



**A (im)possibilidade de separação entre intencionalidade e fenomenalidade:
reducionismo científico e fenomenologia frente ao problema da mente consciente¹**

The (im)possibility of separation between intentionality and phenomenality:
scientific reductionism and phenomenology in front of conscious mind problem

Rudinei Cogo Moor

Doutorando em Filosofia na Universidade Federal de Santa Maria (UFSM)

rudimoor@yahoo.com.br

<http://lattes.cnpq.br/4839230343785773>

Resumo

O artigo tem por objetivo fazer uma reconstrução teórica e imanente da discussão proposta na obra “A mente fenomenológica” de Shaun Gallagher & Dan Zahavi sobre intencionalidade e fenomenalidade. Para tanto, inicia-se com uma verificação do modo como Chalmers aborda conceitualmente os termos fenomênico e psicológico e como trata a explicação reducionista realizada pelas ciências cognitivas sobre a mente consciente. Em seguida, ao lado deste exame, ver-se-á a elucidação que a fenomenologia dá ao conceito de intencionalidade, que remonta a Brentano, Husserl, Heidegger, Sartre até Merleau-Ponty, e como estes fenomenólogos compreendem a experiência consciente de modo irreduzível e inseparável, considerando-a a partir da primeira pessoa e apontando para a interdependência entre mente e mundo. Por último, pretende-se refletir criticamente se o problema do reducionismo é devido ao *déficit* da intuição, que impossibilita a consciência de se mostrar numa auto-doação originária, ou se isso é um pseudoproblema.

¹ Pesquisa realizada com o apoio do programa CAPES.



Palavras-chave: Consciência. Fenomenalidade. Intencionalidade. Reduccionismo. Fenomenologia.

Abstract

The article aims to make a theoretical and immanent reconstruction of the discussion proposed in the work "The phenomenological mind" by Shaun Gallagher & Dan Zahavi about intentionality and phenomenality. Therefore, it starts with an examination of how Chalmers conceptually approaches the phenomenal and psychological terms and how he treats the reductive explanation made by the cognitive sciences about the conscious mind. Next, along with this examination, one will see an elucidation that phenomenology gives to the concept of intentionality, which goes back from Brentano, Husserl, Heidegger, Sartre until Merleau-Ponty, and how these phenomenologists understand conscious experience in an irreducible and inseparable way, considering it from the first person and pointing to the interdependence between mind and world. Finally, it is intended to critically reflect whether the problem of reductionism is due to the deficit of intuition, which makes it impossible for consciousness to show itself in an original self-giving, or if this is a pseudo-problem.

Keywords: Consciousness. Phenomenality. Intentionality. Reductionism. Phenomenology.

Introdução

A tentativa da fenomenologia, ciências cognitivas e filosofia analítica é encontrar modos adequados para trabalhar com a mente e seus fenômenos da experiência consciente. Para isso, procura-se entender e proporcionar uma explicação sobre qual é o funcionamento da mente, o que ela é, quais são seus atos e como eles operam com conteúdos respectivos, e o que estes mesmos conteúdos são de fato, quais suas possibilidades e propriedades específicas, qual a relação entre mente e corpo, consciência e cérebro, se a consciência é gerada por processos cerebrais específicos etc. As perguntas e enfoques são colocadas de modos diferentes para cada uma destas visões e abordagens, pois dependem do interesse e de procedimentos específicos. Para a realização deste artigo, ver-se-á que a *explicação redutiva* adota uma elucidação causal para responder a estas perguntas, enquanto a fenomenologia suspende a maioria delas e seus juízos e parte da experiência consciente, atenta ao fenômeno e busca a estruturação da experiência significativa.



A obra que guiará o artigo é “*a mente fenomenológica*” de Shaun Gallagher & Dan Zahavi que se propõe a explorar como a fenomenologia pode contribuir com as ciências cognitivas e filosofia da mente, bem como incorporar em suas discussões as contribuições das mesmas. Procura-se uma comunicação recíproca entre as três, especialmente entre fenomenologia e filosofia da mente, tendo visto que estas duas escolas não conversavam entre si até 1990². As investigações sobre a mente remetem a uma natureza interdisciplinar, que são tratadas, de modo mais abrangente, sem comprometimento metafísico com alguma teoria específica, tampouco se estabelecendo numa hierarquia sobre qual pressuposto filosófico ou científico ocuparia lugar central ou qual teria a última palavra sobre o assunto.

