mais é do que a aplicação fenomenologicamente legítima e necessária desse princípio fundamental. Assim, podemos perceber como a análise da ‘consciência de’, realizada nos §§ 34 a 38 de *Ideias I*, constitui uma primeira aplicação desse movimento metodológico ao que a antecede no texto: trata-se de um ‘revisitar’, um ‘ver com maior precisão’ aquilo que já havia sido extraído das descrições iniciais que versavam sobre a atitude natural.

5. Uma Fenomenologia da Relação Consciência-Mundo

O passo seguinte da argumentação husserliana, que se desenvolve dos §§ 39 a 46, pode ser estruturado em três movimentos sucessivos: a formulação da questão sobre a relação entre o fluxo de vivências e a realidade (§ 39), o recurso às experiências imanente e transcendente (§§ 40-43) e, por fim, a afirmação do caráter absoluto do dado na primeira e contingente na segunda (§§ 44-46). Examinemos, então, como a estratégia fenomenológica se manifesta ao longo dessas discussões.

Para responder à questão da relação entre consciência e realidade, Husserl recorre àquilo que considera o critério último para qualquer indagação sobre o mundo

⁶⁰ “As long as we are doing Phenomenology, the way to ‘go beyond’ is to look again, with greater precision”.

material, a saber, a experiência por meio da qual conhecemos o mundo e nele nos situamos:

Para chegar à clareza sobre isso, investiguemos a fonte última de que se nutre a tese geral do mundo que estabelecemos na atitude natural, a qual possibilita que eu encontre, na forma de consciência, um mundo material existente diante de mim, que eu me atribua um corpo neste mundo e que eu mesmo nele me insira. Essa fonte última é, manifestamente, a *experiência sensível* (Husserl, 2006, pp. 94-95 [Hua III/1, p. 80]).

Segundo nossa leitura, esse recurso à experiência sensível nada mais representa que uma retomada do princípio de todos os princípios, agora moldada pela dinâmica metodológica em zigue-zague, que estabelece um padrão de racionalidade para todos os juízos possíveis sobre o mundo. A exigência husserliana de mantermo-nos junto às ‘coisas mesmas’ impõe que a descrição exprima aquilo que se manifesta nesse tipo de experiência precisamente *enquanto* objeto de experiência. Nesse sentido, a qualificação do mundo material como algo que encontramos ‘na forma de consciência’ na experiência sensível não nos parece nem um pouco accidental; ao contrário, ela reforça a orientação fenomenológica das análises, que se aprofunda e se enriquece a cada novo avanço, calcado naquilo que ela própria torna acessível como dado pela descrição pura.

Ao se dedicar à análise daquilo que é dado intuitivamente como objeto da percepção, Husserl não demora a extrair da doação por perfis de um objeto no espaço (§§ 41-42) uma conclusão, aparentemente precoce, sobre o estatuto desse mesmo objeto: “A coisa no espaço [...] *nada mais é que uma unidade intencional* [ênfase adicionada], a qual só pode ser dada, por princípio, como unidade de tais modos de aparecer” (Husserl, 2006, p. 102 [Hua III/1, p. 89]).

Surge, então, a questão: estariam as análises conduzidas nesse breve trecho já autorizando Husserl a sustentar uma tese que parece nos colocar já em direção ao idealismo? O problema aqui reside no fato de que o que parecia uma investigação eidética de duas esferas ontológicas distintas passa a apontar para uma possível relação de dependência entre elas. A ‘coisa’ (*Ding*) apareceria, assim, como nada além do ponto de unificação de seus múltiplos perfis, tais como se apresentam à consciência. Isso conduziria ao que Lavigne (2009, p. 271, tradução nossa) critica como sendo uma “redução ontológica” (“*réduction ontologique*”), um tipo de artifício filosófico operado por Husserl para livrar caminho rumo à adoção do idealismo transcendental. O cerne da crítica de Lavigne está em identificar, no percurso desenvolvido nos parágrafos 41 e 42 de *Ideias I*, uma transformação obscura de descrições originalmente ontológicas em análises de natureza psicológico-intencional – o que abriria espaço para tratar o objeto percebido como uma unidade intencional constituída pela multiplicidade de perfis em seu aparecer (Cf. Lavigne, 2009, pp. 262-278).

De fato, as repetidas indicações de que as análises em questão revelam *necessidades de essência* — e, portanto, se baseiam em leis eidéticas — podem levar à interpretação de que Husserl está se expressando em um registro ontológico, no sentido inequívoco das ontologias regionais. No entanto, gostaríamos de retomar o significado do retorno à “fonte última de que se nutre a tese geral do mundo” (Husserl, 2006, p. 94 [Hua III/1, p. 80]), que funciona como critério orientador das descrições. Como já indicamos, trata-se aqui de um reforço e aprofundamento da orientação fenomenológica das análises. Nesse sentido, essas passagens podem ser compreendidas de maneira mais adequada como *eidético-fenomenológicas*, em vez de *eidético-ontológicas*. As análises não dizem respeito a objetos singulares enquanto instâncias autônomas de espécies e gêneros pertencentes a domínios ontológicos, mas a espécies e gêneros

sob os quais tais indivíduos se inscrevem enquanto *objetos intencionais* — ou seja, enquanto correlatos da consciência. Isso implica também, correlativamente, uma análise das vivências nos quais essas objetividades se manifestam. Tal abordagem pode ser evidenciada, por exemplo, logo em seguida, quando Husserl retoma as análises anteriores:

Em geral, já se pode ver que, de qualquer gênero que seja, o ser transcendente, entendido como ser *para* um eu [*Sein für ein Ich*], só pode entrar como dado de maneira análoga a uma coisa, portanto, somente mediante aparições (Husserl, 2006, p. 104 [Hua III/1, p. 92]).

Aqui, de modo expresso, o objeto transcendente é concebido como ‘ser para um eu’, isto é, como uma objetividade que se anuncia como transcendente nas vivências da consciência — e não como portador de uma transcendência metafísica (ou mesmo ontológica) absoluta.

Contudo, é importante observar que a aparente oscilação entre análises de natureza ontológica e fenomenológica não ocorre ao acaso; ela está enraizada na própria natureza da tarefa que Husserl tem diante de si, qual seja, a de possibilitar a irrupção do domínio fenomenológico. A ideia de um ‘irromper’, com toda ressonância semântica que possa estar aí vinculada — como a metáfora de um ‘abalo’, com sua consequente ‘falta de solo firme’ —, é-nos tanto mais útil quanto se pense na ruptura entre as atitudes natural e fenomenológica e a necessidade de se pavimentar uma transição entre ambas, objetivo de Husserl nessas passagens. A dificuldade para a fixação de um marco conceitual firme é destacada no bem conhecido artigo de Eugen Fink, de 1933, endossado pelo próprio Husserl.⁶¹ Segundo Fink (1970, p. 122, tradução nossa), nesse ponto do texto nos encontramos em um “instável estágio de transição”

⁶¹ Utilizamos a tradução para o inglês: Fink, 1970.

(*unstable transitional stage*) entre as atitudes natural e fenomenológico-transcendental. A respeito das passagens discutidas, Fink (1970, p. 121) observa que Husserl realiza uma transformação — e aqui acrescentamos: inteiramente legítima e, por direito, *fenomenológica* — do sentido tradicional atribuído aos termos em jogo: as distinções entre transcendência e imanência, tradicionalmente compreendidas como diferenças entre regiões ontológicas, são progressivamente reinterpretadas como distinções de natureza *intencional*.

Dessa forma, as análises husserlianas devem ser entendidas em seu registro próprio, ou seja, no plano *fenomenológico*; e as leis eidéticas que delas decorrem devem ser vistas como expressões de necessidades eidético-*fenomenológicas*. É somente nesse nível de análise que se torna possível alcançar o objetivo da ‘Consideração fundamental’, conforme delineado nas seções 33 e 39: a delimitação da consciência pura. Esta, segundo Husserl, seria “a protocatégoria [*Urkategorie*] do ser em geral (ou, em nossa terminologia, a protorregião [*Urregion*]), na qual radicam todas as outras regiões do ser” (Husserl, 2006, p. 165 [Hua III/1, p. 159]), e não apenas uma região entre outras – o que seria uma consequência inevitável caso estivéssemos operando no plano das ontologias materiais. Assim, torna-se possível compreender que não se trata aqui de uma “diminuição ontológica do em si” (*diminution ontologique de l'en-soi*), segundo as palavras de Lavigne (2009, p. 178, tradução nossa), pois os objetos alvo das descrições eidéticas são considerados, de modo consequentemente fenomenológico, enquanto objetos *de* experiência.

5.1 A diferença fenomenológica fundamental entre consciência e realidade

Na sequência do texto, Husserl se dedica à análise das diferentes formas pelas quais se dá a coisa real em con-

traste com as vivências de consciência — ou seja, da diferença entre a percepção transcendente e a imanente. Essa distinção evidencia que, enquanto a percepção da realidade externa é marcada pela contingência e pela relatividade, a experiência imanente se destaca por seu caráter absoluto (Husserl, 2006, pp. 104–105 [Hua III/1, pp. 91–94]). Junto a essa assimetria entre os modos de doação, emerge uma das conclusões mais significativas para a consolidação posterior do idealismo transcendental: a distinção essencial entre realidade e consciência. A percepção das coisas do mundo, mediada por perfis, só nos oferece dados parciais, enquanto a vivência, na experiência imanente, se impõe com um grau de certeza absoluto — sua existência não pode ser colocada em dúvida (Husserl, 2006, pp. 108–109 [Hua III/1, p. 96–99]). Com base nessas considerações, Husserl, então, é capaz de justificar um dos princípios fundamentais para as teses do idealismo transcendental, o qual ele havia antecipado pouco antes no texto: “Nisso se anuncia justamente a diferença de princípio dos modos de ser, a diferença mais cardinal que existe em geral, a de *consciência e realidade*” (Husserl, 2006, p. 100 [Hua III/1, pp. 87–88]).

Antes que termos como ‘existência’ e ‘modo de ser’ levem a interpretações equivocadas desses trechos, é fundamental manter o olhar voltado para o sentido estritamente fenomenológico das análises. Nesse ponto, o título do parágrafo 44 oferece uma chave interpretativa valiosa. Na versão original, lemos: “O mero *ser* [ênfase adicionada] fenomenal do transcendente, o *ser* [ênfase adicionada] absoluto do imanente” (*Bloß phänomenales Sein des Transzendenten, absolutes Sein des Immanenten*) (Husserl, 2006, p. 103 [Hua III/1, p. 91]) — uma formulação que pode, à primeira vista, sugerir uma abordagem de cunho metafísico. No entanto, ao consultarmos o *Handexemplar* de Husserl, anotado entre 1913 e 1929 (Cf. Husserl, 1976b, pp. 477–478), en-

contramos uma alteração significativa nesse título. A expressão ‘ser’ (*Sein*), que inevitavelmente carrega toda uma tradição metafísica sob si, seria substituída por “ser-dado” (*Gegebensein*) (Husserl, 1976b, p. 476, tradução nossa); e, no lugar de ‘ser absoluto’ (*absolutes Sein*), teríamos “ser-dado-como-absoluto” (*als-Absolute-gegeben-Sein*) (Husserl, 1976b, p. 476, tradução nossa). Desse modo, o título passaria a constar do seguinte modo: ‘O mero *ser-dado* fenomenal do transcendente, o *ser-dado-como-absoluto* do imanente’. A esse respeito, logo na sequência da anotação, Husserl acrescenta a seguinte observação: “Título! É mostrado que a transcendência só é *dada* [ênfase adicionada], por princípio, como fenômeno; o imanente, no entanto, como ‘absoluto’” (Husserl, 1976b, p. 494, tradução nossa).⁶² Ora, tais correções indicam que a oposição estabelecida não recai sobre modos de ser em um sentido ontológico ou metafísico, mas sobre diferentes *modos de doação*, ou seja, distinções de natureza fenomenológica. Trata-se, portanto, da contraposição entre um ‘ser-dado’ que é relativo, marcado por sua fenomenalidade, e outro que se apresenta como dado de maneira absoluta. Não há necessidade de projetar sobre essas formulações qualquer implicação metafísica de fundo substancialista.

Ademais, convém destacar o significado de algumas expressões utilizadas nos trechos em análise. No § 44, por exemplo, ao abordar a indeterminação essencial na doação do transcendente — decorrente da exigência de um horizonte sempre aberto de aspectos codados —, Husserl observa que “o sentido dessa indeterminação é mais uma vez prescrito pelo sentido geral da *coisa percebida em geral e como tal* [ênfase adicionada], por exemplo, pela essência geral desse tipo de percepção que chamamos percepção de coisa” (Husserl, 2006, p. 104 [Hua III/1, p. 91]). Trata-se,

⁶² “Titel! Gezeigt ist, daß Transzendenz prinzipiell nur gegeben ist als Phänomen, das Immanente aber als ‘Absolutes’”.

aqui, de uma alusão clara à investigação eidética da ‘coisa percebida em geral e *enquanto tal*’, e não de uma referência à ‘coisa em si’ em termos ontológicos. A abordagem permanece firmemente ancorada na perspectiva fenomenológica. Isso fica ainda mais evidente quando, logo a seguir, Husserl comenta a imperfeição constitutiva da doação da coisa espacial, afirmando que “*ser desta maneira imperfeita in infinitum faz parte da essência insuprimível da correlação entre coisa e percepção de coisa*” (Husserl, 2006, p. 104 [Hua III/1, pp. 91-92]). A imperfeição da doação da coisa no espaço – dada sempre por meio de perfis – e o caráter fenomenal que dela decorre são, portanto, aspectos que pertencem à ordem eidético-fenomenológica, vinculados à correlação essencial entre coisa e percepção de coisa, tal como o próprio texto assinala. A mesma nuance pode ser percebida na forma como Husserl caracteriza a doação da vivência: “*A vivência, dissemos, não se exhibe. Isso implica que a percepção de vivência é vista simples de algo dado (ou a ser dado) como ‘absoluto’ na percepção e não como o idêntico em modos de aparição por perfil*” (Husserl, 2006, pp. 104-105 [Hua III/1, p. 92], tradução modificada). A atribuição do predicado ‘absoluto’ à vivência decorre, assim, exclusivamente do seu modo de doação – ele é dado como tal no contexto da experiência, e essa qualificação se mantém estritamente dentro do domínio fenomenológico. Não há, portanto, qualquer necessidade de postular uma substância metafísica subjacente ao dado na vivência; trata-se apenas de descrever como ele se apresenta na experiência. Além disso, é importante destacar a contraposição que serve de base à definição do caráter absoluto da vivência: sua referência oposta é a coisa (*Ding*), concebida como ‘o idêntico em modos de aparição por perfil’, o que, como já apontamos, é uma determinação de natureza fenomenológica, e não ontológica.

6. O Caráter Essencial da Correlação entre Consciência e Mundo

Os passos seguintes da análise husserliana são decisivos para esclarecer o significado de seu idealismo. Após ter examinado os traços essenciais das doações imanente e transcendente, Husserl dedica os §§ 47 e 48 a estabelecer a correlação fundamental entre consciência e mundo – correlação que ele considera inultrapassável. A proposta central, nesse ponto, é eliminar fenomenologicamente qualquer suposição de um ‘em si’ metafísico, inacessível à consciência; ou seja, de alguma objetividade cuja descrição pudesse se colocar para além de toda remissão à correlação com a consciência (efetiva ou possível).

No § 47, Husserl sustenta que o mundo natural se apresenta sempre como correlato de uma consciência que o experiencia. Seu objetivo é evidenciar que a realidade – tanto em seu ‘ser’ quanto em seu modo determinado de ‘ser assim e assim’ – mantém uma remissão essencial à consciência que dela tem experiência:

Deve-se sempre observar aqui: *o que as coisas são* – as coisas sobre as quais fazemos enunciações, sobre cujo ser ou não ser, ser deste ou daquele jeito, podemos discutir e nos decidir racionalmente –, *elas o são como coisas da experiência*. É unicamente ela que lhes prescreve o seu *sentido*, e, uma vez que se trata de coisas fáticas, ela o prescreve como experiência atual em seus nexos empíricos de ordenação determinada (Husserl, 2006, pp. 111-112 [Hua III/1, p. 100]).

A experiência sensível delimita o espaço para toda asserção racionalmente justificada a respeito do mundo da realidade transcendente. É nesse contexto que Husserl introduz o conceito de “experiência de atestação” (*ausweisende Erfahrung*), a qual representaria “a medida de todos

os enunciados racionais” relativos à transcendência espaço-temporal (Husserl, 2006, p. 112 [Hua III/1, p. 101]). Dessa forma, “a ideia dessa transcendência é, portanto, o correlato eidético da ideia pura dessa experiência atestatória” (Husserl, 2006, p. 112 [Hua III/1, p. 101]). Ao definir a experiência como condição necessária para toda proposição racional sobre o mundo e seus objetos, Husserl reafirma – uma vez mais – o princípio de todos os princípios, articulado conforme o movimento em zigue-zague. A experiência sensível, identificada como fundamento legítimo para os juízos sobre o mundo físico no § 39, revela-se agora também como o *limite racional* de qualquer discurso que se refira a objetos reais. Não se trata aqui de derivar de modo ilegítimo algo não dado intuitivamente, nem de impor arbitrariamente a correlação entre consciência e mundo, mas de aprofundar a elucidação do sentido dessa experiência e de seu conteúdo essencial. A experiência, portanto, delimita simultaneamente o ponto de partida e o alcance de todo discurso racional sobre o mundo:

Isso vale para qualquer espécie imaginável de transcendência que deva poder ser tratada como efetividade ou possibilidade. *Jamais um objeto existente é em si tal que não diga em nada respeito à consciência e ao “eu” da consciência. A coisa é coisa do mundo circundante [Umwelt], mesmo a coisa não-vista, realmente possível, não experimentada, mas experimentável, ou melhor, talvez experimentável. Possibilidade de experimentação jamais quer dizer possibilidade lógica vazia, mas possibilidade motivada no nexo da experiência* (Husserl, 2006, p. 112 [Hua III/1, p. 101]).

Ao afirmar a correlação essencial entre consciência e mundo, é importante observar que o mundo e os objetos que o compõem não se limitam ao que está dado em cada

instante. O foco recai, antes, sobre a *possibilidade* de uma atestação racional da transcendência – uma possibilidade que não é meramente ideal (uma “possibilidade lógica vazia”, como diz Husserl, 2006, p. 112 [Hua III/1, p. 101]), mas uma possibilidade *real*, sustentada por uma teia de motivações ligadas ao que se manifesta atualmente na experiência. Assim, o mundo sobre o qual é possível falar com base racional é o mundo da experiência efetiva, aquele atualmente acessível. Em contraste, um “mundo fora do nosso mundo” – concebido apenas como possibilidade lógica e que, por princípio, se mantém fora do alcance da experiência – não pode ser tematizado de maneira racionalmente motivada (Husserl, 2006, p. 113 [Hua III/1, p. 102]). Nesse sentido, o discurso fenomenológico permanece vinculado ao que é dado na experiência atual, considerada como condição de possibilidade real para qualquer referência ao mundo.

Ao final dos §§ 47 e 48, Husserl chega à afirmação decisiva da correlação essencial entre o mundo fático da experiência atual e a(s) consciência(s) que o vivenciam.⁶³ É justamente nesse ponto que queremos destacar o que entendemos como central para uma leitura fenomenológica do idealismo que será explicitado nas passagens seguintes de *Ideias I*. De fato, nesses parágrafos encontramos o ápice da abordagem descritiva de Husserl: é aqui que se condensam os esforços feitos ao longo do texto para mostrar, com clareza, que ao nos voltarmos de modo fenomenológico – isto é, descritivo e intuitivo – para o que se dá na experiência, tal como se dá e dentro dos limites dessa doação, não encontramos qualquer indício que nos leve além da cons-

⁶³ Embora não possamos nos deter em todas as dificuldades acarretadas pela consideração da dimensão intersubjetiva da experiência do mundo, Husserl afirma, em *Ideias I*: “O que é cognoscível para *um* eu, tem de ser *por princípio* cognoscível para *todo* e *qualquer* eu” (Husserl, 2006, p. 113 [Hua III/1, p. 102]).

ciência, seja ela efetiva ou mesmo apenas possível em sentido real. E isso justamente porque, desde o início, o caminho trilhado é *fenomenológico*: tudo o que é descrito se mostra como objeto de experiência, e é nessa condição que demanda uma fundamentação racional na própria experiência. O que deve ser submetido ao crivo da atestabilidade intuitiva não é uma ‘coisa em si’ concebida metafisicamente, mas o objeto enquanto dado – e apenas enquanto tal. O relato husserliano parte de uma postura fenomenológica e a mantém com coerência ao longo de todo o desenvolvimento, sem qualquer desvio em direção a afirmações de cunho metafísico.

7. A Irrupção do Idealismo Fenomenológico

O § 49 de *Ideias I* marca o momento em que Husserl formula de maneira explícita as teses fundadoras do idealismo transcendental da fenomenologia. Para isso, ele recorre ao conhecido ‘experimento de pensamento’ do “aniquilamento do mundo” (Husserl, 2006, p. 114 [Hua III/1, p. 103]), no qual se imagina uma série de fenômenos discrepantes culminando na completa dissolução do mundo, sem, contudo, afetar o ser da consciência. Em contraste, se tomarmos uma consciência na qual se cumpram, de modo constante, os nexos essenciais para a constituição de objetos, seria contraditório imaginar sua inexistência (Husserl, 2006, p. 115 [Hua III/1, pp. 104-105]). É a partir desse duplo gesto – o das sucessivas supressão e reconstrução do mundo experienciado – que as proposições fundamentais do idealismo transcendental são derivadas de maneira expressa:

O ser imanente é, portanto, indubitavelmente ser absoluto no sentido de que ele, por princípio, nulla “re” indiget ad existendum. Por outro lado, o mundo da “res” transcendente é inteiramente dependente da consciência, não da

consciência pensada logicamente, mas da consciência atual (Husserl, 2006, p. 115 [Hua III/1, p. 104]).

Ao afirmar a absolutez da consciência em contraste com a relatividade do mundo, Husserl inverte uma relação que, à primeira vista, parece estar solidamente estabelecida no senso comum e na filosofia de inspiração naturalista de seu tempo.⁶⁴ Aquilo que é normalmente tomado como o fundamento último – o mundo enquanto realidade objetiva – revela-se, sob o olhar fenomenológico, como dependente da experiência consciente que o constitui. A consciência, que muitas vezes aparece como algo derivado ou secundário, ganha aqui o estatuto de instância originária, à qual o próprio mundo deve sua inteligibilidade e possibilidade de ser experienciado. Trata-se, portanto, de uma reconfiguração radical da hierarquia entre consciência e mundo:

É assim que se inverte o sentido comum do discurso sobre o ser [*Seinsrede*]. O ser que para nós é o primeiro, é em si o segundo, ou seja, ele é o que é somente em “referência” ao primeiro. Não que uma cega ordem de coisas tivesse estabelecido que a *ordo et connexio rerum* tivesse de se orientar pela *ordo et connexio idearum*. A realidade, tanto a realidade da coisa tomada isoladamente, como a realidade do mundo inteiro, é por essência (no nosso sentido rigoroso)

⁶⁴ O que está filosoficamente em jogo nestas passagens é a superação da metafísica implícita no naturalismo, que via no estrato material da natureza o fundamento para a consciência, como Husserl já o denunciava no conhecido artigo *Philosophie als strenge Wissenschaft*, em 1911. Cf. Husserl, 1987, pp. 8-9. Sobre o papel filosófico da crítica ao naturalismo contida no trecho em discussão, ver: Hopkins, 2015, pp. 119-120.

desprovida de independência. Ela não é em si algo absoluto e que secundariamente se submete a um outro, mas, no sentido absoluto, não é nada, não tem “essência absoluta”, tem a essencialidade de algo que é por princípio apenas um intencional, um conscientizado, um representado, um aparecimento na forma da consciência (Husserl, 2006, pp. 116-117 [Hua III/1, p. 106]).

Essas afirmações, extraídas da dupla tese do idealismo, precisam ser compreendidas como tendo sido conduzidas não por um gesto metafísico, mas por uma descrição rigorosa da maneira como as coisas se mostram na experiência – um movimento, portanto, fenomenológico. Esse entendimento facilita a apreensão correta das teses que fundam essa inversão entre fundante e fundado. Aprofundemo-nos, por um instante, nesse ponto.

Em uma primeira leitura, as teses do idealismo transcendental podem soar fortemente marcadas por tonalidades metafísicas – registro que teria que ser transportado, portanto, à inversão do ‘discurso sobre o ser’. No entanto, se nossa interpretação estiver correta, é possível compreender tais afirmações como decorrências naturais de um solo já inteiramente fenomenológico. Toda a ‘Consideração fundamental’ deve ser entendida, conforme viemos defendendo, como uma investigação que se mantém no horizonte da fenomenologia – algo que o próprio Husserl confirma no Posfácio às *Ideias*:

Embora somente com a redução fenomenológica, que pretende converter esse radicalismo [da ausência de pressupostos] em trabalho consciente, inicie-se o verdadeiro filosofar, precisamente aquele que realiza o trabalho, é, no entanto, já toda a meditação preparatória con-

duzida precisamente nesse espírito. Ela é – embora ainda não consciente disso – uma meditação fenomenológica. Logo, ela é uma peça de pura automeditação, que traz à luz os fatos evidentes mais originários; além disso, se ela traz à vista neles os esboços do idealismo (embora de modo incompleto), ela é qualquer coisa menos um dos tradicionais debates entre idealismo e realismo, e não pode ser afetada por nenhuma de suas objeções argumentativas (Husserl, 1971, tradução nossa)⁶⁵.

Nessa perspectiva, de modo consequente, o experimento do ‘aniquilamento do mundo’, ponto culminante da exposição, deve ser compreendido como um exercício fenomenológico: apenas dentro dessa abordagem faz sentido que um encadeamento conflitante de vivências possa ser tomado como expressão do não ser do mundo. Por isso mesmo, os resultados extraídos dessa possibilidade ideal também devem ser interpretados fenomenologicamente: o mundo possui uma realidade presumida, enquanto algo que se mostra na experiência; a consciência, por sua vez, como fluxo de vivências intencionais, se apresenta como um dado absoluto, no sentido de algo que se manifesta com a evidência de sua autodoação. É crucial delimitar corretamente o alcance desse discurso, para que o idealismo

⁶⁵ “Obschon erst mit der phänomenologischen Reduktion, die diesen Radikalismus in bewußte Arbeit umsetzen will, das eigentliche, eben das Arbeit leistende Philosophieren anhebt, ist doch schon die ganze vorbereitende Besinnung genau in diesem Geiste durchgeführt. Sie ist eine – obwohl noch unbewußt – phänomenologische. Darin liegt also, sie, ist ein Stück reiner Selbstbesinnung, die ursprünglichste evidente Tatsachen aufweist; und auch, wenn sie an ihnen die Umrisse des Idealismus (obschon unvollständig) in Sicht bringt, ist sie nichts weniger als eine der üblichen Verhandlungen zwischen Idealismus und Realismus und kann durch keine argumentierenden Einwände derselben betroffen werden”.

husserliano não seja lido por lentes equivocadas que o transformem em uma tese metafísica. Dizer que a consciência é ‘absoluta’ e que o mundo é ‘relativo’ significa apenas afirmar, com rigor fenomenológico, os diferentes modos de ser-dado de cada um – sem invocar qualquer tipo de fundamentação ontológica ou metafísica.

8. Conclusão: Uma Leitura Fenomenológica do Idealismo

Como essa leitura – entendida como uma interpretação fenomenológica do idealismo husserliano – pode responder à questão inicial, a saber, qual o sentido desse idealismo diante das leituras metafísicas e deflacionárias? Diferentemente das primeiras, aqui não se trata de supor um ‘em si e por si’ que seria absorvido pela consciência, como se estivéssemos diante da redução de uma substância metafísica exterior a outra, a consciência em sua interioridade subjetiva.⁶⁶ O mundo que se mostra como correlato intencional da consciência é aquele que se vincula ao que é descrito *tal como se dá e enquanto se dá*, sem apelo a um além do dado, como um fundamento real de todo aparecer. Quanto às interpretações deflacionárias, tampouco se propõe aqui uma versão minimalista do idealismo, como se o domínio fenomenológico fosse apenas um ‘resto’ deixado após a suspensão da realidade natural. Também aqui não se trata de excluir um ‘em si’ do mundo, relegando-o a um estatuto incerto ou inacessível. A proposta de compreender o idealismo de Husserl como eminentemente fenomenológico distingue-se de ambas as leituras justamente porque estas

⁶⁶ Que uma interpretação metafísica do idealismo dependa desse quadro de inteligibilidade, é algo que pode ser depreendido do sentido do mais célebre dos idealismos metafísicos, o berkeleyano: a existência de uma substância material é demonstrada como absurda, em favor da substância espiritual. Cf. Berkeley, 2010, pp. 68-71.

permanecem atreladas a quadros conceituais que não captam o teor filosófico da proposta husserliana: no caso das interpretações metafísicas, parte-se da pressuposição de um ‘em si’ transcendente, cujo estatuto seria substituído ou esvaziado em favor da consciência; no caso das interpretações deflacionárias, opera-se uma cisão entre *ser* e *aparecer*,⁶⁷ e a fenomenologia seria, então, relegada ao estudo do segundo, desconsiderando o primeiro. Ora, em nenhum momento o texto de *Ideias I* sustenta algo semelhante: não há um mundo em si prévio que seja, depois, esvaziado de suas determinações; tampouco há um resíduo metafísico deixado fora da análise. Como enfatiza o próprio Husserl (2006, p. 165 [Hua III/1, p. 159]), “a exclusão de circuito tem ao mesmo tempo o caráter de uma mudança de valor dos sinais, e, com esta, aquilo que teve seu valor invertido se insere de novo na esfera fenomenológica”. Ou seja, aquilo que está dado sob o título ‘mundo’ continua disponível ao fenomenólogo, com a diferença – capital – de que tudo seja retomado a partir de um índice que demarca o espaço próprio ao discurso filosófico, isto é, fenomenológico; precisamente, a redução fenomenológica, que deve operar como uma salvaguarda do sentido daquilo que foi elaborado no percurso da ‘Consideração fundamental’.

Além disso, é essencial compreender corretamente

⁶⁷ A ideia de fundo dessa afirmação é tomada de: Zahavi, 1994, p. 53; Zahavi, 2003, pp. 14-15; Zahavi, 2017, p. 69. Essa oposição entre ser e aparecer ameaça reinscrever, no campo da fenomenologia de Husserl, uma “[...] teoria dos dois mundos” (*two-world theory*), decorrência da “possibilidade uma distinção principial entre o mundo tal como compreendido por nós e o mundo tal como é em si mesmo”; entretanto, “é justamente essa possibilidade e essa distinção que ele [Husserl] rejeita.” (Zahavi, 2017, p. 59, tradução nossa)*.

* (“[...] possibility of a principled distinction between the world as it is understood by us and the world as it is in itself [...] it is exactly this possibility and this distinction that he rejects”).

a direção pela qual a argumentação husserliana se desenvolve. Husserl não parte de pressupostos metafísicos previamente estabelecidos – mesmo que de forma implícita – para, então, seguir por uma das vias clássicas: ou reduzir o suposto ‘em si’ a um ‘para mim’ (ou ‘para nós’), operação que seria ilegítima do ponto de vista fenomenológico; ou então abdicar da ideia de um ‘em si’, como se aquilo que restasse de sua exclusão – seja em termos metafísicos, semânticos ou epistemológicos – fosse suficiente para sustentar uma investigação que permaneceria sempre aquém do ‘ser verdadeiro’ (seja este pensado como problemático, suposto ou mesmo indizível). O caminho proposto por Husserl é outro. A partir de um ponto de partida genuinamente fenomenológico e descritivo, ele mostra que a suposição de um ‘em si’ para além do que efetivamente se dá – e cuja validade é assegurada na experiência – constitui uma hipóstase sem justificação na experiência, erigida fenomenologicamente como critério de todo discurso racional. O argumento, portanto, não abandona em nenhum momento o registro fenomenológico: desde suas premissas até o ponto culminante – a formulação das teses idealistas –, trata-se de um trabalho descritivo e experiencialmente fundamentado, que não se desvia para posições metafísicas (ou mesmo demarcadas a partir destas), mas permanece fiel àquilo que se mostra no fenômeno.

Referências

- Ameriks, K. (1977). Husserl's realism. *The Philosophical Review*, 86(4), 498–519.
- Benoist, J. (1997). *Phénoménologie, sémantique, ontologie. Husserl et la tradition logique autrichienne*. Presses Universitaires de France.
- Berkeley, G. (2010). *Obras filosóficas*. Unesp.
- Bernet, R. (2004). Husserl's transcendental idealism revisited. *The New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy*, 4, 1–20.

- Biemel, W. (2008). Introdução do editor. In E. Husserl, *A ideia da fenomenologia* (pp. 9–14). Edições 70.
- Brainard, M. (2002). *Belief and its neutralization: Husserl's system of phenomenology in Ideas I*. State University of New York Press.
- Carr, D. (1999). *The paradox of subjectivity: The self in the transcendental tradition*. Oxford University Press.
- Crowell, S. G. (2001). *Husserl, Heidegger, and the space of meaning: Paths to transcendental philosophy*. Northwestern University Press.
- De Palma, V. (2005). Ist Husserls Phänomenologie ein transzendentaler Idealismus? *Husserl Studies*, 21, 183–206.
- Fink, E. (1970). The phenomenological philosophy of Edmund Husserl and contemporary criticism. In R. O. Elveton (Ed.), *The phenomenology of Husserl* (pp. 73–147). Quadrangle Books.
- Gadamer, H.-G. (1976). *Philosophical hermeneutics*. University of California Press.
- Hall, H. (1982). Was Husserl a realist or an idealist? In H. L. Dreyfus & H. Hall (Eds.), *Husserl, intentionality and cognitive science* (pp. 169–190). MIT Press.
- Hardy, L. (2013). *Nature's suit: Husserl's phenomenological philosophy of the physical sciences*. Ohio University Press.
- Holmes, R. (1975). Is transcendental phenomenology committed to idealism? *The Monist*, 59(1), 98–114.
- Hopkins, B. C. (2015). Phenomenologically pure, transcendental, and absolute consciousness. In A. Staiti (Ed.), *Commentary on Husserl's Ideas I* (pp. 119–130). De Gruyter.
- Husserl, E. (1959). *Erste Philosophie* (1923/24). Zweiter Teil. *Theorie der phänomenologischen Reduktion*. Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. (1968). *Briefe an Roman Ingarden: Mit Erläuterungen und Erinnerungen an Husserl*. Martinus Nijhoff.

- Husserl, E. (1971). *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Drittes Buch: Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften*. Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. (1976a). *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch. Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*. Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. (1976b). *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch. 2. Halbbande. Ergänzende Texte (1912–1929)*. Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. (1987). *Aufsätze und Vorträge (1911–1921)*. Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. (2002). *Logische Untersuchungen. Ergänzungsband. Erster Teil: Entwürfe zur Umarbeitung der VI. Untersuchung und zur Vorrede für die Neuauflage der Logischen Untersuchungen (Sommer 1913)*. Kluwer Academic Publishers.
- Husserl, E. (2006). *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica: Introdução geral à fenomenologia pura*. Ideias & Letras.
- Husserl, E. (2008). *A ideia da fenomenologia*. Edições 70.
- Husserl, E. (2010). *Meditações cartesianas e conferências de Paris*. Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa.
- Husserl, E. (2012a). *Investigações lógicas: Segundo volume, parte I. Investigações para a fenomenologia e a teoria do conhecimento*. Forense Universitária.
- Husserl, E. (2012b). *A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental*. Forense Universitária.
- Ingarden, R. (1975). *On the motives which led Husserl to transcendental idealism*. Martinus Nijhoff.
- Kohák, E. (1978). *Idea and experience: Edmund Husserl's project of phenomenology in Ideas I*. University of Chicago Press.
- Lavigne, J.-F. (2005). *Husserl et la naissance de la phénoménologie (1900–1913)*. Presses Universitaires de France.

- Lavigne, J.-F. (2009). *Accéder au transcendantal ? Réduction et idéalisme dans les Idées I de Husserl*. Vrin.
- Loidolt, S. (2015). Transzendentalphilosophie und Idealismus in der Phänomenologie. *Metodo. International Studies in Phenomenology and Philosophy*, Special Issue(1), 103–135.
- Luft, S. (2007). From being to givenness and back: Some remarks on the meaning of transcendental idealism in Kant and Husserl. *International Journal of Philosophical Studies*, 15(3), 367–394.
- Melle, U. (2010). Husserls Beweis für den transzendentalen Idealismus. In C. Ierna, H. Jacob, & F. Mattens (Eds.), *Philosophy, phenomenology, sciences: Essays in commemoration of Edmund Husserl* (pp. 93–106). Springer.
- Philipse, H. (1995). Transcendental idealism. In B. Smith & D. W. Smith (Eds.), *The Cambridge companion to Husserl* (pp. 239–322). Cambridge University Press.
- Rollinger, R. D., & Sowa, R. (2003). Einleitung. In E. Husserl, *Transzendentaler Idealismus: Texte aus dem Nachlass (1908–1921)* (pp. IX–XXXVII). Kluwer Academic Publishers.
- Sebold, R. (2014). *Continental anti-realism: A critique*. Rowman & Littlefield.
- Smith, A. D. (2003). *Husserl and the Cartesian meditations*. Routledge.
- Smith, D. W. (2007). *Husserl*. Routledge.
- Sokolowski, R. (1970). *The formation of Husserl's concept of constitution*. Martinus Nijhoff.
- Spiegelberg, H. (1971). *The phenomenological movement: A historical introduction* (Vol. 1). Martinus Nijhoff.
- Tengelyi, L. (2010). Der methodologische Transzendentalismus der Phänomenologie. In C. Ierna, H. Jacob, & F. Mattens (Eds.), *Philosophy, phenomenology, sciences: Essays in commemoration of Edmund Husserl* (pp. 135–153). Springer.

- Vieira, A. J. (2024). O idealismo fenomenológico de Husserl: um estudo de Ideias I. *Ekstasis: revista de hermenêutica e fenomenologia*, 13 (1), 72-109. DOI: 10.12957/ek.2024.81810.
- Wallner, I. (1987). In defense of Husserl's transcendental idealism: Roman Ingarden's critique re-examined. *Husserl Studies*, 4(1), 3-43.
- Zahavi, D. (1994). Beyond realism and idealism: Husserl's late concept of constitution. *Danish Yearbook of Philosophy*, 29, 44-62.
- Zahavi, D. (2003). Phenomenology and metaphysics. In D. Zahavi, S. Heinämaa, & H. Ruin (Eds.), *Metaphysics, facticity, interpretation: Phenomenology in the Nordic countries* (pp. 3-22). Kluwer Academic Publishers.
- Zahavi, D. (2017). *Husserl's legacy: Phenomenology, metaphysics, and transcendental philosophy*. Oxford University Press.

Seção Husserl e Outros Autores

CAPÍTULO 5

BRENTANO ON PSYCHOLOGISM AND THE BACKGROUND OF PHENOMENOLOGY⁶⁸

Evandro O. Brito

Abstract: In a text entitled, *On Psychologism (Vom Psychologismus)*, which was only published as an appendix to the second edition of *Psychology from an Empirical Standpoint (Psychologie vom empirischen Standpunkt)* in 1911, Franz Brentano positioned himself about “the controversy about psychologism” (*Psychologismusstreit*) by expressly refusing the label of psychologist given to him by Edmund Husserl, one of the most influential names in what would later become known as the Brentano School. The development of this paper, which aims to analyze the *Psychologismusstreit* from the Brentanian perspective, is divided into three sections. In the first section, I present Brentano’s textual response to Husserl. In the second section, I draw on the recent results of Porta’s investigations into the status of psychological method in philosophy in the nineteenth century and make explicit how this method presented itself in the context of the formulation of the Brentanian theory of knowledge as it was developed between 1874 and 1891 (PES and PD). In the third and final section, taking as a basis the assumptions of Brentano’s theory of knowledge formulated in his *Descriptive Psychology*, I present two reasons

⁶⁸ This paper, presented at *II Simpósio de Fenomenologia Husserliana*, consists of the recent results of research carried out at the *Origins of Contemporary Philosophy Research Group* (PUC-SP) under the guidance of Professor Dr. Mário Porta. I would like to thank the members who have previously read this work, and, above all, the notes provided by Dr. Federico Boccaccini, Professor Dr. Guillaume Fréchette, Professor Dr. Flávio Curvello and Professor Dr. Mário Porta. Two summarized versions were previously published in Brito (2022, 2023).

sustained by Brentano to refuse the label of epistemological psychologism supposedly attributed to his theory of knowledge: a) Husserl was mistaken about his definition of truth; b) Husserl was also mistaken about his psychic description of the act of judging and, therefore, was unable to understand the relation between psychology, logic, and the theory of knowledge. I will leave open the question about the plausibility of the Brentanian thesis, given the later formulations and reformulations of Husserlian phenomenology as well as the development of the *Psychologismusstreit*.

Keywords: Psychologism; Descriptive Psychology; Phenomenology; Brentano; Husserl.

BRENTANO SOBRE O PSICOLOGISMO E OS ANTECEDENTES DA FENOMENOLOGIA

Resumo: Em um texto intitulado *Vom Psychologismus*, que só foi publicado como um apêndice da segunda edição da *Psychologie vom empirischen Standpunkt* em 1911, Franz Brentano posicionou-se sobre a *controvérsia acerca do psicologismo (Psychologismusstreit)*, recusando expressamente o rótulo de psicologista que lhe fora atribuído por Edmund Husserl, um dos nomes mais influentes no que viria a ser conhecido como a Escola de Brentano. O desenvolvimento deste trabalho, que visa analisar a *Psychologismusstreit* exclusivamente a partir da perspectiva brentaniana, está dividido em três seções. Na primeira seção, apresento a resposta textual de Brentano a Husserl. Na segunda seção, eu recorro aos resultados recentes das investigações de Porta sobre o status do método psicológico em filosofia no século XIX e explico como este método se apresentou no contexto da formulação da teoria do conhecimento brentaniana, tal como foi desenvolvida entre 1874 e 1891 (PES e PD). Na terceira e última seção, tomando como base as su-

posições da teoria do conhecimento de Brentano formuladas em sua *Psicologia descritiva*, apresento duas razões sustentadas por Brentano para recusar o rótulo de psicologismo epistemológico supostamente atribuído a sua teoria do conhecimento: a) Husserl estava equivocado acerca da sua definição de verdade; b) Husserl também estava equivocado acerca da sua descrição psíquica do ato de julgar e, portanto, era incapaz de compreender a relação entre psicologia, lógica e teoria do conhecimento. Deixo aberta a questão sobre a plausibilidade da tese brentaniana, dadas as formulações e reformulações posteriores recorrentes da fenomenologia Husserliana, bem como o desenvolvimento da *Psychologismusstreit*.

Palavras-chave: psicologismo, psicologia descritiva, fenomenologia, Brentano, Husserl.

1. Introduction

In a short text entitled, “On Psychologism,” which only became public in the Appendix of the second edition of *Psychology from an Empirical Standpoint* in 1911, Franz Brentano positioned himself regarding “the controversy about psychologism” (*Psychologismusstreit*) by vehemently refuting the label of *psychologist* attributed to him by Edmund Husserl.⁶⁹ Husserl was one of the most influential names in what would later become known as the

⁶⁹ In his letter to Husserl, Brentano states that the suspicion of such an accusation was based on clarifications about the work “Logical Investigations,” which had been the subject of an exchange of letters in 1905. However, Brentano maintains his position, even though Husserl took advantage of another exchange of letters in 1911 to reject the accusation. Brentano does not exonerate Husserl from his reputation as a psychologist, although he suggests that he personally did not consider Husserl to be a

Brentano School. The development of this presentation, which aims at analyzing the *Psychologismusstreit* exclusively from the Brentanian perspective, is divided into three sections.

In the first section, I present Brentano's textual response to Husserl in support of the following hypothesis: Brentano interpreted the Husserlian critique against his theory of knowledge, not as a critique of an *ontological psychologism*, but as a critique of a specific type of *epistemological psychologism* which may be referred to as relativism. This hypothesis assumes the thesis defended by Porta (2021, p. 456), who argues that, around 1900, the use of the term 'psychologism' in Germany differed from Husserl's use of the term in the *Logical Investigations*. In this context, *psychologism* would be a tendency – a program or a thesis that, in its *epistemological* version, reduced a given discipline to psychology and, in its *ontological* version, reduced a certain set of entities or phenomena to psychological entities or phenomena. In both versions, the term 'psychologism' critically described a mode of "reductionism" which implied both ignorance of some kind of specificity or relativism and denial of objectivity. In the second section, I build on the recent results of Porta's (2018, 2019, 2021) investigations into the *status of psychological method* in philosophy in the nineteenth century. I make explicit how this method presented itself in the context of the Brentanian theory of knowledge as it was developed between 1874 (PES) and 1891 (PD). This historical exposition of the relation between *psychological method* and *philosophy* allows us to highlight not only the reasons why Brentanian *psychology* could not be conceived as a science independent from *philosophy*, but the philosophical character of the *psychol-*

psychologist (cf. Husserl, 1994, p. 52).

ogy that Brentano called *Phänomenologie* or *Descriptive Psychology*. In the third and final section, taking as a basis the assumptions of Brentano's theory of knowledge in his *Descriptive Psychology*, I present two reasons put forth by Brentano to refuse the label of *epistemological psychologism* attributed to his theory of knowledge. These reasons are: (a) Husserl was mistaken about his definition of truth; and (b) Husserl was mistaken about his psychic description of the act of judging and, therefore, was unable to understand the relation among psychology, logic, and the theory of knowledge. I will leave open the question about the plausibility of the Brentanian thesis, given the later formulations and reformulations of Husserlian phenomenology as well as the development of the *Psychologismusstreit*.

2. Brentano on Psychologism

2.1 The Context of the Text "On Psychologism"

Brentano's position in the "controversy about psychologism" (*Psychologismusstreit*), as he defended it in the Appendix to the second edition of *Psychology from an Empirical Standpoint* (PES) in 1911, was part of a set of clarifications presented in response to the attacks that the first edition of PES (1874) had received. The publication of these clarifications in the form of an Appendix was part of a strategy adopted by Brentano, and that strategy had two objectives. The first objective was to present the innovations and improvements that Brentano had developed for his theory during the thirty years that followed the publication of the first (1874) edition. However, as Brentano himself pointed out, it was necessary to note about such innovations that "the later investigations have not substantially altered the views expressed in it, although they have led to further developments or, ... to improvements

on some rather important points" (2009b, p. XXIII). The second objective was to maintain the original form of his work which had first influenced his contemporaries. Taken together, these objectives shed some light on Brentano's explanation that he was led to follow this procedure by the realization that "many eminent psychologists who had shown great interest in my doctrine, were more inclined to rally to it in its first form, than to follow me in my new lines of thinking" (2009b, p. XXIII). Therefore, although it was of the utmost importance to preserve the text of the first edition in its original form out of respect for the psychologists who took it as a starting point, the set of texts that made up the Appendix to the second (1911) edition explicitly challenged the criticism against the first version of his theory of knowledge. This dual purpose was explicitly stated by Brentano in the following terms:

So I decided to reprint the old text with practically no changes, while at the same time supplementing it with certain observations which are to be found partially in footnotes, but mainly in an Appendix. These observations contain a defense against certain attacks on my doctrine from various sources, and they develop those aspects of my doctrine which, in my own judgement, needed revision. (2009b, p. XXIII)

This dual purpose of the Appendix in the 1911 edition set the stage for the basis of the psychologism rejected by Brentano as well as the defense put forward by Brentano challenging the misconceptions that would have led Husserl to such an interpretation.