O artigo se propõe fazer uma reconstrução teórica e imanente de algumas discussões propostas pelo livro, especialmente aquelas levantadas no capítulo 6 sobre “a intencionalidade” no que diz respeito à proposta da naturalização da *intencionalidade*, à discussão de Chalmers sobre os problemas fáceis e difíceis da consciência e à explicação reduitiva proposta pelas ciências cognitivas, bem como à visão fenomenológica sobre a intencionalidade³.

Intencionalidade e fenomenalidade

Basicamente *intencionalidade* significa como a mente se situa no mundo, como a experiência atua ou se dá através de atos (da percepção, memória, imaginação, crença, juízo e etc.) direcionados para objetos ou referidos ao mundo, revelando a estrutura da consciência. *Fenomenalidade* significa a experiência subjetiva (em primeira pessoa) deste processamento ou doação de sentido do *ser-no-mundo*. A partir desta distinção, levanta-se a questão sobre a possibilidade de separação entre intencionalidade e fenomenalidade, e quais as implicações da explicação reduitiva segundo a visão das ciências cognitivas, e a visão da fenomenologia sobre a irreduzibilidade da consciência.

² Em uma retrospectiva histórica, nos anos de 1950-90 os autores identificam este afastamento mais latente entre fenomenologia e filosofia analítica da mente, havendo entre elas um muro de indiferença, incomunicabilidade, hostilidade e mútua arrogância (Cf. Gallagher & Zahavi, 2014, p. 23).

³ Com isso, deixa-se de fora da reconstrução boa parte da abordagem dos autores sobre a filosofia analítica da mente.



De antemão, pode-se dizer que, por parte de algumas ciências cognitivas já ocorre esta separação e a ocupação delas se restringe a partir de problemas cognitivos ou de intencionalidade, e a explicação sobre a fenomenalidade fica negligenciada, por não haver meios de reduzi-la atualmente. Então, o esforço até agora, segundo Gallagher & Zahavi, tem sido realizar uma divisão entre intencionalidade e fenomenalidade e a centralização na intencionalidade, ou seja, proporcionar uma explicação reducionista de como um estado mental pode ser sobre algo, aspirando explicar a intencionalidade em termos de mecanismos não intencionais e reduzir estados mentais a eventos complexos de processamento de informação no cérebro (Cf. 2014, p. 176).

Para a fenomenologia, intencionalidade e fenomenalidade estão intrinsecamente correlacionadas, de modo que não é possível uma explicação adequada de uma sem a outra. Os fenomenólogos se diferenciam do reducionismo científico pelas formas de abordar estes dois conceitos. Para realizar uma investigação sobre a intencionalidade é imprescindível que se leve em conta a experiência em primeira pessoa, ao contrário de mecanismos impessoais e não-intencionais. Em outras palavras, para compreender a consciência, não é possível desvincular a intencionalidade do sujeito da experiência, de sua parte fenomênica, daquilo que é dado enquanto tal para algum sujeito. Da mesma forma, não é possível investigar a natureza da experiência subjetiva sem considerar a intencionalidade. Pensar esta relação fundamental nos remete a concepção heideggeriana *ser-no-mundo*, ao invés da separação cartesiana sujeito-mundo (Cf. Gallagher & Zahavi, 2014, p. 173).

Chalmers e os conceitos fenomênico e psicológico da mente

Gallagher & Zahavi iniciam o capítulo 6 sobre a intencionalidade trazendo a discussão proposta por David Chalmers em sua obra “*a mente consciente*”, com sua distinção entre problemas “fáceis” e “difíceis” da consciência. Numa distinção didática, os problemas fáceis estão relacionados a aspectos psicológicos, abordagens funcionalistas, de processamento, relação e capacidades conscientes, enquanto os problemas difíceis envolvem a parte da experiência consciente, o aspecto fenomênico. Para os autores, nos anos 90 começou um grande debate sobre o “problema difícil” da consciência, liderado por Chalmers, com interesse



reavivado para a consciência fenomênica, distanciando-se do enfoque computacionalista⁴ da mente.