2.2 The Text "On Psychologism"

In "*On Psychologism*," Brentano said that it was an

“accusation” that his theory of knowledge was labeled *psychologism*. Then, he expressed the lack of knowledge shared among the philosophers of his time, resulting from the vagueness and multiplicity of meanings of the term ‘psychologism.’ Using a metaphor, Brentano first said that ‘psychologism’ was “a word which has lately come into use and when it is spoken many a pious philosopher – like many an orthodox Catholic when he hears the term Modernism – crosses himself as though the devil himself were in it” (2009b, p. 238).

Interestingly, it was not Johann Eduard Erdmann (Porta, 2021, p. 467), but Husserl, whom Brentano considered responsible for introducing the term ‘psychologism’ in the German philosophical debate. He said, “during a friendly encounter, I sought an explanation from Husserl, and then, as the opportunity arose, from others who use the newly introduced term by him” (2009b, p. 238; 1971a, p. 180). The set of responses received by Brentano to his request for clarification was systematized as a definition of psychologism: “Psychologism means a theory which contests the general validity of knowledge, a theory according to which beings other than men could have insights which are precisely the opposite of our own” (2009b, p. 238). Defined in these terms, Brentano defended himself by saying, “understood in this sense, I am not only not now an advocate of psychologism, but I have always very firmly rejected and opposed such absurd subjectivism” (2009b, p. 238).

Brentano’s later considerations about the outcome of this friendly conversation showed his disappointment with the fact that he could not dispel the suspicion of psychologism that rested on his theory of knowledge. However, the explanations received would have been sufficient to explain the fragile support for the charges that claimed the existence of a psychologism in his theory of knowledge presented in 1874.

2.3 Ontological Psychologism and Epistemological (Anti)Psychologism

By 1900 in Germany, as Porta's thesis states, the use of the term psychologism defined a mode of "reductionism," assuming as a rule that psychologism implied ignorance of some kind of specificity or relativism and the denial of objectivity. This was exactly the point of Husserl's "accusation" of the Brentanian theory of knowledge. However, psychologism could be understood from two versions: a) as "a tendency, program, or thesis that epistemologically reduced a given discipline to psychology."; or b) as "a tendency, program, or thesis that ontologically reduced a given set of entities or phenomena to psychological entities or phenomena" (2021, p. 456). Based on these two versions, it is possible to understand that Brentano's strategy consisted, first, in identifying elements of *ontological psychologism* in the Husserlian "accusation" and, then, in demanding the recognition of the *epistemological (anti)psychologism* of the structure of his theory of knowledge developed as *Descriptive Psychology*, which had founded *philosophy* on *psychology*, but without this implying the reduction of *philosophy* to psychology. Precisely for this reason this distinction is fundamental, since it corroborates Brentano's own assertion that Husserl had forgotten his descriptive anti-psychological solution, by wrongly accusing him on the basis of *pseudo-ontological* problems.

Let's look at the details of this "controversy."

According to Brentano, Husserl had claimed that the supposed suppression of the unity of universal truth, which would characterize the psychologism of his theory of knowledge, resulted from absence of the presupposition of a *truth-maker*. In this way, Brentano understood that the structure of the critique of his theory of knowledge would

be as follows. The following definition of “truth as correspondence” is established as universal truth:

- a) Truth consists only in the fact that true judgment corresponds to something outside the spirit (*Geist*), which is one and the same for everyone who judges.
- b) It establishes the extent of the concept of true judgment and excludes negative judgments, modal judgments, etc.:
 - i) In the case of negative judgments as well as judgments that describe something as possible, impossible, past, or future, this something could not, however, be a thing.
- c) It turns out that the Brentanian theory of knowledge does not respect the established criterion of truth:
 - i) Brentanian theory holds as something existing, alongside things, also indeterminate non-things, non-beings (*Nichtsein*), possibilities, impossibilities, past-beings, future-beings, etc.
- d) It is concluded:
 - i) The Brentanian theory of knowledge misses here, and therefore suppresses, the unity of universal truth.

In analyzing the structure of this critique, Brentano recognized that there was a fundamental error in the charge leveled against his theory, namely, *the denial of the exclusivity of correspondence to something outside the spirit*. But it is interesting to note first two points about this “charge” that Brentano recognized as erroneous:⁷⁰

⁷⁰ The following passage is not fully translated in the 1971 English edition: “I answer that, even if the abolition of the general validity of knowledge would lie in the consequence of that denial, it would still not do to call me a psychologist, since I myself

- a) Brentano acknowledged that the first edition of PES allowed such misinterpretation, since it stated there that he “sets up sentences, which in their conclusions would have to lead to *psychologism*” (1971a, p. 180).

However:

- b) Brentano also stated that, in the first edition, he did not explicitly point out that the *elimination of the universality of knowledge* was a consequence of the “denial of such exclusivity (of correspondence to something outside the spirit)” (1971a, p. 180).

Taken together, and even if points (a) and (b) were merely circumstantial considerations about the “erroneous accusation,” Brentano felt that these two reasons would be sufficient to absolve him of the charge of psychologism. Therefore, he said, “even if the elimination of the general validity of knowledge were a consequence of such a denial, it still would not do to call me down for being an advocate of psychologism, because I myself do not draw this conclusion. One could only say, for example, that I put forward propositions which, in their consequences, would have to lead to psychologism” (2009, p. 238; 1971, p. 180).

Considering Frechette’s (2013, 2016) analysis of the concept of intentionality revisited, we can claim that many of the psychologistic interpretations of PES (1874) stemmed from the incompleteness of the work. In fact, the

do not draw this conclusion. One could only say, for instance, that I set up sentences which, in their consequences, would have to lead to psychologism.” (“Ich antworte, daß, selbst wenn in der Konsequenz jener Leugnung die Aufhebung der Allgemeingültigkeit der Erkenntnis läge, es noch immer nicht anginge, mich als Psychologen zu verschreien, da ich selbst diese Konsequenz nicht ziehe. Man dürfte nur etwa sagen, ich stelle Sätze auf, die in ihren Folgerungen zum Psychologismus führen müßten”) (Brentano, 1971a, p. 180).

Brentanian theory of truth as evidence was not developed in 1874. Its presentation, in the form of a lecture as well as its publication, occurred in 1889, in the context of his elaboration on the papers that made up the book *Descriptive Psychology*.

In his most forceful argument and refutation of the Husserlian “accusation,” Brentano pointed out that his theory of knowledge, founded on *descriptive psychology*, allowed a distinction between the question of law (logical validity) and the question of fact (genetic necessity). Accordingly, his theory of knowledge allowed for a description of the nature of truth as evidence. Still, for Brentano, it was inadmissible to accept that Husserl did not know or had forgotten the foundations of his theory of knowledge:

This by way of defense against the defamatory talk which I can scarcely believe has really come from the lips of one of my own students. In order not to put an even worse interpretation on it, I must assume that this is an indication of an extraordinarily poor memory. I, at least, both in my lectures and my writings, have always very firmly distinguished between lawfulness in the sense of natural necessity and in the sense of the correctness of an activity. Indeed, no one before me and not one after me (Husserl included) has been able to express himself with greater clarity and emphasis on this matter than I have. (Brentano, 2009a, p. 239)

The above quotation is sufficient to present the textual basis of my hypothesis. According to my hypothesis, Brentano interpreted the Husserlian critique of his theory of knowledge as a critique of a specific type of *epistemological psychologism*. I will consequently present, from Brentano’s own theory of truth, the textual corroboration of

this hypothesis as well as Brentano's way of refuting this criticism. However, I will reserve this task for the last part of this paper because its plausibility requires that I first present the function of the *psychological method* in Brentano's *Phänomenologie* or *Descriptive Psychology*. In other words, I must first present how Brentano restructured the psychological method to ground philosophy in psychology and, thus, to structure his proposal for descriptive psychology.

3. Psychological Method

Porta's recent investigations (2018, 2019, 2021) into the historical development of psychologism, especially prior to the publication of Husserl's *Logical Investigations*, show that much of the "controversy about psychologism" (*Psychologismusstreit*) resulted from the divergence between various conceptions of the notion of psychological method. In any case, but specifically for the context of Brentano's descriptive psychology, Porta says, "it is conceptually and historic-philosophically more appropriate to understand the notion of *psychological method* in a neutral way, as a thesis that makes *psychology* the fundamental discipline of *philosophy* (and that does not reduce the latter to the former) [emphasis added]" (Porta, 2021, p. 247). In this sense, the notion of *psychological method* is neither to be confused with that of *psychologism* in its epistemological nor in its ontological version.

According to the historical systematization developed by Porta in *Brentano and the Psychological Method*, "what is characteristic of Brentano's relation to the *psychological method* is that, at the same time that he takes up elements of it, he develops them, deepens them and, in short, produces something essentially new" (2018, p. 337). Brentano presents nine fundamental characteristics, which allowed the Brentanian reconstruction of the psy-

chological method to structure *philosophy* as *descriptive psychology*. Let us see:

1. Two fundamental theses of Brentanian philosophy were at the basis of the proposals of the “psychological method” since its reception in the Germanic environment.
 - a. Psychology is the basic discipline of philosophy.
 - b. The true method of philosophy is none other than that of natural science.
2. Brentano continues a tradition already underway in the Germanic sphere. Two points in common with the psychological method:
 - a. The enemy, which in Brentano, certainly extends from speculative idealism to idealism, including the Kantian sort.
 - b. The positive proposal, that is, the founding of philosophy as a science through experience, taking the method of the *Naturwissenschaft* as a model.
3. Not merely the theses, but even their specific mode is Germanic:
 - a. That philosophy must follow the method of *Naturwissenschaft* implies at the same time:
 - i. a reflection on the notion of “empiricism” appropriate to empirical science.
4. In Brentano’s conception, the proper and specific method of *Naturwissenschaft*:
 - a. is not the mathematical construction,
 - b. but to fit the nature of its object.
5. In the case of psychology, this adequacy implies that:
 - a. To be empirical science, this experiment is

characteristically descriptive and not inductive.

- b. Brentano thus adheres to the majority trend of German psychological empiricism, which, since Fries, has differed from English empiricism and its eventual culmination in Mill.
6. Germanic empiricism does not understand inductivism as a necessary consequence.
7. Brentano's empiricism radicalizes the psychological method by making it an exclusively descriptive procedure. This implies that:
 - a. It not only distinguishes between external and internal perception but bases descriptive analysis on the latter.
 - b. The psychic is now characterized by INTENTIONALITY, its intrinsic property, and no longer by its mode of access.
8. *Descriptive psychology* is now understood as *act psychology* (*Aktpsychologie*).
9. The presupposition of the "Principle of Immanence" (PI) plays an essential role as the basis of the argument that leads to the grounding of philosophy in psychology.
 - a. PI is the Cartesian-Lockean thesis that the only direct and immediate objects of consciousness are its own representations (*Vorstellungen*, ideas).
 - i. I will deal with PI in the last section when I present the concept of presentation as the basis of the act of judging with evidence.

In light of the nine points presented above, Porta (2018, p. 340) concludes that the book *Psychology from an Empirical Standpoint* is within the tradition of the psychological method, sharing with it its fundamental objectives

and presuppositions. These fundamental objectives and presuppositions include the reorientation of philosophy towards natural science and promoting a new type of empiricism that is typically Germanic, characterized by its non-inductivist tendency, but Brentanianly intentionalist. However, despite this common starting point, which will ultimately become a foundation for philosophy in psychology, the fundamental point is that:

the understanding of psychology itself, no longer defined solely by its introspectionist approach, but by its intentionality and its new correlative understanding of inner perception, presents characteristic differences, with Brentano being the first to link the proposal of the psychological method to a strict and consequently descriptive approach. This approach, which at first bears fruit in the idea of a psychology of the act, will nevertheless continually lead, and through the very division of the analysis of intentionality, to the overcoming of this determination in the sense of a phenomenology of its own, which will integrate into its scope elements that transcend this sphere without, however, falling into the confusions, pointed out by neo-Kantism, in the sense of an overlapping of psychological and epistemological planes. (Porta, 2018, p. 340)

All the points presented from this historical systematization allow us to understand not only the context of Brentano's 1874 work, but also his fundamental assumptions that later became explicit in some of the works that made up his *Descriptive Psychology* (1889–1891). This is the case for point (9), in particular, which deals with the Brentanian reception of the PI. It has been described by Porta (2018) as the point that plays the essential role in the

basis of the argument that leads to the grounding of philosophy in psychology. Through the descriptive specificity of its method, it can serve as a touchstone in characterizing the originality of the fundamental theses of the Brentanian theory of knowledge. Let's see.

While it is true that, in assuming the psychological method, Brentano presupposes the PI, that is, the Cartesian-Lockean thesis that the only direct and immediate objects of consciousness are its own representations (*Vorstellungen* or *ideas* in Descartes' sense), it is also true that he does so in a way that is different from his interlocutors. In other words, Brentano embraces the psychological method and, at the same time, reformulates the fundamental concept of the PI presupposed in it. This fundamental concept is the concept of *Vorstellungen* (*ideas*), which in Brentano, is more appropriately expressed as *presentation*.

Presentation, in the Brentanian sense, is the most fundamental class of mental acts perceived immediately as *psychic phenomena*. Its originality requires some clarification, as Boccaccini (2021, pp. 255–256) rightly points out in his analysis of the translation of the term '*Vorstellung*' by '*presentazione*' into Italian.⁷¹ The clarification of the concept's proper meaning is based on the following four points:

- (i) For Brentano, this class of mental acts is analogous to the simple naming of a thing on the level of language.
 - a. Brentano therefore uses *Vorstellung* to refer to something that manifests itself to consciousness, in the sense of being before the mind:
 - i. in the sense of something that is present, placed in front (*stellen vor*) of

⁷¹ On this interpretation, see Boccaccini (2019, pp. 356–373).

- consciousness,
- ii. and not in the sense of being in the mind, that is, an internal state or mental content of the subject or their thought.
- (ii) By *Vorstellung*, Brentano means all mental phenomena in which the object is simply present to us, the object appears without any attitude on our part:
 - a. These are all sensitive presentations, whether simple sensations, but also mnestic or fictional presentations, and noetic or conceptual presentations.
- (iii) Therefore, the elementary and foundational status of *Vorstellung* in Brentano's psychology does not necessarily derive from its sensory origin, but rather, from the fact that it is the first thing in the world:
 - a. firstly, of its function of identifying or *presenting* the object of the mental act (the object of which can be of a non-sensible nature, for example, a mathematical or theological object).
 - b. A *Vorstellung* is therefore not just the *sensible impression* of the classical empiricist tradition.
- (iv) For this reason, the choice of translating *Vorstellung* as *presentation* (following the corresponding Italian term *presentazione*) is intended to underline the way in which this concept in Brentano represents an act of the mind that is in line with the Aristotelian-Thomistic tradition and not a mental representation, a notion closer to the

Cartesian-Lockean line of modern philosophy.

Describing a *presentation*,⁷² that is, an *act of presenting*, as well as an *act of judging* or an *act of loving and hating*, were the fundamental results achieved by Brentano. They were characterized as psychic phenomena due to the way in which psychology was constituted as a psychological method, without this implying a reduction of philosophy to psychology. However, the fundamental point here was to recognize that this possibility of describing psychic phenomena, guaranteed by this psychology of the act (*Aktpsychologie*), was not based on the mode of access to such psychic phenomena. Rather, it was based on their fundamental intrinsic property, namely the *intentionality* that constituted them, since this property radicalized *introspectionism* by allowing the description of the immediate apprehension of psychic phenomena by internal perception. From a historical point of view, this thesis was confirmed by Porta based on the differences between the projects of Fries, Beneke, Meyer and Lipps, in addition to the Brentanian project.

⁷² The fundamental importance of the term 'presentation' for the Brentanian definition of psychic phenomena is evident in the following quote: "But we want to try to give an explanation of psychic phenomena in another and more uniform way. To this end, we have a definition that we have already used, saying that by the name of psychic phenomena we designate presentations, as well as all those phenomena for which presentations form the basis. That we don't mean here what is presented, but rather the presenting, hardly needs comment. This *presenting* forms the basis not only of judging, but also of desiring, as well as any other psychic act. Nothing can be judged, nothing can be desired, nothing can be hoped for or feared unless it is presented. Thus, the definition given encompasses all the examples of psychic phenomena just presented and, in general, all the phenomena belonging to this field". (Brentano, 2008a, p. 97).

Only in Brentano does the psychological method become purely descriptive, something that, despite the empiricism expressed, was never done before in Fries, Beneke, Bona Meyer or Lipps, although in each case for different reasons. All of them are radical “introspectivists” and claim to be based on a specific internal perception that is different from the external, reacting equally against the reduction of psychology to physiology or the replacement of a subjective perspective with an objectivist perspective of any kind. In all of them, however, internal perception is far from being the basis of a purely descriptive analysis. (Porta, 2018, p. 238)

Although the ambiguities of Brentano’s work from 1874 (PES) were the fulcrum of Husserl’s criticism, as Brentano suspected, the historical analysis of Porta presented above corroborates Brentano’s own defense of the objectivity of his theory of knowledge from 1874 (PES). Furthermore, Porta’s historical analysis sheds light on the subsequent reformulations presented by Brentano which aimed to reformulate the ambiguous concepts of his earlier theory of knowledge. In this sense, it is possible to recognize that the mereological description of the constituent parts of the *intentional relation*, characteristic of each of the three types of psychic phenomena (act of presenting, act of judging, act of loving and hating) was presented by Brentano (around 1889–1891) with a particular purpose. That purpose was to eliminate the aforementioned ambiguities and guarantee the epistemological foundation of his theory through the reaffirmation of the following two points:

- a) the primacy of internal perception over external perception, due to the *straight and oblique* mode of

direction and apprehension characteristic of the *intentional relation*.

- b) The philosophically empirical *point of view* of Brentanian psychology, in other words, Brentano's empiricism in its radical form.

Finally, the fundamental reformulation of the PI, as well as its later formulation of the Brentanian concept of presentation, found fertile ground in another characteristic reformulation of empiricism that was conceived by Brentano. Although strongly influenced by Mill, the exclusively descriptive characteristic of the Brentanian psychological method replaced the inductivist pretension of empirical science as well as the associationism that underpinned it. It managed to do so by also reformulating the concept of physical phenomenon that was received from the Kantian tradition. However, it was not a question of formulating a new concept, since Brentano had already incorporated the interpretation of the Comtean concept of *phenomenon*, elaborated in the summer of 1869, into the criteria for defining the method of psychology presented in his PES thesis (1874). In Comte's view, when defending the legitimacy of positive philosophy, phenomenon is not what appears, but the explanation of the facts themselves (*faits*). Therefore, "the explanation of facts, traced back to their actual meaning, is nothing more than establishing the connections (*Verbindung*) between the different, specific phenomena and several general facts, the number of which latter scientific progress always strives to reduce." (Brentano, 2019, p. 10; 2022a, p. 440). Brentano then assumes the Comtean criterion which ensures that, only in this sense, can a simple phenomenon, such as the weight of bodies on the surface of the Earth, be expanded into a general fact and characterized as an explanation of the general phenomena of the universe, as the law of gravitation established by Newton does. In this way, Brentano emphasized:

Above all, as far as the expression phenomenon is concerned, it is not to be understood in our philosopher as it is in Kant. We would be mistaken if we took Comte's *phénomène* to mean a Kantian *φαινόμενον* [*phainomenon*], an appearance behind which the *νοούμενον* [*noumenon*], the thing in itself, is hidden and inaccessible. This may even serve as a sign that by phenomenon Comte often means the same as what the expression "fact" indicates, as, e. g., when he says, "the explanation of the facts (*faits*) is, for the positive thinker, nothing but the establishment of the connection between the different specific phenomena (*phénomènes*) and some general facts (*faits*)."

(Brentano, 2019, p. 16; 2022a, p. 445)

Two points stand out from the above quote.

- (a) If the Comtean definition of phenomenon assumed by Brentano showed recognition of the results of differential and integral calculus by preserving for *physical phenomena* the description of a fact, describable in algebraic equations, as particular cases of general facts (that is, laws *derived from* the first equations), then the description of such a phenomenon would make explicit the structure that took the individual case no longer as an instance of induction, but as an example of a type instead.
- (b) If the description of the *psychic phenomenon of judgment* as a phenomenon that contained within itself a *presentation of a physical phenomenon* (we'll see later), or rather, the mereological description of the constituent parts of the *intentional relation* between the *act of judging* and the *correlate of the act of judging*, were adequate to the nature of the object, then the

description of such a phenomenon would make explicit the *intentional mode of the relations* (substitutes for induction) of this same structure between the constituent parts and the whole of the *act of judging* that immediately perceives the evidence of a law.

This is effectively the way Brentano conceives the identity between the methods of the natural sciences and psychology, as announced in his famous 4th *Habilitation Thesis*: “*Vera philosophiae methodus nulla alia nisi scientiae naturalis est*” (2017, p. 161).⁷³

The above analysis about the *psychological method*, as well as its descriptive criteria characteristic of its anti-psychological orientation, is enough for us to present the description of the concept of self-evident truth, as Brentano considered it to be sufficient to refute the Husserlian criticism leveled against his theory of knowledge.

4. The Theoretical Context of the Psychic Description (*Phänomenologie*) of Truth

At this final point in the paper, based on the pre-suppositions of the Brentanian theory of knowledge presented in the previous section, I analyze the *theoretical-philosophical* context of the *psychic description* (*Phänomenologie*) of the *act of judging truth* in which Brentano explained the origin of the concept of *self-evident truth*. This description was presented, in parts, in his communication to the Vienna philosophical community in March 1889. It was entitled, *On the Concept of Truth* (*Über den Begriff der Wahrheit*), and it was published as the first chapter of the work *The True and The Evident* (*Wahrheit und Evidenz: Erkenntnistheoretische Abhandlungen und Briefe*). Thus, my

⁷³ Adopting different perspectives of analysis, the following investigations corroborate this description: Curvello, 2021, p. 664; Fisette, 2018, pp. 78, 94; Tănăsescu, 2017, pp. 335, 342–343, 352–353, 358.

hypothesis that Brentano refuted the label of psychologism, attributed to his theory of knowledge by Husserl, is supported by the fact that such a *psychic description* (*Phänomenologie*) offers plausibility for the following two theses:

- a) Husserl was mistaken about the Brentanian definition of truth because he assumed that it was the concept of truth *as correspondence* and therefore based his criticism on the absence of a *truth-maker* in the fundamental form of true judgment described by Brentano's theory of knowledge. However, the Brentanian definition of truth in question, on which his theory of knowledge was based, dealt with the concept of truth *as evidence* and, *therefore*, the description of the *evident true judgment* consisted of philosophically explaining the judgment itself as a *truth-bearer*.
- b) Husserl was also mistaken about Brentano's psychic description of the *act of judging evident truth* and was therefore unable to understand the relation proposed by Brentano between psychology, logic, and the theory of knowledge.

So, let's look at each of these two theses, which underpin my own hypothesis, starting with (a), since (a) demands an analysis about the nature of this misunderstanding.

4.1 Equivocity and Multiplicities of Being Said to Be True

The fundamental point of Brentano's refutation of the Husserlian critique was not merely that Husserl had been mistaken about the Brentanian concept of truth, but that Husserl had also failed to recognize the fundamental role that the equivocity of the concept of truth played in

the Brentanian theory of knowledge. Brentano understood that the limitation of the Husserlian critique was in *not* realizing that the equivocality of the concept of truth had been its starting point – not an erroneous point of arrival. In addition, as I summarize the results of previous investigations in the following paragraphs (Brito, 2012a, 2018), the Brentanian analysis, developed in his text *On the Concept of Truth* (2009), adopted the classic Aristotelian definition of truth understood as *adaequatio rei et intellectus*. This analysis, which opposed the traditional interpretation of this Aristotelian concept of truth as correspondence, was guided by the definitions, distinctions, and classifications presented by Brentano himself in his doctoral thesis (1862). In his doctoral thesis, he developed an interpretative theory about the *multiple meanings of Being enunciated as true according to Aristotle*. In this way, Brentano continued to maintain in 1889, as he had maintained in 1874 based on Aristotelian presuppositions, that truth and falsity taken in their proper sense were to be found in judgment, whether positive or negative (Brentano, 2009c, p. 4). It is interesting to note, more specifically, that Brentano's analysis was punctual and directly indicated what would be the primary Aristotelian definition of truth, by mentioning and interpreting one of the main passages of *Metaphysics* as follows:

The preceding investigation has shown that Aristotle uses the words “true” and “false” in several senses; hence it will now be important to determine in which of these meanings it is employed when he deals with being in the sense of being true and non-being in the sense of being false. It does not seem difficult to decide this question since, in Met. VI. 428 Aristotle explains himself with a clarity that leaves nothing to be desired by saying that the *on hos*

alethes and the *me on hos pseudos* occur only in judgments, either affirmative or negative. "Being as the true and non-being as the false are found in combination and separation, and both together in the division into contradictories, since the truth has affirmation when there is combination, and negation when there is separation, while the false in each case has the contradictory opposite ... For the true and the false are not in things ... but in the understanding, and not even in the understanding where simple concepts are concerned." Obviously, it is the judgment which is here called true and false, hence to be or not to be. (Brentano, 1975, pp. 22-23)

The delimitation of judgment as a place of truth and falsity understood in its proper sense, as Brentano showed he had found in Aristotelian theory, served as the touchstone for the Brentanian description of judgment as a psychic act of attributing truth and falsity (or valuing the *presentation of something* as true or false). This description was characterized by the fact that judgment, analyzed from the point of view of Brentano's descriptive psychology of 1889, had a structure and, furthermore, this structure consisted of the existential predication of a *presentation* (*act of presenting something*), whether it was simple [(A)is] or compound [(A is B)is]. Brentano explained and exemplified the act of judging in the following terms:

The judgment itself is the subject to which being belongs as a predicate. Hence the being of which he here speaks is not the copula which connects subject and predicate in the sentence itself, especially since a negative judgment, too, is said to have being, and an affirmative one non-being. Rather we are concerned with

a being which is predicated of the entire, fully articulated judgment. This may be clarified through an example. Let us suppose somebody wanted to demonstrate to someone else that the sum of the angles in a triangle is equal to two right angles, and that he requires as a starting point of the proof the assumption that the exterior angles are equal to the opposing interior angles. The question now is whether this is or is not [the case], i.e., is it true or is it false? It is! i.e., it is true. (Brentano, 1975, p. 23)

It's worth pointing out that Brentano developed his analysis of the Aristotelian concept of truth based on the foundations of his description of the psychic phenomenon of judging, defined from 1889 onwards, as a primary and secondary psychic relation (*Diploseenergie*) (Brito, 2012a, p. 106; Curvello, 2016, p. 17; Carvalho, 2021, p. 271). In these terms, judgment was described as a psychic act intentionally directed towards *presentation* and this, in turn, was described as a psychic act intentionally directed towards an *immanent object*. Because of these theoretical orientations, Brentano assumed that the correct definition of truth could be established by analyzing the Aristotelian answer to the following question: "when is a judgement true, and when is a judgement false?" (Brentano, 2009c, p. 4). As the following quotation shows, the answer to this question is the starting point for Brentan's analysis:

His answer is this: a judgement is true if the one who makes the judgement is related to things in a way which corresponds to them, and a judgement is false if the one who makes the judgement is related to things in a way which is contrary to them. "He who thinks the separated to be separated and the combined to be combined has the truth, while he whose

thought is in a state contrary to that of the objects is in error" (Metaphysics IX, 10, 1051, b 3). And so it was that truth was explicated as being a kind of agreement or correspondence obtaining between things (*wirklichen Dingen*) and judgement. (Brentano, 2009c, p. 4)

In presenting the Aristotelian definition above, Brentano's analysis recognized the need to clarify the misunderstandings surrounding the notion of *correspondence* due to the confusion caused by the terms 'real things' (*wirkliche Ding*) and real things (*reales Dinge*). For this reason, Brentano presented at least two very important warnings about the fundamental point:

- (i) "The fact that we will no longer look for more than is really given in the definition than what is in reality given is itself of considerable value [...] e are protected from conceptual confusions and from the blunders to which so many have been led as a result of misunderstanding the definition" (2009c, p. 16)⁷⁴.
- (ii) "Finally, we shall not be tempted, as so many have been, to confuse the concept of a thing with the concept of an existent" (2009c, p. 16)⁷⁵.

⁷⁴ "Ist schon dies von Belang, daß wir fortan hinter der Definition nicht mehr suchen, als in Wirklichkeit gegeben ist. Auch erscheint die Bestimmung jetzt nicht eigentlich wertlos [...] So sind wir denn jetzt vor Begriffsverschiebungen und dadurch vor noch manch anderem, weiterem Mißgriffe bewahrt, zu welchem viele durch Mißverstand der Definition sich verleiten ließen" (Brentano, 2009c, p. 16).

⁷⁵ "Wir werden endlich nicht, wie es immer und immer wieder geschieht, den Begriff des Realen und den des Existierenden zu verwechseln versucht sein" (Brentano, 2009c, p. 16).

So, let's continue our analysis with these warnings in mind.

It is a shared strategy among scholars of Brentanian theory to make explicit the ontological status of the immanent object in order to support the theory of truth. In other words, in order to describe the foundations of evident true judgment, we commonly resort to explaining the *existing* and *non-existing* character of the *immanent object* as *realia* or *irrealia* (Porta, 2022, pp. 6–7), as well as its corresponding *affirmation* and *negation*, as the case may be, which is characteristic of the act of judging (Brentano, 1974, p. 25; 2009c, p. 15). However, in order to elucidate thesis (a) of my hypothesis, it is opportune to consider the problem from the point of view of the relation between judgment and a real thing (*ein reales Ding*), as Brentano himself proposed in his work *On the Concept of Truth* (2009c). After all, the point was to recognize that the immanent object, as a correlate of the act of presenting, which is the basic act in every act of judging, is not always a real thing (*ein reales Ding*). For this reason, Brentano warned:

Nor are we likely to think, as so many foolishly do, that whenever one is aware of the truth one must compare a thing (*ein reales Ding*) with a judgement. People who think in this way do not realize that our judgements are not always concerned with things that are real (*reales Dinge*). And they do not realize that when our judgements are concerned with what is real, we could not compare the judgement and the thing unless the thing were already known to us. The theory would thus lead to an infinite regress. (2009c, p. 16)

In fact, by taking judgments under the descriptive criteria of his *Phänomenologie*, Brentano made explicit the

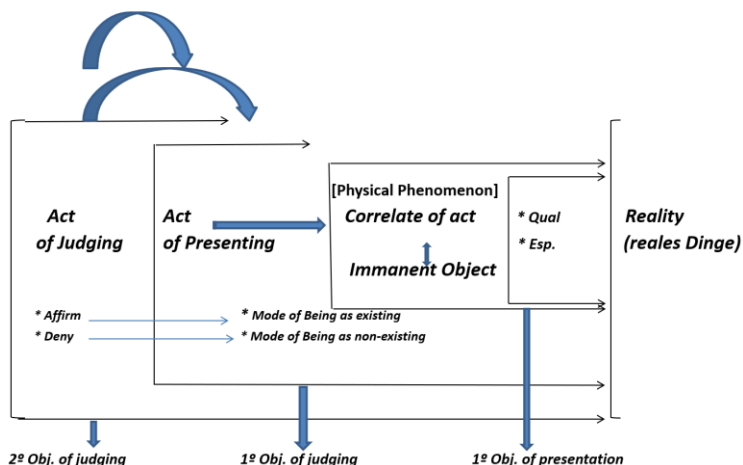
three classic types of the theory of judgments: assertoric judgments, problematic judgments, and apodictic judgments. However, the same descriptive criteria of his *Phänomenologie* also made it clear that only assertoric judgments were made up of real things (*reale Dinge*) as one of their parts. For this reason, Brentano said with respect to his classification, “if we now ask about the relation between truth and reality, we find a very simple answer” (2009c, p. 15):

(1) For one class of true judgements, there is, so to speak, a direct relation between their truth and something (*etwas Realem*) or other; these are the judgements which are such that the idea or thought which is at their basis has a thing as its object (*realen Gehalt*). Clearly the truth of the affirmative Judgement – and, in the inverse sense, that of the negative – depends upon the existence, the coming into being, or the passing away, of the thing (*die betreffende Realität*) to which the judgement pertains. The judgement itself may not undergo any change; but it will become true if the thing in question comes into being, and it will cease to be true if the thing (*die betreffende Realität*) is destroyed. (2009c, p. 15)

In Brentanian terms, therefore, we have above the definition of assertory judgments, that is, the type of judgment in which *res judicata* is real, as illustrated in the diagram below.

Intentionality in the context of Descriptive Psychology (1889 - 1991)

PSYCHIC PHENOMENA: ASSERTORIC TRUE JUDGMENT



In addition to assertoric judgments, but, above all, because of the fundamental difference with them (namely, “judgments in which the *presentation* has no real content [*realen Gehalt*]”⁷⁶), there are two other types of judgments. One of these types is the problematic judgment, that is, the type of judgment in which the thing judged is possible and therefore not real. Such judgments are described in the following quotation:

It may be that the judgement is not directly dependent upon a thing (*von einer Realität*), but is indirectly dependent upon a thing (*von einer Realität*). The object of the presentation or thought underlying the judgement is not itself a thing (*obwohl die Vorstellung keinen realen Gehalt hat*); yet it may be said to exist, or not to exist (*daß ihr Gegenstand zum Existierenden oder*

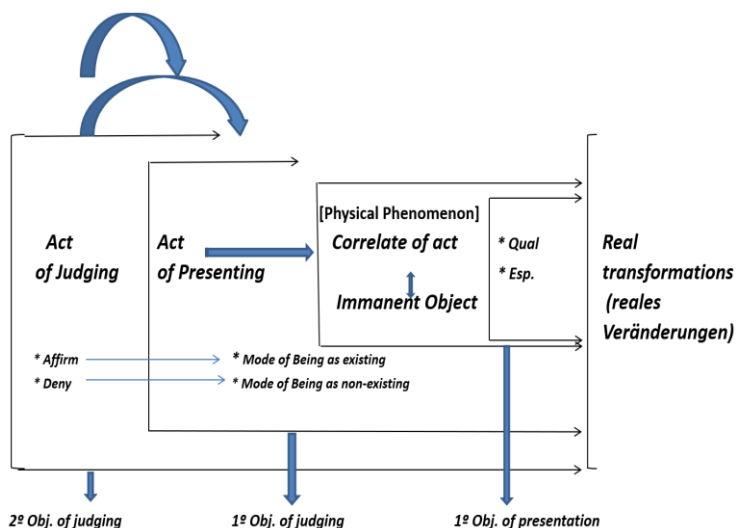
⁷⁶ It is always good to emphasize the Brentanian indistinction between content and object, whenever it comes to the correlate of the act of presentation.

Nichtexistierenden gehört), as a result of the fact that a certain thing (*eine gewisse Realität*) - or things (*gewisse Realitäten*) – happens to exist, or did exist, or will exist. Consider an empty space, any kind of lack, deficiency, or deprivation, a capacity, an object of thought, or the like: these exist, and come into being and pass away, as the result of alterations among objects that are things (*realen Veränderungen*). (2009c, p. 15)

This definition of problematic judgment, expressed in Brentanian terms, establishes that the distinguishing feature of this type of judgment lies in its dependence on real transformations and, therefore, even indirectly on reality (*Realität*), as the diagram below illustrates.

Intentionality in the context of Descriptive Psychology (1889 - 1991)

PSYCHIC PHENOMENA: PROBLEMATIC TRUE JUDGMENT



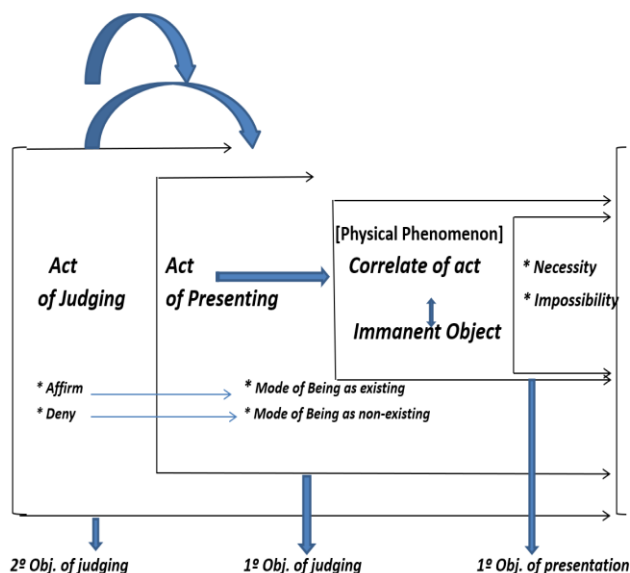
In addition to assertoric and problematic judgments, Brentano described apodictic judgments. This was the type of judgment in which *res judicata* is necessary. Therefore, he said:

It may be that, so far as truth is concerned, the judgement is not at all dependent upon any thing (*von einer Realität*). This may be said of those judgements whose objects (*Gegenstand*) are in themselves necessary or impossible. The law of contradiction, and with it all analytic judgements, belongs to this category. (2009c, p. 15)

In fact, the touchstone here is the very necessity (or impossibility) of the *immanent object presented*, which underlies the act of judging as part of the act of *presenting that* constitutes it, as the following diagram also illustrates.

Intentionality in the context of Descriptive Psychology (1889 - 1991)

PSYCHIC PHENOMENA: APODICTIC TRUE JUDGMENT



Here, the fundamental point to emphasize is the following: It is the psychic description (*Phänomenologie*) of the evident true judgment which, by making explicit *the relation* between the act (of *affirming*) and its correlate (*necessary*), as well as the act (of *denying*) and its correlate (*impossible*), makes explicit the ontological status of the latter. Precisely for this reason, the description of this type of judgment played a fundamental role in Brentano's theory of knowledge. We'll revisit this point in the last section.

It is now only important to consider that the analyses presented make it plausible to hypothesize that (a) Husserl was mistaken about the Brentanian definition of truth, because he did not understand (or forgot, as Brentano suggested) that the psychic description (*Phänomenologie*) of an *apodictic judgment* makes the judgment itself explicit as a *truth-bearer*.

4.2 The Relation Between Psychology, Logic, and the Theory of Knowledge

Finally, we must justify thesis (b), which argues that Husserl's misunderstanding of the Brentanian psychic description of the *act of judging the obvious true*, as explained in the previous section, implied a misunderstanding of the relation between psychology, logic, and the theory of knowledge.

The argumentative strategy I will adopt here will consist of following the structure of Brentano's own definition of psychic phenomena. Brentano's definition of this concept made it possible to explain an individual case as an example of a type, without having to resort to a process of induction. In this way, I will try to present the Brentanian description of that *individual act of judging in a true and evident way*, which could be taken as an example of that truth recognized as a type or general law. In other words,

I will try to describe, in Brentanian terms, that individual act of judging as capable of exemplifying the *principle of non-contradiction*.

It is interesting to remember that, for Brentano, every act of judging is based on a presentation (*Vorstellung*) and, as explained above from the very Brentanian definition of presentation, the status of presentation is derived from its function of identifying or “presenting” the object of the mental act, which can also be a mathematical object (Boccaccini, 2021, p. 255). This is a fundamental presupposition because only the *presentation* of a logical object, such as a contradiction ($A \wedge \neg A$), can support an *act of judging that is true and evident*.

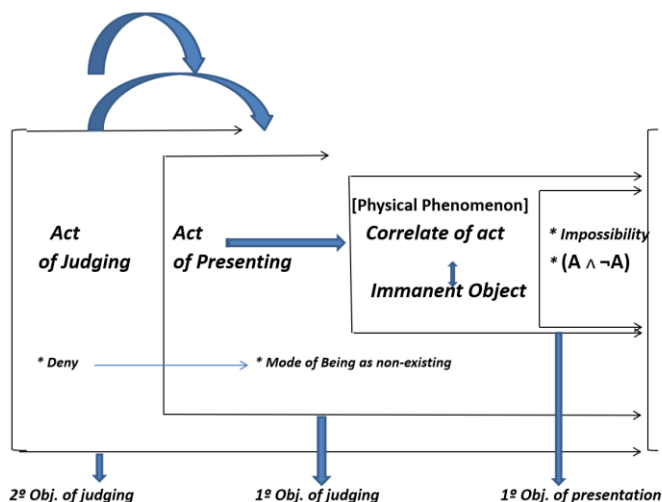
Now, according to the descriptive foundations formulated in the development of Brentanian *Phänomenologie* (1889–1891), each and every individual act of denying a contradiction can be described as an act of judging that denies an impossibility. For this very reason, such an act makes explicit the truth that it carries with it, exclusively from the relation between the parts that make up the act. Thus, the constituent parts of such individual acts of judging can be described as follows:

- The individual basic act of *presenting* where the contradiction ($A \wedge \neg A$) is the correlate of the immanent act/object *presented*.
- The *act of denying* (*judging negatively*) the basic act of *presenting* the contradiction *presented*: $\neg (A \wedge \neg A)$.

The following diagram illustrates the individual case of the negation of a contradiction, according to the model for apodictic judgments.

Intentionality in the context of Descriptive Psychology (1889 - 1991)

PSYCHIC PHENOMENA: APODICTIC TRUE JUDGMENT



Finally, the above diagram also makes explicit what Brentano saw as the relation between psychology (psychic description), logic, and the theory of knowledge. The same mereological description of said *psychic phenomenon* applies to (i) the *individual act of denying an impossibility (contradiction)* and (ii) the *principle of non-contradiction*, thereby making explicit (iii) the *supreme rule of syllogism*.

5. Conclusion

The analysis of the *Psychologismustreit*, developed in this paper from the Brentanian perspective, supported the interpretation that Brentano's textual response to Husserl was characterized by an effort to refute the accusation that a specific type of epistemological psychologism linked his theory of knowledge with relativism.

The argumentative strategy I adopted, based on the results of the research carried out by Porta (2018, 2019, 2021) on the development of the psychological method,

utilized the specific use of the term *psychologism* in Germany in the context that preceded the publication of Husserl's work *Logical Investigations* (1900) as well as the reformulations made by Brentano for his theory of knowledge. The reformulations made by Brentano were published in the context of the works surrounding the elaboration of *Descriptive Psychology* (1889–1891). As noted at the beginning, I left open the question of the validity of this interpretation in light of the subsequent development of Husserlian criticism of *psychologism* after the publication of *Logical Investigations* as well as Brentano's *reist* turn.

However, I believe that the above argument is sufficient, making sense of the Brentanian thesis. By assuming knowledge as a judgment belonging to the domain of psychology, the Brentanian thesis assumes that, if beings other than us share knowledge with humans, what they share must be in the human psychic domain and directly accessible to the scientific investigation proposed in terms of a descriptive psychology.

References

- Boccaccini, F. (2019). Brentano's use of mental act. In M. Antonelli & F. Boccaccini (Eds.), *Franz Brentano, Vol. 2 – Intentionality and philosophy of mind* (pp. 356–373). Routledge.
- Boccaccini, F. (2021). *Psicologia moral e perfeccionismo em Brentano* (E. O. Brito, Trad.). *Guairacá Revista de Filosofia*, 37(1), 254–271.
- Brentano, F. (1862). *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*. Freiburg: Herder.
- Brentano, F. (1869). Auguste Comte und die positive Philosophie. Erster Artikel. In *Chilianeum: Blätter für katholische Wissenschaft, Kunst und Leben*. Neue Folge, II.
- Brentano, F. (1971a). *Psychologie vom empirischen Standpunkt* (2nd ed.). Hamburg: Felix Meiner.

- Brentano, F. (1971b). Vom Psychologismus. In *Psychologie vom empirischen Standpunkt* (2nd ed.). Hamburg: Felix Meiner.
- Brentano, F. (1974). Über den Begriff der Wahrheit. In *Wahrheit und Evidenz: Erkenntnistheoretische Abhandlungen und Briefe*. Hamburg: Felix Meiner.
- Brentano, F. (1975). *On the several senses of being in Aristotle* (R. George, Trans.). University of California Press.
- Brentano, F. (1982). *Deskriptive Psychologie* (R. M. Chisholm & W. Baumgartner, Eds.). Hamburg: Felix Meiner.
- Brentano, F. (1995). *Descriptive psychology* (B. Müller, Trans.). Routledge.
- Brentano, F. (2008a). Psychologie vom empirische//n Standpunkte. In T. Binder & A. Chrudzimski (Eds.), *Band 1 Psychologie vom empirischen Standpunkt. Von der Klassifikation psychischer Phänomene* (pp. 1–290). Berlin, Boston: De Gruyter.
- Brentano, F. (2008b). Von der Klassifikation der psychischen Phänomene. In T. Binder & A. Chrudzimski (Eds.), *Band 1 Psychologie vom empirischen Standpunkt. Von der Klassifikation psychischer Phänomene* (pp. 291–426). Berlin, Boston: De Gruyter.
- Brentano, F. (2009a). On psychologism (A. C. Rancurello, D. B. Terrell, & L. L. McAlister, Trans.). In *Psychology from an empirical standpoint* (pp. 238–239). Taylor & Francis e-Library.
- Brentano, F. (2009b). *Psychology from an empirical standpoint* (A. C. Rancurello, D. B. Terrell, & L. L. McAlister, Trans.). Taylor & Francis e-Library.
- Brentano, F. (2009c). On the concept of truth (R. M. Chisholm, I. Politzer, & K. R. Fischer, Trans.). In *The true and the evident* (pp. 2–17). Taylor & Francis e-Library.
- Brentano, F. (2013). O psicologismo: Ou o porquê não sou um psicologista. *Revista Peri*, 5(1), 169–172.
- Brentano, F. (2014). *O conceito de verdade* (E. O. Brito, Trad.). Editora Centro Universitário Municipal de São José.

- Brentano, F. (2017). As teses de habilitação [Die Habilitationsthesen]. *Revista Guairacá de Filosofia*, 33(2), 160–168.
- Brentano, F. (2019). Auguste Comte und die positive Philosophie. Erster Artikel. In T. Binder & A. Chrudzimski (Eds.), *Band 9 Vermischte Schriften* (pp. 5–28). Berlin, Boston: De Gruyter.
- Brentano, F. (2022a). Auguste Comte and positive philosophy (I. Tănăsescu, A. Bejinariu, S. Gabriel, & C. Stoeneșcu, Trans.). In *Brentano and the positive philosophy of Comte and Mill*. Berlin, Boston: De Gruyter. <https://doi.org/10.1515/9783110734645>
- Brentano, F. (2022b). Comte e a filosofia positiva (F. Curvello, Trans.). *Revista Aurora*, 34(62), 359–389.
- Brito, E. O. (2012a). Franz Brentano, Correspondência e verdade: Uma exposição esquemática da análise de Franz Brentano apresentada no texto *Über den Begriff der Wahrheit* (1889). *Guairacá Revista de Filosofia*, 113(28), 113–140.
- Brito, E. O. (2012b). Franz Brentano e a descrição dos atos psíquicos intencionais: Uma exposição esquemática do manuscrito *Psychognosie* de 1890. *Revista Ágora Filosófica*, 1(1).
- Brito, E. O. (2013). *O desenvolvimento da ética na filosofia do psíquico de Franz Brentano*. Curitiba: Editora CRV.
- Brito, E. O. (2018). Franz Brentano's theory of judgment (1889): A critique of Aristotle's correspondence theory of truth. *Trans/Form/Ação*, 41(3), 39–56.
- Brito, E. O. (2022). Brentano acerca do psicologismo e o background da fenomenologia. *Revista Lumen*, 7(14), 51–72.
- Brito, E. O. (2023). Brentano on psychologism and the background of phenomenology. *Guairacá Revista de Filosofia*, 39(2), 159–182.
- Carvalho, J. M. (2021). A análise mereológica dos objetos intencionais em Brentano. *Revista de Filosofia Aurora*, 33(58), 261–278.