Chalmers faz uma distinção conceitual entre *fenomênico* e *psicológico*. O primeiro está ligado ao aspecto “da mente como experiência consciente e de um estado mental como estado mental conscientemente experienciado” (1999, p. 35). Mesmo se tratando de um aspecto desconcertante da mente, pois não pode ser atualmente reduzida às teorias que procuram explicá-la em termos de funcionalidades e estruturas, a experiência consciente não esgota o mental, uma vez que esta não é a única que há na mente, pois os estados podem ou não ser conscientes (Cf. 1999, p. 34-5). O conceito *psicológico* é a tentativa, por parte das ciências cognitivas, de abordar a questão da mente com base causal ou explicativa do comportamento, isto é, explicar como a mente pode processar informação, ou em detrimento de algum estado mental, no qual se torna acessível alguma informação, como se pode adequar um comportamento com base nesta mesma informação. Dessa forma, pouco importa se um estado mental tem uma causalidade consciente ou não, mas que desempenhe um papel causal apropriado na explicação do comportamento.

No conceito fenomênico, a mente se caracteriza pelo modo como se a *experimenta*; no conceito psicológico, a mente se caracteriza pelo que *faz*. (...) um estado fenomênico *significa* que se experimenta de certo modo, e que um estado psicológico *significa* que desempenha um papel causal apropriado (Chalmers, 1999, p. 35).

4 Nesta época (90), “o computacionalismo não é tão dominante como havia sido nos primeiros trinta anos de ciência cognitiva” (Gallagher & Zahavi, 2014, p. 26). Para os autores, houve três desenvolvimentos que destronaram o computacionalismo: a) Interesse reavivado para a consciência fenomênica; b) Reconsideração da fenomenologia (enfoque filosófico-científico) na aproximação corpórea a cognição; c) Progresso na neurociência – e isto fez com que as aproximações fenomenológicas a cognição fosse relevante para a ciência experimental. É válido acrescentar que, segundo Markus Gabriel em sua obra “*I am not a Brain*”, no ano de 1989, o congresso dos Estados Unidos decidiu iniciar uma década da pesquisa sobre o cérebro, e no dia 17 de julho de 1990 George H. W. Bush proclamou publicamente a década do cérebro, tratando de entender melhor os contextos medicinais no âmbito da neuroquímica, por meio de pesquisas no cérebro, a fim de desenvolver medicamentos contra Alzheimer ou Parkinson. Para Markus, todo este “progresso” pode ter sido apenas político por haver mais recursos na pesquisa, mas a promessa de tornar o *pensamento visível* ou *observar o cérebro pensando* se tornou um absurdo por parte de uma descrição da imprensa, uma vez que é impossível ver atos de pensamento, a não ser algumas regiões do cérebro, por meio de geradores de imagens como a tomografia de ressonância magnética, que pressupõe estas atividades, permitindo tornar visível os processos cerebrais, mas não o pensamento (Cf. 2017, p. 19-20).



Para Chalmers, tem-se “boas razões para pensar que a consciência surge em sistemas físicos como o cérebro, mas pouca ideia de como surge e porque existe” (1999, p. 15). Desde a época de sua obra (*Conscious Mind* - 1996), os cientistas têm se desviado do problema difícil, e poucos progressos foram feitos em relação a isso, uma vez que a abordagem funcionalista não resolve o problema difícil, estando além do meramente físico ou referente a ele.

Em princípio, a análise funcional é o que caracteriza a explicação redutiva na maior parte das áreas da ciência cognitiva. A maioria dos conceitos mentais não fenomênicos podem ser analisados funcionalmente. Os estados psicológicos são caracterizáveis em termos do papel causal que desempenham e, para explicá-los, opta-se pela elucidação de como se realiza a causação pertinente. Porém, qualquer que seja a concepção funcional, sempre surgirá uma pergunta anterior que não surge para os estados psicológicos que é, a saber: por que este tipo de funcionamento está acompanhado pela consciência? A fenomenalidade não se define pelo papel causal que desempenha, pois não é suficiente para explicar o que é a consciência, ou por que certo tipo de processamento psicológico está acompanhado pela vida interna da experiência consciente (Cf. Chalmers, 1999, p. 76-77).

O fenômeno da aprendizagem, por exemplo, investigado pelas ciências cognitivas, ilustra a dificuldade de uma explicação redutiva. Uma análise funcional, que deixe de lado a *experiência* da aprendizagem, esclarece diversos mecanismos que dão origem às mudanças apropriadas no comportamento em resposta a estimulação ambiental, ou seja, para que um organismo aprenda é preciso que suas capacidades comportamentais se adaptem de forma apropriada em resposta a estimulação ambiental. No entanto, se em todo este processo de aprendizagem se exige um elemento fenomênico, de aprendizagem enquanto experiência consciente, então não se pode ter uma explicação completamente redutiva deste fenômeno, uma vez que esta parte da aprendizagem pode ficar inexplicável e o aspecto psicológico funcionalista não dar conta de explicá-la (Cf. Chalmers, 1999, p. 72-78).