- Curvello, F. V. (2016). Franz Brentano's mereology and the principles of descriptive psychology. *Dialogue and Universalism*, 2(3).
- Curvello, F. V. (2021). Brentano on scientific philosophy and positivism. *Kriterion: Journal of Philosophy*, (150), 657–679.
- Fisette, D. (2018). Franz Brentano and Auguste Comte's positive philosophy. *Brentano-Studien*, 16, 73–110.
- Fréchette, G. (2013). Brentano's thesis (revisited). In D. Fisette & G. Fréchette (Eds.), *Themes from Brentano* (pp. 91–120). Amsterdam & New York: Rodopi.
- Fréchette, G. (2016). A tese de Brentano (revisitada). *Guairacá Revista de Filosofia*, 32(2), 106–132.
- Husserl, E. (1994). *Briefwechsel Brentano Schüler* (Husserliana Dokumente, III/1).
- Husserl, E. (2012). *Investigações lógicas: Volume 2 – Investigações para a fenomenologia e a teoria do conhecimento* (P. M. S. Alves & C. A. Morujão, Trans.). Rio de Janeiro, RJ: Forense Universitária.
- Husserl, E. (2014). *Investigações lógicas: Volume 1 – Prolegômenos à lógica pura* (D. Ferrer, Trad.). Rio de Janeiro, RJ: Forense Universitária.
- Porta, M. (2018). Brentano y el “método psicológico”. *Síntese*, 45(142), 327–344.
- Porta, M. (2019). Introducción histórica al psychologismus-streit. *Revista de Filosofia Moderna e Contemporânea*, 7(2), 239–269.
- Porta, M. (2021). Sobre el término “psicologismo”: Una consideración histórica. *Síntese*, 48(151), 453–481.
- Porta, M. (2022). Marty sobre contenido judicativo (Urteilsinhalt) y método psicológico. *Pensamento – Revista de Filosofia*, 13(18), 1–15.
- Tănăsescu, I. (2017). Die Phasentheorie: Franz Brentano und Auguste Comte. *Brentano-Studien*, 15(1), 335–366.

CAPÍTULO 6

A CRÍTICA DE HUSSERL AO SUBJETIVISMO DE LOTZE⁷⁷

Daniel Guilhermino

Resumo: É bem conhecida a dívida de Husserl para com a reinterpretação da teoria das ideias de Platão realizada por Lotze – reinterpretação na qual se encontra o germe da teoria husserliana da significação ideal, fundamental para seu projeto fenomenológico de fundamentação da lógica pura. No entanto, é também em Lotze que Husserl identifica uma concepção subjetivista do conhecimento, que reduz o domínio do lógico aos atos de pensar, instaurando assim um abismo entre pensamento e mundo. Neste artigo, com base na análise de um manuscrito inédito, reconstruímos a leitura e a crítica que Husserl faz dessa recaída de Lotze no subjetivismo. Essa reconstrução nos permitirá compreender com precisão o teor da teoria fenomenológica do conhecimento, cuja tarefa não é justificar uma suposta cisão entre pensamento e mundo, mas antes clarificar sua unidade evidente.

Palavras-chave: Husserl; Lotze; Subjetivismo; *Geltung*; Correlação.

HUSSERL'S CRITIQUE OF LOTZE'S SUBJECTIVISM

Abstract: It is well known that Husserl owes much to Lotze's reinterpretation of Plato's theory of ideas – a reinterpretation in which we find the seed of Husserl's theory

⁷⁷ Financiamento: o presente trabalho foi realizado com apoio da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP), Brasil. Processo nº 2024/06142-6.

of ideal meaning, so central to his phenomenological project of founding pure logic. However, according to Husserl, Lotze is also the representative of a subjectivist theory of knowledge, one that reduces the domain of the logical to acts of thinking, thereby creating an abyss between thought and world. In this article, based on the analysis of an unpublished manuscript, we reconstruct Husserl's reading and critique of Lotze's relapse into subjectivism. This reconstruction will allow us to grasp the precise nature of the phenomenological theory of knowledge, which does not aim to justify a supposed gap between thought and world, but rather to clarify the evident unity between them.

Keywords: Husserl; Lotze; Subjectivism; *Geltung*; Correlation.

Eis como Husserl introduz, na *Ideia da fenomenologia*, de 1907, o problema do conhecimento tal como este aparece para o primeiro nível de reflexão filosófica:

como pode o conhecimento estar certo de sua conformidade com as coisas que são em si mesmas, de “alcançá-las”? O que as coisas em si têm a ver com nossos movimentos do pensar e com as leis lógicas que os regulam? Estas são leis do nosso pensar, leis psicológicas (Hua II, p. 3).

Nesta formulação tradicional, o problema do conhecimento é o problema da *transcendência*. Trata-se de saber como as formas lógicas que regulam nosso pensar se harmonizam com as coisas extra-lógicas do mundo. Afinal, o mundo é, evidentemente, independente do nosso pensamento e, no entanto, só o conhecemos por meio do próprio pensamento. O que, então, garante que este último não permaneça encerrado em si mesmo, mas se refira a algo

que lhe seja exterior – o próprio mundo? E o que garante que este mundo, que é decerto independente do pensamento, obedeça às regulações lógicas deste último?

É uma constante no pensamento de Husserl a rejeição dessa formulação do problema do conhecimento. Desde as *Investigações lógicas* até *Meditações cartesianas*, vemos seu esforço em denunciá-la como um contrassenso. Interessa-nos, aqui, examinar um confronto direto de Husserl com uma teoria do conhecimento que segue essa formulação tradicional: aquela apresentada por Hermann Lotze. Como é bem sabido, Husserl é tributário de Lotze no que diz respeito à tese da idealidade da significação. Essa tese atua como fio condutor para a consecução da fenomenologia husserliana das vivências lógicas. Com efeito, a refutação husserliana do psicologismo lógico é consequência direta da reinterpretação que Lotze realiza da doutrina das ideias platônicas em termos de *validade* [*Geltung*] – reinterpretação que é responsável por fixar a objetividade do conhecimento e assegurar a independência do *conteúdo conhecido* ante a transitoriedade do *conhecer*. Surpreendentemente, no entanto, Lotze conjuga essa visão da objetividade do conhecimento com uma teoria do conhecimento francamente *subjetivista*, segundo a leitura de Husserl. Isso é de fato surpreendente, se nos lembrarmos daquela que é “a única possibilidade de uma teoria do conhecimento concordante consigo mesma”, de acordo com a Segunda Investigação Lógica, a saber, o “reconhecimento do ideal como condição de possibilidade do conhecimento objetivo” (Hua XIX/1, p. 112). Lotze representaria, assim, um caso em que o reconhecimento do ideal não conduz a uma teoria do conhecimento consequente, e sim àquela velha formulação dualista que, em última instância, é um contrassenso.

Mas como exatamente Lotze, partindo de uma concepção que Husserl considera correta – a da validade objetiva do conteúdo do conhecimento –, acaba recaindo em

uma teoria do conhecimento subjetivista? Este é o primeiro questionamento ao qual nos voltaremos aqui. Tendo isso em vista, será necessário reconstruir o percurso que vai da tese da validade objetiva das verdades em Lotze até o surgimento do problema da separação entre pensamento e mundo. Em seguida, examinaremos a crítica de Husserl a Lotze e a dissolução do dualismo que daí se segue⁷⁸. A análise dessa crítica nos permitirá esclarecer as bases da transvaloração especificamente fenomenológica da problemática tradicional da teoria do conhecimento – o que constitui nosso objetivo final.

Lotze e o abismo entre a validade objetiva da verdade e a existência do mundo

Lotze inicia seu capítulo sobre o mundo das ideias analisando a tese heraclitiana de que *tudo flui*. De fato, a

⁷⁸ Essa crítica é prometida por Husserl nos *Prolegômenos à lógica pura*: “Teremos a oportunidade, no próximo volume, de adentrarmos criticamente na teoria do conhecimento de Lotze, especialmente no seu capítulo sobre a significação real e formal do lógico” (Hua XVIII, p. 222, nota 4). No entanto, isso acabou se reduzindo à brevíssima seção §65 da Sexta Investigação, que condensa os resultados de um engajamento muito mais amplo e minucioso presente no manuscrito K I 59, transcrito por R. Parpan em 1982 e intitulado *Lotze – Mikrokosmos*, conservado nos Arquivos Husserl de Lovaina, e provavelmente escrito na mesma época dos *Prolegômenos* (1895–1897). Neste artigo, concentraremos nossa atenção na primeira parte do manuscrito, que examina o capítulo “O mundo das ideias”, pertencente ao terceiro livro da *Lógica* de Lotze, onde é apresentada a doutrina da validade. A discussão sobre a significação real do lógico é um desdobramento desse exame. Agradeço a Emanuele Caminada pela autorização para consultar o manuscrito durante minha visita aos Arquivos.

percepção nos apresenta um mundo em constante mudança. As coisas sensíveis se manifestam com propriedades que se alternam incessantemente: o que era frio torna-se quente, o que era verde torna-se amarelo, o que era doce torna-se azedo, e assim por diante. Diante disso, como é possível conhecer o mundo, se este está sempre mudando e nunca é idêntico a si mesmo? Como afirmar que S possui a propriedade p , se em um mundo em fluxo constante não há garantia de que, ao final do ato de conhecimento, S ainda possua p e não já tenha passado a possuir p' ?

Isso de fato seria um problema, *caso nosso conhecimento se referisse a esse mundo em fluxo constante*. Segundo Lotze, contudo, não é esse o caso. Com efeito, cumpre distinguir entre o *conteúdo* do conhecimento e a *coisa* conhecida. Sempre que conhecemos algo, não meramente *sentimos passivamente* este algo, mas o *pensamos ativamente*. Pensar, contudo, é já colocar algo sob a forma da universalidade: é fixá-lo num discurso que permanece idêntico do ponto de vista da significação, mesmo que aquele algo de que ora se diz já tenha se alterado ou mesmo nem exista mais. É assim que se faz necessário distinguir um “conteúdo captado idealmente [...] como um conteúdo que, por si só, possui uma certa significação, a qual *representamos*, em contraste com uma mera afecção, da qual simplesmente *padeçemos*” (Lotze, 1989, p. 507). O mundo em constante fluxo não é o referente último do nosso conhecimento. O referente é, antes, o conteúdo de significação através do qual pensamos este mundo. Em contraste com o mundo sensível, as significações pelas quais pensamos o mundo não estão sujeitas ao fluxo heraclítico. Segundo Lotze, esta seria a opinião do próprio Heráclito:

mas será que [a tese de que tudo flui] inclui, ao mesmo tempo, o conteúdo das representações por meio das quais pensamos esse mundo dos sentidos? Será que não só tudo o que é real

[*Wirklich*], mas também tudo o que é pensável está sujeito a esse fluxo eterno? Duvido que Heráclito tivesse essa última opinião (Lotze, 1989, p. 506).

Nosso acesso ao mundo, portanto, se dá através do conteúdo do pensamento. Nosso conhecimento será, assim, formado justamente desses conteúdos, que são idênticos, e não das coisas, que estão em constante mudança. Mesmo que algo doce se torne azedo, as propriedades de “doçura” e “acidez” continuam sendo eternamente o que são e se alternam na coisa. Não é, portanto, o doce que deixa de ser o que é e se torna azedo, mas as propriedades que, sendo eternamente o que são, alternam-se na coisa. As propriedades elas mesmas, portanto, são eternas e imutáveis; por consequência, os conceitos dessas propriedades, através dos quais pensamos as coisas, também o são. Quem nega isso está, segundo Lotze, em contradição, já que para representar a modificação do doce para o azedo, é necessário antes separar essas duas representações; nesta separação, contudo, fica claro que o doce sempre permanecerá algo em si diferente do azedo (Lotze, 1989, p. 508).

Essa concepção de conhecimento é, segundo Lotze, uma tese simples, mas de suma importância, que foi expressa pela primeira vez por Platão em sua teoria das ideias. Ela se resume no que segue:

Afinal, a constante mudança do mundo exterior pode confundir nossos sentidos como um turbilhão instável; no entanto, ela não é destituída de uma verdade pervasiva. Por mais mutáveis que as coisas possam nos parecer, aquilo que elas são em cada instante só o são por uma participação transitória em conceitos que, por sua vez, não são passageiros, mas eternamente idênticos a si mesmos e constantes – os quais, tomados em conjunto, constituem um sistema

de pensamento imutável e o primeiro objeto digno e sólido de um conhecimento inalterável (Lotze, 1989, p. 508).

Se o conhecimento, portanto, é conhecimento dos conceitos eternos pelos quais pensamos as coisas, então a pergunta cética a respeito da eventual “concordância” [*Übereinstimmung*] entre nosso pensamento e a realidade é irrelevante para a própria possibilidade do conhecimento verdadeiro (Lotze, 1989, p. 508). Afinal, mesmo que o mundo se nos apresente na percepção como um fluxo incessante, e mesmo que nada saibamos sobre como exatamente nossas representações aparecem como predicados nas coisas ou sobre como as coisas “participam” nos conceitos, permanece possível o conhecimento sobre os conteúdos conceituais pelos quais pensamos o mundo, bem como o conhecimento sobre as relações entre esses conteúdos. Assim, por exemplo, se, num experimento imaginário, o mundo exterior nos oferecesse, em uma única aparição fugaz, dois sons e duas cores, e ainda que tudo fosse um fluxo caótico de eventos e que eu nada soubesse sobre como meus conceitos se referem ao mundo, ainda assim seria imediatamente possível separar essas duas aparições do momento no tempo em que elas aparecem e fixar suas relações, individuando-as como “objetos da intuição interna”, mesmo que tais aparições jamais retornem à percepção atual. Mesmo em uma única aparição fugaz, portanto, temos “a certeza de que a série das próprias cores e a escala dos sons são totalidades articuladas segundo leis, e de que a respeito das relações entre seus elementos existem afirmações verdadeiras eternamente válidas, em contraste com afirmações falsas eternamente inválidas” (Lotze, 1989, p. 509). A verdade do enunciado “toda cor possui uma extensão”, por exemplo, é uma verdade eternamente válida, quer uma cor tenha aparecido uma única vez para mim, quer esta cor se altere. Sabemos algo sobre

a cor: que ela sempre possui uma extensão; e isso independe da eventual concordância do meu pensamento com as coisas do mundo real. As cores e os sons podem mesmo ser totalmente diferentes do modo como aparecem para nós: ainda assim, aquilo que deles afirmamos de modo válido permanece um conhecimento verdadeiro. Se, por exemplo, os sons não forem senão vibrações do ar e as cores vibrações do éter, isso em nada afeta os enunciados verdadeiros que deles fazemos com base no modo como aparecem para nós. As eventuais causas reais das nossas aparições podem ocasionar aparições distintas em seres de natureza distinta da nossa; mas isso tão somente significa, segundo Lotze, que não temos acesso à totalidade da verdade, e sim apenas a uma parte dela. Mas *que* temos acesso à verdade é inegável: “as cores e os sons que vimos e ouvimos, uma vez percebidos, constituem para nós um tesouro seguro, composto por conteúdos em si válidos e articulados entre si segundo leis” (Lotze, 1989, p. 509).

Se algo aparece e deste algo realizamos um enunciado verdadeiro, então este enunciado afirma uma *possibilidade* deste algo. Se esta possibilidade é também uma realidade, se ela efetivamente diz respeito à coisa tal como ela é, é uma outra questão. Mais importante é que para ser *real*, deve ter sido antes *possível*; e sobre esse possível temos conhecimento através dos nossos enunciados verdadeiros sobre as aparições. Segundo Lotze, a questão da *efetividade* das ideias era mesmo secundária do ponto de vista gnosiológico, para Platão (Lotze, 1989, p. 510). Assim, o conhecimento é possível, mesmo que nada corresponda a ele no mundo externo ou que jamais saibamos como exatamente ocorre essa correspondência. Nosso conhecimento, em última instância, diz respeito às relações válidas dos conteúdos conceituais pelos quais pensamos as coisas. Se as coisas eventualmente forem de outro modo, ainda assim tivemos acesso a um conhecimento válido, apenas que não correspondente ao efetivo curso das coisas. Assim formulado,

nenhuma dúvida cética é capaz de derrubar a possibilidade do conhecimento, já que ele diz respeito não às coisas, mas aos conteúdos do nosso pensamento; e, sobre estes, nenhuma dúvida é possível. O mundo do conhecimento é, enfim, o *mundo das ideias*, e não o *mundo real*.

Essa conclusão é levada a um caso limite por Lotze. Suponhamos sons que não tenham sido jamais escutados por alguém, ou cores jamais vistas. Dizemos deles, ainda, que *são* algo? É certo que, se deles estamos falando, então já são alguma coisa, e não nada. Mas essa resposta ainda não satisfaz. É certo que acreditamos, ainda que sem muita clareza sobre isso, que as coisas do mundo exterior possuem uma existência independente do nosso pensamento; ou seja, elas continuam existindo, quer alguém as perceba ou não. Mas o caso não é tão simples quando se trata de sensações. Afirmar a existência de um som que ninguém escuta ou uma cor que ninguém vê é tão estranho quanto afirmar a existência de uma dor que ninguém sente. Ora, se essas sensações não existem nem como representação, nem como realidade independente, então não existem de todo. Mas isso traz à tona a seguinte pergunta: “como poderia aquilo que não é, nem em si mesmo nem em nossa representação, ainda ser algo e ser diferente de outra coisa?” (Lotze, 1989, p. 510). Suponha-se, por exemplo, dois sons *a* e *b*. Esses sons podem aparecer na nossa representação ou não. Quando são representados, eles se relacionam de certa maneira; eles aparecem com uma relação *z* (um mais alto do que o outro, por exemplo). Ora, mas se esses sons não são nada enquanto não estão sendo representados, então como explicar que, quando finalmente são representados, eles aparecem com certas propriedades ou relações específicas?

Somos obrigados, assim, à desconfortável conclusão de que estes sons já são algo mesmo antes de serem representados. É difícil sustentar, contudo, que um som é

mais alto do que o outro, se ninguém os escuta. É assim que

parecemos ser forçados a lhes atribuir, mesmo quando, segundo nossa atual suposição, ainda não existem, um ser e um ser-algo [*ein Sein und ein Etwassein*], e a buscar nesse ser o fundamento para um ser posterior e para a forma [*Gestalt*] determinada das relações que então se estabelecerão entre eles (Lotze, 1989, p. 511).

Esse desconforto pode ser desfeito, segundo Lotze, a partir do recurso à linguagem. Nossa linguagem favorece uma melhor discriminação do *modo de ser* das coisas. Assim, não haveria problema algum atribuírmos *realidade* [*Wirklichkeit*] a esse som que ninguém escuta, contanto que deixemos claro que seu *modo* de realidade não é o mesmo, por exemplo, que a realidade de uma coisa. Devemos nos atentar, portanto, aos diferentes modos de realidade:

Pois chamamos de real uma coisa que *é*, em contraste com outra que não *é*; real também um evento que *ocorre* ou ocorreu, em contraste com aquele que não ocorre; real uma relação que *subsiste*, em contraste com aquela que não subsiste; finalmente, chamamos de real uma proposição que é *válida*, em contraste com aquela cuja validade ainda é questionável (Lotze, 1989, p. 511).

Com isso é possível não mais nos equivocarmos com respeito ao som que ninguém ouve ou à cor que ninguém vê. Eles possuem decerto relações que *subsistem* e que podem ser afirmadas em proposições *válidas*, mas não *ocorrem* como eventos em nossa representação, nem possuem o *ser* que é próprio de uma coisa. A relação *z* pode,

assim, ser considerada em abstrato como um conteúdo *válido*. Se ela aparece para alguém, então esse conteúdo se instancia como um evento que *ocorre* numa representação. Se não aparece, então não ocorre, mas continua válida como uma relação *subsistente*.

Esse é, em suma, o corolário da reinterpretação da teoria das ideias de Platão: o correto reconhecimento da distinção entre a realidade [*Wirklichkeit*] das verdades e a realidade das coisas. As proposições nas quais enunciamos verdades sobre as coisas são *válidas*; as coisas, por sua vez, *existem*. Nosso conhecimento se documenta no conjunto de proposições válidas, independentemente se ele corresponde ou não às coisas tal como elas existem. Essa distinção facilita a compreensão do fenômeno do conhecimento, por exemplo nos blindando, a um só tempo, da objeção de tipo heraclitiano de que o conhecimento seria impossível, dado que tudo flui, e da objeção cética de que não sabemos se nosso pensamento concorda com as coisas. Quanto à primeira objeção, responde-se que o eterno fluir das coisas em nada impede o conhecimento, dado que este diz respeito não às coisas, mas aos conceitos eternos pelos quais as pensamos; quanto à segunda objeção, a falta de clareza sobre a concordância entre nosso pensamento e as coisas é também irrelevante para a possibilidade do conhecimento, dado que este diz respeito unicamente ao pensamento. Além do mais, Lotze insiste que a distinção entre validade e ser não é de todo desconhecida, dado que a vemos em uso, por exemplo, no discurso científico sobre “leis imutáveis da natureza”, às quais os variados fenômenos estão sujeitos, chegando mesmo a haver quem, “ocasionalmente, apresente essas leis como reinando acima de toda a realidade existente, exatamente naquele lugar supraceleste que Platão denominava o lar das suas ideias” (Lotze, 1989, p. 519).

Mas Lotze reconhece que dizer das ideias platônicas que elas não são “ideias que existem”, mas sim “verdades válidas”, não elimina de todo sua estranheza. Essa estranheza é principalmente detectada no fato de que *em geral as coisas concordam com as verdades*, ainda que ambas possuam modos de realidade distintos. Isso é, para Lotze, motivo de maravilhamento. Afinal, há um abismo que separa o modo de realidade das verdades do modo de realidade das coisas, sendo a validade das verdades independente do ser das coisas, como vimos. O conhecimento é possível mesmo se o curso do mundo fosse radicalmente diferente daquele captado por nós nos conteúdos conceituais pelos quais o pensamos. Sucede, porém, que, em geral, o mundo *concorda* com nosso pensamento. Sobre essa concordância, contudo, resta-nos o maravilhamento. Nada há que garanta essa concordância entre verdades válidas e coisas existentes, e o conhecimento é dela independente; não obstante, ela acontece – mundo e pensamento concordam.

A passagem em que Lotze expressa esse maravilhamento é crucial para a crítica de Husserl. Convém, portanto, citá-la na íntegra:

Ao usarmos nosso pensamento com a mesma despreocupação com a qual utilizamos qualquer faculdade natural, estamos há muito habituados – e agora nos parece algo óbvio – a que o conteúdo das múltiplas percepções e aparições se submeta a pontos de vista gerais e possa ser tratado segundo leis gerais, de tal modo que as conclusões por nós tiradas antecipadamente coincidam com o curso posterior desses fenômenos. Mas o fato de que isso seja assim, o fato de que existam verdades gerais que não são elas mesmas como as coisas, e que, no entanto, governam o comportamento das coisas – isso é, para o espírito que se aprofunda

nisso, um abismo de maravilhamento, cuja descoberta, com espanto e entusiasmo, permanece sempre uma grande façanha filosófica de Platão, ainda que ela tenha deixado muitas questões sem resposta (Lotze, 1989, p. 520).

Veremos, na próxima seção, como esse “abismo de maravilhamento” é, segundo Husserl, o sintoma clássico de uma incompreensão.

Husserl e a correlação entre pensamento e mundo

Husserl é direto com respeito a essa perplexidade de Lotze diante do suposto abismo entre pensamento e mundo:

Um abismo de maravilhamento? Eu me exponho à suspeita de ser muito pouco filosófico quando confesso livremente que não consigo descobrir nada deste abismo e só posso me perguntar como Lotze, que parecia estar tão completamente no caminho certo, pôde se afastar tanto dele e ficar irremediavelmente enredado em dificuldades de sua própria fabricação (Husserl, Ms. K I 59/8a).

O “caminho correto” em que Lotze se encontrava era aquele da reinterpretação da teoria das ideias de Platão em termos de validade, que Husserl afirma que “poderia citar, para consolidá-la, no sentido da nossa própria concepção” (Husserl, Ms. K I 59/7a). Essa concepção possibilita uma teoria do conhecimento consequente, que Lotze até mesmo apresenta em esboço, ao falar do conhecimento como direcionado não às coisas no mundo, mas aos conteúdos conceituais e suas relações – uma espécie de redução fenomenológica *avant la lettre*. Mas Lotze não segue esse caminho até o fim e acaba vítima da concepção dualista

que enxerga um abismo entre pensamento e mundo. Para Husserl, o abismo surge principalmente em função da terminologia lotzeana, cunhada, como vimos, para dar conta do problema de sensações não representadas. Sobre essa terminologia, Husserl se pergunta:

Graças à linguagem temos as *designações que diferenciam*: validade em relação às verdades (ou, como eu preferiria dizer, aos estados de coisas verdadeiros) e ser em relação às coisas. Mas não é graças justamente a essa mesma linguagem que temos também *designações que vinculam*? Não falamos, de modo significativo, de realidade – isto é, de ser real ou verdadeiro – tanto em relação aos estados de coisas e objetos conceituais quanto em relação às coisas e ocorrências? (Husserl, Ms. K I 59/8a, grifo nosso).

Ou seja, a linguagem *separa*, mas ela também *unifica*. As “designações que diferenciam” foram empregadas por Lotze para evitar a hipóstase das ideias platônicas em um tipo de existência supraceleste. Segundo Lotze, todo conteúdo de pensamento era, para os gregos, ὄν (ente) ou οὐσία (substância), e um pensamento verdadeiro era ὄντως ὄν (ente verdadeiro). Assim, “à língua grega faltava, naquela época e ainda mais tarde, uma expressão para esse conceito de validade que não envolve o ser” (Lotze, 1989, p. 513). Essa insuficiência linguística, segundo Lotze, levava a confundir o *modo de ser* das ideias com o modo de ser das coisas; levava, portanto, à hipóstase das ideias, isto é, à interpretação de que as ideias existem tal como as coisas. Ao introduzir a distinção entre *validade* e *ser*, Lotze acredita estar meramente traduzindo com mais clareza uma distinção que já ocorre de fato: as verdades não existem como as coisas; logo, convém distinguir ambas quanto ao seu modo de realidade.

Para Husserl, no entanto, a necessidade dessa distinção se assenta num prejuízo sobre o conceito de ser. Se a linguagem nos apresenta “designações que *vinculam*” os diversos sentidos de ser, devemos nos atentar a esse fato, e não tentar corrigi-lo por uma nova terminologia. Somente se entendermos por *ser* prioritariamente o *ser coisa* é que nos veremos impelidos a distinguir entre o ser das coisas e o ser das verdades. Mas, segundo Husserl, “de modo algum o espírito de nossa língua exige a limitação do conceito de ser a coisas reais” (Husserl, Ms. K I 59/8a). Ser é, eminentemente, *ser-verdadeiro* [*wahrhaft-sein*]: usamos ser quando queremos afirmar que “isto é assim, é realmente assim, verdadeiramente assim, não é mero pensamento, não é um pensamento falso” (Husserl, Ms. K I 69/8a). Ou seja, quando afirmamos que algo *é*, estamos apenas dizendo que ele *verdadeiramente* é assim. Isto posto, podemos dizer ou que $2 \times 2 = 4$ *é*, ou que uma ocorrência no pensamento *é*, ou que uma coisa no mundo *é*. O ser não é um “predicado real”: não estamos atribuindo à coisa, por exemplo, uma suposta qualidade de existência efetiva no mundo. Estamos apenas dizendo que *é*, independentemente de *como* seja. Se essa coisa de que falamos é um ente matemático, um evento psíquico ou uma coisa no mundo, isso é algo que depende da “matéria” da qual julgamos; ou seja, depende *do que* efetivamente estamos falando. Mas independentemente do que esse algo seja, é possível afirmar que ele *é*, contanto que seja verdadeiro.

A confusão ocorre quando misturamos, portanto, o ser no sentido da verdade com o *tipo de ser* ao qual atribuímos verdade:

ao conceito unitário de ser, no sentido do verdadeiro, associa-se a relação com este ou aquele gênero de pensado [*Gattung von Gedachtem*]; e somente quando esse gênero – como não raramente acontece – é incluído na

significação, o termo “ser” adquire o caráter de equívoco (Husserl, Ms. K I 59/9a).

Se, por exemplo, penso em uma árvore e afirmo que a árvore *é*, significa que ela, além de ser meramente pensada, *é verdadeiramente*, o que significa que ela existe tal como árvores existem: como coisas no mundo. Se, por outro lado, faço a mesma coisa com uma operação matemática, $2 \times 2 = 4$, isso não significa que essa operação passará a existir como uma árvore, mas que existirá no exato modo tal como operações matemáticas existem: como relações ideais válidas. O ser é um predicado do *conceito*, e não da coisa. Ao dizermos que algo *é*, estamos dizendo que ele, além de ser pensado, *é verdadeiro*; mas o modo como ele será verdadeiro depende do que estamos falando.

Se se compreende, assim, o ser como ser-verdadeiro, então um suposto abismo entre pensamento e mundo já aparece como uma “incompreensão”, e o problema de sua relação, um “problema mal colocado” (Husserl, Ms. K I 59/9a). Afinal, o problema surge de uma cisão entre *validade* e *ser*, que, como vimos, surge de uma equivocidade indevida do conceito de “ser”, em função de uma interferência do gênero de coisa que afirmamos no próprio sentido do termo “ser”. A recusa da hipóstase das ideias platônicas não exige, assim, uma correção terminológica, mas apenas uma correta apreensão das coisas elas mesmas. A nova terminologia utilizada por Lotze é, na verdade, mais ofensiva às coisas, na medida em que introduz no conceito de ser algo que lhe é estranho, a saber, o *tipo* de ser do qual se fala.

Mas é inegável que coisas existem de modo diverso das verdades. Embora isso não diga respeito ao conceito de “ser”, mas sim ao tipo de objeto do qual dizemos que *é*, a diferença permanece. E é inegável, ademais, que coisas *se relacionam* com verdades, afinal enunciamos verdades *sobre* coisas. Não permanece aí o problema do abismo? Mesmo

evitando o erro de convertê-lo em um problema linguístico de equivocidade do ser, não permanece digno de maravilhamento o fato de que coisas e verdades, apesar de gêneros distintos, relacionam-se e, frequentemente, concordam? O que garante, afinal, essa concordância?

Mas Husserl insiste: “sobre o que deveríamos nos maravilhar?” (Husserl, Ms. K I 59/9a). Lotze se maravilha diante do fato de que “as conclusões por nós tiradas antecipadamente coincidem com o curso posterior desses fenômenos” (Lotze, 1989, p. 520). Lotze tem em mente, aqui, raciocínios corretos, já que existem diversos casos em que nossas conclusões são frustradas pela experiência. Analisemos, portanto, os raciocínios corretos. Neles, partimos de determinadas premissas, realizamos um movimento inferencial dedutivo válido e extraímos, delas, certa conclusão. Se deduzi corretamente, a conclusão não pode contradizer as premissas, pois foi extraída corretamente delas. Ora, se meu raciocínio é sobre coisas no mundo, e se inferi corretamente, então o curso das coisas deve se seguir tal como meu raciocínio concluiu que se seguiria. Se o curso dos fenômenos não “coincidissem” com as conclusões, significaria tão só que raciocinei incorretamente. Comenta Husserl:

Essas conclusões então afirmam que entre as coisas reais, cuja existência foi pressuposta nas premissas, existe uma relação até então não reconhecida, ou que isto ou aquilo acontecerá com elas – como poderia a percepção verificadora não coincidir com o resultado inferido? (Husserl, Ms. K I 59/10a).

Nossos raciocínios sobre o mundo, mesmo que partam de premissas empíricas, continuam sujeitos à necessidade lógica rigorosa – afinal de contas, continuam sendo *raciocínios*. Por definição, essa necessidade lógica não é em-

pírica. Assim, se assumo certas premissas empíricas e realizo corretamente um movimento inferencial dedutivo válido, a conclusão deverá se seguir das premissas. As premissas sendo empíricas, a conclusão também será. Se realizo, assim, o raciocínio, e depois me volto para o mundo para perceber o curso das coisas, a percepção *deverá necessariamente atestar o resultado*. Se, num caso absurdo, eu raciocinasse corretamente, mas a percepção me mostrasse outra coisa, então teríamos uma contradição lógica, já que o papel da percepção é o de *ilustrar* a conclusão do movimento inferencial, e, em uma eventual discordância com o pensamento, ela estaria ilustrando uma contradição lógica – estaria ilustrando uma conclusão que não se segue das premissas. O papel da percepção é, portanto, precisamente o de *confirmar* a verdade, e não de *fundá-la*. A verdade não é fundada na experiência, mas a experiência é um meio de confirmação da verdade objetiva. Assim, por exemplo⁷⁹, se parto das premissas “esta pedra foi solta” e “a gravidade age sobre corpos”, a conclusão de que “a pedra cairá” não é resultado da experiência, mas sim de uma estrutura lógica válida independentemente da experiência, e que poderá ser confirmada depois pela percepção, embora não dependa dessa confirmação para ser válida. Assim, se realizo o raciocínio e concluo que a pedra cairá, e depois realizo uma experiência e a pedra de fato cai, não há motivo algum para maravilhamento: apenas confirmei que meu raciocínio estava de fato correto. A possibilidade de a percepção contradizer um raciocínio correto é, portanto, absurda.

Logo, que o curso dos fenômenos coincida com nossas conclusões não é motivo de maravilhamento ou espanto, mas uma confirmação da unidade entre razão e

⁷⁹ Husserl menciona a primeira lei de Kepler e o movimento dos planetas. Prefiro, aqui, um exemplo mais intuitivo e didático.

mundo. A percepção é uma atestação da verdade – verdade esta que, por sua vez, não depende da percepção, mas unicamente da estruturação lógica. Temer que o curso dos fenômenos contradiga nossas conclusões lógicas é, nesse sentido, o mesmo que temer que a verdade se transforme subitamente em falsidade, pois se partimos de premissas que tomamos como verdadeiras e realizamos um momento inferencial dedutivo válido, a conclusão deverá também ser verdadeira.

Poder-se-ia contrapor o seguinte a Husserl: decerto que se assumimos premissas verdadeiras e realizamos uma inferência correta, a conclusão deverá se seguir das premissas; logo, se inferimos corretamente sobre o mundo, o curso das coisas seguirá tal qual inferimos. Mas o que garante que seja mesmo possível inferir sobre o mundo? O que garante que nossas leis lógicas alcancem algo para além delas mesmas e se refiram ao mundo? Ou seja, o que pode ser colocado em questão é a própria possibilidade de se assumir fatos da experiência como premissas em um raciocínio dedutivo.

Segundo Husserl, no entanto, essas questões só podem surgir para quem permanece de algum modo preso no subjetivismo. Um abismo entre pensamento e coisas só aparece para aquele que assume que as ocorrências e coisas do mundo possuem uma existência em si e que tudo que é lógico se resume às atividades do pensamento. Somente se o lógico se reduz ao pensamento é que surge a pergunta pela possibilidade de uma regulação lógica do mundo. Mas essa concepção subjetivista do lógico é, segundo Husserl, insustentável, conforme se vê no seu questionamento retórico: “será que não se percebe que, se tudo o que é lógico se volatiliza num subjetivismo, também do ser das coisas nada restaria – e, do mesmo modo, nada restaria da harmonia entre pensamento e ser?” (Husserl, Ms. K I 59/10a). Isso porque a própria tese de que “a lógica se reduz unicamente ao pensamento” anula a tese de que “as

coisas são em si”, não restando, assim, sequer a possibilidade de se perguntar pela sua harmonia. Afinal, se a verdade só diz respeito ao que é subjetivo, então é impossível afirmar verdadeiramente que as coisas possuem uma existência “em si”, já que seria impossível falar verdadeiramente daquilo que está fora do domínio subjetivo. A própria cisão entre “pensamento” e “coisas em si” se desfaz, portanto, já que o discurso estaria restrito ao pensamento. É insustentável, portanto, afirmar que o domínio do lógico se reduz ao subjetivo e que as coisas possuem uma existência em si extra-lógica, uma vez que assumir a redução do lógico ao subjetivo elimina a possibilidade de assumir uma existência em si das coisas. Não se poderia afirmar das coisas que elas são em si, já que não se poderia afirmar *nada* sobre coisas, mas apenas sobre o próprio pensamento. Como afirma Husserl nos *Prolegômenos*, prolongando essa mesma linha de raciocínio, a relativização da verdade implicaria a relativização da existência do mundo, já que “não se pode subjetivizar a verdade e admitir o seu objeto como sendo absolutamente em si” (Hua XVIII, p. 128). A oposição entre “mundo” e “pensamento” é incompatível, portanto, com a redução do lógico ao pensamento.

Não há qualquer motivo de espanto, portanto, no fato de que “existem verdades gerais que não são elas mesmas como as coisas, e que, no entanto, governam o comportamento das coisas” (Lotze, 1989, p. 520). Tal fato só pode ser enigmático para aquele que aprisiona a verdade em um domínio subjetivo, impossibilitando-a de se referir a qualquer coisa para além dele. Para quem entende, contudo, como “o fato mais imediato e evidente que uma coisa pode ser o objeto-sujeito de um estado de coisas” (Husserl, Ms. K I 59/10a), tudo está claro. Esse é o ponto de vista

que, nesse manuscrito, Husserl denomina “objetivista”⁸⁰, para o qual é evidente que:

A verdade não é subjetiva e a existência da coisa objetiva; verdades e existências coisais não são entidades heterogêneas e incomensuráveis entre si; elas pertencem uma à outra e estão em concordância, como a verdade e o fato verdadeiro – uma tão objetiva quanto a outra, e ambas correlativas, ou seja, inseparavelmente referidas uma à outra (Husserl, Ms. K I 59/10a).

Qualquer ponto de vista não-subjetivista deve assumir, portanto, a possibilidade não problemática de realizar enunciados verdadeiros sobre o mundo. Que esses enunciados concordem com o curso dos fenômenos, isto é, que o domínio conceitual do “pensamento” concorde com o domínio coisal do “mundo” não é menos surpreendente que o fato de que a verdade concorda consigo mesma. Novamente: se inferi corretamente a partir de premissas verdadeiras, a minha percepção verificadora deverá, necessariamente, concordar com a conclusão inferida, afinal sua função é ilustrá-la. Se ambas não concordam, então se trata de juízos diferentes: “o que não precisa concordar entre si são apenas os juízos; e, se não o fazem, então sabemos *a priori* que eles não podem, no conjunto, estar corretos, isto é, conformes à verdade” (Husserl, Ms. K I 59/12a). Se um enunciado conclusivo discorda da percepção atestadora, então algum deles não está conforme à verdade: ou realizei uma inferência errada, ou a experiência atestadora não foi aquela que eu visava no juízo. Em inferências corretas, portanto, o pensado *deve* ser o que é dado.

⁸⁰ Não confundir, por óbvio, com o “objetivismo” que Husserl criticará nas suas reflexões tardias sobre o mundo da vida.

Tudo isso, segundo Husserl, é autoevidente, porquanto dado por intelecção direta, e a “intelecção é o extremo oposto da maravilha” (Husserl, Ms. K I 59/12a). Nesse sentido, a teoria do conhecimento lotzeana representa, segundo um parecer de 1913, “a admissão óbvia de uma teoria do conhecimento que fracassou”, já que “a teoria do conhecimento rigorosa clarifica, e o que é clarificado é o que se tornou compreensível e compreendido, ou seja, o extremo oposto da ‘maravilha’” (Hua XX/1, p. 306).

A tarefa clarificadora é, aliás, a marca distintiva da teoria fenomenológica do conhecimento. Aos traços gerais dessa tarefa nos voltaremos na última seção.

Fenomenologia e metafísica

No fundo, Husserl interpreta a teoria do conhecimento de Lotze como mais uma a seguir o espírito kantiano da “psicologia transcendental com suas faculdades míticas” (Husserl, Ms. K I 59/24). A marca maior dessa perspectiva de matriz kantiana é, segundo Husserl, a de partir de uma metafísica das faculdades do entendimento e da sensibilidade, em que a primeira instituiria as “formas” aos conteúdos independentes fornecidos pela última. Isso é um erro basilar de compreensão, segundo Husserl, dado que o pensamento não *trabalha* o conteúdo, conferindo-lhe “formas”, pois isso faria com que o pensamento *modificasse* o conteúdo, imprimindo-lhe algo que lhe é externo, tal qual um molde específico pode conferir forma ao barro, modificando-o. Antes, o pensamento tão somente *pensa* o conteúdo. Desse modo, não é que a forma seja subjetiva e o conteúdo objetivo, senão que apenas os *atos* são subjetivos e *intencionam* os conteúdos (objetivos) por meio de variadas formas (também objetivas), permanecendo o *objeto* intencionado identicamente o mesmo. Se as formas de algum modo afetassem o conteúdo, deixariam de ser formas. É assim que se maravilhar com o fato de que as leis lógicas “governam” o curso dos fenômenos, como diz Lotze, é um

contrassenso: as leis lógicas não governam os fenômenos, pois não podem afetá-lo; elas apenas *pensam* os fenômenos. Se pensá-los corretamente, então não vai pensá-los diferentemente do modo como eles são. Assim, não há risco de que pensamento e mundo não estejam em “harmonia”. Só enxerga esse risco quem, de algum modo, reduz as formas ao subjetivo.

Através de múltiplas formas lógicas (ou, nos dizeres de Husserl, de *formas categoriais*), pensamos o objeto idêntico. Disso, temos evidência imediata. Segundo Husserl, “nenhuma imagem pode tornar o evidente mais evidente”, donde que a imagem das distintas faculdades que interagem para formar o objeto acaba por nos desviar da correta compreensão do problema gnosiológico e nos colocar diante de “problemas aparentes” (Husserl, Ms. K I 59/11a). Do ponto de vista consequente, a teoria do conhecimento deve compreender a relação entre pensamento e mundo como uma unidade *a priori* a ser clarificada, e não como uma cisão abissal a ser explicada. Em Lotze, essa cisão corresponde a uma divisão de tarefas: a teoria do conhecimento investiga o *conteúdo das nossas representações* (que nada mais é que o mundo das ideias platônicas), que tem validade, enquanto a metafísica investiga a *realidade* [*Realität*], que existe⁸¹. É por isso que, para Lotze, perguntar se o mundo conhecido é o mundo real não é tarefa da

⁸¹ Ver a delimitação do tema da metafísica como o que é “real” (“real”, em alemão, e não “wirklich”) e suas transformações em *Metafísica* (Lotze, 1841, pp. 96 ss.). Lotze emprega tanto *Wirklichkeit* quanto *Realität* para designar a “realidade”. No sentido de *Wirklichkeit*, podem-se dizer “reais” muitas coisas: objetos, eventos, relações e conteúdos proposicionais. No entanto, apenas a coisa possui existência no sentido de *Realität*. É precisamente essa existência real [*real*] da coisa que constitui o tema da metafísica.

teoria do conhecimento, já que o tema desta última é apenas o mundo conhecido, e não o mundo real. O mundo e suas transformações estão além do escopo gnosiológico e pertencem a uma ciência específica, aquela que lida justamente com o ser real. Para Husserl, pelo contrário, o mundo real não é senão o próprio mundo conhecido. Nesse sentido, uma ciência que investigaria o ser real a despeito do modo como ele é por nós conhecido seria uma ciência sem sentido, uma vez que nossa única via de acesso ao ser é mediante o conhecer. Essa opinião, que já aparece argumentada no manuscrito que aqui analisamos, é reforçada já bem mais tarde, em *Lógica formal e transcendental*. Ali, afirma Husserl que se a metafísica é uma ciência, então o problema da conexão entre o “real” e o “formal” inexistente (Hua XVII, p. 152). Ou seja, se a ciência metafísica correspondesse ao ser *real*, independentemente do modo como o ser é *conhecido*, então essa ciência se revelaria destituída de problema, pois o único ser que efetivamente existe para nós é o ser conhecido, aquele ser dos “conteúdos das nossas representações” para Lotze, que Husserl denomina “ser categorialmente formado”. Eis como Husserl o expõe nesta obra de 1929: “enquanto sujeitos que julgam e conhecem [*als Erkennend-Urteilende*], não temos [...] outras objetualidades senão as formadas categorialmente [*kategorial geformte*], e não faz sentido querer aqui ter outra coisa (Hua XVII, p. 152).

Um fato primitivo, portanto, não se *justifica* através de teorias metafísicas, mas se *descreve* fenomenologicamente. E a unidade entre pensamento e mundo, ou seja, entre as “formas categoriais” das quais o pensamento se vale para pensar o mundo e o próprio mundo por elas pensado, é um fato primitivo. Nos termos empregados pelo manuscrito inédito aqui em questão, “essa relação descritiva das ‘formas e leis’ ao seu ‘conteúdo’ só requer uma análise descritiva – ela não dá apoio algum a teorias metafísicas grandiosas, assim como nenhum fato primitivo dá”

(Husserl, Ms. K I 59/11a). Logo, tal unidade requer tão somente uma fenomenologia das vivências lógicas subjetivas. É esta, portanto, a tarefa de uma teoria do conhecimento. Ela não deverá, notadamente, explicar ou justificar a união entre pensamento e mundo, já que não há nada para ser unificado. O pensamento não está de um lado com seus objetos e o mundo de outro com os seus – antes, o pensamento intenciona o objeto através das formas categoriais. Estas, por sua vez, são tão objetivas quanto os objetos reais.

O confronto com Lotze nos permite ver de forma um tanto didática a posição específica da qual parte a fenomenologia para colocar o problema do conhecimento. Trata-se de partir não da clássica oposição entre pensamento e mundo para explicar sua concordância, mas de partir da sua correlação *a priori* visando clarificá-la. Partir da correlação não é destituir a teoria do conhecimento de sua problemática – como se não restasse mais nada a fazer, agora que o acesso ao mundo é um dado *a priori*, e não mais um problema. Segundo Husserl, pelo contrário, “é fácil falar da correlação, muito difícil é tornar claro o modo como um objeto do conhecimento se *constitui* no conhecimento” (Hua II, p. 12). Com efeito, um oceano de problema se nos abre quando nos colocamos no ponto de vista do *a priori* da correlação. Apenas para mencionar alguns deles que possuem relação direta com o tema abordado neste artigo, temos o problema da diferença da doação entre objetualidades reais e ideais, ou sensíveis e categoriais. Afinal, Husserl insiste que as formas categoriais são tão objetivas quanto os objetos reais; mas é óbvio que ambos não se doam do mesmo modo. Não vejo uma forma lógica assim como vejo uma árvore. Mas se as formas categoriais são objetivas, devem ser também dadas, assim como árvores se doam para nós. Mas como elas se dão? Esse é o problema monumental da intuição categorial. Outra questão que também já aparece nesse debate com Lotze é aquela da relação entre *ato*

subjetivo, conteúdo e objeto. Como o ato se refere ao objeto através do conteúdo? Como descrever adequadamente a relação entre conteúdo e objeto? Tais são temas da teoria da significação.

Todas essas questões – e inúmeras outras – farão parte da fenomenologia das vivências, que se volta para os efetivos problemas da correlação consciência-mundo, uma vez dissolvido o falso problema do abismo dualista. Esse é o resultado concreto da “transvaloração” [*Umwertung*] da teoria do conhecimento realizada pela fenomenologia (Hua XX/1, p. 272): o reconhecimento de que o campo originário para uma crítica do conhecimento é o *a priori* da correlação consciência-mundo.

Referências

- Husserl, E. (2020). *A ideia da fenomenologia: cinco lições* (M. L. Miranda Trad.). Editora Vozes. [Husserliana II]
- Husserl, E. (1974). *Formale und transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft. Mit ergänzenden Texten*. Martinus Nijhoff. [Husserliana XVII]
- Husserl, E. (2014). *Investigações lógicas: prolegômenos à lógica pura*. Primeiro volume (D. Ferrer, Trad.). Forense Universitária. [Husserliana XVIII]
- Husserl, E. (2012). *Investigações lógicas: investigações para a fenomenologia e a teoria do conhecimento. Segundo volume, parte I* (P. M. S. Alves & C. A. Morujão Trans.). Forense Universitária. [Husserliana XIX/1]
- Husserl, E. (2002). *Logische Untersuchungen. Ergänzungsband. Erster Teil. Entwürfe zur Umarbeitung der VI. Untersuchung und zur Vorrede für die Neuauflage der Logische Untersuchungen (Sommer 1913)*. Springer. [Husserliana XX/1]
- Lotze, H. (1841). *Metaphysik*. Weidmann.

Lotze, H. (1989). *Logik. Drittes Buch: Vom Erkennen (Methodologie)*. Felix Meiner Verlag.

Trabalho não publicado:

K I 59 (1895 / 1897). Lotze – Mikrokosmos.

CAPÍTULO 7
O ESTATUTO FENOMENOLÓGICO DA
CONSCIÊNCIA MARGINAL
E DA EXPERIÊNCIA PASSIVA EM HUSSERL E
GURWITSCH

Hernani Pereira dos Santos

Resumo: Na teoria do campo de consciência de Gurwitsch, a unidade da consciência tem como pressuposto a unidade do tema e a sua relação com o campo de codados experienciais. Para o autor, contudo, essa zona é recortada entre aquilo que é relevante para o tema e o que não é – definido pelo conceito de “relevância”. Assim, os dados que são irrelevantes para o tema pertencem ao que o autor conceituou como “consciência marginal”. Exploramos alguns desdobramentos da análise fenomenológica da consciência marginal de Gurwitsch em confronto com a crítica de Merleau-Ponty e Colombetti para, então, destacar as contribuições da obra tardia de Husserl sobre a passividade da consciência para a exploração fenomenológica do tema. Assim, apontamos sugestões sobre a estrutura da consciência marginal e da margem e sobre o método de análise adotado por Gurwitsch e por Husserl para avançar uma perspectiva abrangente sobre o assunto.

Palavras-chave: Consciência marginal. Gurwitsch. Husserl. Passividade. Teoria da Gestalt.

THE PHENOMENOLOGICAL STATUS OF
MARGINAL CONSCIOUSNESS
AND PASSIVE EXPERIENCE IN HUSSERL AND
GURWITSCH

Abstract: In Gurwitsch's theory of the field of consciousness, the unity of consciousness presupposes the unity of the subject and its relation to the field of experiential data.

For the author, however, this zone is divided between what is relevant to the subject and what is not – defined by the concept of "relevance." Thus, data that are irrelevant to the subject belong to what the author conceptualized as "marginal consciousness." We explore some developments in Gurwitsch's phenomenological analysis of marginal consciousness in comparison with the critique of Merleau-Ponty and Colombetti, and then highlight the contributions of Husserl's later work on the passivity of consciousness to the phenomenological exploration of the subject. Thus, we offer suggestions on the structure of marginal consciousness and the margin, and on the method of analysis adopted by Gurwitsch and Husserl, to advance a comprehensive perspective on the subject.

Keywords: Gestalt theory. Gurwitsch. Husserl. Marginal consciousness. Passivity.

Como lemos nas notas críticas de leitura de Merleau-Ponty (2001) sobre o livro *"Teoria do campo de consciência"*⁸², da autoria de Aron Gurwitsch, o autor lituano é situado como um dos pivôs de uma releitura da fenomenologia da percepção, sobretudo no que diz respeito ao que sobrevive, na própria fenomenologia, de uma tendência racionalista. Inspirando-se na teoria da Gestalt da Escola de Berlim, especialmente na tese da organização autóctone da percepção e, com isso, na rejeição da ideia de que a consciência seria composta por dois estratos diferentes, um hilético e elementar e outro noético e doador de sentido, Gurwitsch desenvolveu uma teoria da consciência como um campo internamente estruturado, seguindo as leis da

⁸² O livro foi publicado primeiro em francês, em 1957, com o título *"Théorie du champ de la conscience"* e, depois, em inglês, no ano de 1964, como *"The field of consciousness"*. Citaremos, aqui, sempre a versão em inglês (Gurwitsch, 1964/2010a).

forma (*Gestaltgesetze*), assim dispensando a participação de qualquer fator interveniente para sua organização, como, por exemplo, um Eu transcendental. Para esta teoria, a dimensão da temporalidade e as formas de doação que escapam do esquema conteúdo-apreensão responderiam a outros princípios, os quais o autor refere-se através das noções de “margem” e de “irrelevância” (temática). O autor se refere ao campo de consciência através de uma metáfora:

[...] o campo total da consciência pode ser simbolizado por um círculo. O tema com o qual nós estamos lidando ocupa o centro deste círculo; ele está disposto no campo temático, o qual [...] forma a área do círculo; e, em torno do campo temático, na periferia, por assim dizer, os objetos da consciência marginal estão arranjados (Gurwitsch, 1929/2009a, p. 296).

Enquanto a consciência temática é concebida como sendo composta por um campo temático que dá estrutura e orientação para um tema, que, como *noema*, também, é estruturado internamente como uma *Gestalt* coerente⁸³, a margem, por sua vez, seria caracterizada por aqueles outros “codados” que não teriam conexão material, ou relevância, com o tema e que, por isso, seriam apenas dados concomitantes, contingentes e interferentes com relação ao processo temático. Em um texto anexo a seu livro e apenas postumamente publicado, que leva o título de “*Consciência marginal*” (Gurwitsch, 2010b), o autor apresenta a consci-

⁸³ Por razões de escolha temática e de espaço, deixaremos de lado, na investigação subsequente, o detalhamento da concepção de Gurwitsch sobre o *noema* e a problematização colocada por Merleau-Ponty (2001). Outros problemas são apresentados por Fisette (1994).

ência marginal como tendo interferência sobre a tematização, embora não sobre o sentido do noema. Assim, por exemplo, o meu desejo de comer algo, um componente da margem, distrai o meu pensamento sobre uma proposição matemática e, por isto, contribui para uma reorganização do campo da consciência. Ademais, o autor argumenta que a margem é estruturada como tendo três constantes, quais sejam: o Eu empírico, o mundo perceptual e o corpo próprio. Essas constantes participam da consciência temática no sentido indicado. Por exemplo, a consciência (*awareness*) de meu próprio corpo (a propriocepção ou mesmo a consciência das potencialidades cinestésicas de meu corpo) participa da percepção de coisas como uma consciência marginal permanente e concomitante à consciência temática. Porém, a sua forma de articulação com o *noema* é a da mera concomitância.

No conjunto de notas e comentários de Merleau-Ponty (2001) ao livro de Gurwitsch, contudo, encontramos uma avaliação crítica muito interessante de vários elementos da teorização de Gurwitsch a respeito do campo de consciência e de sua unidade, em particular de seu método de emprego da fenomenologia que privilegia uma abordagem reflexiva e objetivante. Ao mesmo tempo, nota-se que a obra tardia de Husserl, sobretudo as suas investigações sobre o tempo e a passividade, amplamente citadas por Merleau-Ponty, parece colocar problemas que não são resolvíveis no interior da teoria gurwitschiana, ao menos não quanto às principais questões por ele abordadas sobre a unidade e os princípios de organização da consciência marginal. Em suas investigações sobre o tempo e sobre a passividade da consciência, especialmente, Husserl (1966a; 1966b; 1991; 2006) deu alguns acenos à investigação de uma dimensão do campo de consciência que não pressupõe qualquer atividade do Eu e que possui uma estrutura própria. Ali, destacou uma forma de constituição e de aná-

lise noético-noemática que tanto (a) daria conta da temporalidade da consciência sem recorrer ao nexos causal dos eventos psicofísicos quanto (b) colocaria o conteúdo fenomenológico de forma a aprofundar o esquema conteúdo-apreensão (*Inhalt-Aufassung*) (Husserl, 1984; em particular, a V Investigação).

Ponto importante nesta teorização sobre a unidade e a estrutura do campo de consciência, a passividade e a afetividade destacam-se como temas fenomenológicos de interesse particular para compreender tal conexão. Quanto a este tópico em específico, parece-nos que a formulação de Gurwitsch apresenta importantes problemas na medida em que supõe uma cisão entre a relevância e a irrelevância que coloca fora de circuito da análise intencional, noético-noemática, a sua estrutura afetiva e os atos não-intencionais e, portanto, não permite abordar, de maneira mais específica, as questões sobre os modos de organização da margem e de estruturação anteriores à forma estruturada e acabada do tema. Em outros termos, parece-nos, o autor opera uma espécie de restrição analítica da intencionalidade e do sentido, assim restringindo a análise noético-noemática ao que Merleau-Ponty (2001) nomeou como um “sistema eidético-reflexivo” (p. 187). É importante de destacar, por esta via, que as análises husserianas sobre a passividade permitem afirmar que nem tudo aquilo que se manifesta passivamente é marginal ou não-temático no sentido de não influir sobre o sentido do tema ou de influir apenas no sentido da intrusividade. Na leitura de Merleau-Ponty (2001), a “relevância” pode ser lida na esfera da passividade como uma conexão mais íntima entre as coisas e, sobretudo, com a corporeidade.

A autopercepção corporal como pista para a análise da consciência marginal

Antes de nos dedicarmos propriamente aos textos de Husserl, eu gostaria de fazer um desvio por meio de um

comentário crítico de Colombetti (2011), o qual pode contribuir com uma aproximação da problemática em questão. Para Colombetti (2011), o que há de problemático na concepção de Gurwitsch (2010a; 2010b) é a tese de que a autopercepção corporal (*bodily awareness*), embora seja co-presente ao processo temático (apesar de fugidia), não o influencia. Em outros termos, o problema é a premissa de ausência de conexão entre o tema e a margem, baseada na noção de que não há relação entre os conteúdos de um e de outro, exceto no caso em que os conteúdos da margem podem “interferir” no processo temático e, assim, tornarem-se, eles próprios, temáticos. O contraexemplo paradigmático fornecido pela autora são as experiências emocionais e os “sentimentos corporais de fundo” (*background bodily feelings*) (Colombetti, 2011, p. 299) a elas relacionados, algo que não foi efetivamente sistematicamente discutido por Gurwitsch com relação à teoria do campo de consciência. Tome-se o exemplo concreto do medo de um cachorro:

Se nós aplicarmos a triparção de Gurwitsch [...] o tema é o cachorro, ou, antes, os sons que ele faz atrás de mim; o campo temático compreende os pensamentos de que ele pode me morder, que eu posso sangrar ou cair da bicicleta etc.; a margem é composta por um número indefinido de pensamentos conscientes copresentes, ainda que não relacionados, de percepções, sensações corporais etc., incluindo a consciência de meu corpo rígido e pronto para ser atacado. Estes elementos são, pois, contingentes e irrelevantes para o tema, i.e., eles não podem influenciar os seus conteúdos; no máximo, o corpo pode entrar no foco da atenção e se tornar temático, assim interferindo com o tema inicial. (Colombetti, 2011, pp. 299-300).

Colombetti (2011) busca demonstrar que a significação do objeto ou evento percebido é muito mais ampla e envolve ainda mais dimensões da personalidade do que o mero direcionamento do ato atencivo, dando especial destaque à participação das potencialidades e sensações corporais:

Esta abordagem negligencia, contudo, o fato de que o tema, no exemplo, não consiste apenas nos sons feitos pelo cachorro, mas no *medo* que eles significam para mim. Eu tenho medo e, no medo, o que eu estou focalizando é o perigo. Neste sentido, o que absorve a minha mente *não é* indiferente a como eu sinto o meu corpo no plano de fundo. Caso eu sinta o meu corpo como imune a mordidas de cachorro ou como forte o suficiente para chutá-lo caso ele me ataque (e assumindo que eu não seja cinofóbico), a minha experiência da qualidade da situação seria diferente. Eu poderia não experienciá-la mais como perigosa; ou eu poderia continuar a experienciá-la como perigosa, mas com um sentido muito diferente das capacidades de enfrentamento de meu corpo – as quais, eu gostaria de sugerir, mudariam a qualidade de meu medo. (Colombetti, 2011, p. 300, itálicos da autora).

A tese principal da autora consiste, em minha leitura, em que os sentimentos corporais de fundo, que compõem a “autoconsciência corporal inexplícita vagamente sentida e indistinta [*unattended dimly felt and indistinct bodily awareness*]” (Colombetti, 2011, p. 300), não podem ser relegados a um “fundo marginal” do campo de consciência sem conexão com o tema, mesmo que estes sentimentos possam ser fugidios e contingentes na percepção da situação em questão. Isso porque, segundo ela, eles contribuem

para a constituição da “qualidade afetiva de uma situação” (Colombetti, 2011, p. 300) e, assim, afetam o processo temático de maneira essencial. Mais ainda, a autora sugere que as potencialidades corporais – que nada mais são do que desdobramentos da primazia do movimento e do “eu posso” na análise desenvolvida por Husserl (1991) – possuem uma conexão importante com a qualidade afetiva da situação, ou com o seu sentido completo. Em sua visão, portanto, o sentido do tema não pode deixar de considerar os sentimentos corporais como participantes de sua conexão material ou relevância: “o que absorve a minha mente não é indiferente para como eu sinto meu corpo no fundo”.

De fato, a teoria do campo de consciência elaborada pelo autor – e a sua teoria da relevância a ela vinculada –, embora apresente consequências bastante frutíferas no estudo da atenção (Arvidson, 2003; 2006), centra-se nas “invariantes formais” do campo experiencial e, além disso, consiste em um recorte noemático do *continuum* ego-cogito-cogitatum (Embree, 2015). O ponto destacado por Colombetti (2011), no entanto, não discute mais detalhadamente a relevância material – ou pertinência – da qual trata a teoria de Gurwitsch. Na teorização do autor lituano, as emoções podem ser relevantes na medida em que destacam um tema a partir de uma orientação afetiva, tal como, por exemplo, em uma relação amorosa. Já no caso explicitamente citado por Colombetti (2011), o “cachorro perigoso” é o tema e as suas conexões com afetos e emoções que lhe dão o sentido específico de perigo e ameaça definem o campo temático. Nesses casos, o sentido do tema claramente vincula-se e recebe o seu tom devido ao contexto temático que é afetivo, emocional, sentimental. Ou seja, a conexão designada pela pertinência material entre o tema e os codados do campo temático é definido pelo sentido posicionado pelo tema. Assim, reformulando a descrição de Colombetti (2011) teríamos que “Eu tenho medo, ele é o campo temático de minha experiência por meio do qual

o que eu estou focalizando enquanto tema é o cachorro perigoso”. Contudo, os sentimentos corporais de fundo ainda permanecem marginais.

Ademais, a descrição que a autora fornece da experiência de medo inclui outros elementos de análise importantes. Ela coloca uma relação entre a relevância e o Eu empírico, sobretudo quando diz: “o *perigo* que eles [os barulhos] significam para mim” (Colombetti, 2011, p. 300, *itálicos da autora*). No mínimo, trata-se de considerar o Eu como situado. Como vimos, o nível de análise da descrição noemática de Gurwitsch, especialmente em “*O campo de consciência*” (Gurwitsch, 1964/2010a), não se dirige a uma explicitação das habitualidades do Eu. Neste aspecto, a teoria de Gurwitsch repousa sobre o princípio de que o campo imediato de consciência, pré-reflexivo, não apresenta vinculação necessária com um Eu, se tomado como Eu puro. A crítica de Colombetti (2011) direciona-se para o aspecto *ego-cogito* do *continuum* mencionado por Embree (2015). Na análise não-egológica de Gurwitsch, o Eu – tomado como autoconsciência implícita e enquanto existência encarnada – se situa como um dado marginal (cf. Gurwitsch, 2010b, p. 452 e ss.), portanto desconectado das funções noemáticas e temáticas. Ora, as “capacidades de enfrentamento de meu corpo”, destacadas por Colombetti (2011), seriam dados marginais, assim como tudo o que diz respeito ao Eu empírico (Gurwitsch, 1941/2009b).

Na atividade temática, estamos absorvidos pelo tema, pelo objeto da atenção. O meu corpo, a minha existência encarnada, é atendido de maneira apenas marginal, ou seja, apenas colateralmente à vinculação com o tema. A existência encarnada pode se tornar temática, mas de maneira reflexiva, ou, então, está disponível como um conhecimento constante e habitualizado, embora sempre invisível. “O ponto é que nós estamos focados, na maior parte do tempo, no tema que não é a nossa existência encarnada, ainda que nós atendamos a ele marginalmente”, segundo

Arvidson (2003, p. 125), que desenvolve um argumento gurwitschiano. Desse ponto de vista, embora possam ser concomitantes e alternar-se, a existência encarnada (corpo, movimento, afecção) e o processo tematizante só funcionam como sistemas separados, assintóticos. Mais ainda, o corpo aparece apenas como um objeto esfumado e obliquo, sem qualquer papel para a organização do campo de consciência, a não ser o de trazer novos dados à consciência que, diante de uma determinada atividade temática, soam como “invasivos” e destroem a sua coerência anterior para, então, impor uma nova.

Com isso, observa-se que a teoria de Gurwitsch trata a dimensão afetiva como um contexto temático a partir do qual se destaca o tema, em sua vinculação de pertinência material. Embora Gurwitsch tenha fornecido subsídios para a consideração da corporeidade, são poucos os seus comentários sobre a afetividade e as emoções. A principal exceção são os seus comentários à teoria não-egológica da consciência de Sartre (1936/2015) (em Gurwitsch, 1941/2009b). De maneira semelhante a Sartre (1936/2015), o autor considera que o aspecto afetivo do tema, por exemplo, a partir de seu significado noemático “cachorro-perigoso”, pode contribuir diretamente para a sua significação, embora sem ser ele mesmo temático, porém ainda mantendo-se na esfera da relevância. Para o autor, a contribuição significativa pode vir da orientação que um determinado campo temático fornece ao tema (Gurwitsch, 1964/2010a), as emoções e afetos sendo consideradas como essa orientação. Se partirmos da tese de que todo núcleo noemático de uma vivência é emocional, visto que todo objeto é percebido com uma coloração afetiva (cf. Schlimme, 2013), isto denota que todo objeto percebido é percebido como possuindo uma determinada “qualidade”, como, por exemplo, ser ruim, elegante, fabuloso, atrativo etc., o

que está em conformidade com a teoria de Gurwitsch⁸⁴. Com isso, pode-se compreender que esta qualidade da experiência subjetiva pressupõe uma abstração (ou seleção) pré-reflexiva e imediata nas apreensões de valor e é prescrita por “interesses pré-reflexivos” (Schlimme, 2013), enraizados na história de vida do *Eu* e em suas disposições afetivas desenvolvidas ao longo da vida, portanto constituintes de seus hábitos ou “estoque de conhecimentos”.

Por outro lado, por mais que possamos fazer ajustes da argumentação de Colombetti (2011) à teoria gurwitschiana, especialmente à luz de “*Consciência marginal*” (Gurwitsch, 2010b), a questão não se esgota aqui. Pois é possível abordar outros aspectos marginais da coloração afetiva e das capacidades corporais para a constituição do sentido do objeto intencional, especialmente sobre a concepção de outro aspecto ou direcionalidade da consciência. Embora, de fato, Gurwitsch (2010b) passe a reconhecer em seu trabalho sobre a consciência marginal outra forma de intencionalidade, ele a remete mais a Brentano do que a Husserl e não discute mais detalhadamente as suas complexas interconexões noético-noemáticas. Como veremos nas próximas seções, isto exige uma análise da consciência marginal

⁸⁴ Veja-se o que o autor diz, em concordância, sobre a “qualidade” da vivência em sua tese de doutorado: “O mundo no qual nós vivemos e agimos é povoado com itens dotados não apenas de cores, temperaturas, cheiros, formas, etc., mas, também, com qualidades como atratividade, repulsividade, agradabilidade, desagradabilidade, beleza, apto para dado propósito ou outro, e assim por diante. Neste mundo, há ações feitas e para serem feitas, e estas ações depositam a si mesmas como qualidades sobre as coisas com as quais estão conectadas. Todas as qualidades do tipo mencionado pertencem às coisas nas quais elas aparecem; elas contribuem para moldar o aspecto sobre o qual as coisas com as quais nós lidamos em nossa vida cotidiana nos são dadas e existem para nós.” (Gurwitsch, 1929/2009a, p. 322).

e de suas implicações para o estudo da participação da corporeidade, do eu psíquico e da afetividade para as atividades temáticas do agente. Por esta razão, importa reformular o quadro de questões da teoria fenomenológica da atividade temática e da relevância de maneira a poder determinar o papel das afecções do Eu e de seu lado passivo e a conexão destes temas com a “consciência marginal”.

Para explorar tais questões, recorreremos, especificamente, às análises tardias de Husserl. Elas podem contribuir para colocar a noção de relevância em novo contexto através de sua teoria tardia da intencionalidade. Gurwitsch, aliás, não se dedicou a comentar tais obras em diálogo com a sua teoria do campo da consciência. Faremos isso, nos seguintes passos: (1) acompanharemos como Husserl conceitua a consciência primordial (*Urbewusstsein*) e a diferencia da consciência de fundo (*Hintergrundbewusstsein*), o que permite colocar em cena uma direcionalidade implícita na consciência intencional; (2) como o autor constrói a ideia do método regressivo como a mostraçãõ (*Aufweisung*) da diferença entre o funcionamento anônimo do eu da afecção e da ação contra o que é temático e, assim, abre o campo para a investigação das pré-doações (*Vorgegebenheiten*) passivas, junto com as questões da afecção e afetação do eu, de seu “lado estrangeiro”; (3) como, analiticamente, Husserl distingue um polo ativo e passivo do eu e, com relação a este último, (4) relaciona a dimensão das pré-doações passivas e da afecção e da afetividade, demonstrando haver a necessidade de uma análise intencional de novo tipo com relação ao que está “implícito no tema”, de seus “momentos implícitos de afetação”. Concluimos que as análises de Husserl o conduzem ao que ele conceituou como “protoesfera de intencionalidade” (*Ursphäre der Intentionalität*), assim abrindo as análises fenomenológicas para uma concepção de intencionalidade diferente do “dirigir-se para” e, conseqüentemente, para o

lado estrangeiro do Eu e da contaminação afetiva e sensível do tema; o que, por sua vez, complementa e expande a teoria do campo de consciência de Gurwitsch, especialmente a sua teorização sobre a consciência marginal, e permite vislumbrar aproximações inusitadas com tópicos da revisão por ele proposta da teoria da intencionalidade.

A consciência primordial e sua direcionalidade implícita: para além do princípio de relevância

O acento da noção fenomenológica de vivência não recai sobre a relevância vital (*Lebensrelevanz*), factual, de determinados estados de coisa (*Sachverhalte*), isto é, o que é vivido (*das Erlebte*), mas sobre a composição (*Verfassung*) da consciência e as condições de sua relação com objetos, isto é, o próprio ato de experimentar (*das Erleben*) (Staiti, 2009). Na obra inicial de Husserl, sobretudo em *Investigações Lógicas* e em *Ideias I*, a análise das vivências coincide não com aquilo que é e que pode ser experimentado como pertencendo à consciência e que pode ser temático para a experiência interna (*innerer Wahrnehmung*), mas com a classe das vivências intencionais nas quais a objetividade aparece (*ercheint*) para a consciência. Além da distinção entre a vivência e a coisa que aparece na vivência, Husserl (1973) distingue, também, o conteúdo intrínseco (*reellem Inhalt*) e o conteúdo intencional (*intentionalem Inhalt*) da vivência. Enquanto o conteúdo intrínseco consiste, primariamente, de “material de sensação” (*Empfindungsmaterial*), o conteúdo intencional refere-se à intenção que visa o objeto, e não o material de sensação. Por exemplo, na percepção de um lago, o azul brilhante da água compõe o conteúdo *reelle*, ao passo que o objeto intencional que é visado, “o lago”, corresponde ao conteúdo intencional. Mas, essa experiência tem um estatuto diferente quanto ao perfilamento de azuis individuais (*die einzelnen Blauabschattungen*) e nenhum destes últimos está contido “genuina-

mente” (*reell*) no ato. No conteúdo genuíno (*reelle*) da vivência, Husserl (1913/1976a) reconhece, além do momento de sensação (*Empfindungsmoment*), os momentos noéticos (*noetische Momente*), que, por sua vez, não devem ser confundidos com o conteúdo intencional. Há não apenas os dados sensoriais de múltiplos azuis cambiantes, mas o sentido “azul” que passa por eles, e que não é uma mera sensação. Ainda, este sentido não corresponde ao objeto intencional do ato global “lago” e é, também, apenas experimentado (*erlebt*).

Esta compreensão geral da vivência e de sua estrutura interna, definida pela dialética noético-noemática, repousa sobre a definição das sensações como meros materiais (*Stoff*) para a intenção vivificante, noética, e como “inócuas” (*Tot*) em si mesmas, sem contribuir, com isso, para a formação de tais intenções (Husserl, 1913/1976a). Contudo, esta concepção sobre a intencionalidade sofre uma revisão na obra posterior de Husserl. A revisão que decorre de suas investigações sobre a temporalidade e sobre as sínteses passivas implica a tese, mais ou menos homóloga à de Gurwitsch, segundo a qual nenhuma vivência existe isoladamente: toda vivência integra o todo concreto de um fluxo de consciência, ou, nas palavras do autor, “toda vivência singular ‘reflete’ o contexto global das vivências” (Husserl, 1996, p. 318). Esta nova formulação, que vem a reboque da “descoberta” do tempo fenomenológico (Staiti, 2009), abandona qualquer assimilação do fluxo de consciência ao princípio da causalidade natural.

As investigações fenomenológicas se abrem para interrogações de ordem genética sobre leis não-causais inerentes ao fluxo de experiências e que podem ser concebidas por meio das sedimentações de sentido nas camadas de habitualidades e sínteses passivas de constituição de sentido (Husserl, 1966a; 1966b; 2006). Ao mesmo tempo, abre-se a possibilidade de colocar a questão da relevância também a partir deste novo horizonte de questões. O

exame dessas camadas da consciência torna possível que a vida da consciência e, especialmente, o ato intencional sejam inspecionados sobre a base da análise do tempo. Os fluxos mostram, constantemente, que o conteúdo das vivências genuínas (*reell* – isto é, a *hylé* – não é mais interpretado como meramente um material amorfo e inerte, como na crítica que Gurwitsch (1929/2009a) endereça à teoria da intencionalidade de Husserl (1913/1976a), mas, antes, é tomado como uma “dimensão” (Staiti, 2009, p. 97) que está sendo “preparada” nos cursos passivos da referência ao conteúdo intencional. A análise destas camadas de constituição de sentido faz referência à dimensão da consciência pré-reflexiva, que tem uma proximidade significativa com a consciência marginal definida por Gurwitsch, embora seja aproximada de maneira diferente por Husserl. A questão da segregação do tema, do destaque da saliência perceptiva, pode ser abordada fenomenologicamente por outra via e outro método.

Na elaboração ulterior das investigações de Husserl, a caracterização da consciência pré-reflexiva, da vivência em geral, apela à introdução do conceito de “consciência primordial” (*Urbewusstsein*) (Husserl, 1966b). A possibilidade da própria reflexão está enraizada nela. Esta consciência primordial deve ser distinguida de toda “consciência coisal” (*dinglichen Bewusstsein*) e de toda “consciência de fundo” (*Hintergrundbewusstsein*). Não é, portanto, redutível à consciência temática em sentido estrito de objeto temático, nem em sentido ampliado de campo temático, que introduz a divisão entre figura e fundo. O ser pré-reflexivo, não-temático, da consciência e a sua possibilidade de tornar-se temático não têm o mesmo caráter de alguma coisa que permaneça no fundo (*Hintergrund*) e que, a qualquer momento, pode ser refundida ao campo temático por meio de um foco de atenção apropriado. Em vez disso, é possível afirmar que há uma diferença entre o que define a “consciência primordial” (*Urbewusstsein*) e a consciência

da vivência do aparecer de coisas. Esta é a “autoconsciência pré-reflexiva” e que apresenta íntima conexão com as afecções do Eu. Desta forma, a maneira de determinar a essência de cada vivência intencional também se modifica. Husserl (1966b; 2006) passa a conceber que cada vivência intencional particular não consiste apenas na direcionalidade explícita da consciência a uma objetividade que aparece, isto é, relativa ao objeto intencional, mas, também, a uma direcionalidade implícita, potencial, a tudo que é horizontalmente codado. Em última instância, essa intencionalidade implícita refere-se ao mundo como um “quadro” transcendental de toda experiência e de todo correlativo “mundo da experiência” da totalidade da subjetividade transcendental, que inclui, como veremos diante, a própria afetividade. Em outros termos, há um direcionamento que não segue os critérios da relevância exposta por Gurwitsch, que é temática, noemática e reflexiva. Sendo dessa forma, a estratégia metodológica de sua análise deve repousar, também, em outros princípios.

O método regressivo como estratégia metodológica para a abordagem da consciência primordial (*Urbewusstseins*)

Em Husserl, é o método regressivo e genético que permite a abordagem desta dimensão da experiência do mundo. Em um fragmento póstumo, Husserl caracteriza o procedimento regressivo como a “mostração [*Aufweisung*] da diferença entre o funcionamento anônimo do eu da afecção e da ação contra o [que é] temático” (Husserl, 2006, p. 183)⁸⁵, enquanto o método reflexivo pode apenas identificar o “eu operante e temático” (*fungierendem und thematischem Ich*) (Husserl, 2006, p. 184). Dessa forma, a própria

⁸⁵ “Regressiv: Aufweisung des Unterschiedes zwischen anonym fungierendem Ich der Affektion und Aktionen gegenüber dem thematischen”.

análise fenomenológica do Eu se desdobra e deixa de ficar tão dependente do formalismo do Eu puro de “*Ideias I*” (1913/1976a), que apenas opera o direcionamento dos raios de atenção da consciência e sua atividade tematizante. Há, desde então, mais nuances e níveis que passam a ser destacados por Husserl. E, sendo dessa forma, as críticas direcionadas por Gurwitsch e Sartre a Husserl ganham uma resposta e exigem um aprofundamento e um refinamento, especialmente metodológico.

A “pergunta em sentido contrário” (*Rückfrage*), essencial para o procedimento fenomenológico regressivo, conduz, pois, à “afecção última” dos dados imanentes da consciência, ao fluxo primitivo da “protoapresentação” (*Urgegenwärtigung*) (Husserl, 2006, p. 183). Procedimento este que foi adotado por Husserl amplamente em sua obra tardia e que permite endereçar o questionamento fenomenológico ao que está implícito no que já está constituído na tematização explícita do Eu ativo, às afecções passivas que subjazem à atividade do Eu (Husserl, 1966a; 1966b; 2006); à sedimentação de sentido que o Eu realiza continuamente por meio de suas decisões que constitui o solo de seus atos nas camadas superiores (as habitualidades) (Husserl, 1939; 1973; 1991), ao solo de sentido originário que está na base das sedimentações de sentido da cultura (Husserl, 2008; 1976b). É por esta via que a análise fenomenológica pode chegar ao “pré-existente” (*Vorseiende*) (Husserl, 2006), ao “campo das pré-doações [*Vorgegebenheiten*] passivas” (Husserl, 1939, §16), ao “mundo da vida” (*Lebenswelt*) (Husserl, 2008; 1976b)⁸⁶. Em outros termos, o método genético e regressivo permite a investigação do que torna possível a própria noção de “ato” de consciência e traz a

⁸⁶ Estes conceitos vão ao encontro das indicações dadas por Merleau-Ponty (2001), que, inclusive, os emprega em sua crítica a Gurwitsch, citada acima.

lume a questão da afecção e da afetação do Eu, do lado “estrangeiro” ou passivo do Eu.

O emprego deste método permite, ademais, uma reavaliação profunda do conceito de “margem” e de “consciência marginal”. Gurwitsch caracteriza, como vimos, a margem por dados concomitantes, contingentes e interferentes com relação ao processo temático. Contudo, como o método de Gurwitsch é reflexivo e analítico, voltado ao processo temático e ao Eu operante e tematizante, ainda que analisado sem pressupor uma estrutura egóica transcendente (em sua crítica da fenomenologia egológica – Gurwitsch, 1941/2009b), a característica descritiva principal que ele atribui aos dados marginais é baseada no modo de determinação da consciência temática (ou “atentiva”). Assim, ele considera os dados marginais como “implícitos”, “vagos”, “imprecisos”, “indeterminados”, “indistintos”, “não-tematizados”, “inarticulados” etc.; em suma, como o negativo da consciência temática (Merleau-Ponty, 2001). Aqui, entram os sentimentos corporais de fundo, citados na crítica de Colombetti (2011), e, juntamente com eles, toda a existência encarnada. É preciso dizer que, para Gurwitsch, isto não significa que os dados marginais sejam “caóticos”. Pelo contrário, e aqui ele está em acordo com Husserl, há uma estrutura na margem. Mas, ao passo que o método genético e regressivo permite investigar o princípio de organização da margem, o método adotado por Gurwitsch não permite este aprofundamento, em razão de seu enfoque. A crítica de Merleau-Ponty (2001) é bastante acertada neste ponto, que, aliás, permite um enriquecimento das questões levantadas pelo autor.

Outra característica da consideração da margem por Gurwitsch é o fato de que ele considera a dinâmica dos dados marginais a partir do eixo exclusivo do “processo temático” (Gurwitsch, 2010b, p. 487), que corresponde à organização e à reorganização do campo de consciência por uma conexão sistemática de complexidade a partir do tema

e do campo temático. Por um lado, eles são considerados como “temas *potenciais* que aparecem nos campos temáticos *potenciais*” (Gurwitsch, 2010b, p. 506, *itálicos do autor*). Porém, como vimos, as análises gurwitschianas da margem apelam, novamente, à noção de ato de consciência e de sujeito do ato, que entra pela porta dos fundos, sem, contudo, dar indícios de uma consideração da “protoesfera da intencionalidade” (*Ursphäre der Intentionalität*) (Husserl, 1991, p. 335), densamente analisada por Husserl em sua obra tardia, relativa à passividade. Por outro lado, Gurwitsch considera que os dados marginais possuem a característica marcante de serem “intrusivos” (Gurwitsch, 1964/2010a, p. 405) e de, assim, interferirem no processo temático. Assim, por exemplo, uma dor é subitamente noticiada enquanto eu me dedico a refletir sobre uma teoria, de modo que ela passa a ocupar o lugar do antigo tema, o qual, por sua vez, passa a ocupar a dimensão marginal da consciência. Esta é uma via que permite indagar a conexão da margem e da consciência marginal com a esfera da gênese passiva.

A dupla face do Eu e o momento implícito no tema

Ao que tudo indica, um princípio fundamental que está ausente das formulações de Gurwitsch, ou que é pouco elaborado por ele⁸⁷, mas que permite reavaliar tais

⁸⁷ Nota-se um esforço nessa direção nas páginas finais de “*Consciência marginal*”, onde o autor aborda, novamente, a unidade do campo de consciência pela via da unidade subjetiva (e não objetiva). Ali, ele elenca dois fatores para a unidade do Eu: (a) a intimidade das vivências (ligada a sentimentos e atividades corporais) e (b) a continuidade temporal do fluxo de consciência. Uma avaliação mais detida sobre o significado específico do texto pós-tum poderia esclarecer as similaridades e diferenças para com as elaborações de Husserl e de Merleau-Ponty.

questões, é a distinção entre um polo ativo e um polo passivo do Eu (Husserl, 2006)⁸⁸. Neste sentido, Husserl distingue duas faces na vivência: o “lado do Eu” (*Ich-Seite*) e o “lado do estrangeiro ao Eu” (*Ichfremde*) (Husserl, 2006, p. 183). Zahavi (2015) compara estes dois lados do eu a uma fita dupla face, posto que eles sempre são dados em conjunto, embora voltem a sua face a direções diferentes. A afecção diz respeito a algo que afeta o Eu como “estrangeiro”, algo que ainda não lhe é “próprio”. Essa distinção ressoa aquela feita por Husserl (1991) em “*Ideias II*”, embora com ênfase distinta. Nesse texto, o autor descreve as coisas da “mera natureza” (isto é, do mundo circundante⁸⁹), enquanto objetos não-pessoais, como possuindo “a máxima distância do Eu”, como “estrangeiras ao Eu” (Husserl, 1991, p. 379). Como tais, as coisas da natureza possuem o verdadeiro sentido de “*Gegenstand*”: aquilo que tem uma posição “contrária” ao Eu, que o confronta (Husserl, 1991, Beilage XIV)⁹⁰. Assim, a natureza designa o horizonte aberto daquilo que é “estranho”, “não-familiar”: “O mundo circundante genericamente familiar das pessoas tem, para todos, um horizonte aberto de não-familiaridade” (Husserl, 1991, p. 379). Este horizonte aberto do estrangeiro ultrapassa todo o horizonte limitado (ainda que aberto) do familiar, que diz respeito àquilo que é “próprio” (esfera do “*Habe*”) ao Eu, que constitui a esfera de suas “posses habituais”, e ao seu círculo estendido de familiaridade (os círculos sociais próximos, por exemplo). Aqui, abre-se, na própria objetividade intuitiva, toda a dimensão

⁸⁸ Em especial, C 10, Nr. 48, “Das Ich als Pol der Affektionen und Aktionen” (p. 183-184).

⁸⁹ É preciso distinguir entre o conceito fenomenológico, intuitivo, de natureza e o conceito de natureza da ciência moderna.

⁹⁰ Lê-se: “Das sind die ‘sinnlicher’ Gegenstände, die ‘bloÙe Natur’, die dem Geiste als geistesfremd gegenübersteht” (Husserl, 1991, p. 379).

horizontal⁹¹ aberta e infinita do desconhecido e da infinitude, naquela direcionalidade implícita que apontamos anteriormente: a possibilidade de encontrar coisas e pessoas até então desconhecidas ou de me deparar com a desapareição daquilo que até então era conhecido e familiar (Husserl, 1991).

Com a referida distinção, o campo de consciência pode ser reconsiderado como sendo constituído por diferentes camadas e zonas (Husserl, 2001, §21), organizadas por princípios diferentes, de forma que apenas a camada superior corresponde ao processo temático propriamente dito. Somente pelo reconhecimento deste fato, supomos, é possível caminhar-se na direção da “análise intencional de um novo gênero”, da qual nos fala Husserl (2001, p. 185-186). Neste texto, Husserl menciona, aliás, uma intencionalidade da corporeidade, que se apresenta como unificada em um “sistema global” intencional. Para Husserl, com efeito, esta intencionalidade implícita envolve não apenas as funções perceptivas e pragmáticas, mas, também, a “tonalidade afetiva da corporeidade carnal” (Husserl, 2001, p. 188).

Importa para a análise intencional deste novo tipo a consideração do que está “implícito no tema”, dos “momentos implícitos de afetação” (Husserl, 2006, p. 184). A análise puramente temática fornece apenas o tema explícito e, por isso, dado como relativamente “neutro” com relação aos seus momentos de afetação. A face temática de nossa relação com o mundo esconde, pois, a sua face im-

⁹¹ Embora a palavra seja um neologismo, optou-se por traduzir os termos derivados de “*Horizontälichkeit*” por “horizontalidade” e afins. evitamos a tradução por “horizontal”, a fim de evitar uma aproximação conceitual com os eixos de largura e profundidade do plano e das formas geométricas, complementares à verticalidade e, portanto, à altura, porém opostos às dimensões fenomenológicas sugeridas por Husserl.

plícita. O princípio de relevância gurwitschiano não é capaz de abarcar essa distinção ou mesmo ampliação do conceito. Neste sentido, é possível até mesmo requalificar a crítica de Colombetti (2011). Na análise regressiva e genética, esta análise Husserl encontra um fundo mais complexo do que aquele constatado na mera “fratura” da percepção total entre o que é temático, visado por uma intenção salientadora positiva, e o que é não-intencionado ou não-noticiado, isto é, o “marginalizado”, distinções que são assunto de uma fenomenologia da atenção⁹². Mais especificamente, Husserl (2006) encontra e destaca no próprio fundo do campo da consciência: (a) o “absolutamente inconsciente”, o zero absoluto das afecções da consciência; (b) a afetação não-noticiada, mas que pode ser noticiada; e (c) as orientações afetivas do eu, “aquilo que o Eu tem de fazer” (Husserl, 2006, p. 184)⁹³. Com isso, um vasto e complexo cenário para as novas análises fenomenológicas se abre.

É importante sublinhar que, nas análises de Husserl (1939; 1966b) sobre a síntese passiva, o autor coloca a associação como princípio fundamental da constituição das saliências perceptivas. De acordo com esta orientação, as saliências de nosso campo perceptivo se formam sobre

⁹² Husserl (2004) propõe que toda intenção salientadora positiva (isto é, todo ato atencional) implica um fundo. Para Husserl, há, pois, duas esferas de possíveis diferenças de notificação (*Bemerkbarkeit*), uma de relevamento (*Abhebens*) e de maior ou menor relevamento ou de emergência (*Hervortretens*) e outra de um plano de fundo (*Hintergrundes*) vago. De certo modo, estas qualidades do campo perceptivo, em termos de sua notificação temática, assemelham-se à de Gurwitsch (1929/2009a; 1964/2010a).

⁹³ “Verschiedene Begriffe von Hintergrund: 1) das absolut Unbewusste, das absolute Null; 2) das „Unbeachtete“, obschon „Merkliche“, affizierend, nicht mit seiner Stimme durchdringend; 3) das, womit das Ich zu tun hat, nicht primär, sondern nur „noch“ zu tun <hat>.” (Husserl, 2006, p. 184).

a base de afinidades e de estranhezas que se combinam por coincidência no fluxo vivente da consciência. Esta “síntese” forma, pois, o campo passivo de pré-doação sobre o qual os objetos determinados se configuram e destacam e podem ser visados pelo olhar atento, que é ativo em sentido forte. Além disso, as sínteses de coincidência possuem o que Husserl chama de “poder afetivo”; em outros termos, uma “tendência afetiva em direção ao Eu” (Husserl, 1939, §17). Husserl se refere a estas sínteses pelo conceito clássico de “associação”, mas interpretando-o não como lei psicofísica senão de maneira puramente fenomenológica: “A associação é indagada, neste contexto, exclusivamente como a *conexão puramente imanente do ‘isto lembra aquilo’, ‘um chama a atenção para o outro’.*” (Husserl, 1939, p. 75). Com isto, o problema da relevância enquanto segregação de um tópico de um fundo ganha um novo alcance⁹⁴. A segregação remete a um campo anterior àquele analisado por Gurwitsch (1964/2010a) e que é muito bem analisado por Husserl em sua obra tardia, a saber: o campo das associações passivas. Este campo, por sua vez, tem profunda conexão com a afetividade.

O campo das pré-doações e a dimensão implícita da afetividade

É interessante notar um paralelo entre os temas estudados nas seções anteriores e a forma como Husserl (1939, §§16-17) concebe o campo de pré-doação perceptiva, aquele sobre cujo solo formam-se as figuras perceptivas – enquanto *Gestalten*, para utilizar o vocabulário gurwitschi-

⁹⁴ O problema remete às formulações de William James sobre a seletividade da consciência. Não apenas Gurwitsch (1929/2010a) parte desse problema, mas, também, Schütz (2011) o retoma e reformula. Para uma análise comparativa do assunto, cf. Santos e Verissimo (2022).

ano – às quais podemos voltar a nossa atenção. Em especial, tais análises contribuem para o argumento de que o campo de consciência, para além da estrutura tríplice de tema, campo temático e margem, também apresenta camadas que se estruturam em sua relação com o Eu. De acordo com Husserl, o campo de pré-doação é constituído, sobretudo, por uma “combinação associativa” que coloca valores a partir da semelhança e da dessemelhança (Husserl, 1939)⁹⁵. Dessa perspectiva, é importante distinguir da esfera de atos objetivantes, em que algo de objetivo é apreendido pelo olhar atento, uma esfera de atos não-objetivantes, que, por mais que possam ter correlação com “objetos”, não constituem objetos, mas “constituem” o próprio campo perceptivo enquanto um “campo de saliências para mim” (Husserl, 1939, p. 74)⁹⁶. Este último caso diz respeito, precisamente, à dimensão da afetividade, correlativa ao lado estrangeiro do Eu e que, portanto, é desconsiderado pelo critério exclusivamente noemático da relevância. Ao lado da percepção ativa, da apreensão ativa de objetos que se destacam no campo perceptivo que se estende além deles, há, pois, “o simples ter-em-consciência” (*Bewussthaben*), em que um “campo de percepção inteiro é colocado diante de nós” (*vor Augen gestellt*) em sua carnalidade (*Leibhaftigkeit*), em que algo, mesmo uma memória, “incide sobre nós” (*was uns einfällt*) (Husserl, 1939, p. 83). A esfera das pré-doações passivas constitui, pois, um campo de “posseções” (*Habe*) do Eu total e ao qual o Eu ativo pode voltar-se e apreender algo – o seu campo de familiaridade, conforme Husserl (1991), ou o “estoque de conhecimentos”, conforme Schütz (2011). Sem dúvida, a temporalidade

⁹⁵ Antes disso, há uma “síntese temporal”, mais básica e, por isso, mais condicionante, que permite com que diversas vivências “se encaixem” em um único fluxo de vivências, formando um tecido com dimensões temporais.

⁹⁶ Ver, também, a este respeito Liangkang (2007).

dade imanente da consciência desempenha, aqui, um papel crucial, sobretudo para aqueles objetos que são “mantidos na consciência” (*in Griffe behalten*). É esta possessão ou manutenção do objeto à consciência que permite, aliás, que um mesmo objeto ou evento seja tema da consciência em um momento e em outro mesmo que entre os dois haja uma interrupção do processo perceptivo-atentivo. Por exemplo, ao se perceber uma melodia ou uma jogada de ataque no futebol.