Para Gallagher & Zahavi, a clarificação realizada por Chalmers sobre os problemas fáceis e difíceis da mente são muito oportunos, mas questionáveis, na medida que Chalmers opta pelo conceito inflacionário da mente consciente. Este conceito inflacionário se mostra análogo ao problema difícil, pois implica que se requer a experiência consciente para a intencionalidade verdadeira, enquanto o conceito deflacionário se restringe ao problema fácil, conceito puramente psicológico, não incluindo nenhuma referência à experiência consciente.



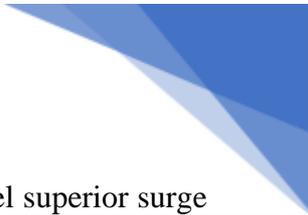
Dessa forma, levando em conta a opção de Chalmers pelo primeiro conceito, e sua crença de que a consciência é a principal fonte de significado e que o conteúdo intencional pode estar fundado sobre o conteúdo fenomênico, então não haveriam problemas fáceis da consciência, e todos estes problemas seriam pseudoproblemas intencionais de processamento de informação consciente. Em outras palavras, não se poderia entender como os seres humanos se dirigem para objetos, até que se entenda o papel da experiência subjetiva nos ditos processos (Cf. 2014, p.172).

Uma vez que se ignora o papel da experiência consciente e se pensa que a cognição e intencionalidade são apenas uma questão de processamento de informação, redutíveis a explicações neuronais e computacionais, obtém-se, por exemplo, um zumbi sem experiência, idêntico funcionalmente a todos os demais seres humanos (gêmeos dos zumbis), processando as mesmas informações, reagindo de modo similar as variações do ambiente, mas sem a capacidade de experienciar (Cf. Chalmers, 1999, p. 133). Mas, se isso é impossível, conforme a leitura de Gallagher & Zahavi sobre o zumbi ou ordenador sem mente⁵, então o exemplo “daria a impressão de que tudo o que é realmente distintivo da consciência é seu aspecto qualitativo ou fenomenológico” (2014, p. 173).

Explicação redutiva e irreducibilidade fenomênica

Alguns fenômenos, como *aprendizagem*, a *vida* ou a *consciência*, podem se mostrar irreducíveis pela sua complexidade inesgotável. Por outro lado, se não houvesse a possibilidade de uma análise redutiva, não haveria uma explicação desde os fatos físicos ou funcionais de baixo nível ao fenômeno em questão num alto nível de teorização. Então, é preciso entender o que significa uma *explicação redutiva*. Para Chalmers, se trata de “uma explicação completa em termos de entidades mais simples” (1999, p. 71). Assim, quando se formula uma concepção

5 Este exemplo “sugere que exceto algum *qualia* evanescente, tudo sobre a consciência, incluindo a intencionalidade, pode ser explicado em termos redutivos (computacionais e neuronais). Neste caso, poderíamos terminar acolhendo facilmente o epifenomenismo, a ideia de que a consciência é somente um subproduto e que não desempenha nenhum papel causal no comportamento ou cognição” (Gallagher & Zahavi, 2014, p. 173). Uma característica comum da filosofia analítica e a divisão de Chalmers é de defender a consciência contra os ataques do reducionismo.



adequada dos processos de nível inferior, a explicação dos fenômenos de nível superior surge automaticamente. (Cf. 1999, p 71).

Ademais, para Chalmers, uma explicação redutiva de um fenômeno não exige uma redução deste fenômeno, totalmente explicado num reducionismo científico. Não é preciso que o fenômeno investigado se encaixe apenas na estrutura desta compreensão, limitando-o de sua abrangência e fronteiras que lhe são próprias. Do mesmo modo, uma explicação redutiva não deve se confundir com uma redução de uma teoria de alto nível, pois a explicação de certo fenômeno poderá levar a uma redução de uma teoria de alto nível e, por vezes, mostrar que se está no caminho errado, ou até mesmo, mostrar que não haveria redução para uma teoria de alto nível. Portanto, não se deve pensar que uma explicação redutiva é a finalidade última de toda a explicação, tendo em vista que há inúmeros tipos de explicações, podendo algumas lançar mais luz sobre o fenômeno investigado do que a redutiva. É o que se constata na investigação do fenômeno da vida, segundo o exemplo dado por Chalmers:

Por exemplo, o fenômeno como a vida, existem explicações históricas que dão conta da sua gênese, enquanto uma explicação redutiva só oferece uma concepção simultânea de como funciona os sistemas vivos. Existem também as concepções de *alto nível*, tal como dos aspectos de conduta em termos de crenças e desejos. Mesmo quando esta conduta poderia em princípio ser explicável de forma redutiva, uma explicação de nível superior é com frequência mais compreensível e esclarecedora. Não se deveria considerar que as explicações redutivas se desviam a estes outros tipos de explicação. Cada uma tem seu lugar (1999, p. 73).

Muitas vezes, explicitar como os fatos físicos implicam a realização de certas funções, pode ser aceitável para explicar a vida em determinados contextos de necessidades, mas insuficiente para explicar o fenômeno da vida num todo, tampouco suficiente para explicar a consciência. Para Chalmers, a consciência escapa a explicação redutiva, pois “nunca uma explicação enunciada totalmente em termos físicos poderá dar conta do surgimento da experiência consciente” (1999, p. 131). Assim, para se argumentar contra a explicação redutiva, deve-se mostrar que a consciência não é superveniente ao físico:



A explicação da consciência não é somente uma questão de explicar a estrutura e função. Uma vez que explicamos toda a estrutura física relacionada com o cérebro e explicamos como se realizam as diversas funções cerebrais, fica uma espécie anterior de explanandum: a própria consciência. Por que deveria toda esta estrutura e função dar origem a experiência? A história acerca dos processos físicos não o diz (Chalmers, 1999, p. 147).

De um modo outro, mas semelhante a esta discussão de que a consciência não é redutível a explicações causais ou naturais e que a consciência não é simplesmente superveniente ao físico, a fenomenologia se coloca a descrever como a consciência se manifesta, mas a trata como um fluxo temporal de vivências humanas, suas essências, e não como uma coisa, um objeto ou um produto do cérebro, tampouco uma substância, como no sentido tradicional. Consciência tem a ver com sentido, ou seja, atos de significação com referência a objetos, em diversos modos intencionais. Husserl, por exemplo, propõe uma discussão e um esclarecimento entre as ciências de fato e ciências de essência. Enquanto as primeiras, relativas aos fatos contingentes, dependem das ciências de essência a fim de alcançar seu domínio conceitual e racional, ou seja, o contingente tem um correlativo que é uma necessidade, pois o fato é inseparável do seu sentido; as ciências de essências são independentes com relação as ciências de fato, pois em alguns casos, para saber algo sobre os estados de essência não é necessário saber sobre a facticidade ou matéria do fato (Cf. Husserl, 2006, §2, §7, §8, pp. 34-35,42-44). Em outras palavras, a consciência tem um modo de ser que é diferente do naturalismo bruto, e a fenomenologia se propõe a contrastar e a questionar as ciências que dizem que a única realidade é a natural. As ciências naturais pressupõem algo de antemão, pois tudo o que falam do mundo implicam uma questão de consciência. Portanto, seguindo esta visão, a consciência não seria os resultados causais ou factuais desse natural, mas o que lhe dá sentido, mostrando a inseparabilidade que existe entre mundo e consciência (inseparabilidade entre fato e essência).

Para isso, a fenomenologia parte das “coisas mesmas”, do puro dado intuitivo, começando pela experiência consciente, por meio de uma descrição cuidadosa desta experiência a fim de lhe dar uma explicação, deixando de lado, colocando entre parênteses ou fora de jogo, reduzindo⁶ e neutralizando questões metafísicas, teorias e atitudes dogmáticas acerca da

6 Gallagher & Zahavi simplificam muito bem os passos do método fenomenológico: a) *Epoché*: trata-se de uma atitude fenomenológica que visa suspender, por entre () a aceitação do mundo natural; b) *Redução Fenomenológica*: analisar a interdependência correlativa entre estruturas específicas da subjetividade e modos específicos de aparição e doação; c) *Varição Eidética*: extrair as características essenciais e invariáveis das coisas que se experiência (usar a imaginação para despojar as coisas de suas propriedades não essenciais), podendo



realidade que apenas obscureceriam o que há para se entender sobre a experiência mesma. Contudo, a experiência não é um processo isolado, mas possui uma estrutura intencional subjetiva, e sempre implica referência ao mundo, de modo que experiência e consciência se estabelecem sempre em relação (Cf. Gallagher & Zahavi, 2014, p. 28-29). Assim, para compreender como a consciência se manifesta, a fenomenologia opta pela inseparabilidade entre intencionalidade e fenomenalidade, e argumenta que os problemas da experiência e intencionalidade estão intimamente conectados (Cf. Gallagher & Zahavi, 2014, p. 173).