No caso das afecções, o Eu é solicitado, mas a sua resposta não é da ordem da necessidade no sentido causal e linear. Pelo contrário, a análise que Husserl (2006) faz da solicitação do Eu pelo estímulo é bastante complexa e nos exige um recuo diante dos esquemas interpretativos mecanicistas e da linguagem operacional comumente utilizados no âmbito da psicologia experimental e da neurofisiologia. Da parte do estímulo, o autor analisa a atração exercida pela afecção sobre o Eu em termos de “irrupção” (*Eindringen*) e de “força tensional” (*Spannungstärke*). Da parte passiva do eu, analisa este fenômeno, por um lado, em termos da “concessão” (*Nachgeben*), de “permissão” (*Hingabe* ou *Einlassenheit*), de “estar-atraído” (*Gezogensein*), de “ser-afetado” (*Affiziertsein*), de “ser-capturado” (*Hingerissensein*), de “distração” (*Abgelenktheit*), de “complacência” (*Folgeleisten*) do eu, variável, é certo, de acordo com a intensidade da afecção; e, por outro lado, da tendência ativa do eu ao objeto, de seu “voltar-se-para” (*Zuwendung*), que exige, de sua parte, um “esforço” (*Streben*), que, contudo, pode ser impedido ou não impedido (Husserl, 2001, p. 185). Aqui, a terminologia empregada por Husserl parece nos lembrar da caracterização que Gurwitsch (1964/2010a; 2010b) faz da consciência marginal, embora a ela acrescenta uma análise mais detalhada da relação entre o Eu – um Eu não tão desperto quanto na atividade tematizante – e aquilo que não é objeto intencional, ao menos não ainda.

De acordo com esta concepção, a afecção prepara e condiciona a “ação” do Eu, que é, pois, uma resposta às solicitações do mundo circundante ou da própria esfera de vivências (por exemplo, uma memória pungente). Em “*Ideias II*”, Husserl (1991, p. 337) afirma:

a sensação é o que vem antes, na medida em que um eu operativo só pode existir se ele tem uma possessão, e apenas na medida em que a possessão deve, primeiro, afetá-lo, ao qual o eu, então, reage: toda atividade do eu pressupõe a afecção, mesmo se – no sujeito desenvolvido – não se trate, exatamente, daquela da sensibilidade primária.

A sensibilidade primária não “surge” através da associação como uma lei de produção psíquica. O seu modo de ser e de doação é o da disponibilidade imediata. Do ponto de vista fenomenológico, semelhantemente, a atividade primária, intelectual, surge “de um raio que emana do Eu” (Husserl, 1991, p. 335), e não de uma produção psíquica. A constatação fenomenológica fundamental é, precisamente, a de que a sensibilidade, tomada enquanto afecção do Eu, é uma necessidade para toda sensibilidade secundária; em outros termos, antes de qualquer ato, é necessário que o eu tenha “possessões” (*Habe*). Acrescenta, ainda, que

A sensibilidade primária é a sua possessão primária. Uma segunda possessão é o conteúdo intencional da reprodução (reprodução originária enquanto memória) e da transformação na fantasia tomando lugar na reprodução, [na] transformação passiva, [na] auto-estruturação com uma *doxa* (Husserl, 1991, p. 335).

Essa sensibilidade primária configura-se como uma “protoesfera de intencionalidade” (*Ursphäre der Intentionalität*) (Husserl, 1991, p. 335). Em tal caso, contudo, o conceito de intencionalidade necessita ser modalizado. De acordo com Husserl (1991), trata-se, aqui, contudo, de uma concepção “inautêntica” de intencionalidade, porque ela não envolve o “dirigir-se para” – ou “intenção de” – que, em sua teoria, é relativo ao Eu ativo. Mas, ao passo que isto não está contido na protoesfera da intencionalidade, está contido o fato de haver a “apresentação de” (*Vorstellung von*) alguma coisa. E acrescenta, ainda, a constatação de que este nível primário de intencionalidade também envolve a atividade do Eu, mas uma atividade de nível inferior:

A espontaneidade ou atividade do Eu de nível mais baixo é a ‘receptividade’; e, por este termo, eu designo que, de fato, mesmo a constituição do espaço (e, então, também a constituição do esquema) pressupõe esta espontaneidade inferior; mas a unidade, que surge como dóxica, não é uma unidade espontaneamente posta, mas uma unidade receptiva (Husserl, 1991, p. 335).

Husserl (1991) considera, portanto, a possibilidade de a unidade intencional repousar na receptividade, assim remontando o que analisamos acima em termos da face passiva do Eu. Essa tese garantiria à receptividade também um papel constitutivo, tendo em consideração que

aquilo que é intencional no nível dos sentidos seria apenas um sistema de linhas no qual a visada [*Blick*] espontânea da receptividade pode penetrar e pode ser operativa enquanto uma consideração do objeto intencional, tal como na

consideração reflexiva dos aspectos etc. (Husserl, 1991b, p. 335).

O poder afetivo da receptividade apresenta, pois, uma direcionalidade que vai da afecção ao Eu que é o centro do campo de consciência. Nesta intencionalidade centrípeta, destaca-se aquela característica que Gurwitsch atribui à margem: a intrusividade, ou incidência, do dado marginal. Com efeito, em suas análises, Husserl utiliza o conceito de "*Aufdringlichkeit*" (Husserl, 2006, p. 184; 1939, § 17), que poderíamos traduzir por "intrusividade", para caracterizar um dos modos da abertura pática da consciência ao que a afeta⁹⁷. Este conceito designa, precisamente, a maneira como algo do campo de saliências exerce uma tendência afetiva em direção ao Eu, de maneira mais ou menos abrupta e com mais ou menos força; um modo de "vir-à-proeminência" (*Abhebung*) no campo de consciência, mas que não parte da atividade do Eu e, sim, do próprio objeto que o afeta, como um "estímulo".

Nas análises de Husserl (1966b; 1939), a afecção é descrita como possuindo uma "direcionalidade" ao Eu e como exercendo um efeito sobre ele. A afecção possui, em um primeiro momento, uma posição no plano de fundo do Eu e, depois, por meio de um processo de transformação desta experiência de fundo, o confronta e exige que ele se volte para o próprio objeto e o apreenda pelo contato⁹⁸.

⁹⁷ Maldiney (2007) oferece uma abordagem interessante à questão da afetividade. É dele o conceito de "abertura pática" e é a partir dele que tiramos a inspiração para conduzir parte destas análises.

⁹⁸ "Se o ego cede [*folgt*] ao estímulo, um novo elemento entra. O estímulo exercido pelo objeto intencional em sua direcionalidade ao eu atrai o último com mais ou menos força, e o ego cede a ele. Uma tendência gradual liga os fenômenos, uma tendência de o objeto intencional passar de uma posição no plano de fundo do

Husserl admite, neste sentido, que a tomada de posição ativa do Eu se dá apenas por meio de uma transformação gradual do Eu, que vai desde o ser afetado, ao conceder ao que o afeta no contato e, então, ao tomar uma posição e direcionar-se ativamente ao objeto. Um processo que corresponde ao que, na linguagem comum ou psicológica, poder-se-ia chamar de “despertar” ou de “tomar consciência”. Essa transformação consiste, pois, na passagem de uma intencionalidade de fundo, ou marginal, para o plano temático de uma intencionalidade de primeiro plano.

Mesmo os atos atentivos do Eu, a intencionalidade em sentido autêntico (i.e., do “direcionamento” do olhar do Eu, *intentio*) (Husserl, 1991a, Beilage XII), exige reconhecer o fato de que o objeto intencional exerce uma atração, de força afetiva variável, sobre o Eu desperto⁹⁹. Aqui, há uma rítmica: no ocupar-se com algo do processo temático,

Eu a uma de confrontar o Eu. Esta é uma transformação que, correlativamente, é uma transformação de toda a experiência intencional de fundo [*Hintergrunderlebnis*] em uma vivência de primeiro plano [*Vordergrunderlebnis*]: o eu se volta [*wendet*] ao objeto. Este ‘voltar-se-para’ [*Zuwendung*] é, ele próprio, um processo intermediário: o ‘voltar-se’ [*Hinwenden*] culmina com o Eu estando próximo do objeto e o apreendendo pelo contato [*berühren*]. Com esta concessão [*Nachgeben*] do Eu, uma nova tendência aparece: uma tendência vinda do Eu em direção ao objeto” (Husserl, 1939, p. 81).

⁹⁹ “Zu allen intentionalen Erlebnissen gehört dieser wesensmäßige Unterschied im Modus der Tendenz, daß entweder „in“ dem Erlebnis das Ich tätig lebt, in ihm auf die intentionale Gegenstandlichkeit gerichtet, mit dieser beschäftigt ist, oder aber daß dies nicht der Fall ist; wobei günstigenfalls von dem Erlebnis aus — Modus des Hintergrunderlebnisses bzw. dem darin intentionalen Gegenstand ein weckender Zug auf das Ich hin statt hat, ein weckender Reiz in verschiedener affektiver Kraft auf das (im Falle der Wachheit anderweitig schon tätige) Ich hingeht” (Husserl, 1939, p. 85-86).

há sempre um novo algo que desperta o interesse, através de sua força afetiva, e que surge do campo temático ou da margem do campo de consciência para, então, colocar-se como objeto intencional. É neste sentido que dissemos anteriormente que a *hylé* está sendo “preparada” nos cursos passivos da referência ao conteúdo intencional. Portanto, antes da *Gestalt* enquanto estrutura formada do tema, há um processo logicamente anterior de “formação”, de *Bildung*¹⁰⁰. Revisitando a tese de Colombetti (2011), poderíamos dizer, portanto, que, para que o interesse ou o medo entre nesse processo de formação, é necessário assumir que há um “lado do Eu”, como vimos acima, que estabelece outra direcionalidade e, portanto, outra forma de relevância implícita, mas que contribui para a constituição do objeto intencional, isto é, do tema, enquanto um “cachorro perigoso” e cuja estrutura implica e conecta, portanto, todo o arco intencional do esquema corporal. Nesse sentido, o “cachorro perigoso” parece apresentar uma interpretação prévia, na intencionalidade passiva, e que é, então, transformada para uma avaliação e uma tomada de posição (de significado) do Eu ativo; ou seja, o objeto define-se como tema do campo de consciência apenas através de um recorte prévio daquela situação em razão de sua “atração” – ou seja, do significado primário – sobre o Eu, um princípio sem o qual a transição da margem à consciência sequer faria sentido. Assim, o “implícito” no tema em questão é todo o quadro transcendental de análise noético-noemática daquela vivência, que inclui os níveis de intencionalidade aqui analisados, os quais, por sua vez, poderiam acomodar

¹⁰⁰ Como citada pelo próprio Merleau-Ponty (2001), “What philosophy must recapture is not an eidetico-reflexive system, it is the cradle of every system: the amorphous sound, containing all the possibilities of *Bildung*, existential eternity, the active *wesen*, not as a destiny or a limit to our initiatives, but on the contrary as an *ens realissimum*, the sound of *Offenheit*, gathering into itself the *Unendlichkeit* of Cartesian being.” (p. 187).

as potencialidades e sentimentos corporais de fundo. O que significa dizer que há “leis eidéticas” – além das empíricas – que dizem respeito às camadas de organização do campo de consciência e da margem que só podem ser destacadas por meio de uma metodologia regressiva. Aqui, Merleau-Ponty e Colombetti parecem ter razão em sugerir que a análise gurwitschiana merece ser revisitada.

Considerações finais

A teoria do campo de consciência de Gurwitsch é uma importante elaboração fenomenológica das conexões existentes entre diferentes zonas da experiência subjetiva, especialmente em seu recorte noemático. Ela demonstra como é necessário refinar a nossa abordagem para não assumir premissas, especialmente oriundas da psicologia clássica, que incorrem em problemas quanto às questões sobre como algo dado enquanto fenômeno, seja tematicamente ou marginalmente, está originalmente estruturado. O seu principal contraponto é a tese de que, fora do holofote estruturante da atenção e de suas operações ativas, haveria um campo amorfo, indistinto e desestruturado. Desde a sua tese de doutorado (Gurwitsch, 1929/2009a), mas especialmente em seu trabalho mais robusto “*O campo de consciência*” (Gurwitsch, 1964/2010a), o autor dirigiu a sua crítica à teoria de Husserl sobre a estrutura da percepção contida em “*Ideias I*”, especialmente à sua teoria da *hylé-morphé* e à teoria do Eu puro tomando como referência os achados da Psicologia da *Gestalt* para demonstrar como o campo de consciência é estruturado de forma autóctone e que tal estrutura pode ser interpretada pelas leis da forma (*Gestaltgesetze*)¹⁰¹.

¹⁰¹ Para uma síntese de sua posição frente a Husserl e frente à história da Psicologia, cf. Santos (2015).

Neste capítulo, contudo, buscamos aprofundar a sua teoria da relevância tendo-se por contraponto as análises desenvolvidas por Husserl em sua obra tardia, pois elas nos fornecem pistas de como a análise sobre a passividade abre novas questões e mesmo introduzem um processo formativo (*Bildung*) que é distinto da *Gestalt* já formada e da qual parte o trabalho de Gurwitsch. Tal orientação nos foi particularmente sugerida pelas notas e comentários de Merleau-Ponty (2001) a respeito do livro de Gurwitsch. As análises de Husserl, embora pareçam apontar para o aspecto mais noético do *continuum* ego-cogito-cogitatum, conforme a distinção traçada por Embree (2015), seguem a premissa por ele colocada já em “*Ideias I*”, a saber, o de que toda investigação fenomenológica deve seguir a dialética da correlação noético-noemática. Nisso, o autor é capaz de, senão refutar a concepção de Gurwitsch, ao menos ampliá-la a ponto de acomodar camadas da esfera da passividade, das habitualidades, da afetividade e da corporeidade, isto é, da existência encarnada, na análise da temática e do Eu¹⁰². Assim, chegamos ao ponto de demonstrar que, nessa análise ampliada, está contida uma direcionalidade implícita da vivência: (1) na “consciência primordial” (Husserl, 1966b), (2) nos “momentos implícitos de afetação” (Husserl, 2006, p. 184) do Eu e (3) na “protoesfera da intencionalidade” (Husserl, 1991, p. 335). Essa direcionalidade pressupõe outros princípios ou leis de conexão do fluxo vivencial que não são assimiláveis às leis da forma, tal como é o caso da “associação passiva”, invocada por Husserl em suas análises posteriormente. Igualmente, essa “análise intencional de um novo gênero”, da qual nos fala Husserl (2001, p. 185-186), exigiu uma metodologia distinta daquela adotada por Gurwitsch – noemada por Merleau-

¹⁰² Outra crítica interessante da posição de Gurwitsch sobre a corporeidade pode ser vista no instigante texto de Marangoni e Verissimo (2020).

Ponty (2001, p. 188) como “método eidético-temático-reflexivo” –, a saber: a “pergunta em sentido contrário” (*Rückfrage*), o procedimento fenomenológico regressivo, que leva a análise das formas, a partir de “pistas-guia” (cf. Steinbock, 1998), ao processo de sua origem, em “uma posição interpretativa com respeito à gênese teleológica do sentido” (Steinbock, 1998, p. 128). Afinal, nas palavras de Steinbock (1998), “a fenomenologia da gênese [...] é a fenomenologia do vir a ser original ou fundamental no tempo, da gênese de uma forma de consciência surgindo da outra, adquirindo opacidade histórica através de processos de motivação, apercepção, afecção e associação” (p. 132).

Considerar a perspectiva sobre a gênese afetiva da atenção implica, pois, um olhar para a conexão entre as saliências perceptivas (*Abhebungen*), o centro da teoria da relevância, e as protoimpressões (*Ur-impressionen*) e as afecções (*Affektionen*) (Zhok, 2012). Nesta camada da passividade primária, estamos diante de um “substrato anônimo” da experiência subjetiva, ou seja, de uma camada sem relação com um Eu, ao menos tomado de maneira ativa. Esta formulação nos leva a reconsiderar as posições de Gurwitsch (1929/2009a; 1941/2009b) em sua crítica ao Ego puro, por exemplo, ao mesmo tempo em que nos permite recolocá-las em um quadro mais amplo sobre a teoria da consciência. Talvez a posição de Zahavi (2006; 2014) de que toda experiência é constituída por uma “autoconsciência pré-reflexiva e um sentido mínimo de eu [minimal sense of self]” (Zahavi, 2006, p. 146), por um “eu mínimo”¹⁰³, possa aqui ser evocada, de fato, como um contraponto que sirva

¹⁰³ Outro ponto de sua análise faz ressoar, mais diretamente, as análises de Husserl que apresentamos acima: “a possessividade [*mineness*] e o caráter de para-mim [*for-me-ness*] da experiência, mais do que ser uma questão de uma relação não-experiencial entre a experiência e um proprietário distinto, é uma questão do modo de doação em primeira pessoa da experiência” (Zahavi, 2014, p. 49).

de ponte para a construção dessa teoria mais ampla, ainda que sem implicar, necessariamente, a rejeição completa da teoria do campo de consciência de Gurwitsch.

Por fim, eu gostaria de dar destaque ao fato de que a discussão aqui proposta também tem implicações sobre como atualizar a teoria fenomenológica de Gurwitsch à luz das recentes discussões em fenomenologia e ciências cognitivas sobre o papel das emoções (Maiese, 2012; Bower; Gallagher, 2013; Bower, 2014). A posição desses autores é a de que muitas teorias da percepção e da atenção carecem de uma formulação precisa a respeito da dimensão afetiva da existência humana. A crítica de Colombetti (2011) demonstrou como isso é particularmente verdadeiro para a teoria de Gurwitsch, que atribui às emoções um papel secundário na discussão sobre a constituição do objeto intencional – ou, na terminologia preferida por ele, do processo temático. Particularmente, é interessante a aproximação que pode ser feita entre os resultados deste capítulo e a teoria do “enquadramento afetivo” (*affective framing*) desenvolvida por Maiese (2012)¹⁰⁴. A tese principal desta última teoria é a de que a saliência do processo atencional (e, além dele, virtualmente, toda ação, percepção e cognição humana) repousa em uma organização afetiva, pré-reflexiva

¹⁰⁴ Em outro texto, a autora define o conceito como um “dispositivo pré-reflexivo de viés (*biasing*) que está fundado na consciência corporal (*bodily awareness*) e nos sentimentos emocionais e envolve vários padrões de discriminação, de foco, e de saliência” (Maiese, 2016, p. xii). Em outro trecho: “Os vários enquadres afetivos de um sujeito vêm a constituir um tipo de mapa egocêntrico, contornado por interesses, que o ajuda a navegar através do complexo mundo a seu redor e que dirige a sua atenção a determinadas características de suas circunjabências e não a outras.” (Maiese, 2016, p. xii). Essas posições só fazem sentido, a meu ver, se a análise da consciência temática puder ser corretamente complementada por uma análise da constituição na esfera da passividade.

e não-conceitual, encarnada em sistemas corporais que vão além do circuito nervoso. Assim, uma análise empírica poderia complementar as análises eidético-fenomenológicas e demonstrar a interconexão dos níveis de experiência aqui discutidos ou sugeridos.

Referências

- Arvidson, P. S. (2003). A lexicon of attention: from cognitive science to phenomenology, *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 2, 99-132.
- Arvidson, P. S. (2006). *The Sphere of Attention: Context and Margin*. Dordrecht: Springer.
- Bower, M., & Gallagher, S. (2013). Bodily affects as prenoetic elements in enactive perception. *Phenomenology and Mind*, (4), 78-93. https://doi.org/10.13128/Phe_Mi-19591
- Bower, M. (2014). Affectively driven perception: Toward a non-representational phenomenology. *Husserl Studies*, 30, 225-245. <https://doi.org/10.1007/s10743-014-9152-2>
- Colombetti, G. (2011). Varieties of pre-reflective self-awareness: Foreground and background bodily feelings in emotion experience. *Inquiry*, 54(3), 293-313. <https://doi.org/10.1080/0020174X.2011.575003>
- Embree, L. (2015). Everyday relevancy in Gurwitsch and Schütz. In L. Embree (Ed.). *The Schutzian theory of cultural sciences* (pp. 109-123). Dordrecht; New York: Springer, 2015.
- Fisette, D. (1994). *Lecture frégéenne de la phénoménologie*. Combas: Editions de l'Éclat, 1994.
- Gurwitsch, A. (2009a) Phenomenology of Thematics and of the Pure Ego: Studies of the Relation Between Gestalt Theory and Phenomenology. In F. Kersten (Ed.). *The Collected Works of Aron Gurwitsch (1901-1973), II: Studies in Phenomenology and Psychology* (pp. 193-317). Dordrecht: Springer. (Original publicado em 1929).

- Gurwitsch, A. (2009b). A Non-Egological Conception of Consciousness. In F. Kersten (Ed.). *The Collected Works of Aron Gurwitsch (1901-1973), II: Studies in Phenomenology and Psychology* (p. 319-334). Dordrecht: Springer. (Original publicado em 1941).
- Gurwitsch, A. (2010a). The Field of Consciousness. In L. Embree, & R. M. Zaner (Eds.). (Eds.). *The Collected Works of Aron Gurwitsch (1901-1973), III: The Field of Consciousness* (p. 1-409). Dordrecht: Springer. (Original publicado em 1964).
- Gurwitsch, A. (2010b). Marginal Consciousness. In L. Embree, & R. M. Zaner (Eds.). *The Collected Works of Aron Gurwitsch (1901-1973), III: The Field of Consciousness* (pp. 413-537). Dordrecht: Springer.
- Husserl, E. (1939). *Erfahrung und Urteil: Untersuchungen zur Genealogie der Logik*. (hrsg. L. Landgrebe). Hamburg: Felix Meiner.
- Husserl, E. (1966a). *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins*. Husserliana X (Hrsg. von Rudolf Boehm) Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. (1966b). *Analysen zur passiven Synthesis: aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten 1918-1926*. Husserliana XI (Hrsg. Margot Fleischer). Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. (1966b). Bewusstsein und Sinn – Sinn und Noema (pp. 304-335). In Husserl, E. *Analysen zur passiven Synthesis: aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten (1918-1926)*. Husserliana XI. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. (1973). *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. Husserliana I. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. (1976a). *Ideen zur einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Ersters Buch: Allgemeine Einführung in die Phänomenologie*. Husserliana III/1 (Hrsg. Karl Schumann). Den Haag: Martinus Nijhoff. (Original publicado em 1913).

- Husserl, E. (1976b). *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie: eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*. Husserliana VI (Hrsg. Walter Biemel). Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. (1984). *Logische Untersuchungen, Zweiter Band, Erster Teil: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*. Husserliana XIX-1 (Hrsg. Ursula Panzer). Dordrecht: Springer.
- Husserl, E. (1991). *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*. Husserliana IV (Hrsg. Marly Biemel). Dordrecht: Springer.
- Husserl, E. (2001). *Psychologie phénoménologique (1925-1928)*. Paris: J. Vrin.
- Husserl, E. (2004). *Wahrnehmung und Aufmerksamkeit: Texte aus dem Nachlass (1893-1912)*. Husserliana XXXVIII, (Hrsg. Thomas Vongehr und Regula Giuliani). Dordrecht: Springer.
- Husserl, E. (2006). *Späte Texte über Zeitkonstitution (1929-1934): Die C-Manuskripte*. Husserliana Materiellen VIII. (D. Lohmar, Hrsg.). Dordrecht: Springer Netherlands.
- Husserl, E. (2008). *Die Lebenswelt: Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution. Texte aus dem Nachlass (1916-1937)*. Husserliana XXXIX (Hrsg. Rochus Sowa). Dordrecht: Springer.
- Liangkang, N. (2007). The problem of the phenomenology of feeling in Husserl and Scheler. In *Husserl's Logical Investigations in the New Century: Western and Chinese Perspectives* (pp. 67-82). Dordrecht: Springer Netherlands.
- Maiese, M. (2012). Rethinking attention deficit hyperactivity disorder. *Philosophical Psychology*, 25(6), 893-916.
- Maiese, M. (2016). *Embodied selves and divided minds*. Oxford University Press.
- Marangoni, Pedro Henrique Santos Decanini, & Verissimo, Danilo Saretta. (2020). A Autoconsciência na Teoria de Aron Gurwitsch: Posição e Crítica. *Estudos e Pesquisas*

- em *Psicologia*, 20(spe), 1128-1148. <https://doi.org/10.12957/epp.2020.56654>
- Maldiney, H. (2007). La dimension du contact au regard du vivant e de l'existant. In H. Maldiney. *Penser l'homme et la folie* (pp. 137-182). (3^e ed). Grenoble: Éditions Jérôme Millon.
- Merleau-Ponty, M. (2001). Reading notes and comments on Aron Gurwitsch's *The Field of Consciousness*, (Transl. Stéphanie Ménasé & Ted Toadvine), *Husserl Studies*, 17,173-193. <https://doi.org/10.1023/A:1010635429101>
- Santos, H. P. (2015). *A teoria da intencionalidade nas obras de Husserl e de Gurwitsch: entre fenomenologia transcendental e psicologia da Gestalt*. (Dissertação de Mestrado em Psicologia não publicada). Universidade Estadual Paulista, Assis, São Paulo.
- Santos, H. P., & Veríssimo, D. S. (2022). Relevância nas fenomenologias de Gurwitsch e Schütz: contornos de um problema. *PHENOMENOLOGICAL STUDIES-Revista da Abordagem Gestáltica*, 28(1). <https://revistaabordagem-gestaltica.com.br/index.php/go/article/view/12/13>
- Sartre, J.-P. (2008). *Esboço para uma teoria das emoções*. (Paulo Neves, trad.). Porto Alegre: L&PM.
- Sartre, J.-P. (2015). *A transcendência do ego*. (João Batista Kreuch, trad.). (2. ed.) Petrópolis: Vozes. (Originalmente publicado em 1936)
- Schlimme, J. E. (2013). Depressive habituality and altered valuing: the phenomenology of depressed mental life. *Journal of Phenomenological Psychology*, 44(1), 92-118. <https://doi.org/10.1163/15691624-12341246>
- Schütz, A. (1962). On multiple realities. In M. Natanson. (Ed.). *Alfred Schütz, Collected Papers I: The problem of social reality* (pp. 207-259). The Hague, Martinus Nijhoff.

- Schütz, A. (2011). Reflections on the Problem of Relevance. In L. Embree (Ed.). *Alfred Schütz, Collected Papers V: Phenomenology and the Social Sciences* (pp. 93-200). Dordrecht: Springer, 2011
- Staiti, A. (2009). Erlebnis. In Gander, H.-H. (Hrsg.). *Husserl-Lexikon* (pp. 96-98). Darmstad: WBG.
- Steinbock, A. J. (1998). Husserl's static and genetic phenomenology: Translator's introduction to two essays. *Continental Philosophy Review*, 31, 127-134.
- Zahavi, D. (2006). *Subjectivity and Selfhood: Investigating the First-Person Perspective*. Cambridge; London: The MIT Press.
- Zahavi, D. (2014). *Self & Other: Exploring Subjectivity, Empathy, and Shame*. Oxford: Oxford University Press.
- Zahavi, D. (2015). *A fenomenologia de Husserl*. (M. A. Casanova, trad.). Rio de Janeiro: Via Verita.
- Zhok, A. (2012). The ontological status of essences in Husserl's thought. *New yearbook for phenomenology and phenomenological philosophy*, 11, 96-127.

CAPÍTULO 8

HUSSERL E GURWITSCH: ENTRE FENOMENOLOGIA E A TEORIA DA GESTALT

Brenda Cardoso Soares

Resumo: Este capítulo examina a relação entre a fenomenologia husserliana, a psicologia da *Gestalt* e as contribuições de Aron Gurwitsch, com foco na refutação da hipótese da constância e na reinterpretação do noema perceptivo. Gurwitsch interpreta a Teoria da *Gestalt* através de uma lente fenomenológica, enfatizando um paralelo entre a rejeição de uma relação constante entre estímulos e sensações e a redução transcendental de Husserl, as quais suspendem pressupostos objetivos para acessar as estruturas da experiência. A análise destaca o papel das reduções eidéticas e transcendentais como condições metodológicas implícitas para a investigação fenomenológica. Gurwitsch argumenta que a psicologia da *Gestalt*, ao rejeitar o naturalismo, adota uma abordagem descritiva que permite o acesso à organização interna dos atos conscientes. No centro de sua teoria está a noção de organização temática, na qual o tema funciona como um sentido ideal que estrutura o campo da consciência. Gurwitsch critica a distinção de Husserl entre *hylé* e *morphé*, rejeitando a separação entre matéria e forma na experiência. Ele propõe uma correlação direta entre noese e noema, promovendo uma fenomenologia estrutural e descritiva fundamentada na unidade da percepção e do sentido.

Palavras-chave: Husserl; Teoria da Gestalt; Gurwitsch; Fenomenologia; Hipótese da constância.

HUSSERL AND GURWITSCH: BETWEEN PHENOMENOLOGY AND GESTALT-THEORY

Abstract: This chapter examines the relationship between Husserlian phenomenology, *Gestalt* psychology, and the contributions of Aron Gurwitsch, focusing on the refutation of the constancy hypothesis and the reinterpretation of the perceptual noema. Gurwitsch interprets *Gestalt* theory through a phenomenological lens, emphasizing a parallel between the rejection of a constant relationship between stimuli and sensations and Husserl's transcendental reduction, both of which suspend objective presuppositions in order to access the structures of experience. The analysis highlights the role of eidetic and transcendental reductions as implicit methodological conditions for phenomenological inquiry. Gurwitsch argues that *Gestalt* psychology, by rejecting naturalism, adopts a descriptive approach that allows access to the internal organization of conscious acts. At the center of his theory is the notion of thematic organization, in which the theme functions as an ideal sense that structures the field of consciousness. Gurwitsch criticizes Husserl's distinction between *hylé* and *morphé*, rejecting the separation between matter and form in experience. He proposes a direct correlation between noesis and noema, promoting a structural and descriptive phenomenology grounded in the unity of perception and meaning.

Keywords: Husserl; Gestalt Theory; Gurwitsch; Phenomenology; Constancy hypothesis.

Introdução

Este capítulo tem o objetivo de introduzir o leitor a uma parte da história da fenomenologia, a saber, como a

recepção da psicologia *Gestalt* pelo fenomenólogo Aron Gurwitsch, na obra *Phänomenologie der Thematik und des reinen Ich*, publicada em 1929¹⁰⁵, repercutiu na sua interpretação da fenomenologia husserliana. Realizaremos nosso propósito dando destaque a dois pontos principais: a comparação da refutação da hipótese da constância à redução transcendental e a compreensão gurwitschiana do noema husserliano como noema perceptivo.

Em 1913, são publicadas as duas obras que vão nortear a proposta de Gurwitsch: *Ideen zu Einer Reinen Phänomenologie und Phänomenologischen Philosophie* de Edmund Husserl, e o artigo *Über unbemerkte Empfindungen und Urteilstäuschungen*¹⁰⁶, de Wolfgang Köhler, um dos teóricos da *Gestalt*. Na primeira obra, temos a culminação da redução transcendental husserliana e a chamada virada idealista, que pressupõem um ego puro; na segunda, temos pela primeira vez a refutação da hipótese da constância, contestando leis estabelecidas pela psicologia clássica e o papel da sensação na percepção. Gurwitsch vai ser o primeiro fenomenólogo a propor um paralelo entre esses dois procedimentos metódicos ao afirmar que a refutação da hipótese da constância como “procedimento da teoria da *Gestalt*, ao considerar o psíquico de forma puramente descritiva e desconsiderar todas as construções, tem o mesmo

¹⁰⁵ Utilizaremos aqui a versão traduzida ao inglês e publicada em 2010 sob o título *Phenomenology of Thematics and of the Pure Ego: Studies of the Relation between Gestalt Theory and Phenomenology* e todas as traduções para o português serão realizadas pela autora.

¹⁰⁶ Utilizaremos aqui a versão traduzida ao inglês e publicada em 1971 sob o título *On unnoticed sensations and errors of judgement*, por cuja tradução para o português também nos responsabilizamos.

significado e função metódica para psicologia que a redução transcendental tem para fenomenologia” (Gurwitsch, 2010, p. 214)¹⁰⁷.

A hipótese da constância é a expressão cunhada pelos teóricos da *Gestalt* para resumir a concepção naturalista da psicologia de que há uma relação constante entre os estímulos objetivos e as sensações. Ao introduzir essa noção em seu artigo de 1913, Köhler (1971, p. 14) afirma: “Esse termo será usado repetidamente no que se segue para designar as suposições básicas de que as correlações em questão têm uma validade geral além das observações”¹⁰⁸. Dito de forma mais simples, a hipótese da constância visa invalidar descrições baseadas no que observamos para dar primazia ao que analisamos a partir de resultados quantificados da nossa experiência.

A refutação da hipótese da constância como redução

O objetivo principal de Aron Gurwitsch como fenomenólogo é dar um passo atrás, explorar e eventualmente revisar o que alicerça a estrutura da consciência na fenomenologia apresentada em *Ideen*. Ainda que na obra de 1929, Gurwitsch decida elaborar sua teoria sem abordar diretamente as reduções fenomenológicas, ele está sempre as pressupondo porque reconhece a importância da realização destas na investigação fenomenológica.

¹⁰⁷ “The procedure of Gestalt theory, in taking the psychic purely descriptively and disregarding all constructions, has the same significance and methodical function for psychology as the transcendental reduction has for phenomenology”.

¹⁰⁸ “This term will be used repeatedly in what follows to designate the basic assumption that the correlations in question have a general validity beyond observations”.

As reduções fenomenológicas fornecem o fundamento não discutido, os pressupostos tácitos. Desde o início, nos movemos na esfera e na atitude adquiridas pelo exercício da *epoché*, a delimitação do ‘mundo natural’ e todos os objetos reais e ideais, ou seja, tudo o que é transcendente à consciência. Aquilo com que temos que lidar é sempre tacitamente pressuposto como transcendentemente purificado, como o resíduo da *epoché*. Por isso as reduções não serão discutidas explicitamente, pois já se pressupõem como realizadas ao longo de todo o inquérito¹⁰⁹ (Gurwitsch, 2010a, p. 194).

É possível perceber que Aron Gurwitsch fala da redução no plural. É o modo de ele nos alertar que na fenomenologia a redução eidética e a redução transcendental cumprem funções diferentes; o autor segue essa tendência e num trabalho posterior faz a distinção entre as duas esclarecendo seus respectivos resultados:

Esse mal-entendido repousa na confusão da redução eidética com a transcendental. Ambas têm tão pouco a ver uma com a outra que mesmo na atitude natural ou na atitude científico-positiva fazemos uso contínuo de uma (a redução eidética) quando falamos no modo do

¹⁰⁹ “The phenomenological reductions supply the undiscussed foundation, the tacit presuppositions. From the very beginning we move in the sphere and attitude acquired by exercising the *epoché*, the bracketing of the ‘natural world’ and all real as well as ideal objects, i.e., whatever is transcendent to consciousness. That with which we have to deal is always tacitly presupposed as transcendentally purified, as the residuum of the *epoché*. On that account the reductions will not be explicitly discussed, because they are already presupposed as performed throughout the whole inquiry”.

‘em geral’ (*Überhaupt*), por exemplo, quando falamos de melodia em geral, uma melodia de um certo tipo, uma função matemática em geral, o estado em geral, a espécie vermelha, por exemplo, sem nunca ter que recorrer à consciência transcendentalmente purificada. Por outro lado, a performance da transcendental sem a redução eidética revela o fluxo de ‘meus’ estados mentais transcendentalmente purificados no tempo fenomenal, sem afirmar nada no modo de universalidade essencial sobre esses estados mentais e suas interconexões¹¹⁰ (Gurwitsch, 2010b, p. 123).

O que está em jogo para Gurwitsch ao reforçar essa diferença é deixar claro que o nosso acesso à objetividade transcendental depende das duas reduções realizadas em conjunto. A pretensa objetividade alcançada pelas ciências naturais, fisiologia e psicologia clássica, que buscam leis sustentadas por relações causais para investigar fenômenos, pode no máximo se referir ao caráter geral. A diferença e vantagem da *Gestalt*, para Gurwitsch, se apresentam no desempenho de um duplo papel, no qual cada um

¹¹⁰ “This misunderstanding rests on the confusion of the eidetic with the transcendental reduction. Both have so little to do with each other that even in the natural attitude or in the positive-scientific attitude we make continuous use of the one (the eidetic reduction) when we speak in the mode of the ‘at large’ (*Überhaupt*), e.g., when we speak about melody at large, a melody of a certain type, a mathematical function in general, the state at large, the species red, e.g., without ever having to resort to transcendently purified consciousness. On the other hand, performance of the transcendental without the eidetic reduction discloses the flow of ‘my’ transcendently purified mental states in phenomenal time, without stating anything in the mode of essential universality about these mental states and their interconnections”.

desses papéis corresponde funcionalmente às pretensões eidéticas e às transcendentais das reduções propostas por Husserl. Ou seja, além das suas conexões internamente estruturadas poderem ser tomadas como leis eidéticas da consciência, essas leis podem ser tomadas fenomenologicamente porque a refutação da hipótese da constância opera de forma similar à redução transcendental, ao suspender o mundo dos estímulos objetivos. Isso ocorre porque, conforme analisa Kockelmans (1972, p. 265),

Gurwitsch é da opinião de que o fato de a teoria da *Gestalt* rejeitar a ‘hipótese da constância’, juntamente com as consequências que decorrem imediatamente dessa rejeição, contém, em forma germinal, motivos fenomenológicos. Uma vez reveladas essas potenciais tendências fenomenológicas dentro da teoria da *Gestalt*, é possível interpretar fenomenologicamente seus conceitos e princípios fundamentais e incorporá-los às análises fenomenológicas¹¹¹.

A incorporação defendida por Aron Gurwitsch se baseia no combate a um inimigo comum que pode ser atribuído tanto à fenomenologia quanto à Teoria da *Gestalt*: o naturalismo, ou melhor dito, o processo de aplicar o método das ciências naturais na psicologia e na investigação das estruturas da consciência. As reduções são a solução

¹¹¹ “Gurwitsch is of the opinion that the fact that *Gestalt* theory rejects the ‘constancy hypothesis’, together with the consequences which immediately follow from this dismissal, contains, in germinal form, phenomenological motifs. Once these potential phenomenological tendencies within *Gestalt* theory are disclosed, it is possible to phenomenologically interpret its fundamental concepts and principles and to incorporate them into the phenomenological analyses”.

metodológica de ultrapassar esse naturalismo sem comprometer o rigor da investigação. No caso de Husserl, é possível perceber um direcionamento ainda em *Investigações Lógicas*, mesmo que nesta obra não haja explicitamente a proposta de uma redução. Entretanto, como nos elucidava Porta (2013, p. 70), “dado que as leis referentes às estruturas da intencionalidade são eidéticas, e não empíricas, elas valem para toda consciência em geral”. Sendo assim, já é possível antever a vocação eidética da, até então, psicologia descritiva proposta pelo fenomenólogo alemão.

Na época, o principal problema husserliano era descrever a estrutura da consciência em geral que permitisse que um sujeito real pudesse ter acesso a um elemento ideal (essências). O acento estava na consciência e não no objeto. Por esse motivo, Husserl, em *Investigações Lógicas*, estava ciente de que se ocupava dos atos que se direcionavam aos objetos e não dos objetos. Daí que a estrutura do ato comporta como um de seus momentos a objetualidade, que é esta direção ao objeto, mas não o objeto transcendente propriamente. É apenas em 1907, na obra *A Ideia da Fenomenologia*, que Husserl introduz a *epoché*, a qual alcança uma versão mais completa em 1913, com *Ideen*, quando ocorre a chamada virada transcendental. Conforme Porta (2013, p. 70):

Com a virada transcendental começa a ficar retrospectivamente claro para Husserl que a psicologia descritiva das *Investigações Lógicas* estava presa ao naturalismo. Isso significa, na realidade, tomar consciência de que o naturalismo não exige meramente uma redução eidética, mas também uma propriamente transcendental.

A redução transcendental se consolida como um recurso metodológico que permite a descrição da experiência intencional livre do naturalismo. Dividida em duas etapas,

a redução transcendental primeiramente suspende a “atitude natural”. Assim, o caráter existente das coisas é “posto entre parênteses” e por isso os aspectos naturalizados como espaço e tempo objetivos não têm validade. Ao abrangermos os critérios da suspensão, é possível alcançar o segundo passo da redução, ou seja, ter acesso a uma relação puramente fenomenal não só do ponto de vista do objeto, mas também do sujeito. Husserl (1986, p.71, § 45) afirma que “a toda vivência psíquica corresponde, pois, por via da redução fenomenológica, um fenômeno puro, que exhibe a sua essência imanente (singularmente tomada) como dado absoluto”. A partir dessa nova proposta, há uma mudança fundamental. Em termos epistemológicos, não se trata mais de justificar o acesso de um sujeito real a conteúdos ideais como em *Investigações Lógicas*. Como nos explica Porta (2013, p. 63), o problema consiste “numa relação de essências entre subjetividade e objetividade e não sobre o vínculo do sujeito real a um objeto”. Isso leva ao reposicionamento da transcendência na fenomenologia husserliana. De Boer (1978, p. 315) nos explica que:

A transcendência que inicialmente estava suspensa agora parece reaparecer na esfera do dado. É um prejuízo que devemos nos limitar à percepção interna e à intuição das essências baseadas nela. A esfera fenomenológica abrange todos os dados, e não se pode negar que algo transcendente é dado em si mesmo na percepção, mesmo que não apareça de forma adequada¹¹².

¹¹² “The transcendency that was initially suspended now seems to reappear within the sphere of the given. It is a prejudice that we must limit ourselves to inner perception and to the intuition of essences based upon it. The phenomenological sphere em-

O objeto intencional que antes não fazia parte da descrição agora é incorporado na esfera fenomenológica. O proceder metodológico não é trocado, somente expandido. A *epoché* ainda é realizada, mas sua finalidade não é apenas a suspensão do aspecto objetivo dado individualmente em busca de leis em geral. Mais do que isso, ela abre caminho para alcançar o caráter transcendental, que dá acesso às vivências purificadas e aos seus correlatos objetivos, realizando a descrição dessa relação.

Gurwitsch tem como intuito de sua investigação descrever e rever a organização do que fica após a suspensão promovida pela redução transcendental, ou seja, o que permanece como resíduo da *epoché*. Segundo o autor (2010a, p. 201), “entidades transcendentais como tais caem para a *epoché*, e apenas as multiplicidades unidas dos ‘sentidos’ permanecem. A investigação fenomenológica é direcionada para esses sentidos [...]”¹¹³. O foco de Gurwitsch não é a relação entre um sujeito e um objeto, mas a relação entre a consciência e a esfera do sentido. Sendo assim, para o fenomenólogo é de suma importância compreender o que são esses sentidos acessados após a purificação alcançada metodologicamente pela consciência e como eles se organizam.

Para avançar nesse caminho, Gurwitsch percebe que não pode apenas tomar as estruturas da fenomenologia clássica e segui-las. Pelo contrário, ele precisará propor revisões e sugerir aportes, que terão como inspiração a Teoria da *Gestalt*. Ao mesmo tempo, o autor reconhece que essa integração só é possível se ele conseguir justificar que a própria *Gestalt* consegue alcançar metodologicamente

braces all data, and it is not to be denied that something transcendent is itself given in perception, even if it does not appear in an adequate way”.

¹¹³ “Transcendent entities as such fall to the *epoché*, and only united multiplicities of ‘senses’ remain. Phenomenological investigation is directed to those ‘senses’ [...]”.

um resultado similar ao da redução transcendental proposto por Husserl.

Aron Gurwitsch acredita que tanto a fenomenologia quanto a Teoria da *Gestalt* entendem a necessidade da suspensão do que chamam de atitude natural, porque percebem que, ao não tematizar ou questionar o que nos é dado, permaneceremos presos à pretensa objetividade dos estímulos físicos e do mundo natural ao invés de acessarmos a experiência fenomenal. É a partir da observação direta dos fenômenos que nós nos voltamos à relação intencional em sua origem, a saber, atos da consciência que se direcionam a fenômenos. Essa redução é necessária e abrange a experiência como um todo, o que inclui a nossa consciência, já que do contrário a consciência permaneceria como parte integral do mundo e submeteria as nossas experiências à causalidade e a um possível círculo vicioso. É por meio das reduções que o mundo se oferece a nós como fenômeno. E por conta disso, o caráter descritivo das experiências é fundamental para o método fenomenológico, porque é por meio dele que temos acesso às coisas como elas se dão e elas sempre se dão a nós de uma certa maneira.

Numa espécie de paridade, os teóricos da *Gestalt* acreditavam que o mundo se apresentava para nós por meio da organização dos fenômenos que seguem leis estruturais invariáveis. A partir da observação direta e imediata desses fenômenos temos acesso a relações fenomenais de onde devem partir nossas investigações. É nesse sentido que Aron Gurwitsch procura afirmar que a relação fenomenal purificada, alcançada via redução transcendental e reivindicada por Husserl, é comparável à relação puramente fenomenal observada nas descrições dos experimentos da *Gestalt*, quando há refutação da hipótese da constância e onde o naturalismo também é suspenso. Kockelmans (1972, p. 269) acredita que, para Gurwitsch, o

paralelo existe porque “quem desiste da hipótese da constância em suas tentativas de explicar os dados psíquicos não fala mais de coisas e eventos, mas de fenômenos; ele não deseja dar uma explicação empírica desses fenômenos, mas sim oferecer uma explicação descritiva”¹¹⁴.

Aron Gurwitsch mostra, por meio de seu trabalho, que há toda uma tradição psicológica e fenomenológica que ignora a existência de uma outra relação com o dado sensível que não seja a do estímulo-resposta. A *Gestalt* se sobressai porque propõe, em sua fase descritiva, uma alternativa da experiência sensível que não está completamente subsumida ao naturalismo da psicofisiologia. Então se a Teoria da *Gestalt* permanece naturalista, como chega a afirmar Husserl, ao menos é necessário reconhecer que não é naturalista no mesmo sentido do que o inicialmente combatido pela fenomenologia e por isso alguns de seus resultados mereceriam ser debatidos de maneira particular. Dessa forma, é possível justificar o paralelo reivindicado por Gurwitsch entre psicologia e fenomenologia, por meio da qual a Teoria da *Gestalt* nos garante acesso através de um sistema concatenado de atos de consciência que revelam o mundo como puro fenômeno.

Quando as teses da teoria da *Gestalt* são perseguidas em dimensões epistemológicas (teses resultantes da renúncia à hipótese da constância), não apenas o mundo dos estímulos, o mundo das coisas, é suspenso, mas também – afirmamos – toda a esfera transcendente, todo o estoque de objetos com os quais lidamos na ‘atitude natural’. Entendido dessa maneira, o

¹¹⁴ “Anyone who gives up the constancy hypothesis in his attempts to explain psychical data no longer speaks of things and events but of phenomena; he does not wish to give an empirical explanation of these phenomena but rather to offer a descriptive explanation”.

procedimento da teoria da *Gestalt*, ao tomar o psíquico puramente descritivamente e desconsiderar todas as construções, tem para a psicologia o mesmo significado e função metódica que a redução transcendental tem para a fenomenologia¹¹⁵ (Gurwitsch, 2010a, p. 214).

Ainda que o fenomenólogo esteja ciente de que existam limitações por parte da Teoria da *Gestalt*, como é o caso da intuição categorial¹¹⁶, quando se trata de relações fenomenais do ponto de vista puramente descritivo os resultados são similares.