Visão fenomenológica da intencionalidade e fenomenalidade

Gallagher & Zahavi apresentam a visão fenomenológica da intencionalidade de duas maneiras: como “direcionalidade para objetos”, e “como capacidade de ir mais além de si mesma, como abertura para aquilo que é outra coisa diferente do sujeito” (2014, p. 184). A primeira tem por representantes Brentano e Husserl, que descrevem a intencionalidade direcionados ou referidos a objetos, enquanto a segunda, tem uma concepção mais larga de intencionalidade dada por Heidegger, Sartre e Merleau-Ponty. Os autores usam o termo “fenomenólogos” de um modo geral, levando em consideração as contribuições dos diversos filósofos para a corrente filosófica chamada fenomenologia. Assim, desde Brentano se nota uma contribuição na compreensão do que é a intencionalidade, seus limites e possibilidades, bem como a descrição das experiências intencionais que se dirigem ou fazem referência a algo.

Em sua obra *psicologia desde um ponto de vista empírico* de 1874, Brentano (1838-1917) define intencionalidade como característica dos fenômenos psíquicos e não dos fenômenos físicos, como marca do mental, e o fato de haver um objeto representado como conteúdo, enquanto “inexistência intencional”⁷. Todos os fenômenos mentais tem objetos

analisar o que faz uma coisa ser uma coisa, ou análise da essência eidética do ato cognitivo; d) *Verificação Intersubjetiva*: uma ferramenta de verificação da qual os fenomenólogos podem se utilizar para corroborar suas análises (Cf. 2014, p. 48-58).

⁷ Inexistência significa existir em, não se trata de uma negação (Cf. Leclerc, 2015, p. 02). Para Brentano, “todo fenômeno psíquico está caracterizado pelo que os escolásticos da Idade Média tem chamado de inexistência intencional (ou mental) de um objeto, e que nós chamaríamos, se bem com expressões não inteiramente inequívocas, a referência a um conteúdo, a direção para um objeto (pelo qual há de se entender aqui uma realidade), ou a objetividade imanente. Todo fenômeno psíquico contém em si algo como seu objeto, se bem não todos do mesmo modo. Na representação há algo representado, no juízo há algo admitido ou rechaçado, no amor, amado; no ódio, odiado; no apetite, apetecido e etc. (Brentano, 1935, p. 81-82)



específicos, de modo que só é possível *crer, imaginar* ou *desejar* algo (um café e um pastel, por exemplo), se estiver este algo representado⁸ na mente de quem realiza tais operações. A representação de um objeto presente imanente na mente não exige que o mesmo seja existente no sentido usual, pois pode-se desejar ou imaginar coisas que não existem de fato, mas a representação existe intencionalmente na mente, pois quando se imagina um “centauro tocando flauta”, o objeto intencional centauro *in-existe* intencionalmente na imaginação, ou seja, como inexistência intencional, o objeto só existe na relação interna (imanente) com o ato mental. Com a definição da intencionalidade como característica própria do mental e a divisão entre fenômenos psíquicos e físicos, Brentano queria delimitar o campo da psicologia e das ciências naturais, e estabelecendo a psicologia como ciência autônoma (Cf. Gallagher & Zahavi, 2014, p. 174).

Gallagher & Zahavi afirmam que esta tese de Brentano tem sido muito influente, mas a caracterização da intencionalidade como inexistência intencional dos objetos da consciência tem sido desconcertante e desafortunada. Haveria alguns problemas e equívocos nesta definição, uma vez que se coloca a necessidade de uma teoria unificada da intencionalidade, provocando problemas graves quando se quer dar conta de percepções verídicas, ou seja, diferenciar o estatuto ontológico de uma percepção e de uma alucinação, na qual o objeto se dá na realidade e outro não. A teoria de Brentano não consegue dar uma explicação satisfatória a fim de resolver o problema da direcionalidade para entidades que não existem, pois tende a fazer da relação intencional, uma relação ordinária com um objeto extraordinário. Para os autores, Husserl não irá cair neste problema, pois considera a intencionalidade como um tipo especial de relação com o objeto da intenção, quer seja espaço-temporal, ou ideal (Cf. 2014, p. 179).