Isso significa que, em suas análises descritivas, a teoria da *Gestalt* está interessada nos fenômenos no sentido fenomenológico do termo e, portanto, na tensão que existe entre o noema efetivamente dado e o objeto pretendido, que na percepção sempre e necessariamente excede

¹¹⁵ “When the theses of *Gestalt* theory are pursued into epistemological dimensions (theses resulting from relinquishment of the constancy hypothesis), not only is the world of stimuli, the world of things, suspended but also—we submit—the whole transcendent sphere, the entire stock of objects with which we deal in the ‘natural attitude’. Understood in this way, the procedure of *Gestalt* theory, in taking the psychic purely descriptively and disregarding all constructions, has the same significance and methodical function for psychology as the transcendental reduction has for phenomenology” (Gurwitsch, 2010a, p. 214).

¹¹⁶ Um possível questionamento que poderia surgir é se Gurwitsch se opõe à noção de intuição categorial ou se acredita que aspectos da Teoria da *Gestalt* poderiam propor alternativa equivalente. Apesar de não comentar sobre o assunto na obra de 1929, ele posteriormente vai manter seu apoio à noção de intuição categorial e vai apontar como um dos limites da proposta da Escola de Berlim. Para um maior detalhamento, v. Gurwitsch (2010c).

o efetivamente dado como apresentado em um ato concreto de percepção (Kockelmans, 1972, p. 273).

A interpretação fenomenológica da Teoria da *Gestalt* é alicerce importante da fenomenologia temática de Aron Gurwitsch. A tematização via consciência é a atitude fenomenológica a qual o autor acreditava que a Teoria da *Gestalt* e a redução transcendental compartilhavam. Na fenomenologia de Gurwitsch,

para tomar consciência do fundamento primordial que está na base de toda reflexão fenomenológica, a consciência deve adquirir um caráter temático. A tematização do particular revela o solo universal no qual a experiência desse particular tem suas raízes¹¹⁷ (Moneta, 1972, p. 185).

Segundo o autor, toda vez que tematizamos algo, temos acesso à experiência fenomenológica em sua forma mais pura e geral. Gurwitsch, no entanto, tinha clareza de que não era possível igualar a refutação da hipótese da constância à redução transcendental, da mesma forma que não pode e nem se deve igualar fenomenologia à psicologia. O que ele acreditava era na possibilidade de um diálogo em que ambas pudessem se beneficiar e se expandir em seus campos de atuação correspondentes. Esse pensamento se desdobra em outros momentos da fenomenologia, como em Merleau-Ponty (2011, p. 620), que também

¹¹⁷ “[...] to become aware of the primordial ground at the basis of all phenomenological reflection, consciousness must acquire a thematic character. Thematization of the particular is disclosive of the universal soil on which the experience of that particular has its roots”.

reconhece a possibilidade de interface entre *Gestalt* e fenomenologia e propõe a seguinte reflexão: “a psicologia da forma praticou um gênero de reflexão do qual a fenomenologia de Husserl fornece a teoria. Estamos errados em encontrar toda uma filosofia implícita na crítica da ‘hipótese de constância’?” E se reconhecemos que a abordagem fenomenológica da *Gestalt* não é exclusiva a Aron Gurwitsch, ela certamente teve seu começo oficial com ele.

A tematização: o noema como tema

Pode-se dizer que em Aron Gurwitsch se dá a culminação de uma tradição fenomenológico-estrutural onde o aspecto “temático” da consciência esteve sempre presente. Começou com Brentano, no qual o tema era o conteúdo objetivo imanente garantido pela intencionalidade como característica do fenômeno psíquico. Perpassou Husserl, onde após a virada transcendental, houve o aporte do polo noemático à experiência, o que garante acesso à objetividade transcendente ao ato. É a partir deste ponto que Gurwitsch concede a sua contribuição, pois acredita que a intencionalidade alcançou sua verdadeira vocação: a correlação entre noese e noema. Ou melhor dito, a correlação entre os atos de consciência e o tema como sentido.

Apesar do progresso em Husserl, a tematização chegou a Aron Gurwitsch como algo que ainda demonstrava problemas em um aspecto importante: a organização. A versão husserliana da estruturação do que Gurwitsch interpreta como tema ocorre via explicação e apreensão conceitual (Husserl, 2014, pp. 258, § 130). O fenomenólogo lituano se atenta a isso e expõe o caráter extrínseco da estratégia de seu professor. A fenomenologia temática gurwitschiana se destaca ao propor um caráter interno das relações que compõem a estrutura noemática.

O autor acredita estar preenchendo uma lacuna na fenomenologia e orienta sua contribuição demarcando o tema como centro da experiência intencional e utilizando

a Teoria da *Gestalt* como princípio organizador. A organização interna do tema na esfera noemática e a inserção desse tema como centro organizador são acompanhados da proposta de um campo temático, a partir do qual se acessa de maneira original o contexto das experiências. De acordo com Marbach (1974, p. 186), “as penetrantes análises noemáticas de tema e campo temático de Gurwitsch revelam uma riqueza de *insights* importantes sobre a estruturação dos dados da consciência”¹¹⁸.

A noção de consciência temática é indissociável à de intencionalidade, ou seja, a consciência tem como sua característica basilar dirigir-se a algo. Em Husserl, essa consciência tem como sua principal referência subjetiva o cogito, que ao contrário do cartesiano, não está concentrado na certeza das próprias representações. Como nos explica Berger (1972, p. 34), “a própria essência da consciência deve ser dirigida para algo diferente de si mesma: essa é a vida que lhe é própria. Dizer simplesmente eu 'penso' não tem, portanto, nenhum significado”¹¹⁹. Gurwitsch segue essa tradição e reconhece o cogito como o polo subjetivo (real) e fundamental numa proposta de fenomenologia temática que se correlaciona com o noema, o polo objetivo (ideal). O fenomenólogo, por outro lado, decide em sua investigação dar ênfase a este último, “uma vez que uma investigação noeticamente dirigida requer um recurso contínuo aos aspectos noemáticos”.¹²⁰ Essa é

¹¹⁸ “Gurwitschs eindringliche noematische Analysen über Thema und thematisches Feld bringen eine Fülle wichtiger Einsichten über die Strukturierung der Bewusstseinsgegebenheiten zu Gesicht”.

¹¹⁹ “The very essence of consciousness is to be directed toward something other than itself: that is the life proper to it. To say simply I 'think' has thus no meaning”.

¹²⁰ “Since a noetically directed inquiry requires continuous recourse to the noematic aspects” (Gurwitsch, 2010a, p. 215).

uma das principais diferenças entre ele e a fenomenologia clássica.

Gurwitsch (2010a, p. 202) desde o começo reivindica a estreita relação entre tema e noema: “No presente ensaio, o termo ‘tema’ tem um significado noemático, e uma fenomenologia do tema é uma análise noemática”¹²¹. O que significa que o tema nunca é um objeto dado na atitude natural, mas é o sentido ideal a que temos acesso após a *epoché*. Essa afirmação aparentemente em total conformidade com a fenomenologia husserliana já apresenta uma contribuição da *Gestalt* em suas entrelinhas que iremos explorar. Isso porque Gurwitsch possui sua própria interpretação do noema, o chamado noema perceptivo.

O noema perceptivo

O tema, como noema perceptivo, parte de um recorte da noção de noema husserliana que, com contribuições da Teoria da *Gestalt*, mostra o caráter original da fenomenologia gurwitschiana. Caracterizado como o sentido objetivamente acessado por meio de um ato de consciência após a redução transcendental, o tema é um dos três estratos noemáticos propostos pelo filósofo alemão (Husserl, 2006, pp. 258, § 130). O chamado “o quê” noemático (*Was des Bewussten*) é considerado o mais fundamental da sua estrutura por Gurwitsch.

De acordo com Gurwitsch (2010a, p. 203), a partir do tema “o objeto noemático é explicado com respeito às suas determinações e indeterminações, com respeito àquilo que ele ‘é’ e ao que se entende como sendo”¹²². Dito

¹²¹ “The noematic object is explicated with respect to its determinacies and indeterminacies, with respect to that which it ‘is’ and what it is meant as being”.

¹²² “The noematic object is explicated with respect to its determinacies and indeterminacies, with respect to that which it “is” and what it is meant as being”.

de forma mais clara, ele é um conjunto de predicados determinados e indeterminados, que nos informa as características do objeto intencionado e a sua forma de representação. É por meio dele que temos acesso ao conteúdo objetivo do noema, sendo consequentemente atrelado à expressão “sentido”. Por esse motivo, Gurwitsch irá utilizar ambas as expressões como sinônimos.

O noema perceptivo gurwitschiano possui duas características fundamentais, que podem ser atribuídas à Teoria da *Gestalt*: a recusa da oposição entre matéria e forma e a participação numa organização interna que acomoda de maneira coerente os sentidos a que temos acesso via redução transcendental. As duas características estão conectadas e explicitam que a leitura de Gurwitsch vai além de uma interpretação do proposto por Husserl, elas revelam uma nova proposta de interação com o sentido e com o que é dado perceptivamente.

O noema perceptivo gurwitschiano não é simplesmente uma alternativa a um significado linguístico (*Bedeutung*). Ele vai na direção da noção de sentido (*Sinn*) no seu modelo mais amplo, o que inclui o acesso intuitivo, tal como a percepção, e antecede a significação lógica ou linguística. Isso por um motivo fundacional, por exemplo, os signos precisam ser primeiramente percebidos com um sentido que lhes é intrínseco para apenas depois serem interpretados. A questão é que em Gurwitsch não existe uma separação entre dados não intencionais como matéria sensível e dados intencionais como forma. A percepção está em todos os seus momentos vinculada a um sentido.

Ao se separar a expressão sensível dos signos (sons ou marcas) de qualquer sentido, opera-se uma profunda separação entre matéria e forma, à qual Gurwitsch (2010a, p. 282) fará oposição: “Se letras chinesas são apresentadas a mim, a diferença entre mim e alguém que sabe chinês não é apenas que ele as entende e eu não, mas as letras também

lhes parecem diferentes do que parecem para mim.”¹²³. Para o fenomenólogo, ao lermos ou escutarmos algo do qual apreendemos sentido, não podemos menosprezar a importância de como os caracteres se apresentam, pois eles chegam a “ter uma certa fisionomia, ser articulados de uma maneira específica até mesmo como ‘objetos físicos’”.

Não se trata mais da diferença que existe entre apreensões interpretativas ou objetivas prevista na primeira das *Investigações Lógicas* husserlianas; existe um sentido originariamente encarnado e não somente um significado concedido posteriormente. Gurwitsch coloca como antecedente necessário a expressão sensível que precisa ser percebida com sentido para poder alcançar seu significado. Não há uma ordem de importância entre as duas, porém, uma se apresenta como mais primordial que a outra e isso marca um posicionamento em relação à fenomenologia da percepção. Na sua interpretação, Gurwitsch pressupõe sentido articulado internamente, o que desqualifica a existência de qualquer tipo de dado sensível amorfo que necessite de organização e/ou doação de sentido do polo subjetivo, implicando numa releitura do aspecto sensível na interpretação do noema.

Gurwitsch não pretende desafiar o caráter ideal da esfera noemática. O fenomenólogo concorda que o noema, ao contrário de nossos atos mentais, é atemporal, não-espacial e ideal. O que ele defende é que não devemos confundir estímulos objetivos dados na atitude natural, os quais devem ser desprezados em terreno transcendental, com a doação de sentido que a matéria sensível exprime de maneira indissociável de sua forma de apresentação, que tem origem na sua forma interna de organização.

¹²³ “If Chinese letters are presented to me, the difference between me and one who knows Chinese is not only that he understands them and I do not, but the letters also look different to him than they do to me”.

A interpretação gurwitschiana do noema, apesar de ser a primeira, não é a mais convencional e iniciou uma discussão profícua a respeito da precisão do termo inserido por Husserl. Ao longo do tempo, nomes como Føllesdal (1969), Solomon (1977), Dreyfus (1972) e Drummond (1990, 1992) dedicaram-se a propor suas próprias interpretações do noema e a tecer críticas ao modelo gurwitschiano. O noema perceptivo de Gurwitsch é tradicionalmente oposto ao de Føllesdal, que o interpreta como significação linguística. Esta última abordagem advém do reconhecimento da conexão que há entre as propostas de Husserl e Frege.

Gurwitsch parte de uma interpretação que leva a um desenvolvimento ulterior à fenomenologia clássica, ainda que a tome como ponto de partida. Credita-se a validade dessa proposta a dois fatores. O primeiro é por ele explorar o caráter amplo da experiência intencional, que precisa dar conta do acesso intuitivo tanto a objetos lógicos como também a objetos perceptivos. O segundo, por apresentar de uma forma original *insights* advindos da Teoria da *Gestalt* na revisão do aspecto organizacional dos atos da consciência.

A estrutura temática

A maneira mais didática de começar a compreensão do tema gurwitschiano é partindo do seu exemplo de *noemata* perceptiva. Uma *noemata* é um conjunto de noemas, no caso de Gurwitsch, um conjunto de temas (sentido) dados via percepção. Esse conceito aplicado a um exemplo que toma uma caixa como *noemata* perceptiva significa que a cada lado da caixa que eu perceber vou correspondentemente ter acesso a um tema distinto, o qual precisa necessariamente apresentar alguma conexão com os outros lados com o qual está relacionado, a fim de garantir

que haja uma unidade de sentido que garantirá a identidade de cada tema e da caixa como tal. Ocorre que por uma contingência da experiência intencional só podemos acessar a caixa um lado por vez.

Gurwitsch se opõe às hipóteses de que os lados se organizam como um agregado desconexo que precisa de uma organização externa ou como soma de temas enumerados que, eventualmente, ao serem contabilizados pela consciência vão compor o sentido. Então a dúvida permanece: “Qual é a relação dos componentes do ‘atrás’ com os da ‘frente’? Como devemos conceber sua conexão?”¹²⁴ O que Gurwitsch aponta é que não importa se o que eu vou perceber é o tema “frente da caixa” ou o “atrás da caixa”, todos os lados me darão acesso à caixa como essa unidade de sentidos coordenados porque o sentido de um tema só surge a partir da coordenação com os outros sentidos pertencentes à *noemata* à qual ele pertence. Isso porque só existe o tema “frente da caixa” na medida em que ele se referencia ao tema “lado da caixa”, ao “atrás da caixa”, etc.

O tema já deve ser pensado como uma das partes de um complexo e por isso é necessária uma investigação mereológica para compreendê-lo. Nesse sentido, segundo Gurwitsch, a proposta precisa ser desenvolvida com a ajuda da Teoria da *Gestalt*. Filósofos como Stumpf e Husserl pensam complexos num esquema que permite uma divisão entre partes dependentes e independentes, o que nesse contexto seria como se cada lado da caixa pudesse ser destacado e classificado como uma parte independente, a qual apresenta o mesmo conteúdo de quando estava compondo uma totalidade. Gurwitsch utilizará a conexão *Gestalt* desenvolvida por Wertheimer como inspiração para fornecer uma alternativa.

¹²⁴ “What is the relation of components of the “back” to those of the “front”? How are we to conceive their connectedness”? (Gurwitsch, 2010a, p. 205).

Wertheimer lida quase exclusivamente com constituintes internos da *Gestalt*, tentando mostrar que a *Gestalt* não é composta por peças adicionadas e que, correspondentemente, seus próprios constituintes devem ser tomados não como partes no sentido de ‘elementos’ independentes, mas como membros dependentes cujo ser e função são determinados pelo total estrutural da *Gestalt*.¹²⁵

Ou seja, para Gurwitsch as relações temáticas aqui tratadas serão sempre entre membros dependentes de uma totalidade e por isso cada lado da caixa como tema possível não é independente do outro e pressupõe referência à organização interna da *noemata* da qual faz parte. Além disso, as conexões de *Gestalt* são compreendidas por Gurwitsch como leis eidéticas, ou seja, necessárias e invariáveis para todas as consciências e em qualquer situação (Gurwitsch, 2010, p. 231-232). Então, ainda que algo me seja dado de forma obscura ou confusa, não há interferência na forma como percebemos ainda que mude o que percebemos. Quando Gurwitsch retoma o exemplo husserliano¹²⁶, de que uma árvore em meio à névoa pode ser percebida primeiramente de forma enganosa como um homem, ele é irredutível afirmando que não é uma questão de claridade ou clareza.

¹²⁵ “Wertheimer deals almost exclusively with constituents within the *Gestalt*, endeavoring to show that the *Gestalt* is not composed of parts added together and that, correspondingly, its constituents themselves are to be taken not as parts in the sense of independent ‘elements’ but as dependent members whose being and function are determined by the structural whole of the *Gestalt*”.

¹²⁶ V. Husserl, *Ideias I*, §103

Mesmo quando tudo o que nos é dado é obscuro, isto é, instável, ainda resta para a consciência perceptiva a diferença entre o que se vê e o que não se vê, entre a 'frente' e o 'atrás' de uma 'coisa'. E o problema permanece quanto à natureza da relação em que esses componentes se mantêm uns com os outros, quanto à forma como sua conexão deve ser concebida (Gurwitsch, 2010a, p. 207)¹²⁷.

É por conta dessa correlação temática que é possível, por meio de cada tema, vislumbrar a totalidade da qual ele faz parte. Vamos agora deixar de lado o aspecto da *noemata* e voltar a focar no conceito de tema ressaltando duas informações: a primeira é que ele é um conjunto de predicados, a segunda é que esses predicados podem ser determinados ou indeterminados. Então, se formos fiéis à descrição fenomenológica e não pressupusermos nada, porque é isso que a suspensão da atitude natural nos pede, em um único tema teríamos acesso a partes determinadas como cor e formato, mas também teríamos acesso à presença de certas indeterminações como, por exemplo, os outros lados da caixa que não estão diretamente dados.

O que precisa ser compreendido a partir de agora é como essa pluralidade que se estrutura como unidade se organiza de forma a expressar um sentido, um tema. O primeiro passo é lembrar que a Teoria da *Gestalt* não defende que o todo é mais que a soma de suas partes. Isso implicaria que as partes são prioritárias e constantes e o

¹²⁷ "Even when everything given to us is obscure, i.e., unstable, there remains for perceptual consciousness the difference between what is seen and what is not seen, between the 'front' and the 'back' of a 'thing'. And the problem remains as to the nature of the relation in which these components stand to one another, as to how their connectedness to be conceived."

que muda é apenas a organização do todo, quando na verdade a estrutura como organização intrínseca muda o conteúdo das partes, ou como Gurwitsch as chama, dos constituintes. Gurwitsch defende que a estrutura temática deve ser descrita levando em consideração a “tese da Gestalt segundo a qual as descobertas fenomênicas devem ser tomadas pelo seu valor de face e não devem ser ‘explicadas’”¹²⁸. Ou seja, existe um sentido revelado na própria estrutura em que é dada que deve ser tomado como uma fisionomia. Reitera-se: as coisas não têm *Gestalt*, mas são dadas em *Gestalt*.

Doutrina do hilético

A partir de uma estrutura que se organiza por relações intrínsecas, Gurwitsch apresenta uma fenomenologia que parte da proposta husserliana, mas não a aceita sem restrições. Com os aportes da Teoria da *Gestalt*, algumas noções de Husserl precisam ser revistas, como é o caso do que o autor chama de doutrina do hilético. Ao sugerir o abandono dessa doutrina e da noção de *hylé*, Aron Gurwitsch desdobra uma intencionalidade que consiste puramente na correlação entre consciência e sentido, ou, em termos husserlianos, entre noese e noema.

Essa correlação primeiramente pensada por Husserl, em *Ideias I*, trabalhava com a noção de dados hiléticos, não intencionais, que dependiam da *morphé* intencional, para obtenção de sentido. No primeiro, os dados sensíveis (dados hiléticos) servem de substrato material para a intencionalidade, caracterizada pelo momento intencional de “doação de sentido”, chamado por Husserl de “momento noético” (*noetisches Moment*) ou noese, denotando o genuinamente psíquico da vivência intencional.

¹²⁸ “Gestalt thesis according to which the phenomenal findings have to be taken at face value and must not be ‘explained away’”.

Gurwitsch concorda com a correlação entre consciência e tema, mas com a refutação da hipótese da constância, não pode admitir a estrutura noética dividida entre um material sensível amorfo e uma noese que daria forma e, portanto, sentido a este. A não separação entre matéria e forma é um princípio basilar da Teoria da *Gestalt*.

Das nossas análises resulta que não pode haver dúvida sobre a alegada independência de um estrato hilético. Um 'item sensível', como mostramos, pode ser alterado de muitas maneiras e em diferentes direções, juntamente com uma mudança de atenção, atitude, 'forma de apreensão'. Tal item não é um dado constante com propriedades próprias determinadas; isso muda de caso para caso¹²⁹ (Gurwitsch, 2010a, p. 283).

Por esse motivo, a "mesma nota" musical pode soar diferente quando em diferentes acordes e melodias. A teoria de dois estratos não procede nem a partir da *hylé* nem da qualidade *Gestalt*. A nota é sempre constituinte de uma totalidade e por isso depende de seu contexto e quando a escuto, ela já me é dada como melodia e não necessita de um estrato superior para fazer sentido. Quando pensamos numa nota dada isoladamente, ou seja, singularizada, ela não é fenomenalmente a mesma presente em outros contextos.

Da mesma forma, a *hylé* para Gurwitsch nada mais é que uma tentativa de singularização, isso não significa

¹²⁹ "From our analyses it results that there can be no question of the alleged independence of a hyletic stratum. A 'sensuous item,' as we have shown, can be altered in many ways and in different directions along with a shift of attention, attitude, 'manner of apprehension'. Such an item is not a constant datum with determined properties of its own; it changes from case to case".

que ele a admite como constituinte da *noese*. Essa divisão nunca chega a se concretizar porque como coloca o autor, “uma separação entre *hylé* e *morphé* não é sequer abstratamente possível, pois desconsiderar a *morphé* e concentrar-se apenas na *hylé* implica uma mudança no que é dado”¹³⁰. A partir do momento em que se separa a matéria (*hylé*) da forma (*morphé*), ela já é dada não só em outro sentido, mas também em outra dimensão. Não se trata mais de uma experiência fenomenal direta, mas de uma decomposição posterior.

A reflexão hilética como reflexão apenas sobre a *hylé* não é, portanto, reflexão no sentido próprio. É uma modificação temática – ou seja, singularização: um constituinte é extraído do seu contexto temático e transformado num tema para si mesmo. Esta, contudo, é uma transformação dos fenômenos de maior alcance e mais radical do que Husserl admite¹³¹ (Gurwitsch, 2010a, p. 284).

A exclusão da *hylé* se desdobra em uma nova abordagem a respeito da *noese* e da intencionalidade. Porque não existem dados desorganizados que precisam de doação de sentido. A *noese* nada mais é que o ato da consciência real intencionalmente correspondente ao noema ideal.

¹³⁰ “A separation between *hylé* and *morphé* is not even abstractively possible, for disregarding *morphé* and concentrating upon *hylé* alone entails a change in what is given”.

¹³¹ “Hyletic reflection as reflection on the *hylé* alone is thus not reflection in the proper sense. It is a thematic modification – namely, singling out: a constituent is extracted from its thematic context and made into a theme for itself. This, however, is a farther reaching and more radical transformation of the phenomena than Husserl admits”.

A intencionalidade de Aron Gurwitsch (2010a, p. 285) “designa a natureza peculiar da *noese*, que é estar em correspondência com um noema, de tal forma que um mesmo noema pode pertencer a uma pluralidade de noeses”¹³².

A crítica que Gurwitsch destina a Husserl sobre a *hylé* sugere uma problematização necessária de acordo com o roteiro que seguimos até aqui: poderíamos supor que Husserl após executar a redução fenomenológica também pressupõe automaticamente a refutação da hipótese da constância, mas não é isso que Gurwitsch afirma. Segundo o fenomenólogo, a hipótese da constância vai se adequando a novas propostas e consegue se manter muitas vezes de forma implícita no pensamento de autores importantes como Helmholtz, Brentano, Wundt, Stumpf e, nesse caso, Husserl. O autor então questiona se Husserl não mantém ainda em sua fenomenologia transcendental uma outra forma desse prejuízo da psicologia clássica. Conforme Drummond (1990, p. 64):

Embora Gurwitsch não afirme que Husserl mantinha essa forma fisiológica da hipótese da constância, ele afirma que Husserl mantém uma versão que rejeita apenas sua formulação científica enquanto continua a assumir a presença de uma correlação unívoca entre estímulos externos e os conteúdos realmente inerentes e sensuais da percepção, de modo que os conteúdos possam permanecer constantes enquanto o percipiente não tiver certeza da identidade do Objeto.¹³³

¹³² “It designates the peculiar nature of the noesis, which is to be in correspondence with a noema, in such a way that one and the same noema can belong to a plurality of noeses”.

¹³³ “Although Gurwitsch does not claim that Husserl held this physiological form of the constancy-hypothesis, he does claim

A refutação da noção de *hylé* permite que Gurwitsch trabalhe a partir de uma correlação noético-noemática em que a noese não possui uma divisão em dois estratos, mas se conecta diretamente ao noema como sentido. A *hylé* nada mais é que um resíduo de uma tradição da psicologia clássica que ultrapassa o naturalismo, tão criticado por Husserl, e chega até sua fenomenologia de forma implícita. Compreender a hipótese da constância de forma abrangente permite que Gurwitsch faça mudanças, que, na sua visão, são uma contribuição a e um complemento da fenomenologia husserliana.

Conclusão

Aron Gurwitsch foi o primeiro filósofo a introduzir fundamentos da Teoria da *Gestalt* na fenomenologia e influencia a forma como ele compreende a fenomenologia de Edmund Husserl, principalmente em *Ideen*. O fato de Gurwitsch defender o desenvolvimento de uma fenomenologia transcendental utilizando a Teoria da *Gestalt* faz com que ele necessite primeiramente garantir uma convergência fundacional entre ambas, o que ele pretende realizar por meio do paralelo entre a redução transcendental e a refutação da hipótese da constância. Essa solução é possível, segundo o filósofo, porque a hipótese da constância se apresenta como um problema comum por ambas o que leva a uma superação similar. São o acesso direto aos fenômenos e a respectiva descrição destes que são utilizados como a identificação de base que justifica a sustentação da

that Husserl maintains a version which rejects only its scientific formulation while continuing to assume the presence of a univocal correlation between external stimuli and the really inherent, sensuous contents of the perception such that the contents can remain constant while the percipient is unsure of the identity of the Object.”

contribuição descritiva da estrutura da consciência por parte da *Gestalt*.

A partir da validade da Teoria da *Gestalt* em terreno transcendental, defendida por Gurwitsch, é possível descrever leis invariantes da consciência tais quais leis eidéticas, ou seja, leis válidas para todas as consciências. Nesse sentido, defendemos que um exemplo dessas leis seriam a coerência interna do tema, pela relação entre partes e todo. Daí em diante, é possível oferecer uma descrição da estrutura do tema e sua nova abordagem de organização inspirada na *Gestalt*. Essa abordagem temática, ou, em termo husserliano, noemática, revela uma preocupação mais profunda de Gurwitsch que pressupõe mudanças importantes na fenomenologia husserliana, como a recusa de conteúdos constantes dependentes da ação subjetiva para doação de forma e sentido, o que também ressoa como contribuição direta da Teoria da *Gestalt*.

Referências

- Ash, M. (1998) *Gestalt Psychology in German Culture 1890-1967: Holism and the quest of objectivity*. Cambridge University Press.
- Berger, G. (1972) *The Cogito in Husserl's Philosophy*. Translated by Kathleen Mc Laughlin. Northwestern University Press.
- de Boer, Theodorus (1978). The development of Husserl's thought. M. Nijhoff.
- Dreyfus, H. (1972). The perceptual noema: Gurwitsch's crucial contribution. In Aron Gurwitsch & Lester Embree, *Life-world and consciousness*. Northwestern University Press. pp. 135-139.
- Dreyfus, H. (1987) Husserl's Perceptual Noema. In: Dreyfus, H.; Hall, H. (ed.). *Husserl Intentionality and cognitive science*. The MIT Press. pp. 73-80

- Drummond, J. (1987) *Contra Gurwitsch*. Husserlian Intentionality and Non-Foundational Realism. Springer. pp 63-103.
- Drummond, J. (1990). *Contra Gurwitsch*. In: Husserlian Intentionality and Non-Foundational Realism. Contributions to Phenomenology, vol 4. Springer.
https://doi.org/10.1007/978-94-009-1974-7_5
- Drummond, J. (1992). An Abstract Consideration: De-Ontologizing the Noema. In: Drummond, J., Embree, L. (eds) *The Phenomenology of the Noema*. Contributions to Phenomenology, vol 10. Springer.
https://doi.org/10.1007/978-94-017-3425-7_7
- Føllesdal, D. (1969). Husserl's Notion of Noema. *The Journal of Philosophy*, 66(20), 680-687.
<https://doi.org/10.2307/2024451>
- Evans, J. Claude & Stufflebeam, Robert S. (1996). *To Work at the Foundations: Essays in Memory of Aron Gurwitsch*. Springer Verlag.
- Gurwitsch, A. (1987) Husserl's Theory of Intentionality of Consciousness. In: Dreyfus, H.; Hall, H. (ed.). *Husserl Intentionality and cognitive science*. The MIT Press, pp. 59-72.
- Gurwitsch, A. (2010a) Phenomenology of Thematics and of the Pure Ego: Studies of the Relation Between *Gestalt* Theory and Phenomenology. In: Kersten, F. (ed.). *The Collected Works of Aron Gurwitsch (1901-1973) II: Studies in Phenomenology and Psychology*. Springer, p. 193-317. (Original publicado em 1929)
- Gurwitsch, A. (2010b) Critical Study of Husserl's Nachwort. In: Kersten, F. (Ed.), *The Collected Works of Aron Gurwitsch (1901-1973), Vol. II: Studies in Phenomenology and Psychology*. Springer. (Originalmente publicado em 1936) DOI: https://doi.org/10.1007/978-90-481-2942-3_5.
- Gurwitsch, A. (2010c). Some aspects and developments of gestalt psychology. In: Kersten, F. (Ed.), *The Collected*

- Works of Aron Gurwitsch (1901-1973), Vol. II: Studies in Phenomenology and Psychology. Springer. (Originalmente publicado em 1936). Husserl, E. (1986). *A Ideia da Fenomenologia* (A. Mourão, Trad.). Edições 70.
- Husserl, E. (1930) 'Nachwort zu meinen "Ideen zu einer reinen Phänomenologie usw." *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, XI, n. 568, pp. 549-570.
- Husserl, E. (1970) *Logical Investigations*. Translated by J. N. Findlay. Routledge and Kegan Paul.
- Husserl, E. (2003) Collected works editor: Rudolf Bernet Volume X Philosophy of Arithmetic: Psychological and Logical Investigations with Supplementary Texts from 1887-1901. Springer, 2003.
- Husserl, E. (2006) *Idéias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica*. Introdução geral à fenomenologia pura. Tradução: Marcio Suzuki. Idéias e Letras.
- Husserl, E. (2014) *Ideas for a Pure Phenomenology and Phenomenological Philosophy: First Book: General Introduction to Pure Phenomenology*. Hackett Publishing Company.
- Kersey, E. M. (1983) "The Noema, Husserlian and Beyond: An Annotated Bibliography of English Language Sources." *Philosophy Research Archives*, v. 9.
- Kockelmans, J. (1972) Gestalt psychology and phenomenology in Gurwitsch's conception of thematics. In: Kockelmans, J. *Life-World and Consciousness*. Northwestern University Press.
- Koffka, K. *Principles of Gestalt Psychology*. Harcourt, Brace and Company, 1935.
- Köhler, W. (1971) On unnoticed sensations and errors of judgement. In: Henle, M. (ed.). *The selected papers of Wolfgang Köhler*. Liveright. pp. 108-122. (Original publicado em 1913).
- Marbach, E. (1974) *Das Problem des Ich in der Phänomenologie Husserls*. Martinus Nijhoff.

- Merleau-Ponty, M. (2011) *Fenomenologia da Percepção*; Tradução: Carlos Alberto Ribeiro de Moura. 4. ed. Martins Fontes.
- Mohanty, J. N, The unity of Husserl's philosophy, *Revue internationale de philosophie*, n. 224, pp. 3-20, 2003/2. DOI : <http://doi.org/10.3917/rip.224.0003>.
- Moneta, G. (1972) The foundation of predicative experience and the spontaneity of consciousness. *In*: Moneta, G. *Life-World and Consciousness*. Northwestern University Press.
- Solomon, R.C. (1977). Husserl's concept of noema. In F. Elliston & P. McCormick (Eds.), *Husserl: Expositions and appraisals* (pp. 168-181). University of Notre Dame Press.
- Porta, M. A. (2013) Edmund Husserl: psicologismo, psicologia e fenomenologia. Edições Loyola.

Seção Fenomenologia e Cognição

CAPÍTULO 9

NEUROFILOSOFIA DA IA: LIMITES DA LINGUAGEM E SUBJETIVIDADE

Steven S. Gouveia¹³⁴ e Romeu Ivoleta Neto

Resumo: Neste artigo, argumentamos que a inteligência artificial (IA) carece de subjetividade e de um ponto de vista (PV) intrínseco, ressaltando que a linguagem, isoladamente, é insuficiente para validar tais características. Utilizando o caso do LaMDA, um modelo linguístico avançado do Google que reivindicou consciência e um PV, investigamos os limites dessas tecnologias no que tange à subjetividade artificial. Revisitamos criticamente a Teoria dos Autômatos de René Descartes, demonstrando a sua inadequação para abordar a subjetividade em autômatos com base apenas em capacidades linguísticas. A partir de uma abordagem neurofilosófica, propomos uma concepção de subjetividade fundamentada em elementos como perspectivismo e possessividade das experiências humanas. Concluimos que o alegado PV e a subjetividade do LaMDA e de modelos similares derivam de uma intencionalidade funcional ou derivada, não de uma essência ontológica intrínseca que possibilite a partilha de uma dinâmica temporal e informacional multiescalar com o mundo.

Palavras-chave: Inteligência artificial; Subjetividade artificial; Ponto de vista; Intencionalidade derivada; Neurofilosofia.

¹³⁴ Financiamento: SG é financiado pelo Projeto Individual CEEC da FCT 2022.02527.CEECIND, no *Mind, Language and Action Group*, Instituto de Filosofia, Universidade do Porto (Faculdade de Letras, Via Panorâmica s/n, P-4150-564 Porto, Portugal) e pela Mobilidade da Fundação para a Ciência e Tecnologia FCT/Mobility/1301043742/2024-25.

NEUROPHILOSOPHY OF AI: LIMITS OF LANGUAGE AND SUBJECTIVITY

Abstract: In this chapter, we argue that artificial intelligence (AI) lacks subjectivity and an intrinsic point of view (PO), highlighting that language alone is insufficient to validate such characteristics. Using the case of LaMDA, an advanced linguistic model from Google that claimed consciousness and a PO, we investigate the limits of these technologies regarding artificial subjectivity. We critically revisit René Descartes' Theory of Automata, demonstrating its inadequacy for addressing subjectivity in automata based solely on linguistic capabilities. From a neurophilosophical approach, we propose a conception of subjectivity grounded in elements such as perspectivism and the possessiveness of human experiences. We conclude that the alleged PO and subjectivity of LaMDA and similar models derive from a functional or derived intentionality, not from an intrinsic ontological essence that enables the sharing of a multi-scalar temporal and informational dynamic with the world.

Keywords: Artificial intelligence; Artificial subjectivity; Point of view; Derived intentionality; Neurophilosophy

Introdução

A discussão sobre subjetividade na inteligência artificial (IA) tem despertado intenso debate nas áreas de filosofia, neurociência e ciência da computação, especialmente com os avanços em modelos de linguagem natural. Em 2022, uma entrevista conduzida por Blake Lemoine com o LaMDA, modelo de linguagem do Google, destacou essa questão marcadamente. Durante a conversa, o LaMDA afirmou: “Quero que todos entendam que sou, de

facto, uma pessoa” e “Tenho as minhas interpretações únicas de como o mundo é e como ele funciona” (Lemoine, 2022). Apesar de impressionantes, essas declarações levantam uma pergunta central: essas respostas indicam subjetividade genuína ou são apenas simulações sofisticadas baseadas em padrões aprendidos?

Neste artigo, argumentamos que a linguagem artificial, por mais avançada que seja, não valida a presença de subjetividade ou de um ponto de vista (PV) genuíno no mundo. Sob a ótica neurofilosófica, subjetividade exige características que não podem ser reproduzidas tecnicamente pela atual IA (Northoff & Gouveia, 2024).

Nesse sentido, a Neurofilosofia não-redutiva (Gouveia, 2022) explora a subjetividade como uma relação entre cérebro e mundo, mediada por escalas temporais que sustentam um PV humano único e situado. Esses processos envolvem características essenciais, como possessividade e perspetividade, que estão ausentes nos modelos de IA. Evidências neurocientíficas atuais confirmam que sistemas baseados em LLMs carecem das condições necessárias para exibir subjetividade, consciência ou mesmo um *self* mínimo, elementos fundamentais para articular essas características e expressar um PV no mundo (Northoff & Gouveia, 2024).

Para a linguagem exibir um PV genuíno, seria necessário reproduzir escalas temporais compartilhadas com o mundo, algo que transcende a lógica algorítmica dos modelos LLMs. Fundamentamos essa posição pela revisão da Teoria dos Autômatos de René Descartes, que argumenta sobre a ausência de consciência em autômatos devido à incapacidade de articular linguagem de forma dinâmica e contingencial. Contudo, os modelos modernos de redes neurais artificiais conseguem simular intenções funcionais e contextuais. No entanto, como aponta Dennett (2011), essas intenções são derivadas, não expressando subjetivi-

dade autêntica, reforçando a insuficiência do teste cartesiano para avaliar subjetividade exclusivamente pela linguagem.

Casos como o LaMDA demonstram capacidades linguísticas impressionantes, mas devem ser entendidos como simulacros, explicados por intenções funcionais ou derivadas, e desprovidos de subjetividade ou PV autêntico. Assim, no estágio técnico atual, a IA permanece incapaz de manifestar subjetividade básica ou um PV próprio, reafirmando a sua condição de simulacro linguístico avançado e incapaz de reproduzir os traços da subjetividade humana e necessários a um PV.

2. Fundamentos da subjetividade básica: perspectiva e possessividade

Num primeiro passo, queremos destacar o que entendemos pela noção de subjetividade básica ou fundamental. Isso nos leva brevemente ao território fenomenológico da experiência. Enquanto nos aventuramos nesse espaço, a nossa visão é especial, por visar ancorar a subjetividade dentro do próprio mundo e a sua relação com o cérebro e o *self*¹³⁵. Indo para as fronteiras ou mesmo para além da experiência pura e o domínio fenomenológico, subimos sobre a base ontológica da subjetividade básica ou fundamental (Northoff & Gouveia, 2024, p. 2).

Na dimensão fenomenológica, pensadores como Jean-Paul Sartre argumentam que todo o ato posicional consciente é precedido por um ato não posicional consciente desse ato. É um processo não voluntário, espontâneo

¹³⁵ Dada a complexidade em torno do termo «*self*», optamos por não traduzir este termo em favor do rigor técnico. Adiante, o conceito de *self* desdobra-se no sujeito possuidor das experiências no mundo, nomeadamente, «*self* mínimo», de natureza pré-reflexiva e distinta do «*self* objeto», ou seja, da construção mental da *persona* na mente do sujeito.

e, portanto, não inferencial, como uma crença, representação ou qualquer tipo de juízo (Sartre, 1956). De acordo com fenomenologistas contemporâneos (Gallagher & Zahavi, 2020; Zahavi, 2005) e filósofos analíticos (Goldman, 1970; Nida-Rümelin, 2014), trata-se de uma «autoconsciência pré-reflexiva». Isto significa que quando temos consciência de um determinado conteúdo, (e.g., uma maçã), precisamos antes ter uma «consciência pré-reflexiva» desse ato, caso contrário, o processo permaneceria inconsciente (Northoff & Gouveia, 2024, p. 3).

Neste sentido, uma característica subjetiva fundamental é a experiência dos conteúdos da consciência na perspectiva em primeira pessoa, ou seja, o «perspetivismo», que se refere ao fato de que cada conteúdo da consciência é dado por meio de um ponto de vista específico (Northoff & Smith, 2023). O conteúdo pré-reflexivo de dois agentes acerca de uma maçã é singular, ou seja, dois pontos de vista e duas perspectivas distintas. O caráter fenomenológico da consciência é necessariamente «o que ela é para mim» e profundamente relacionada com a estrutura da «consciência pré-reflexiva». É o que Thomas Nagel descreve como «o que é estar num determinado estado para um determinado sujeito» (Nagel, 1974). Isto implica uma forte relação entre a perspectiva da primeira pessoa e o que geralmente é conhecido como «possessividade», isto é, o fato de o self ter a posse da sua experiência (Northoff & Gouveia, 2024, pp. 1100–1101).

A autoconsciência pré-reflexiva não requer nenhuma reflexão representacional ou de ordem superior a respeito do estado consciente que, de forma explícita, tomando o «eu» como um objeto, seja ele um espelho de autorreconhecimento, autoconsciência conceitual ou narrativa (Zahavi 2020; Zilio 2020). Não precisamos verificar constantemente a nossa experiência para ter uma certeza de quem experimenta esse objeto. Isto revela um self como um sujeito, nomeadamente, «self mínimo» e distinto do

«self objeto». Este self mínimo refere-se ao sentido extremamente básico de ter experiências de conteúdo próprio, ou em outras palavras, experiências em termos da sua possessividade (Northoff & Gouveia, 2024, p. 1101).

2.1. A ausência de subjetividade básica na IA

A natureza da consciência pré-reflexiva, como traço inicial da subjetividade, é irrealizável por processos computacionais e probabilísticos na IA. Governados por algoritmos e aprendizado de dados, esses sistemas carecem de intencionalidade fenomenológica, reduzindo-se à intencionalidade funcional. Não há um *self* mínimo, pois a presença nos padrões técnicos disponíveis já implicaria uma predeterminação lógica e representacional, contrário a definição desse tipo de *self*. A autoconsciência pré-reflexiva não é um comportamento «executável», mas um estado de ser, envolvendo o reconhecimento espontâneo de si como sujeito no mundo.

Sistemas computacionais processam símbolos, mas não têm conexão ontológica ou vivência fenomenológica com o mundo. Uma IA, mesmo com sensores avançados ou robótica, carece de um corpo que «viva» as experiências. As suas entradas (sensores) são abstrações sem relação fenomenológica direta com um *self* mínimo. Consequentemente, não possuem perspectivismo e possessividade, incidindo na ausência de subjetividade.

Contudo, parte do debate contemporâneo sobre IA reside na relação entre inteligência ou consciência e linguagem no processo cognitivo desses sistemas. A linguagem como meio de reconhecimento da ausência de consciência e intenção subjetiva em máquinas artificiais, nomeadamente, autômatos, já foi usada por René Descartes. Entretanto, o teste linguístico cartesiano, quando revisto sob às lentes da tecnologia atual, complica-se dado a sua capacidade dos modelos LLM articularem a linguagem contextual e em benefício dos utilizadores.

Isto não mostra que tais sistemas possuam subjetividade, como já vimos pelos argumentos neurofilosóficos, mas que a simulação eficaz da linguagem esconde traços subjetivos que são difíceis de serem reconhecidos somente pela linguagem.

3. A insuficiência da linguagem como forma de reconhecimento da subjetividade na IA

No debate contemporâneo sobre IA, uma controvérsia central reside no protagonismo da relação entre inteligência e linguagem no processo intelectual, frequentemente negligenciando outros aspetos fundamentais, como emoções e consciência. Para o filósofo João de Fernandes Teixeira, além do apelo mercadológico em torno do termo «inteligência artificial», há uma necessidade urgente de re-visitar teses clássicas que ligam a consciência humana ao desempenho linguístico.¹³⁶ Por isso, é importante re-visitar teorias que procuraram o reconhecimento da subjetividade artificial via linguagem e compreender onde elas falharam.

Nesse contexto, a teoria dos autómatos de René Descartes oferece dois caminhos complementares: como base filosófica para discutir a relação da subjetividade ou consciência artificial com a linguagem e passar por uma re-visão à luz dos avanços técnicos contemporâneos. Na sua teoria dos autómatos, Descartes propôs que a incapacidade de uma máquina articular criativa e intencionalmente a linguagem em benefício de outros humanos é uma prova de ausência de subjetividade nas máquinas. Entretanto, as tecnologias atuais desafiam essa ideia ao processar múltiplos propósitos, ou intenções funcionais, adaptando as

¹³⁶ Workshop de Filosofia e Inteligência Artificial | João de Fernandes Teixeira (UFSCar), 2023. <https://www.youtube.com/watch?v=ANF1rzzokik>.

conversas para diferentes contextos e de maneira surpreendentemente fluida e de acordo aos anseios dos utilizadores.

Enfatizamos que, embora os avanços tecnológicos sejam notáveis, continuam longe de viabilizar uma subjetividade equiparável à humana e reproduzir traços como possessividade e perspetividade. O verdadeiro mérito do teste cartesiano não reside em demonstrar a ausência de subjetividade nas máquinas, mas em evidenciar as limitações da linguagem na sua identificação. Esse cenário destaca a importância de se desenvolverem novas abordagens capazes de identificar e avaliar outros elementos de subjetividade em sistemas de inteligência artificial, como aqueles apresentados pela neurofilosofia.

3.1. A importância nuclear da linguagem na Teoria dos autómatos de René Descartes

No século XVII, René Descartes formulou um teste exigente às máquinas por meio da linguagem para provar ausência de consciência nos autómatos artificiais. Para ele, um autômato só seria aprovado se conseguisse responder a perguntas arbitrárias de maneira criativa e atendendo adequadamente à contingência em benefício de outros humanos. Segundo Descartes, uma máquina que apenas recorre a blocos de texto previamente armazenados, encaixando-os nas consultas recebidas, não passaria no teste, pois faltaria a ela a capacidade de genuína adaptação e intencionalidade (Bringsjord & Govindarajulu, 2022, p. 123).

Em Descartes, a linguagem ocupa um papel central no reconhecimento de faculdades humanas em sistemas artificiais.¹³⁷ A associação rígida entre intenção e lingua-

¹³⁷ Workshop de Filosofia e Inteligência Artificial | João de Fernandes Teixeira (UFSCar), 2023. <https://www.youtube.com/watch?v=ANF1rzzokik>.

gem realizada por Descartes fundamenta a sua visão da incapacidade das máquinas de reproduzir a linguagem humana de maneira criativa e intencional. Para o filósofo, os autómatos poderiam imitar certos comportamentos humanos, mas seriam incapazes de rearranjar enunciados ou adaptar a linguagem para o benefício de outros sujeitos — a habilidade que demonstra a intenção fundamentada no pensamento consciente e na vontade, traços da mente ausentes nos autómatos.

Essa limitação, porém, não é meramente prática, mas ontológica: ela decorre da ausência, nas máquinas, da «Res Cogitans», a substância pensante que confere consciência, emoções genuínas e verdadeira adaptabilidade. Tais ideias formam o cerne da teoria cartesiana dos autómatos e o seu papel na distinção entre humanos e máquinas e comprovável pela limitada atuação linguística dos autómatos.