Husserl estabelece independência do ideal em prol do factual, sobretudo nas representações lógicas e matemáticas, com relação as atividades psíquicas do homem empírico. Isto faz com que não precise incorrer no problema de Brentano. No caso de uma percepção, o objeto se dá em “carne e osso”, pois está na essencialidade do ato perceptivo que seu objeto seja existente. Mas no caso de uma atividade que se direciona para objetos inexistentes empiricamente, o objeto não existe, mas seu “conteúdo está na representação, e o objeto

⁸ Para Brentano os fenômenos psíquicos são representações ou tem representações por base (Cf. Brentano, 1935, p. 65), ou seja, a representação de um fenômeno consiste na presença dele na consciência, de modo que estando ele aí, encontra-se como base para todos os outros atos intencionais.



(primário/ intencional) é apresentado através do conteúdo. Assim, a intencionalidade é o poder da mente de representar algo que pode existir ou não” (Leclerc, 2015, p. 04). Quando se pergunta o que é o objeto intencional, não deve ser entendido como um tipo especial ou extraordinário de objeto, mas a resposta à pergunta: sobre o que é um determinado estado mental? Se a resposta se refere a um objeto não-existente, então o objeto intencional não existe, mas se for relacionado a uma coisa real e existente, então o objeto intencional está aí em “carne e osso” (Cf. Gallagher & Zahavi, 2014, p. 181). A respeito disso, Husserl afirma:

Objeto da representação, da “intenção”, é e quer dizer objeto representado, intencional. Se me represento Deus ou um anjo, um ser inteligível em si ou uma coisa física, ou um quadrado redondo e etc., então este aqui nomeado, transcendente, é precisamente visado, é, por conseguinte, (apenas por outras palavras), objeto intencional; para isso, é indiferente se este objeto existe ou se é fictício ou mesmo absurdo. Dizer que o objeto é “simplesmente intencional” não significa naturalmente: ele *existe*, se bem que apenas na *intentio* (portanto, como elemento integrante real desta), ou existe aí uma sombra qualquer do objeto; mas quer dizer antes o seguinte: a intenção, o “visar” um objeto com propriedades, existe, mas *não* o objeto. Se por outro lado, o objeto intencional existe, então não existe simplesmente a intenção, o visar, mas *também* o visado (2015, p. 365).

Para Husserl, “todos vividos ocorrem com consciência” (2006, p. 107) e a característica essencial da consciência é ser intencional. “A palavra *intencionalidade* não significa nada mais que essa particularidade fundamental e geral que a consciência tem de ser consciência *de* alguma coisa, de conter em sua qualidade de *cogito*, seu *cogitatum* em si mesma” (2001, p. 51). Ou seja, de um lado o correlato subjetivo que se manifesta por meio de atos intencionais: *percepção, juízo, fantasia, dúvida, expectativa, recordação* e etc.; e de outro lado, o correlato objetivo: *objetos da intenção*. A correlação entre atos de consciência e objetos intencionais mostra a interdependência desta relação, uma vez que “nem o objeto intencional nem o ato mental podem entender-se um sem o outro” (Gallagher & Zahavi, 2014, p. 179).

Para Husserl, em sua obra *Investigações Lógicas*, as vivências ou experiências intencionais são constituídas pela *qualidade intencional* (atos intencionais) e *matéria intencional* do ato ou da experiência, demarcando assim a estrutura da intencionalidade. A primeira é relacionada com a qualidade subjetiva, ao ato, por exemplo, como representação ou como juízo, e a segunda à matéria, que lhe confere a direção determinada para algo objetivo,



que faz, portanto, com que a representação represente precisamente isto e nada diferente (Cf. Husserl, 2015, p. 355). Assim, “*cada qualidade é combinável com cada relação objetiva*” (Husserl, 2015, p. 354), ou seja, o mesmo conteúdo, no sentido de matéria intencional, é um componente de vivência concreta que pode ter em comum atos de qualidade totalmente variáveis, bem como, a mesma qualidade intencional do ato pode se relacionar com matérias intencionais variáveis.