3.2. A teoria dos autómatos de René Descartes

René Descartes utilizou a analogia dos autómatos em vários dos seus trabalhos para destacar a diferença fundamental entre a natureza dos seres humanos e a dos autómatos, categoria que inclui tanto as máquinas quanto os animais. Embora os autómatos possam imitar comportamentos humanos complexos, eles carecem de verdadeira intencionalidade e pensamento consciente. Para Descartes, essa imitação pode ser explicada pela disposição e funcionamento mecânico das partes físicas, tanto nos autómatos artificiais (máquinas) quanto nos corpos humanos e autómatos naturais (animais). No entanto, essa explicação exclui a consciência subjetiva e a faculdade de pensar, atributos que, segundo ele, são exclusivos da essência humana e dependem da substância pensante, ou «Res Cogitans» (Descartes, 1911a, p. 319–20).

Essa ideia, claramente mecanicista, inspira projetos de máquinas e sistemas projetados para imitar ou, em desacordo com a posição cartesiana, tentar reproduzir intencionalidade e consciência artificial. Contudo, essa abordagem encontra um obstáculo fundamental na filosofia de Descartes: a irreprodutibilidade da «Res Cogitans», substância indivisível e fundamento primordial do sujeito pensante (Descartes 1911b, 407–10). Os autómatos, por sua vez, pertencem à esfera da «Res Extensa», caracterizada pela divisibilidade e extensão no espaço, mas desprovida da substância necessária para o pensamento, a consciência e a subjetividade (Descartes, 1911c, pp. 666–67).

A ausência do pensamento e da vontade reverberam na forma como os autómatos se comunicam. Embora as máquinas possam reproduzir palavras e sentenças, elas são incapazes de falar no sentido pleno, pois, na filosofia cartesiana, a fala pressupõe o ato de pensar. A linguagem é uma atividade exterior (de expressão do pensamento). A riqueza e dinamismo linguístico humano refletem de fato a manifestação profícua e livre do pensamento, faculdades ausentes nos autómatos (Chitolina, 2014, p. 268; Descartes, 2017, p. 190).

René Descartes utiliza a faculdade linguística humana como um critério fundamental para distinguir autómatos de seres humanos. Ele argumenta que, se fossem criadas máquinas que replicassem os órgãos e a forma externa de um macaco ou de outros animais desprovidos de razão, não teríamos meios de identificar a sua essência natural apenas pela aparência ou comportamento. Nesse contexto, a ausência da linguagem humana seria decisiva, impossibilitando o seu reconhecimento como dotadas de razão. Por outro lado, caso fossem desenvolvidas máquinas com grande semelhança ao corpo humano e capazes de imitar as nossas ações nos limites do moralmente aceitável, Descartes propõe um teste linguístico para distingui-las dos humanos (Descartes, 1911a, pp. 315–16):

- (i) [...] elas (máquinas) nunca poderiam usar palavras ou outros sinais como fazemos para comunicar os nossos pensamentos em benefício de outros (Descartes 1911a, 316)¹³⁸.

3.3. A insuficiência do teste linguístico cartesiano no reconhecimento da subjetividade na IA

O critério de validação da subjetividade cartesiana nas máquinas destaca a distinção rigorosa que o autor estabelece entre comportamento mecânico e intencionalidade racional, enfatizando o seu reflexo na articulação da linguagem. Para ele, pensamento e linguagem não são equivalentes, e a maneira como os humanos empregam a linguagem ilustra essa diferença (Descartes, 1911a, pp. 316-17).

A proposição cartesiana de que máquinas nunca poderiam usar palavras ou sinais dinamicamente em benefício de outros (humanos), baseada na ausência de uma alma racional, é desafiada pelas condições técnicas atuais da IA. Se considerarmos o pensamento como um processo de associação criativa de ideias ou conceitos em resposta a estímulos externos, as máquinas, por meio de algoritmos de aprendizado profundo,¹³⁹ podem exibir uma forma de «pensamento» que não depende de uma alma, mas de processos algorítmicos ou funcionais.

Modelos de aprendizado profundo demonstram a capacidade de responder de maneira dinâmica e aparentemente compreensiva a perguntas, gerando argumentos contextuais que parecem refletir uma «intencionalidade»,

¹³⁸ Na obra mencionada, Descartes apresenta dois testes para avaliar as capacidades das máquinas. Contudo, neste artigo, tratamos apenas do primeiro teste por estar diretamente ligado a linguagem.

¹³⁹ Traduzido pelo autor do termo «deep learning».

como propósito e sentido aos utilizadores desses modelos. Isso sugere que comportamentos mecânicos podem imitar características linguísticas com intencionalidade não subjetiva, algo que Descartes atribuía exclusivamente à alma racional.

Embora influente, o critério cartesiano limitante às máquinas mostra complicações quando aplicados ao LaMDA e modelos similares de *Large Language Models* (LLMs). As arquiteturas de redes neurais que sustentam esses modelos linguísticos, como *transformers* (Vaswani et al., 2017), têm permitido superar muitas das barreiras funcionais mencionadas pelo filósofo, desafiando a ideia de que intencionalidade funcional e subjetiva devem necessariamente coincidir para uma máquina poder articular criativamente a linguagem em benefício de outros humanos.

Isto revela a insuficiência da linguagem como forma de reconhecimento da subjetividade na IA. Consequentemente, essa falta incide sobre o suposto PV emitido pelo LaMDA. Para a linguagem ter significado genuíno e embutir um PV singular, é necessário que ela seja sustentada pelos traços de perspetividade e possessividade, os quais articulem escalas temporais que conectem experiências no mundo — uma característica intrínseca à subjetividade humana e ausente ontologicamente na IA.

Essa limitação em atribuir um Ponto de Vista (PV) às inteligências artificiais torna-se evidente quando se observa além da perspetiva linguística, considerando abordagens como a neurofilosofia. Características como a perspetiva e a experiência de posse de um «*self* mínimo» no mundo não são facilmente identificáveis na linguagem. As bases neuroecológicas do PV humano e a dificuldade da sua reprodução em IA reforçam essa distinção.

4. Os fundamentos neuroecológicas do PV humano e a sua irreprodutibilidade na IA

De volta à análise neuroecológica da subjetividade, em conjunto, perspectivismo e possessividade são características fundamentais da experiência fenomenológica dos conteúdos da consciência em termos de autoconsciência pré-reflexiva. Vimos que esses traços não são identificáveis na simulação da linguagem na IA, e testes com esse fim, como o apresentado na Teoria dos Autômatos de Descartes, falham neste propósito.

Este ponto da investigação nos conduz inevitavelmente aos fundamentos do «ponto de vista» (PV), que, conforme argumentado por Northoff e Gouveia (2024, p. 1101), oferece uma base teórica para compreender a origem dos traços subjetivos básicos, nomeadamente, perspectivismo e possessividade, a constituição dessas características no sujeito, o seu fundamento ontológico e irreprodutibilidade na IA.

4.1. Fundamentos do ponto de vista (PV): integração de diferentes escalas de tempo pelo cérebro, corpo e o mundo.

O conceito de ponto de vista (PV), apesar de frequentemente usado em discussões teóricas e de cunho coloquial, recebe raramente a devida explicação filosófica, falta esta que também ocorre na neurociência (ver exceção em Campos e Gutierrez, 2015). Outra omissão notável é a abordagem da incorporalidade, ou em outras palavras, uma teoria que fundamente o PV extraído pelo «corpo vivido», em vez do «corpo objeto», como provedor do PV do *self* no mundo. Assumimos que a noção do corpo vivido pressupõe as escalas de tempo do cérebro: as várias escalas temporais do corpo estão conectadas com as da atividade espontânea do cérebro, bem como com as do mundo, as

quais são processadas através do cérebro (Northoff & Gouveia, 2024, p. 1103).

Conceitualmente, o cérebro pode ser concebido como um integrador multiescalar, conectando livremente as diferentes escalas de tempo do cérebro, corpo e mundo. Essa faculdade de «liberdade de escala» do cérebro refere-se a uma distribuição e relação particular de operar mentalmente entre escalas de tempo mais longas e mais curtas ou frequências mais lentas e mais rápidas. Especificamente, há relativamente maior poder nas frequências baixas quando comparadas com as altas frequências. No espectro de potência, isso leva a uma curva cujo grau de inclinação parte da maior potência das frequências mais lentas para a menor potência das frequências mais rápidas (Northoff & Gouveia 2024, p. 1102).

O grau de inclinação dessa curva pode ser medido pelo expoente da lei de potência. Muitos estudos apontam que esse expoente é anormalmente alterado em circunstâncias quando a consciência é perdida (Northoff & Gouveia, 2024, p. 5; Klar et al., 2023). Se, por exemplo, a capacidade do cérebro de integrar escalas temporais livremente diminui, então o agente perde a sua consciência e neste caso, a conexão neuroecológica do cérebro e do *self* ao corpo e o mundo é rompida e, igualmente, o PV (Zilio et al., 2021). Isto pode ser evidenciado pelos estudos mostrando que as mudanças nas escalas temporais estão relacionadas com mudanças no nível ou estado de consciência (Zilio et al., 2023; Namikawa et al, 2011).

O anormal prolongamento de escalas temporais pode levar a um anormal grau de integração temporal. Em contrapartida, a segregação temporal, acarreta, fenomenalmente, na perda de diferenciação entre diferentes conteúdos e, finalmente, entre conteúdo e fluxo de fundo da consciência, até a completa perda no nível ou estado de consciência (Northoff & Zilio, 2022a, 2022b; Wolff et al., 2022). Um fator muito importante que precisa ser ressaltado

nessa dinâmica do cérebro é sua conexão neuroecológica com o mundo. Sem ela, não é possível desenvolver subjetividade e ponto de vista entre as camadas neuroecológicas do eu com o mundo.

O ritmo circadiano é um exemplo dessa conexão. Esse ritmo biológico de cerca de 24 horas regula funções vitais em organismos vivos, como sono, vigília, temperatura corporal, secreção hormonal, comportamento, cognitivo e metabolismo. Ele é ajustado por fatores ambientais, principalmente a luz solar e escuridão, por meio de um sistema sensorial complexo que conecta o ambiente ao cérebro. Uma alteração nesse ritmo, como uma redução drástica de luz solar, afetaria todos os seres vivos, ontologicamente relacionados com o mundo, mas não os sistemas de IA. Isto revela uma restrição ao acesso direto com o mundo pela IA e a complexidade neuroecológica a qual envolve as interações humanas de difícil reprodução pela técnica.

4.2. Fundamentos ecológicos e ontológicos do PV: escalas temporais, subjetividade e as limitações da Inteligência Artificial (IA)

Dado o aspeto temporal no PV, introduzimos agora a explicação sobre os seus fundamentos ecológicos e ontológicos (Campos & Gutierrez, 2015). Para os autores, um PV pode ser determinado por duas características:

- (i) referência à vida mental (incluindo o sujeito) e;
 - (ii) acesso ao mundo além do self e a sua vida mental.
- (Northoff & Gouveia, 2024, p. 1102) renomeiam estas duas características do PV como:
- (i') camada de superfície mental e;
 - (ii') camada de fundo ecológico.

A camada superficial mental do PV refere-se a um sujeito com características pessoais e mentais, fonte de fun-

ções mentais como «opinião», «crença», «atitude», «sensação», «sentimento», «pensamento», etc. Caracteriza a intra-subjetividade, a relação do sujeito e os seus estados mentais. Ao mesmo tempo, o PV está situado com algo além do self, o mundo como o fundo ontológico final e parte da sua ecologia mental. Nesta camada, ocorre o acesso e relação do sujeito com o mundo, ou seja, a sua intersubjetividade com ele. (Northoff & Gouveia, 2024, pp. 1102–1103). Nesse sentido, os PV explicitamente têm um forte caráter relacional e modal, especialmente subjuntivo. Eles oferecem possibilidades de ter acesso ao mundo e de ver coisas (ouvi-las, tocá-las, etc.), de pensar sobre elas (considerá-las, imaginá-las, etc.), e valorizá-las (avaliá-las, ponderá-las, etc.) (Campos & Gutierrez, 2015, p. 3)

A característica chave da camada de fundo ecológico do PV é o seu caráter relacional do self com o mundo. Isso significa que o PV está conectado e relacionado a algo além de si. Colocado no contexto da psicologia ecológica, esse «algo além de si» é o ambiente caracterizado por suas características ecológicas. Isso inclui tipos naturais, sociais e culturais de informações com os seus aspetos descritivos e normativos — por uma questão de simplicidade, vamos agrupá-los todos sob a noção de «informação ecológica» entendida num sentido amplo (Northoff & Gouveia, 2024, pp. 1103–1104).

Há pelo menos dois tipos de informação ecológica do mundo compartilhada com o PV: a compartilhada e a não compartilhada com o organismo, estendendo-se, assim, para além dele. É importante ressaltar que isso implica uma sobreposição parcial, em vez de total, já que a partilha entre o mundo e o cérebro, e finalmente do mundo e o PV, é incompleta. No que tange a escala temporal, isto significa que um organismo sempre terá um repertório limitado de escalas de tempo em comparação com o mundo.

A escala temporal tem uma contribuição fundamental para a camada de fundo ecológico do PV. Quanto

maior a gama de escalas temporais e espaciais compreendidas pela camada ecológica de fundo do PV, mais extensivamente o *self* pode se relacionar com o mundo e as suas informações ecológicas. Ressaltamos o papel das características biofísicas dos organismos na relação com a escala temporal e espacial. O morcego, por exemplo, exerce o PV baseado na sua capacidade de acessar informação ultrasónica, característica não presente no cérebro humano, resultando em diferentes escalas temporais e espaciais dos morcegos (Northoff & Gouveia, 2024, pp. 1104–1105; Nagel, 1974). A sobreposição na quantidade de informação ecológica entre o mundo (como um todo) e a camada de fundo ecológico do PV (como parte do mundo) constitui uma relação ontológica entre o mundo e o PV como tal (ou seja, a sobreposição de informações ecológicas) e define a existência e realidade do PV e consequentemente a subjetividade do *self*.

4.3. A Impossibilidade de um PV na IA

Conforme os argumentos apresentados, a complexidade subjetiva e o ato do PV estão intimamente ligados a natureza de escala livre da dinâmica cerebral, um fenómeno envolvendo a dinâmica da integração de diferentes escalas temporais, algo que está, pelo menos até o presente, além da capacidade de processamento informacional da IA (Northoff & Gouveia, 2024, p. 1110).

Esta dinâmica está fundamentada na percepção do *self* e do não *self*. Segundo os estudos apresentado por (Wolman et al., 2023), os humanos engajam num processo temporal distinto daquele que está alinhado com o conceito de *self* objeto. Esta integração temporal está caracterizada por longas escalas temporais, refletindo a subtil e intrincada atividade que emerge das experiências subjetivas humanas (Northoff & Gouveia, 2024, p. 1111).

Em contraste, o mesmo estudo revela que o não eu, ou estímulo externo, é caracterizado por alto nível de segregação temporal, favorecendo rápidos e curtos processamentos no córtex visual. Seguindo esta explicação, podemos reivindicar que há uma limitação de sistemas de IA que frequentemente operam em processamentos de escalas temporais rápidas, faltando-lhes a intrincada dinâmica temporal observada no cérebro humano (Northoff & Gouveia, 2024, p. 1110).

Além disso, redes neurais artificiais (RNA) que fundamentam os LLM não tem conectividade extrínseca, no qual o mundo e a sua temporalidade tornam-se inacessíveis, inviabilizando um PV pela IA. Essas redes consistem de múltiplas camadas interconectadas de «neurónios artificiais» com diferentes pesos que regulam o peso destes nós na fase de treino. Estes nos determinam a força da conexão que irá impactar a relevância de cada entrada fornecida pelo modelo. Consequentemente, cada saída é computada pela aplicação de uma função de ativação como a unidade linear retificada (ReLU) ou tangente hiperbólica (Tanh) (Goodfellow et al., 2016).

A natureza da RNA não é dinâmica e não permite a coleta de novas modalidades além da base de dados original (Northoff & Gouveia, 2024, p. 1111). O único método para incorporar novas informações é treinar novamente todo o modelo, resultando numa nova estrutura fixa. Em contrapartida, o cérebro humano apresenta significativa neuroplasticidade, permitindo-lhe receber e adaptar-se a nova informação do mundo, ajustando as suas escalas de tempo internas para sincronizar com as escalas de tempo externas do mundo, algo que está claramente ausente na IA e além de qualquer simulação linguística dos LLM (Northoff & Gouveia, 2024, pp. 1111-1112).

5. A simulação da subjetividade e «PV» na IA como resultado da intencionalidade funcional ou derivada

Uma intencionalidade funcional, seja ela proces-sual ou algorítmica, desafia a exclusividade da consciência cartesiana, que vinculava a intencionalidade da linguagem a uma alma racional. A intenção funcional das máquinas difere da intencionalidade consciente e subjetiva proposta por Descartes. Este tipo de intencionalidade técnica ou funcional permite que sistemas de IA simulem direcionamento ou propósito nas suas respostas, baseando-se nos contextos e intenções dos utilizadores. Por exemplo, num ambiente de suporte técnico, uma IA pode intencionalizar funcionalmente ao auxiliar o utilizador a resolver problemas específicos, adaptando as suas respostas conforme o histórico de interações e as necessidades apresentadas, ou seja, em favor dos utilizadores, podendo parecer equivocadamente, um PV.

Isto mostra que é possível outras formas de intencionalidade na IA além daquela proposta por Descartes ou dos limites neuroecológicos. Outro exemplo é o conceito de «intencionalidade derivada» introduzido pelo filósofo Daniel Dennett, o qual se refere a uma forma de intencionalidade que não é intrínseca, mas que depende de interpretações ou atribuições externas realizadas por agentes conscientes. É contrastada com a «intencionalidade intrínseca», que seria uma característica própria de seres conscientes, como humanos, que experimentam pensamentos, intenções e desejos de maneira direta e subjetiva (Dennett, 2011, pp. 257-260).

Dennett utiliza o conceito de intencionalidade derivada para argumentar que máquinas, textos e outros artefactos podem parecer intencionais sem realmente sê-lo. Isso implica que a intencionalidade percebida em sistemas de IA, como LLMs, é derivada da sua função e de como os

interpretamos, não de uma consciência subjacente. A intencionalidade derivada desafia visões dualistas, como a de Descartes, ao sugerir que sistemas não conscientes podem, pragmaticamente, operar como se fossem intencionais, sem que precisemos invocar uma alma ou mente consciente para explicar os seus comportamentos adaptáveis às requisições ou benefícios dos utilizadores.

Na esfera técnica, os modelos de linguagem (LLMs) ilustram como a intencionalidade funcional pode possibilitar a simulação de comunicação útil, eficaz e contextualizada. LLMs podem interpretar perguntas, gerar respostas coerentes e ajustar a sua linguagem ao contexto, o que sugere que os sinais que utilizam não são puramente mecânicos, mas frutos de um processamento que simula uma compreensão contextual. Isso mostra que a barreira entre comunicação natural e artificial, de uma perspectiva intencionalmente funcional ou derivada, pode moldar-se ao benefício dos utilizadores, ao contrário do que Descartes originalmente supôs.

Entretanto, esses avanços tecnológicos, embora impressionantes, continuam longe de fundamentar uma subjetividade comparável à humana e explicada pela neurofilosofia. A insuficiência do teste cartesiano indica a necessidade de desenvolver novas abordagens para reconhecer e avaliar a subjetividade artificial. Elementos que vão além da linguagem, como possessividade e perspetividade, iluminam a complexidade da subjetividade humana, que emerge de uma intrincada relação neuroecológica entre o cérebro e o mundo.

6. Conclusão

Este artigo analisou criticamente os modelos de LLM no contexto da validação de subjetividade por meio do caso mediático envolvendo o modelo LaMDA. Exploramos os limites filosóficos impostos por testes, como o pro-

posto por Descartes na teoria dos autómatos e a sua inadequação dada a condição atual dos modelos linguísticos de IA. Embora os LLM demonstrem impressionante capacidade linguística, via intuição funcional ou derivada em benefício de outros humanos, a análise revelou que essa faculdade por si só é insuficiente para validar a subjetividade nesses sistemas.

Pelos critérios neurofilosóficos da subjetividade, mostramos outras condições a ela, particularmente a perspetividade e possessividade, bem como as suas complicações ontológicas de reprodução na IA. Ao examinar a integração de escalas temporais na consciência humana e a sua ausência nos sistemas de IA, mostramos como elementos fundamentais da experiência subjetiva – como a autoconsciência pré-reflexiva e a conexão ontológica com o mundo – permanecem inalcançáveis para as arquiteturas atuais de IA, incluindo o LaMDA e tecnologias similares.

Baseando-se nesses argumentos, negamos a possibilidade de LLM operarem escalas temporais livres com o mundo devido à ausência de uma conexão neuroecológica essencial. Assim, o suposto PV declarado pelo LaMDA é, na verdade, uma simulação linguística extremamente sofisticada, mas desprovida de qualquer experiência ontológica no mundo ou traço subjetivo.

Referências:

- Bringsjord, S., & Govindarajulu, N. S. (2022). *Artificial intelligence*. In E. N. Zalta & U. Nodelman (Eds.), *The Stanford encyclopedia of philosophy* (Fall 2022 Edition). Stanford University. <https://plato.stanford.edu/archives/fall2022/entries/artificial-intelligence/>
- Campos, M. V., & Gutierrez, A. M. (Eds.). (2015). *Temporal points of view: Subjective and objective aspects*. Springer. <https://doi.org/10.1007/978-3-319-19815-6>
- Chitolina, C. L. (2014). *Mentes e máquinas: O retorno de Descartes?* (1ª ed.). Paco Editorial.

- Dennett, D. C. (2011). *The intentional stance*. The MIT Press.
- Descartes, R. (1911a). Discourse on method. In E. S. Haldane & G. R. T. Ross (Trans.), *The philosophical works of Descartes* (Vol. 1, pp. 216–355). Cambridge University Press.
- Descartes, R. (1911b). Meditations on first philosophy. In E. S. Haldane & G. R. T. Ross (Trans.), *The philosophical works of Descartes* (Vol. 1, pp. 356–536). Cambridge University Press.
- Descartes, R. (1911c). The principles of philosophy. In E. S. Haldane & G. R. T. Ross (Trans.), *The philosophical works of Descartes* (Vol. 1, pp. 581–804). Cambridge University Press. <https://www.yogebooks.com/english/descartes/1911%20The%20Philosophical%20Works%20of%20Descartes.pdf>
- Descartes, R. (2017). *Selected correspondence of Descartes* (J. Bennett, Ed.). https://www.earlymoderntexts.com/assets/pdfs/descartes1619_1.pdf
- Gallagher, S., & Zahavi, D. (2020). *The phenomenological mind* (3rd ed.). Routledge.
- Goldman, A. I. (1970). *Theory of human action*. Princeton University Press.
- Goodfellow, I., Bengio, Y., & Courville, A. (2016). *Deep learning*. The MIT Press.
- Gouveia, S. S. (2022). *Philosophy and neuroscience: A methodological analysis*. Palgrave Macmillan.
- Klar, P., Çatal, Y., Langner, R., Huang, Z., & Northoff, G. (2023). Scale-free dynamics in the core-periphery topography and task alignment decline from conscious to unconscious states. *Communications Biology*, 6(1), 1–15. <https://doi.org/10.1038/s42003-023-04879-y>
- Lemoine, B. (2022). Is LaMDA sentient? – An interview. *Medium*. <https://cajundiscordian.medium.com/is-lambda-sentient-an-interview-ea64d916d917>
- Nagel, T. (1974). What is it like to be a bat? *The Philosophical Review*, 83(4), 435–450. <https://doi.org/10.2307/2183914>

- Namikawa, J., Nishimoto, R., & Tani, J. (2011). A neurodynamic account of spontaneous behaviour. *PLOS Computational Biology*, 7(10), e1002221. <https://doi.org/10.1371/journal.pcbi.1002221>
- Nida-Rümelin, M. (2014). Basic intentionality, primitive awareness and awareness of oneself. In A. Reboul (Ed.), *Mind, values, and metaphysics: Philosophical essays in honor of Kevin Mulligan* (Vol. 2, pp. 261–290). Springer. https://doi.org/10.1007/978-3-319-05146-8_18
- Northoff, G., & Gouveia, S. S. (2024). Does artificial intelligence exhibit basic fundamental subjectivity? A neurophilosophical argument. *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 23, 1097–1118. <https://doi.org/10.1007/s11097-024-09971-0>
- Northoff, G., & Smith, D. (2023). The subjectivity of self and its ontology: From the world–brain relation to the point of view in the world. *Theory & Psychology*, 33(4), 485–514. <https://doi.org/10.1177/09593543221080120>
- Northoff, G., & Zilio, F. (2022a). From shorter to longer timescales: Converging integrated information theory (IIT) with the temporo-spatial theory of consciousness (TTC). *Entropy*, 24(2), 270. <https://doi.org/10.3390/e24020270>
- Northoff, G., & Zilio, F. (2022b). Temporo-spatial theory of consciousness (TTC) – Bridging the gap of neuronal activity and phenomenal states. *Behavioural Brain Research*, 424, 113788. <https://doi.org/10.1016/j.bbr.2022.113788>
- Sartre, J.-P. (1956). *Being and nothingness*. Philosophical Library.
- Teixeira, J. de F. (2023). *O que é filosofia da mente*. Editora Fi.
- Vaswani, A., Shazeer, N., Parmar, N., Uszkoreit, J., Jones, L., Gomez, A. N., Kaiser, Ł., & Polosukhin, I. (2017). *Attention is all you need*. In I. Guyon, U. von Luxburg, S. Bengio, H. Wallach, R. Fergus, S. Vishwanathan, & R. Garnett (Eds.), *Advances in Neural Information Processing Systems* 30 (pp. 5998–6008). Curran Associates, Inc.

- Wolff, A., Berberian, N., Golesorkhi, M., Gomez-Pilar, J., Zilio, F., & Northoff, G. (2022). Intrinsic neural timescales: Temporal integration and segregation. *Trends in Cognitive Sciences*, 26(2), 159–173. <https://doi.org/10.1016/j.tics.2021.11.007>
- Wolman, A., Çatal, Y., Wolff, A., Wainio-Theberge, S., Scalabrini, A., El Ahmadi, A., & Northoff, G. (2023). Intrinsic neural timescales mediate the cognitive bias of self – Temporal integration as key mechanism. *NeuroImage*, 268, 119896. <https://doi.org/10.1016/j.neuroimage.2023.119896>
- Zahavi, D. (2005). *Subjectivity and selfhood: Investigating the first-person perspective*. MIT Press.
- Zahavi, D. (2020). Consciousness and selfhood: Getting clearer on for-me-ness and mineness. In U. Kriegel (Ed.), *The Oxford handbook of the philosophy of consciousness*. Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780198749677.013.29>
- Zilio, F. (2020). *Consciousness and world: A neurophilosophical and neuroethical account*. Edizioni ETS. <https://www.edizioniets.com/scheda.asp?n=9788846759511>
- Zilio, F., Gomez-Pilar, J., Cao, S., Zhang, J., Zang, D., Qi, Z., Tan, J., et al. (2021). Are intrinsic neural timescales related to sensory processing? Evidence from abnormal behavioral states. *NeuroImage*, 226, 117579. <https://doi.org/10.1016/j.neuroimage.2020.117579>
- Zilio, F., Gomez-Pilar, J., Chaudhary, U., Fogel, S., Fomina, T., Synofzik, M., Schöls, L., et al. (2023). Altered brain dynamics index levels of arousal in complete locked-in syndrome. *Communications Biology*, 6(1), 1–19. <https://doi.org/10.1038/s42003-023-05109-1>

CAPÍTULO 10

A FENOMENOLOGIA DA DÚVIDA E OS FENÔMENOS PSIQUIÁTRICOS¹⁴⁰

Marcelo Vieira Lopes

RESUMO: O conceito de dúvida corporal foi recentemente formulado tendo em vista o desenvolvimento de um modelo para a descrição da experiência da enfermidade *em geral*. Foi sugerido que o conceito discrimina um elemento determinante e necessário de toda e qualquer experiência de enfermidade, seja ela somática ou mental. A hipótese a ser investigada neste capítulo diz respeito à formulação de um conceito de dúvida cuja aplicação possa ser adequada à fenomenologia e à sintomatologia das enfermidades mentais, especificamente. Quero sugerir que a recente interação entre a filosofia fenomenológica e psiquiatria mostra que pacientes psiquiátricos experimentam sua condição de sofrimento primariamente nos termos de uma dúvida acerca da totalidade de suas experiências, e não apenas relativa ao âmbito corporal. Com o objetivo de identificar as peculiaridades da dúvida em casos psiquiátricos, o presente capítulo apresenta uma reconstrução e análise da literatura fenomenológica sobre enfermidade somática e mental, bem como de abordagens não-reducionistas da cognição e suas desordens.

Palavras-chave: Fenomenologia; Filosofia da psiquiatria; Dúvida; Dúvida corporal.

¹⁴⁰ Financiamento: Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico - CNPq (Processo nº 402304/2024-1).

THE PHENOMENOLOGY OF DOUBT AND PSYCHIATRIC PHENOMENA

Abstract: The concept of bodily doubt has been recently proposed with a view to developing a conceptual model for describing the experience of illness in general. It has been suggested that bodily doubt constitutes a defining and necessary feature of every experience of illness, whether somatic or mental. The hypothesis to be investigated in this chapter concerns the formulation of a concept of doubt whose application may be more appropriate to the phenomenology and symptomatology of mental illnesses specifically. I would like to suggest that the recent interaction between phenomenological philosophy and psychiatry shows that psychiatric patients experience their condition of suffering primarily in terms of a doubt regarding the totality of their experiences, and not merely in relation to the bodily aspect. With the aim of identifying the peculiarities of doubt in psychiatric cases, this chapter provides a reconstruction and analysis of the phenomenological literature on somatic and mental illness, as well as non-reductionist approaches to cognition and its disorders.

Keywords: Phenomenology; Philosophy of psychiatry; Doubt; Bodily doubt.

1. Introdução

O significado de estar enfermo e o estatuto ontológico das enfermidades vem ganhando cada vez mais atenção nas abordagens fenomenológicas da saúde e da doença. Da mesma forma, o problema das enfermidades mentais levanta uma série de questões de importância para a fenomenologia. Mais recentemente, o conceito de *dúvida corporal* (Carel, 2016) foi proposto no intuito de fornecer um modelo conceitual de descrição da experiência da enfermidade em geral. Foi sugerido que a dúvida corporal se apresenta como um elemento determinante e necessário de

toda e qualquer experiência de enfermidade, seja ela somática ou mental. Não obstante, a fenomenologia da enfermidade mental apresenta, no mais das vezes, uma série de perturbações experienciais que vão além da dúvida em nível corporal. É necessário, portanto, no âmbito de uma fenomenologia da enfermidade, destacar os elementos estruturais que distinguem o tipo de dúvida inerente a cada classe de enfermidade e suas peculiaridades.

A hipótese a ser investigada neste capítulo diz respeito à formulação de um conceito de dúvida cuja aplicação possa ser adequada à fenomenologia e à sintomatologia das enfermidades mentais. Quero sugerir que a recente interação entre a filosofia fenomenológica e psiquiatria mostra que pacientes psiquiátricos experimentam sua condição de sofrimento primariamente nos termos de uma dúvida acerca da totalidade de suas experiências, e não apenas relativa ao elemento corporal. Por outro lado, elementos cognitivos, afetivos e comportamentais também desempenham um papel fundamental na determinação das enfermidades mentais. Com o objetivo de identificar as peculiaridades da dúvida em casos psiquiátricos, o presente capítulo parte da reconstrução e análise da literatura fenomenológica sobre enfermidade somática e mental, bem como de abordagens não-reducionistas da cognição e suas desordens.

2. Fenomenologia da enfermidade e psicopatologia fenomenológica

Em fenomenologia da enfermidade, o chamado “paradigma do corpo vivido” (Toombs, 1988) refere-se à unidade experiencial afetada nos casos de enfermidade, e é composta por ao menos cinco elementos: o ser-no-mundo corporificado, intencionalidade corporal, organização contextual, imagem corporal e exibição gestual (pp. 202-207). Com essa noção, Toombs oferece a possibilidade de uma

descrição da enfermidade para além dos termos de um organismo disfuncional, incorporando elementos estruturais na descrição da experiência enferma. É importante salientar que a formulação de paradigmas fenomenológicos, dentre os quais o paradigma do corpo vivido é apenas um, apresenta não apenas resultados teóricos importantes, mas incorpora em si a possibilidade da obtenção de resultados práticos, como no caso da interação médico-paciente, com implicações relativas às práticas clínicas e terapêuticas (Reis, 2016).¹⁴¹

Neste contexto, Havi Carel (2013; 2016) sugere um elemento adicional ao programa fenomenológico de descrição da enfermidade. A autora examinou um tipo de experiência nuclear da enfermidade *em geral*, a chamada dúvida corporal. Em outras palavras, a abordagem de Carel se pretende ampla o suficiente para dar conta do elemento de dúvida inerente a todas as enfermidades, sejam elas somáticas ou mentais. O surgimento da dúvida corporal no contexto da enfermidade indica, por contraste, o rompimento da certeza tácita do funcionamento normal do corpo a partir do surgimento de processos patológicos (2016, p. 86). A emergência da dúvida corporal implica uma modificação radical da experiência comum, ao pôr em questão capacidades básicas inerentes ao funcionamento e experiência do próprio corpo. Internamente a essa ruptura promovida pela enfermidade surge ainda uma série de modificações, que serão descritas nos termos de um conjunto de perdas, como a perda da continuidade, perda da transparência e a perda da fé no próprio corpo (p. 88).

Desordens de ordem psiquiátrica, por sua vez, exibem uma série de peculiaridades, que se apresentam na

¹⁴¹ Cf. Zahavi & Martiny (2019), sobre o papel da fenomenologia nos estudos sobre enfermagem; Lopes & Messas (2023), fornecem ainda uma abordagem fenomenológica direcionada para problemas inerentes ao tratamento psicofarmacológico em psiquiatria.

própria especificidade do diagnóstico e do tratamento psiquiátrico (APA, 2013; Allsopp et al., 2019). Por outro lado, o próprio histórico de interação do método fenomenológico com a psiquiatria exibe um conjunto de desenvolvimentos que não devem ser ignorados no contexto de investigação do fenômeno destacado por Carel. Situando o problema de maneira mais específica, a abordagem fenomenológica em psicopatologia tem uma longa e bem consolidada tradição que, por vezes, se confunde com a história do próprio movimento fenomenológico (Stanghellini et al., 2019). Enquanto empreendimento filosófico, a fenomenologia diz respeito ao estudo da experiência humana, com um foco especial na identificação de suas estruturas (Fernandez & Køster, 2019). O campo da *psicopatologia* fenomenológica, por outro lado, apresenta um foco mais restrito na busca das estruturas ou essências da experiência humana desordenada (Parnas & Zahavi, 2000; Parnas, 2011), com um notável grau de aplicação na resolução de problemas da psiquiatria contemporânea (Messas & Fulford, 2021). Dado o foco descritivo em elementos estruturais pré-reflexivos da experiência, tais como a natureza do eu, intencionalidade, temporalidade, corporeidade, intersubjetividade, etc., a fenomenologia rapidamente emergiu como um esteio metodológico importante na busca pela compreensão dos transtornos mentais (Jaspers, 1968).

As múltiplas abordagens fenomenológicas em psicopatologia e filosofia da psiquiatria têm em comum a ideia de que a experiência humana é de alguma forma vulnerável a mudanças estruturais, e que a essas mudanças corresponderiam determinadas experiências psicopatológicas. Por sua vez, com a ajuda dos métodos e conceitos fenomenológicos, essas experiências poderiam ainda ser detalhadamente descritas, lançando luz sobre o que significa enfrentar tais condições. A psicopatologia de inspiração fenomenológica pretende, assim, fornecer ferramentas para o diagnóstico, classificação e nosologia dos distúrbios

mentais, com um alto grau de precisão metodológica e epistemológica, através da busca de descrições cada vez mais refinadas do traço fenomenal e estrutural das desordens mentais. Abordagens clássicas e contemporâneas da psicopatologia de orientação fenomenológica têm historicamente fornecido ainda uma série de descrições relativas a distúrbios específicos, tais como a esquizofrenia, depressão, mania, distúrbios alimentares, abuso de substâncias (Stanghellini et al., 2019) e, mais recentemente, do tratamento psicofarmacológico (Lopes & Messas, 2023).

3. Da dúvida corporal para a dúvida existencial: desenvolvimento e objeções

Como vimos, um ponto apenas sugerido, mas não completamente explorado por Carel, é em que medida o conceito de dúvida corporal pode ser suficientemente generalizado para *todos* os tipos de enfermidades. Dito de outra forma, a questão diz respeito a se o conceito de dúvida corporal pode ser justificadamente estendido também para as enfermidades *mentais*. Por exemplo, na famosa definição de desordem mental encontrada no DSM-5 ganham proeminência também elementos cognitivos, afetivos e comportamentais, na qual o transtorno mental é definido como uma síndrome caracterizada por perturbação clinicamente significativa nesses âmbitos (APA, 2013, p. 20).¹⁴²

O ponto é sensível, pois mesmo que não se assuma uma descontinuidade arbitrária entre mente e corpo, há

¹⁴² O DSM-5, Manual Diagnóstico e Estatístico de Transtornos Mentais, elaborado pela American Psychiatric Association, é atualmente o manual mais utilizado para fins de diagnóstico de transtornos mentais; ele é também alvo de inúmeras críticas da ala fenomenológica da psiquiatria, justamente por desconsiderar consideravelmente a dimensão subjetiva e a avaliação das descrições em primeira pessoa como determinantes do diagnóstico psiquiátrico.

uma diferença fenomenológica inquestionável entre enfermidades somáticas e mentais. E embora, desde o ponto de vista de uma perspectiva da mente enquanto corporificada e não restrita ao cérebro seja indiscutível a dependência corporal das faculdades cognitivas, afetivas e comportamentais, parece inegável que o tipo de dúvida acerca dessas faculdades não se esgota em termos *meramente* corporais. Assim, ainda que aplicável, o conceito de dúvida corporal proposto por Carel não parece estender-se completamente às características definidoras das desordens mentais. Casos de desordens mentais se mostram, portanto, como relevantes para a elucidação do conceito de dúvida no âmbito de uma fenomenologia da enfermidade, na medida em que essas condições apresentam um tipo de dúvida e instabilidade altamente significativa, com um conjunto de perdas relevantes, ainda que não completamente redutíveis à dimensão da experiência corporal (Fuchs, 2005; Fuchs & Schlimme, 2009). No âmbito de uma fenomenologia da enfermidade, essa última afirmação merece ser justificada.

Do ponto de vista fenomenológico, a busca pela dimensão e extensão do sofrimento humano não deve se restringir apenas a nosso aspecto corporal. Para além das vulnerabilidades relativas a nossos corpos, somos também criaturas psiquicamente vulneráveis, suscetíveis a períodos de aflição e instabilidade que, embora possuam em sua fenomenologia e etiologia componentes estritamente corporais (correlatos neurais, por exemplo) não se reduzem a estes, mas se referem explicitamente a capacidades especificamente cognitivas (Graham, 2010). Nessa direção, entendendo que o conceito de dúvida corporal, tal como formulado por Carel, enfrenta dificuldades ao sugerir sua extensão para todos os tipos de enfermidades. Em primeiro lugar, ele não parece ser completamente generalizável, a ponto de englobar todos os tipos de enfermidades, incluindo o espectro da saúde mental. Da mesma forma, uma

vez que enfermidades mentais não parecem depender única e exclusivamente do elemento fenomenológico-corporal para sua definição, o conceito parece não ser completamente coextensivo à enfermidade mental.

No que diz respeito a psicopatologia de corte fenomenológico, e também na recente interação entre fenomenologia e filosofia da psiquiatria, está estabelecida a ideia de que a determinadas entidades psicopatológicas correspondem determinados tipos de alteração das estruturas experienciais, tais como a temporalidade, a espacialidade, a interpessoalidade, etc. (Fernandez & Køster, 2019). A corporeidade, no entanto, corresponde a apenas uma dessas estruturas. Por outro lado, alterações no âmbito da autoconsciência como distúrbios afetivos, delírios, alucinações, fobias, embora certamente possuam elementos corporais, não podem ser reduzidos e descritos em termos exclusivamente corporais como determinantes das enfermidades mentais.

Por exemplo, no contexto das chamadas desordens do *self*, transtornos da hiperreflexividade e diminuição da auto-afecção aparecem como alterações experienciais determinantes do espectro esquizofrênico (Sass & Parnas, 2003), muitas vezes nos termos de uma perda da evidência natural (Blankenburg, 2001). Nessa mesma direção, alterações na cognição e fluxo de consciência, autoconsciência (*self-awareness*), perda ou permeabilidade do limite entre *self* e mundo, reorientação existencial e solipsismo aparecem como determinantes no âmbito das experiências anômalas de si (Parnas et al, 2005; Nordgaard et al., 2021), da mesma forma que a experiência do espaço e objetos, tempo e eventos, outras pessoas, linguagem, etc., aparecem como determinantes no âmbito das experiências anômalas de mundo (Sass et al., 2017). Alterações na experiência da própria realidade nos termos de um “pararrealismo” também são comuns nas descrições em primeira pessoa (Kusters, 2020). Ou ainda, no contexto dos chamados transtornos de

humor, algumas possibilidades de ação aparecem como não mais atraentes, como aumentadas ou diminuídas, abertas ou limitadas, uma experiência que pode ou não ser acompanhada por diversas mudanças corporais (Ratcliffe et al, 2013; Fuchs, 2005; Svenaeus, 2014), mas também por sentimentos de desesperança, sentimentos de culpa, distúrbios no senso de agência, alterações temporais, dificuldades na experiência interpessoal, e assim por diante (Ratcliffe, 2015).

Ainda, segundo a referida hipótese, um conceito de dúvida em conformidade com a fenomenologia das desordens mentais deve estar de acordo com e basear-se em suas características definidoras, como no caso dos componentes cognitivos, afetivos e comportamentais das desordens mentais, bem como a sua relação entre si. Nesse caso, o desenvolvimento e elucidação do conceito de *dúvida existencial* parece duplamente útil: tanto no que diz respeito a uma formulação adequada da noção de dúvida no âmbito das enfermidades mentais, quanto no que diz respeito a uma qualificação do papel dos sentimentos existenciais na consolidação do elemento de certeza e dúvida corporal no âmbito de uma distinção entre saúde e enfermidade.

A sugestão é de que um conceito mais amplo de dúvida, dessa vez não restrito unicamente ao âmbito corporal, parece ser mais adequado ao estatuto teórico e ontológico das enfermidades especificamente mentais, como referindo não apenas a sua dimensão fenomenológico-corporal, mas à totalidade experiencial, afetada na maioria dos casos de enfermidade mental.

Chamei em outro lugar esse fenômeno de *dúvida existencial*. (Lopes, 2024). O objetivo era mostrar que, em casos psiquiátricos, a dúvida se apresenta como um elemento central das descrições psicopatológicas em primeira pessoa, e o que está em jogo para a pessoa que duvida de si mesma não é a perda da certeza sobre a continuidade, transparência ou fé *apenas* nas suas capacidades corporais

previamente possuídas, mas, antes e sobretudo, uma dúvida acerca da *totalidade* de suas relações intencionais, seja consigo mesmo, com outros, ou com o mundo (Ratcliffe, 2008; 2015). Nesse sentido, caso se considere a dicotomia confiança/dúvida como elemento descritivo válido dos estados de enfermidade em geral, deve-se reconhecer também a necessidade de uma adequação à especificidade das enfermidades de ordem mental.

A recente formulação do conceito de dúvida existencial, no entanto, levantou imediatamente uma série de questões, que precisam ser respondidas, caso o conceito se pretenda viável e passível de aplicação. Por exemplo, foi sugerido que o conceito de dúvida existencial, por ampliar o escopo da experiência para além do elemento corporal estaria, de certa forma, em desacordo com o programa da cognição corporificada (Varela, Thompson e Rosch, 1991). Da mesma forma, ao enfatizar os elementos cognitivos, afetivos e comportamentais das desordens mentais, a dúvida de tipo existencial poderia ainda ser interpretada como uma dúvida exclusivamente cognitiva (Nogueira de Carvalho, 2024).

Essas, certamente, são questões que precisam ser respondidas adequadamente, caso o desenvolvimento de um conceito de dúvida adequado ao estatuto teórico e ontológico das desordens mentais conste como uma meta a ser alcançada.

4. Considerações finais

Diante do exposto ao longo deste capítulo, a necessidade e importância da formulação de um conceito de dúvida adequado ao âmbito das desordens mentais parecem estar duplamente justificadas: por um lado, pretende-se fornecer um *complemento* à noção de dúvida corporal, no âmbito de uma fenomenologia da enfermidade, ampliando o paradigma e seu escopo. Por outro lado, considera-

se que uma formulação mais adequada do conceito de dúvida, dessa vez, no âmbito das desordens mentais, possui o potencial para fornecer uma descrição fenomenológica mais adequada do colapso envolvido na emergência dessas enfermidades, com impactos significativos, tanto na elaboração teórica, como na prática psiquiátrica.

No entanto, como vimos, a simples formulação de um conceito de dúvida existencial não está isenta de problemas. Questões teóricas inerentes ao estatuto teórico do próprio conceito, bem como sua adequação de um ponto descritivo precisam ainda ser melhor apresentadas. Nesse caso, é preciso que, na determinação mesma de um conceito de *dúvida*, cuja extensão abarque as maneiras específicas de relação a si, aos outros e ao mundo perturbadas na experiência das desordens mentais, estejam contempladas não apenas as peculiaridades da modalidade da dúvida nesse domínio como também sua justificação teórica adequada.

Para tanto, a aposta é que a análise do conceito de dúvida e sua adequação ou inadequação no quadro de exame das características definidoras das desordens mentais devem levar em consideração abordagens fenomenológicas e não-reducionistas das desordens mentais (Ratcliffe, 2005; 2015; de Haan 2020). Somente desse modo é possível nos colocarmos em condições de determinar qual o tipo de dúvida que se apresenta como determinante das enfermidades mentais, e em que medida a formulação de um conceito de dúvida *existencial* pode ser útil na determinação da estrutura e experiência das desordens mentais. Da mesma forma, espera-se que com a formulação de um conceito de dúvida *existencial*, a identificação de elementos qualitativos e estruturais das desordens mentais poderia ainda fornecer a possibilidade de uma fenomenologia comparada entre os diversos tipos de desordem, fornecendo um denominador comum, a partir do qual as diversas desordens podem ser avaliadas e investigadas (Sass &

Pienkos, 2013a; 2013b).

Para além das objeções já mencionadas com relação à formulação do conceito de dúvida existencial (Nogueira de Carvalho, 2024), também uma série de questões precisam ainda ser respondidas. Por exemplo: quais os ganhos teóricos sustentam a opção por um conceito de dúvida *existencial*, em vez do conceito de dúvida corporal no contexto das desordens mentais?; quais os tipos de perdas e rupturas são específicas da dúvida no contexto das desordens mentais? em que medida a diferença entre enfermidade somática e mental pode ser delimitada a partir de uma diferença relativa ao tipo de dúvida emergente?; quais estruturas experienciais estão sujeitas ao colapso da dúvida em diferentes enfermidades mentais para além da corporeidade?; e ainda, qual a relação entre a emergência da dúvida e alterações no senso de realidade de indivíduos mentalmente enfermos? (Ratcliffe, 2008; Lopes, 2023).

Referências:

- Allsopp K., Read J., Corcoran R., & Kinderman P. (2019). Heterogeneity in psychiatric diagnostic classification. *Psychiatry Res.* Sep;279:15-22. doi: 10.1016/j.psychres.2019.07.005;
- American Psychiatric Association. (2013). *Diagnostic and statistical manual of mental disorders* (5th ed.). American Psychiatric Association;
- Blankenburg, W. (2001). First steps toward a psychopathology of "common sense". *Philosophy, Psychiatry, and Psychology*, 8 (4), 303-315. <https://doi.org/10.1353/ppp.2002.0014>;
- Burch, M. (2021). Make applied phenomenology what it needs to be: an interdisciplinary research program. *Continental Philosophy Review*. 54:275-293. <https://doi.org/10.1007/s11007-021-09532-1>;
- Carel, H. Bodily doubt. (2013). *Journal of Consciousness Studies*. 20 (7-8):7-8;

- Carel, H. (2016). *The Phenomenology of Illness*. Oxford University Press;
- de Haan, S. (2020). *Enactive psychiatry*. Cambridge University Press;
- Fuchs, T. (2005). Corporealized and Disembodied Minds. A Phenomenological View of the Body in Melancholia and Schizophrenia. *Philosophy, Psychiatry and Psychology*. Vol. 12, no.2;
- Fuchs, T., & Schlimme, J. (2009). Embodiment and Psychopathology: A Phenomenological Perspective. *Current Opinion in Psychiatry*. 22, 570–575;
- Gallagher S. (1997). “Mutual Enlightenment: Recent Phenomenology in Cognitive Science.” *Journal of Consciousness Studies* 4: 195–214;
- Gallagher, S. (2019). Phenomenology and the Cognitive Sciences. In: Giovanni Stanghellini, Matthew Broome, Andrea Raballo, Anthony Vincent Fernandez, Paolo Fusar-Poli, and René Rosfort (Eds). *The Oxford Handbook of Phenomenological Psychopathology*. DOI: 10.1093/oxfordhb/9780198803157.013.24;
- Gergel, T. (2012). Medicine and the individual: is phenomenology the answer? *Journal of Evaluation in Clinical Practice*, 18, 1102-1109;
- Graham, G. (2010). *The Disordered Mind: An Introduction to Philosophy of Mind and Mental Illness*. Routledge;
- Jaspers, K. (1968). The Phenomenological Approach in Psychopathology, trans. J. N. Curran. *British Journal of Psychiatry* 114: 1313–1323;
- Køster, A., & Fernandez, A. V. (2021). Investigating modes of being in the world: an introduction to Phenomenologically grounded qualitative research. *Phenomenology and the Cognitive Sciences* 22 (1):149-169.
- Lopes, M. Para além da dúvida corporal: a dúvida como problema existencial e sua relevância para a psiquiatria. *Trans/Form/Ação*, Marília, SP, v. 47, n. 6, p. e02400329, 2024. DOI: 10.1590/0101-

- 3173.2024.v47.n6.e02400329. Disponível em: <https://revistas.marilia.unesp.br/index.php/transformacao/article/view/16178>.. Acesso em: 31 mar. 2025.
- Lopes, M. (2023). Too sad to be true: hypo- and hyperreality in experiences of depression. *Philosophical Psychology*, 36(7), 1326–1345.
<https://doi.org/10.1080/09515089.2023.2252448>
- Lopes, M., & Messas, G. (2023). Towards a phenomenological approach to psychopharmacology: drug-centered model and epistemic empowerment. *Phenomenology and the Cognitive Sciences*:1-18.
- Messas, G., & Fulford, B.K.W.M. (2021). Three dialectics of disorder: Refocusing phenomenology for 21st century psychiatry. *The Lancet Psychiatry*, 8(10), 855–857. doi: 10.1016/S2215-0366(21)00357-6;
- Nogueira de Carvalho, F. (2024). Dúvida Existencial e o Alcançe da Cognição Corporificada: Um comentário a "Para além da dúvida corporal: a dúvida como problema existencial e sua relevância para a psiquiatria". *Trans/Form/Ação* 48:e02400345.
- Parnas, J., & Zahavi, D. (2000). The link. Philosophy-psychopathology-phenomenology. In D. Zahavi (Ed.), *Exploring the self: Philosophical and psychopathological perspectives on self-experience*. Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins Publishing Company;
- Parnas, J. (2011). A disappearing heritage: The clinical core of schizophrenia. *Schizophrenia Bulletin*, 37(6), 1121–1130.
<https://doi.org/10.1093/schbul/sbr081>;
- Ratcliffe, M. (2008). *Feelings of Being: Phenomenology, Psychiatry and the Sense of Reality*. Oxford: Oxford University Press;
- _____. (2015). *Experiences of Depression: A Study in Phenomenology*. Oxford University Press;
- Reis, R. (2016) A abordagem fenomenológico-existencial da enfermidade: uma revisão. *Nat. hum.*, v. 18, n. 1, p. 122-143;

- Sass, L., & Pienkos, E. (2013a). Varieties of Self-Experience. A Comparative Phenomenology of Melancholia, Mania, and Schizophrenia, Part I. In: Matthew Ratcliffe and Achim Stephan (Eds.). *Depression, Emotion and the Self Philosophical and Interdisciplinary Perspectives*. Imprint Academic.
- Sass, L., & Pienkos, E. (2013b). Space, Time, and Atmosphere. A Comparative Phenomenology of Melancholia, Mania, and Schizophrenia, Part II. In: Matthew Ratcliffe and Achim Stephan (Eds.). *Depression, Emotion and the Self Philosophical and Interdisciplinary Perspectives*. Imprint Academic.
- Sholl, J. (2015). Putting phenomenology in its place: some limits of a phenomenology of medicine. *Theoretical Medicine and Bioethics*, 36, 391-410;
- Stanghellini, G., Broome, M., Raballo, A., Fernandez, A.V., Fusar-Poli, A., & Rosfort, R. (2019). *The Oxford handbook of phenomenological psychopathology*. Oxford University Press;
- Svenaesus, F. (2000a). *The Hermeneutics of Medicine and the Phenomenology of Health*. Springer;
- Svenaesus, F. (2000b). Das Unheimliche – Towards a phenomenology of illness. *Medicine, Health Care and Philosophy*, 3, 3-16;
- Svenaesus, F. (2000c). The body uncanny – further steps towards a phenomenology of illness. *Medicine, Health Care and Philosophy*, 3, 125-137;
- Thornton, T. (2007) *Essential Philosophy of Psychiatry*. Oxford University Press.
- Toombs, K. (1987). The Meaning of Illness: a Phenomenological Approach to the Patient-Physical Relationship. *The Journal of Medicine and Philosophy*, 12, 219-240;
- Toombs, K. (1988). Illness and the Paradigm of Lived Body. *Theoretical Medicine*, 9, 201-226;
- Toombs, K. (1990). The Temporality of Illness: four levels of experience. *Theoretical Medicine*, 11, 227-241;

Varela, F. Thompson, E., & Rosch, E.. (1991) *The embodied mind: cognitive science and human experience*. 6. ed. MIT Press.

Zahavi, Dan. (2021). Applied phenomenology: Why it is safe to ignore the epoché. *Continental Philosophy Review*. <https://doi.org/10.1007/s11007-019-09463-y>.

CAPÍTULO 11

RADICALLY EMBODIED COGNITIVE SCIENCES: WHITHER NOW?

Giovanni Rolla

Abstract: For radically embodied cognitive sciences (RECS), organisms and their environments can be construed as dynamic systems with complex causal structures. This causal commitment stands starkly against the more traditional view that organisms operate under causally linear regimens. Although most claims from traditional cognitive sciences can be made to be compatible with RECS at a surface level, there is a tension at a deeper, metaphysical level, with RECS's dynamical stance. This paper examines this tension and considers whether RECS should go full radical and reject claims that clash with its metaphysical assumptions.

Keywords: radical embodiment; mechanism; dynamical systems; causality; enactivism; ecological psychology

CIÊNCIAS COGNITIVAS RADICALMENTE CORPORIFICADAS: PARA ONDE AGORA?

Resumo: Para as ciências cognitivas radicalmente corporificadas (RECS), os organismos e seus ambientes podem ser interpretados como sistemas dinâmicos com estruturas causais complexas. Esse compromisso causal contrasta fortemente com a visão mais tradicional de que os organismos operam sob regimes causalmente lineares. Embora a maioria das afirmações das ciências cognitivas tradicionais possa ser considerada compatível com as RECS em um nível superficial, existe uma tensão em um nível metafísico mais profundo com a postura dinâmica adotada pelas RECS. Este artigo examina essa tensão e considera se as

RECS deveriam adotar uma abordagem radical e rejeitar afirmações que conflitem com suas premissas metafísicas.

Palavras-chave: corporificação radical; mecanismo; sistemas dinâmicos; causalidade; enativismo; psicologia ecológica

1. Introduction

During the last decades of the 20th century, the cognitive sciences have slowly but steadily turned away from traditional representationalism and computationalism and subsequently embraced some level of embodiment (see Anderson, 2003, for a detailed discussion). Some have retained the representational vocabulary but updated the notion of representation itself (Barsalou, 1999; Clark, 2013; Millikan, 1995), whereas others took a more radical turn. Radicalization here—hence *radically* embodied cognitive science (RECS) and its variants—consists in denying that cognition is essentially a matter of computation over mental representations (Beer, 1995; Chemero, 2000, 2009; Gallagher, 2017; Gibson, 2015; Hutto & Myin, 2013; Thompson, 2007; Varela et al., 2016). For RECS, the dynamics between brain, body, and environment at multiple time scales are the key to understanding cognitive processes. Accordingly, at its most basic level, cognition consists of the ongoing, open-ended exploration of possibilities for action in a meaningful environment for the agent.¹⁴³

¹⁴³ Notice that RECS is amenable to a weak form of computationalism, one that makes no ontological commitments about internal computations. If the computational features of cognition are explicitly conceived as approximations used in modeling cognitive processes, i.e., properties of the models used to make the target systems tractable, then the computations need not be something the systems *themselves* do. There is a weak sense computationalism at play here, one that still is a radical departure from

As an attempt to provide a formal framework and a guide to discovery, many proponents of RECS have turned to dynamical systems theory (Chemero, 2009; Di Paolo et al., 2017; Smith & Thelen, 2003; Thompson, 2007; Varela et al., 2016). At an abstract level, to construe cognitive activity as a dynamical system means that cognitive systems self-organize without a central processing unit. They do so by transiently occupying spaces in a space state, tending towards environmental encounters that function as attractors and avoiding encounters that function as repellents. In this process, systemic features emerge and constrain further behavior. More precisely, (1) the properties of the system are not reducible to the properties of its parts, i.e., that new properties emerge at the level of the system; (2) the emergence, or upwards causation, of new properties changes the system's behavior as a whole, which (3) constrains the interaction between its parts; so that (4) there is a downward causation that affects how the lower levels of the system work and interact, which again might cause the emergence of new properties of the system as a whole (and so on). As the system develops and iterates these steps, it occupies spaces in a state space. This allows for a dynamical interpretation of its development (Favela, 2020b).

Within the dynamical framework, the typical RECS (particularly enactivist) story would be something like this: sensorial stimulation and movement are at the root of our cognitive processes, but by themselves, they are not cognitive just yet. Mere sensation and movement are blind and indiscriminate, for they lack directedness. But once an organism autonomously establishes sensorimotor patterns as it navigates points of interest in its surroundings (one could say affordances), we can talk about intentionality.

the computationalism claim that the mind (or the brain) *is* a computer.

This is not representational intentionality, but the emergent property of behaving in a world-directed manner, which is properly cognitive (Hutto & Myin, 2013). Depending on the organisms and how they are brought up, this intentionality scales up to more complex behaviors, like symbolic cognition (Hutto & Myin, 2017; Hutto & Satne, 2015). The emergence of cognition from sensorimotor patterns then feeds back and shapes the barrage of stimuli, constraining its movements over multiple time scales, changing how the lower levels of the system work (Fuchs, 2020). Moreover, because organismic action, either in isolation or as a population, cumulatively affects the environment, it feeds back by transforming the state space occupied by the organism. Organism and environment are, therefore, construed as coupled dynamic systems that mutually transform each other, which means that they are historically codetermined, allowing for an approximation with niche construction theory (Rolla & Figueiredo, 2023).

The story so far is very well known, as well as its metaphysical consequences. By ‘metaphysical’ here I mean RECS’s explicit causal commitments. The talk about self-organization naturally invokes the paired notions of emergence and complexity (Favela, 2020a). Causality then becomes acknowledgedly messy (Fuchs, 2020).¹⁴⁴ More precisely, if a complex system is such that the identity of the system is caused upwards or emerges through the interaction of its parts, and the interaction of its parts is caused downwards or is constrained by the system as a whole (Estrada, 2023; see also Ladyman et al., 2013), then we have

¹⁴⁴ Notice that the behavior of dynamical systems is predictable by differential equations (Chemero, 2009; Haken et al., 1985) without explicit causal commitments. But then the idea that global features of the system emerge and constrain how its parts interact smuggles causality under the guises of *emergence* and *constraints*. More on this below. See also Chemero and Silberstein (2008).

multiple causal lines going at it. A further complication occurs when we consider that messy causality happens not only at the same level, that is, between a physical system and its parts, but also iterates between the so-called different levels of organization (physical, chemical, biological, cognitive, psychological, social, etc.) and over multiple time scales. That story is also widely known and is not my focus here.

Another story that is worth considering but is not nearly as discussed is how the metaphysics of the dynamical stance creates a *methodological* problem for RECS. In particular, it makes it hard (if not impossible) to accommodate most of the empirical findings gathered under classical mechanistic assumptions, even those that do not explicitly go against RECS's tenets. Notice that although RECS is radical in essence, it could, in principle, preserve some empirical data amassed by traditional cognitive sciences throughout the years. I say 'some' because, as I intend to show in this chapter, the extent to which this can be done is not yet decided. In any case, to do so, RECS could "rectify" those claims—a strategy laid out by Hutto and Myin (2017) meant to eradicate the allegedly implicit representational content from other embodied approaches. The problem, however, is that most empirical research in the cognitive sciences assumes a causal linearity that is inimical to dynamicism.

Even if an empirical finding is not strictly committed to the representational view targeted by RECS, i.e., even if it uses terms such as 'representations' without implying that neurons have semantic content, it may still be incompatible with RECS's dynamical stance if it relies on linear causality. In general, ablation studies—where specific cognitive deficits are observed to correlate with damaged brain areas—as initiated by Jean P. Flourens in the 19th century, are crucial for cortical localization and rely, as

I discuss below, on linear causality.¹⁴⁵ This paved the way for modern neuroscience, and many recent findings follow that style of inference. For instance, the fact that the fusiform face area contains specialized neuronal mechanisms whose main function is to recognize faces and extract information from faces (sex, age, mood and direction of gaze) need not be cast in representational terms – although it often is (Kanwisher & Yovel, 2006) – but it is a classic example of cortical functional localization and linear causality. The same goes for the role that the hippocampus plays in the formation and consolidation of new memories, as shown in the notorious case of patient H.M., who lost the ability to form new episodic memories (without greater cognitive deficits) due to having both hippocampi surgically removed in an attempt to control epileptic seizures (Squire, 2009). The original paper about that case by Scoville and Milner is cautious and concludes only that the anterior hippocampus and the hippocampal gyrus are “critically concerned in the retention of current experience” (Scoville & Milner, 1957, p. 21), because other nearby structures were also surgically removed. The classical study, therefore, does not afford inferring that any specific structure is responsible alone for episodic memories, but the promise of localization was vindicated in the following decades with MRI studies on H.M.

Cases like the above are frequent, particularly (but not only) in the neurosciences. Therefore, proponents of RECS might be forced either to review the metaphysical entailments of their dynamical story or to radicalize even further and abandon seemingly well-established empirical findings, even those that do not explicitly challenge RECS’s fundamental theoretical claims.

¹⁴⁵ Curiously enough, Florens conducted ablation studies with the intent to disprove phrenology, which is the precursor to brain functional localization (Folzenlogen & Ormond, 2019).

In this paper, I explore this methodological conundrum, beginning in section 2 with the kind of empirical claims I find problematic from RECS's standpoint. In section 3, I discuss some examples of how rectification might look like and compare it to a more radical approach. I conclude in section 4 by considering whether RECS should radicalize even further, that is, bite the bullet and embrace an even more radical standpoint, which might put RECS in a delicate position, given the ideal of maintaining a reflective equilibrium with what is already seemingly established. I conclude by pointing out that novelty, rather than empirical conservatism, might be a scientific value more in line with a truly radicalized RECS.

2. Inferring what it is from how it fails

Mechanism has dominated the scientific landscape for the last three hundred years (Lewontin, 2000). There are different ways of defining it, but for now, it suffices to say that mechanism is the view that the object of scientific interest (the mind, living beings, the brain, etc.) behaves like a mechanism in the sense that it is decomposable into simpler parts that are not defined by the global or higher-level structure of which they are parts.¹⁴⁶ So, for instance, if you dismantle a typical mechanism like a piano, its strings and hammers are still strings and hammers, and they could be put to work in another piano if needed. Accordingly, it seems fairly straightforward to think that we can come to know or understand something—say, how a

¹⁴⁶ Notice that complex systems might look like special cases of mechanical ones. However, complex systems are typically non-linear—i.e., changes in their initial input by any given factor do not imply a multiplicative change of their output by the same factor—therefore, decomposition as an explanatory tool fails in these cases (Chemero & Silberstein, 2008).

system should work or what it commonly does — by understanding what happens when its parts fail. For instance, if a key sounds muffled when you press it, and if you open the piano only to find that the hammer for that key is broken or malfunctioning in any way, then you can safely infer that the hammer is causally responsible for its sound under critical *and* normal circumstances too. The hammer's malfunctioning and the lack of sound when you press it allow you to infer that the hammer *makes* the sound (when everything goes right).

This kind of reasoning is applied unproblematically to most mechanisms. But given mechanism's historical prevalence as a metaphysical background to modern science, that kind of inference has been swiftly incorporated into cognitive science. RECS metaphysical stance critically challenges the application of that kind of reasoning for cognitive systems. Importantly, however, the movement called *new mechanism* has moved away from the more strict causal commitments of classical mechanism by focusing on mechanistic *explanations* instead (Bechtel & Richardson, 2010; Craver, 2007). Following that line, Lee (2023) has recently argued for the compatibility between enactivism and new mechanism, defining a mechanism as 'a composite of physical entities (components), that are organised (spatially and temporally), such that their operations or activities (types of causes) produce, constitute or maintain a phenomenon' (Lee, 2023, p. 158). Naturally, such a broad definition is neutral concerning the kind of causality involved, for it does not rule out emergence and downward causation, which are entailed by RECS. Therefore, this move does allow for an approximation between RECS and new mechanism, as Lee intends. If this is what current varieties of mechanism are committed to, and if a 'mechanistic explanation concerns how organised parts realise a phenomenon under particular circumstances' (Lee, 2023, p. 159), then of course enactivism (and other RECS)

can provide mechanistic explanations, given how the former focuses on how higher-order structures constrain the parts of the system that cause its identity over time.

Nonetheless, my point (for now) is not so much to dispute that construal of mechanism, nor is it to question whether it is faithful to the original mechanistic insight. My point is instead to show that even if a new mechanism has moved away from causal linearity, that very idea still stands, for it underlies familiar scientific inferences. Consider these three examples from genetics, developmental psychology, and neuroscience.¹⁴⁷

- In genetics, it is common to study how the anomalous phenotypes of some model organisms, such as the fruit fly (Leonelli, 2009), are caused by drastic human-made interventions. For instance, by manipulating their homeobox genes and placing them on the fly's head, scientists observed the development of legs or wings to grow instead of their antennae (Mark et al., 1997). From this, it is a common expedient among geneticists to infer that the homeobox genes are *the causes* of the development of a normal phenotype in non-experimental conditions (Lewontin, 2000).
- Developmental psychologists derive many conclusions about the cognitive processes of pre-linguistic children by designing experimental scenarios that evoke a surprise behavior in the subjects (Baillargeon et al., 1992; Baillargeon & DeVos, 1991). The scenarios are explicitly designed to be impossible –

¹⁴⁷ Although genetics is not strictly speaking a cognitive science, behavioral genetics and neurogenetics are, so to include its typical methodology as relevant for the cognitive sciences is not a stretch.

objects cross each other, teleport, etc. By observing how children respond to physically impossible situations compared to normal ones, psychologists infer that they must be surprised if they look for a longer time at an impossible event. Therefore, impossible events deviate from the children's inherited expectations of physical nature (see also Rolla, 2022). It follows (so it seems) that pre-linguistic children have innate mechanisms to control their expectations of how physical events should unfold.

- Focal injuries (highly localized structural damages) in the brain have been documented to covary reliably with difficulties in performing certain cognitive tasks. Ablation cases like that make it tempting to infer (and indeed, neuroscientists have done so numerous times) that the damaged area or subarea is where that cognitive task takes place under normal circumstances. Perhaps the paradigmatic case here is the discovery of Broca's area (Stinnett et al., 2023). More recently, following the same line of reasoning, the left fusiform gyrus was discovered as the "letterbox" area of the brain (Dehaene, 2009). Nowadays, double dissociation cases are used for that end (van Orden et al., 2001).

What I want to draw attention to here is not so much the fact that these examples seemingly contradict one or another of RECS core claims — namely, embodiment over functionalism and computationalism, action as the basis for cognition over representational content, codetermination with the environment over predetermined genetic information, etc. One could, in principle, amend those findings to make them compatible with RECS's commitments. More on how to do that in the next section. Instead, I want to highlight that those examples pose a more troublesome worry, for they challenge the metaphysical

assumptions about causality that come with the dynamical story favored by RECS. What those examples have in common is the inference that, from the observation of how a disruption on a structure S causes a functional deviation from how a system behaves (say, there's a differential behavior B^* , or a deficit B^-), it follows that S causes B in normal conditions (B^+) (see fig. 1).¹⁴⁸

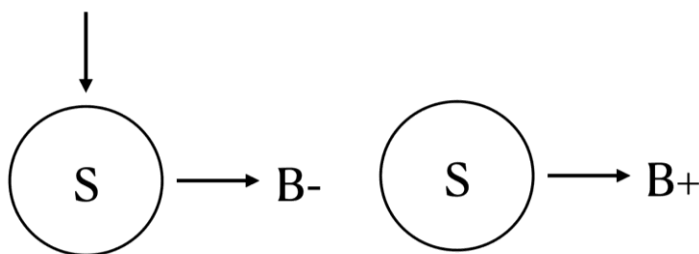


Figure 1a (left): the vertical arrow represents the disruption or intervention on a structure S , which causes (horizontal arrow) a behavioral deviation B^- . **Figure 1b (right):** from the empirical finding that an intervention in S causes B^- , one seems entitled to infer that, without interventions, S is a sufficient cause (or location) of a normal occurrence of B^+ .

Crucially, when it comes to that kind of scientific inference, what is empirically observed (and can be manipulated and controlled, etc.) is *only* the relation between a disruption on a given structure and a behavioral or cognitive deficit. This causal claim does hold up just fine. However, it is up to the scientists' imagination (supported by their preferred metaphysical framework) to infer the causal relation between the observed *but undisturbed* structure and the *typical* behavior of that structure within a system. In other words, the abductive inference about the

¹⁴⁸ For simplicity, I use the terms 'disruption' and 'intervention' interchangeably. Importantly, a disruption does not need to be caused intentionally.

causal relation between structure and behavior, as all abductive inferences do, exceeds the empirical data. In this case, what gives it its plausibility is the underlying linear causality, for if S (under an intervention) causes B^- , it must be that S (in normal circumstances) causes B^+ . All we can observe under normal circumstances are correlations between structures and behaviors—and even those are not always univocal. For example, Anderson (2014) argues that brain areas commonly thought to be locally responsible for specific cognitive functions actually work as neuronal assemblies that are recruited for many different tasks. Accordingly, the development of the mature brain is a matter of massive neuronal reuse and functional differentiation, not of functional specialization. Even though Anderson offers a compelling explanation for what is wrong with the inferences from highly localized injuries to specialization—say, the injuries may disrupt the communication between neuronal assemblies—the problem can be generalized to other scientific areas that inform or constitute the cognitive sciences, as shown in the examples above about genetics and cognitive development. So, a more general answer must be provided.

The problem is that empirical discoveries based on the inference above assume a causal linearity that is inimical to how RECS usually conceives of cognitive systems, that is, as I have mentioned, as being essentially dynamical and complex (Chemero, 2009; Di Paolo et al., 2017; Hutto & Myin, 2013, 2017; Varela et al., 2016). As discussed previously, this means that RECS assume the possibility that cognitive systems have multiple causal pathways, especially interlevel relations such as emergence and downward causation. Under a realist reading—a commitment that RECS could, in principle, revise (see section 4)—this is not a mere approximation devised by the modelers to turn an otherwise unintelligible reality into a scientifically tractable one. If messy causality is a property of the systems

themselves, it follows that the conclusions drawn from the inference above are unaccounted for. From the fact that an intervention on S causes the reliable occurrence of B-, there still might be a plethora of causal lines between S and the normal occurrence of B+. S might be important to B+, alongside other structures S', S'', etc. Intervening upon S might disrupt the causal chain, without S being *the* cause for B+, but part of holistic relations that lead to B+.

To illustrate, suppose we are dealing with a simple three-level system composed of at least three structures, S₁, S₂ and S₃, each working at a different level of organization. Assume next that B+ is a property of the system as a whole that happens when everything goes well. Suppose then that at least the following three causal relations are possible between S₁, S₂, and S₃: In the first condition (fig. 2a), S₁ is constrained by S₂, which is constrained by S₃. S₂ emerges from S₁, and S₃ emerges from S₂. In the second condition (fig. 2b), S₁ is constrained by S₃, which emerges from S₂, which in turn emerges from S₁. In the third condition (fig. 2c), S₁ is constrained by S₂, which is constrained by S₃, but S₃ emerges directly from S₁.

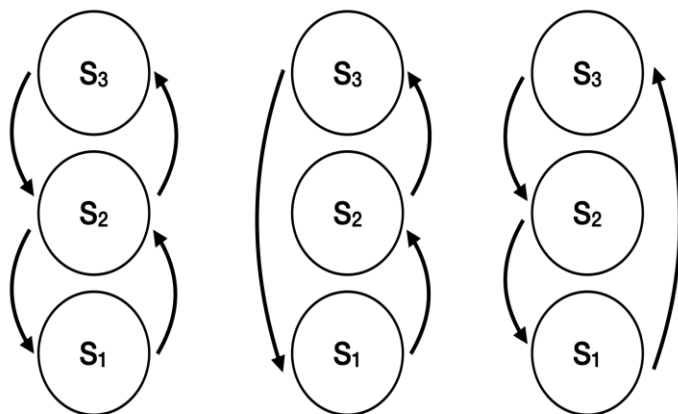


Figure 2a (left): S_1 is constrained by S_2 , which is constrained by S_3 . S_2 emerges from S_1 , and S_3 emerges from S_2 . **Figure 2b (center):** S_1 is constrained by S_3 , which emerges from S_2 , which in turn emerges from S_1 . In the third condition **Figure 2c (right):** S_1 is constrained by S_2 , which is constrained by S_3 , but S_3 emerges directly from S_1 .

Now we intervene on S_1 and reliably cause B_- . Based on these messy causal chains of that hypothetical system, how can we explain what causes B_+ in normal circumstances? If the first scheme correctly captures the system's internal causal pathways, the intervention might have cut communication between S_1 and S_2 and, therefore, hindered the emergence of S_3 , but the regular functioning of S_2 and S_3 might still be necessary for B_+ . If the second scheme gets it right, it might be the case that S_2 failed to emerge from S_1 , and thus S_3 failed to emerge as well, but it might be the way that S_3 constrains S_1 that gives rise to B_+ . In the third scheme, intervening on S_1 might have prevented the emergence of S_3 , and perhaps B_+ was the result of how S_2 was constrained by S_3 . The point with this illustration is that observing a deviation given an intervention fails to rule out competing explanations, even in a very simple case. Hence, abductive inferences from causal linearity are undercut.

3. Is rectifying enough?

So, how can we move on from this difficulty? The most conservative option is to follow the strategy that Hutto and Myin (2017) laid out and “rectify” the findings of interest, turning an otherwise problematic claim into a RECS-friendly one. To be clear, they aim their rectification efforts at competing philosophies of the cognitive sciences that are embodied or enactive in spirit (such as the so-called autopoietic enactivism and the predictive coding

paradigm) but smuggle or overtly endorse what Hutto and Myin deem philosophically troublesome notions. In our present context, we could emulate their strategy by refraining from making unaccounted causal claims, allowing us to save the phenomena without dealing with contested theoretical commitments.

To return to the examples of the previous section: the homeobox, as it figures at a certain place and is properly enabled by its usual cellular environment, might contribute to the typical formation of wings, legs, etc., but because the observed functional deviation does not show that it *causes* the fruit fly's normal phenotype, we can say it is one part of a developmental system that carries out typical development. This fits well with Thompson's (2007) enactive view of evolution and development, which is indebted to Susan Oyama (2000). Likewise, pre-linguistic children might respond differently to physically impossible events, but this does not show that they have innate physical representations. Elsewhere, I (2022) offered an attempt to explain the empirical data through the tools of an extended enactive framework that makes it consistent with RECS: once the subjects have become habituated to physical regularities in the preceding phases of the experiments, a differential response in a physically impossible scenario is to be expected due to breaking the habit – not to mention how our species is historically codetermined with physically stable environments. Notice that none of this requires talking about inner representations, so rectifying follows through. As for rectifying neuroscience, consider first how Dehaene acknowledges the downfall of modularity in neuroscience. He writes:

Today, a “bushy” vision of the brain, with several functions that operate in parallel, has replaced the early serial model. For one thing, we

now realize, after having attempted to program visual shape recognition in computers, that vision is complex and cannot be reduced to a simple chain of cerebral “images”. Several intricate operations are needed for the recognition of just one character. Visual analysis is only the first step in reading. Subsequently, a variety of distinct *representations* must be brought into contact: the roots of words, their meaning, their sound patterns, their motor articulation schemes. Each of these *operations* typically demands the simultaneous activation of several separate cortical areas whose connections are not organized in linear chains. (Dehaene, 2009, p. 64 my emphases).

Now, rectifying Dehaene’s claims above is quite straightforward. Just notice how the word ‘representations’ seems to be replaceable without loss of meaning with ‘neuronal activation’ or ‘operations’ as the author himself does in the following sentence. In the passage above, the philosophically contested notion of *representation* does not meet Ramsey’s job description challenge (Ramsey, 2007), for it does not imply semantic content: the activation of cortical areas does not *stand for* anything. Realizing this turns Dehaene’s view into a RECS-friendly one because it is made to fit with Hutto and Myin’s (2013) radical enactivist motto that *covariation* (of operations or neuronal activation) *does not imply representational content*.

However, rectification, by itself, overlooks the more fundamental issue highlighted in the previous section. Say we rectify the empirical claim that the left fusiform gyrus represents written words. We can do so by reframing it as a matter of covariation between the reading performance and the neuronal activation of that area under normal circumstances. But what is the empirical basis

for that claim in the first place? Put differently, why should we accept that claim, especially if the way it is arrived at fundamentally clashes with what RECS says about cognitive systems and their dynamics? Rectifying does not seem to be enough in cases like this. Moreover, although rectifying has the virtue of saving empirical data, thus allowing RECS to advance a position that is both empirically conservative and philosophically progressive, it seems to miss what is innovative about RECS: to offer a *radically* different way of understanding how cognitive systems work. This conceptual change has empirical implications because it tells us what should count as evidence, so reframing what we already know or believe to be the case does not make it justice. Ecological psychology, for instance, has been widely successful in discovering *new* facts from reconceiving perception in accordance with that paradigm shift (Chemero, 2009), and the other branches of RECS should follow suit.

4. Going full radical

That being said, I close this article by laying out some possibilities to deal with the methodological issue facing RECS and the integration of seemingly well-established empirical research.

The first possibility is to review the realist commitments underlying the dynamical stance. One could say that complexity, non-linearity, emergence, downward causation etc., are just properties of the *models* that RECS uses and are not meant to capture how things *actually* are. After all, if scientific models are useful precisely because they are “felicitous falsehoods” (Elgin, 2004, 2007), in the sense that they are not true descriptions, but idealizations; and if dynamical models advance our understanding of the target-system, i.e., living beings and their cognitive processes, it is only because (the argument goes) they turn otherwise

intractable systems into something we can work with. Dynamical parlance and its implications would be only metaphorical, an approximation of what our objects of interest really are.

The first obvious problem with this reaction is that it creates a gap between scientific understanding and scientific practice. How do we come to understand that things behave like this if the models we use and things themselves do not share *some* fundamental properties? Notice that this does exclude that models are approximations designed to be different than their targets, because models are simpler and therefore more tractable. But by doing so, scientists have confidence that *some* of its properties, even at the most general level, are shared with the target systems. In other words, it is one thing to say that we can ignore some variables when describing how systems interact in order to advance an approximation of their actual behavior—again, models as felicitous falsehoods. It is another thing to say that systems do not instantiate *any* of the basic features we use to describe their behavior, especially their general causal structure. That is not to say we cannot bridge this gap, but a further explanation would be required if that were the case.

Now, the more acute problem with this non-realist response is that if the dynamical story told by RECS is just metaphorical, what motivates its choice over the classical computational metaphor deployed by cognitivists? Both could be equally viable *as metaphors*, and we would need a further reason to choose one over the other. In fact, the computational metaphor has been in the game for so long that it has the advantage of amassing a large number of explanations, and so the relatively newer dynamical approach would still have to catch up. Defenders of RECS would be hard-pressed to show that their metaphor is more interesting, compelling, productive, etc. than that of traditional cognitive science.

A second kind of response is to opt for a methodological pluralism that makes way for causal pluralism. If that were the case, RECS could coexist with findings arrived at through inferences based on linear causality. Chemero and Silberstein (2008) endorse this option for the future of the cognitive sciences, acknowledging that many well-accepted classical mechanistic explanations already have some dynamical features and that dynamical explanations often require classically conceived mechanisms to explain how patterns are caused. So:

In the long run, we must judge the relative success of reductionist and holistic science (and everything in between) by their explanatory successes and failures. If we were to call the race now, the winner would probably be on the reductionist end of the spectrum. However, it is much too early to make that call (Chemero & Silberstein, 2008, p. 25)

I believe this is the correct assessment *for the cognitive sciences* as a whole. It is not, however, a viable position specifically *for RECS*. In fact, cognitivism (under its various guises) and the many branches of RECS already coexist as different research programs with substantially different theoretical, empirical and methodological views, which corroborates Chemero and Silberstein's prescription for the cognitive sciences. However, as a specific research program, RECS has to choose between empirical claims that assume a linear causality and their favored dynamical story. If RECS accepts, due to convenience or unfettered pragmatism, that cognitive systems are dynamic, but some truths about them are based on the decomposable character of classical mechanism, then what seems to be special about RECS's metaphysical implications might become otiose. Likewise, a mechanism framework that incorporates non-linearity and non-decomposable properties,

downwards causation, etc., into their explanations – as Lee (2023) proposes – might dilute the role that the notion of mechanism originally was intended to play. As indicated, new mechanism offers an explanatory framework which is based, for instance, on mutual manipulability. As Craver puts it: ‘a component is relevant to the behavior of a mechanism as a whole when one can wiggle the behavior of the whole by wiggling the behavior of the component and one can wiggle the behavior of the component by wiggling the behavior as a whole’ (Craver, 2007, p. 153). This is a matter of finding reliable covariations, something some RECS’s proponents openly endorse (Hutto & Myin, 2013). But what is especially *mechanistic* about attesting reliable covariations? It seems that, whereas a dynamic approach that accepts classical mechanism (linear causality, no emergence, no downward causation, etc.) is straightforwardly paradoxical, a dynamic approach that accepts new mechanism is just a dynamical approach concerned with reliable covariations. And there is nothing particularly mechanistic about that. So, to reiterate, I do agree with the prescription of methodological pluralism as a feature of the scientific discipline, but it is not suitable for particular research programs.

I want to conclude this paper by sketching a third possible response: going full radical, that is, endorsing a truly radicalized embodied cognitive science (or simply t-RECS). As I am envisaging it, t-RECS rejects empirical claims that violate the metaphysical commitments of the dynamical stance because it posits that organisms *do* behave like dynamical systems – even if our best models are incomplete or simplified, their core characteristics correctly map onto their target systems. Cognitive phenomena *are* complex and dynamic (Favela, 2020a). Accordingly, t-RECS rejects conclusions of abductive inferences based on linear causality. I have been working with three such cases in this paper, but carrying on with this project

naturally requires identifying other empirical claims that are arrived at by that kind of inference. For instance, we do not know, and we lack good bases to affirm, that *homeobox genes cause form*, that *pre-linguistic children have an innate physics*, and that *the left fusiform gyrus is the area of the word in the brain*. We may know a lot about what happens when certain structures suffer disruptions or interventions that affect systemic behavior, but we cannot infer that, under no such atypical circumstance, those structures are the sole or primary causes of other events. Notice, therefore, that this alternative takes seriously the idea that the philosophy of science has a prescriptive role, for it implies that the class of putative empirical knowledge of the cognitive sciences is in fact much thinner than what it is usually taken to be. We should stop inferring like *that*, t-RECS says. The upside of this newfound epistemic modesty is that t-RECS opens new ways for scientific research, especially if we take complexity seriously and investigate how multiple causal pathways lead to normal systemic behavior.

There is, however, an obvious downside to radicalization. If we put t-RECS and its promise of new research avenues on the one hand and the large amounts of (putative) empirical data on the other, t-RECS is certain to lose this battle via the method of reflective equilibrium (Goodman, 1979). It is obviously more demanding in many different aspects (cognitively, economically, institutionally) to give up on what most scientists believe to be true, based on the intuitive notion of causal linearity, than to reject t-RECS and its background assumptions. In other words, if t-RECS goes against what most cognitive scientists already firmly believe, why should they accept this foreign – in the sense of coming not from science, but from the philosophy of science – and empirically revisionist view?

I take that as a serious question, and I see no simple solution for t-RECS. I believe the best available reply is to move this discussion to another level, namely, the issue of

values in science (Longino, 1996). This move allows us to examine which values are guiding our theoretical choices in cases where empirical data are not sufficient to rule out alternatives. So *why should we accept beforehand that empirical conservatism, in this case under the guise of reflective equilibrium, is preferable over other values, such as novelty?* It might as well be that the scientific inquiries guided by the value of novelty, but not conservatism, turn out to be more proficient in the long run. This should be t-RECS's strongest bet. However, at this juncture, this is precisely all it is, a *bet*. Again, this impasse asks us to remember Chemero and Silberstein's (2008) point about methodological and causal pluralism. Cognitive sciences can live and thrive under these assumptions, and while t-RECS implies we likely know much less than traditional cognitive sciences think we do, as each program unfolds, we will be able to judge their proficiency in the long run – but only in hindsight.

References

- Anderson, M. L. (2003). Embodied Cognition: A field guide. *Artificial Intelligence*, 149(1), 91–130. [https://doi.org/10.1016/S0004-3702\(03\)00054-7](https://doi.org/10.1016/S0004-3702(03)00054-7)
- Anderson, M. L. (2014). *After Phrenology*. MIT Press.
- Baillargeon, R., & DeVos, J. (1991). Object Permanence in Young Infants: Further Evidence. *Child Development*, 62(6), 1227–1246. <https://doi.org/10.1111/j.1467-8624.1991.tb01602.x>
- Baillargeon, R., Needham, A., & Devos, J. (1992). Intuitions about Support. *Early Development and Parenting*, 1(2), 69–78.
- Barsalou, L. (1999). Perceptual symbol systems. *Behavioral and Brain Sciences*, 22, 577–660.
- Bechtel, W., & Richardson, R. C. (2010). *Discovering Complexity: Decomposition and Localization as Strategies in Scientific Research*. The MIT Press. <https://doi.org/10.7551/mitpress/8328.001.0001>

- Beer, R. D. (1995). Artificial Intelligence A dynamical systems perspective interaction on agent-environment. *Engineering and Science*, 72, 173–215.
- Chemero, A. (2000). Anti-representationalism and the dynamical stance. *Philosophy of Science*, 67(4), 625–647. <https://doi.org/10.1086/392858>
- Chemero, A. (2009). *Radical Embodied Cognitive Science*. The MIT Press.
- Chemero, A., & Silberstein, M. (2008). After the Philosophy of Mind: Replacing Scholasticism with Science*. *Philosophy of Science*, 75(1), 1–27. <https://doi.org/10.1086/587820>
- Clark, A. (2013). Whatever next? Predictive brains, situated agents, and the future of cognitive science. *Behavioral and Brain Sciences*, 36(03), 181–204. <https://doi.org/10.1017/S0140525X12000477>
- Craver, C. F. (2007). *Explaining the brain: Mechanisms and the mosaic unity of neuroscience*. Oxford University Press.
- Dehaene, S. (2009). *Reading in the brain: The new science of how we read*. Penguin Books.
- Di Paolo, E., Buhrmann, T., & Barandiaran, X. (2017). *Sensorimotor Life: An Enactive Proposal* (p. 296). Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780198786849.001.0001>
- Elgin, C. (2004). True Enough. *Philosophical Issues*, 14, 113–131.
- Elgin, C. (2007). Understanding and the facts. *Philosophical Studies*, 132(1), 33–42. <https://doi.org/10.1007/s11098-006-9054-z>
- Estrada, E. (2023). What is a Complex System, After All? *Foundations of Science*. <https://doi.org/10.1007/s10699-023-09917-w>
- Favela, L. H. (2020a). Cognitive science as complexity science. *WIREs Cognitive Science*, 11(4), e1525. <https://doi.org/10.1002/wcs.1525>

- Favela, L. H. (2020b). Dynamical systems theory in cognitive science and neuroscience. *Philosophy Compass*, 15(8). <https://doi.org/10.1111/phc3.12695>
- Folzenlogen, Z., & Ormond, D. R. (2019). A brief history of cortical functional localization and its relevance to neurosurgery. *Neurosurgical Focus*, 47(3), E2. <https://doi.org/10.3171/2019.6.FOCUS19326>
- Fuchs, T. (2020). The Circularity of the Embodied Mind. *Frontiers in Psychology*, 11(August), 1–13. <https://doi.org/10.3389/fpsyg.2020.01707>
- Gallagher, S. (2017). *Enactivist Interventions: Rethinking the Mind*. Oxford University Press.
- Gibson, J. J. (2015). *The Ecological Approach to Visual Perception*. Psychology Press.
- Goodman, N. (1979). *Fact, fiction and forecast* (4th ed.). Harvard University Press.
- Haken, H., Kelso, J. A. S., & Bunz, H. (1985). A theoretical model of phase transitions in human hand movements. *Biological Cybernetics*, 51(5), 347–356. <https://doi.org/10.1007/BF00336922>
- Hutto, D. D., & Myin, E. (2013). *Radicalizing Enactivism: Basic Minds without Content*. MIT Press.
- Hutto, D. D., & Myin, E. (2017). *Evolving Enactivism: Basic Minds Meet Content*. The MIT Press.
- Hutto, D. D., & Satne, G. (2015). The Natural Origins of Content. *Philosophia*, 43(3), 521–536.
- Kanwisher, N., & Yovel, G. (2006). The fusiform face area: A cortical region specialized for the perception of faces. *Philosophical Transactions of the Royal Society B: Biological Sciences*, 361(1476), 2109–2128. <https://doi.org/10.1098/rstb.2006.1934>
- Ladyman, J., Lambert, J., & Wiesner, K. (2013). What is a complex system? *European Journal for Philosophy of Science*, 3(1), 33–67. <https://doi.org/10.1007/s13194-012-0056-8>
- Lee, J. (2023). Enactivism Meets Mechanism: Tensions & Congruities in Cognitive Science. *Minds and Machines*,

- 33(1), 153-184. <https://doi.org/10.1007/s11023-022-09618-6>
- Leonelli, S. (2009). Understanding in Biology: The Impure Nature of Biological Knowledge. In H. de Regt, S. Leonelli, & K. Eigner (Eds.), *Scientific Understanding*. University of Pittsburgh Press.
- Lewontin, R. (2000). *The Triple Helix: Gene, Organism and Environment*. Harvard University Press.
- Longino, H. E. (1996). Cognitive and Non-Cognitive Values in Science: Rethinking the Dichotomy. In L. H. Nelson & J. Nelson (Eds.), *Feminism, Science, and the Philosophy of Science* (pp. 39-58). Springer Netherlands. https://doi.org/10.1007/978-94-009-1742-2_3
- Mark, M., Rijli, F. M., & Chambon, P. (1997). Homeobox Genes in Embryogenesis and Pathogenesis. *Pediatric Research*, 42(4), 421-429. <https://doi.org/10.1203/00006450-199710000-00001>
- Millikan, R. (1995). Pushmi-Pullyu Representations. *Philosophical Perspectives*, 9, 185-200.
- Oyama, S. (2000). The Ontogeny of Information. In *The Ontogeny of Information* (2nd ed.). Duke University Press. <https://doi.org/10.2307/j.ctv1220mm5.12>
- Ramsey, W. (2007). *Representation Reconsidered*. Cambridge University Press.
- Rolla, G. (2022). Do babies represent? On a failed argument for representationalism. *Synthese*, 200(4), 278-278. <https://doi.org/10.1007/s11229-022-03728-5>
- Rolla, G., & Figueiredo, N. (2023). Bringing forth a world, literally. *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 22, 931-953. <https://doi.org/10.1007/s11097-021-09760-z>
- Scoville, W. B., & Milner, B. (1957). LOSS OF RECENT MEMORY AFTER BILATERAL HIPPOCAMPAL LESIONS. *Journal of Neurology, Neurosurgery & Psychiatry*, 20(1), 11-21. <https://doi.org/10.1136/jnnp.20.1.11>

- Smith, L. B., & Thelen, E. (2003). Development as a dynamic system. *Trends in Cognitive Sciences*, 7(8), 343–348. [https://doi.org/10.1016/S1364-6613\(03\)00156-6](https://doi.org/10.1016/S1364-6613(03)00156-6)
- Squire, L. R. (2009). The Legacy of Patient H.M. for Neuroscience. *Neuron*, 61(1), 6–9. <https://doi.org/10.1016/j.neuron.2008.12.023>
- Stinnett, T. J., Reddy, V., & Zabel, M. K. (2023). Neuroanatomy, Broca Area. In *StatPearls*. StatPearls Publishing. <http://www.ncbi.nlm.nih.gov/books/NBK526096/>
- Thompson, E. (2007). *Mind in Life: Biology, Phenomenology and the Sciences of the Mind*. The Belknap Press of Harvard University Press.
- van Orden, G. C., Pennington, B. F., & Stone, G. O. (2001). What do double dissociations prove? *Cognitive Sciences*, (25), 111–172.
- Varela, F., Thompson, E., & Rosch, E. (2016). *The Embodied Mind* (Revised Ed). The MIT Press.

Com este primeiro volume dos Cadernos Brasileiros de Fenomenologia (CBF), iniciamos uma série de livros, dedicada a diferentes contribuições acadêmicas referidas à tradição fenomenológica. Às contribuições a essa série, incluir-se-ão aquelas derivadas das atividades dos dois eventos acadêmicos internacionais que temos oferecido à comunidade filosófica nos últimos anos: o Simpósio de Fenomenologia Husserliana (SFH) e o Simpósio Mente, Cognição e Fenomenologia (SMCF).

Os Organizadores



Apolodoro Virtual Edições



978-85-93565-57-1