Segundo Gallagher & Zahavi, Husserl também considerou diferenças cognitivas como diferenças experienciais, pois estar em um determinado estado intencional, como afirmar que hoje faz sol, difere do que é estar em outro estado intencional, como negar que hoje faz sol. Assim também, os objetos intencionais diferentes, ao serem experienciados, contribuem para o caráter fenomenal da experiência (Cf. 2014, p. 183).

Os autores levam em consideração que nem todas as experiências se dirigem para objetos, pois algumas sensações de *dor*⁹ ou *náusea*, ou estados de ânimo¹⁰ como *depressão*, *angústia*¹¹ ou *tédio* são vividas como atmosferas mais gerais, que não apresentam uma orientação objetiva, mas que influencia profundamente a forma que se revela o mundo para os sujeitos, relacionando ou modificando suas *possibilidades existenciais* (Cf. 2014, p. 184). Os fenomenólogos que trabalham com a segunda concepção de intencionalidade, destacam a implicação que existe entre mente e mundo, que vai além de uma relação de conhecimento

9 Sartre, na obra “O ser e o Nada”, fala sobre a experiência de dor *nos olhos* quando se procura terminar a leitura de horas numa obra filosófica, e o modo como a consciência *existe* sua dor: “como a dor pode se dar como dor *nos olhos*? Não haverá nisso uma remissão intencional a um objeto transcendente, a meu corpo precisamente enquanto existe lá fora, no mundo? É inegável que a dor contém uma informação acerca de si mesma: é impossível confundir dor nos olhos com dor no dedo ou no estômago. Contudo, a dor é totalmente desprovida de intencionalidade. Entendamos bem: se a dor se dá como dor “nos olhos”, não há nisso qualquer misterioso “signo local” e tampouco conhecimento. Somente que a dor é *precisamente os olhos* enquanto a consciência “os existe”. E, como tal, distingue-se de qualquer outra dor por sua própria existência, não por um critério ou algo que lhe foi acrescentado” (2011, p. 419).

10 Enquanto *estados de ânimo* têm uma relação indeterminada com objetos, o que não significa dizer que existem sem referência ao mundo, os *sentimentos intencionais* pressupõem uma direcionalidade para objetos, uma vez que o desejo é de algo, assim como a tristeza é por algum motivo, por alguém ou por algo.

11 No texto “O que é Metafísica”, Heidegger fala sobre a estado de ânimo fundamental da angústia, e sua diferença aos fenômenos do temor, que, por vezes, é confundido erroneamente como angústia: “Por angústia não entendemos a assaz e frequente ansiedade que, em última análise, pertence aos fenômenos do temor que com tanta facilidade se mostram. A angústia é radicalmente diferente do temor. Nós nos atemorizamos sempre diante deste ou daquele ente determinado que, sob um ou outro aspecto determinado, nos ameaça. O temor *de...* sempre teme *por* algo determinado. (...) Sem dúvida, a angústia é sempre angústia diante de... mas não angústia diante disto ou daquilo. A angústia diante de... é sempre angústia por..., mas não por isto ou aquilo. O caráter de indeterminação daquilo diante de e por que nos angustiamos, contudo, não é apenas uma simples falta de determinação, mas a essencial impossibilidade de determinação” (1979, p. 39). No §40 de Ser e Tempo, Heidegger fala da disposição fundamental da angústia como abertura privilegiada da pre-sença, na qual se vê uma análise detalhada deste estado de ânimo.



(sujeito cognoscente – objeto), de modo que a consciência é a abertura¹² que revela a raiz da existência mesma dos sujeitos e entes no mundo. É relacionado com esta abertura que as investigações e análises dos fenomenólogos a seguir irão se ocupar em tematizar.

Heidegger, por exemplo, pretende explicitar como a consciência existe, ou seja, perseguir os fundamentos e estruturas existenciais da consciência, tornando-a visível *como* fenômeno da existência, com base na constituição ontológica da *pre-sença*, cuja análise ontológica antecede toda descrição psicológica das vivências e suas classificações, incluindo uma explicação biológica de dissolução do fenômeno, ou explicação teológica de Deus (Cf. 2005, §54, p. 54). Assim, toda a explicitação do ego (si mesmo), ampliado e chamado por Heidegger de *dasein* (*pre-sença, ser-aí*) vai depender da inter-relação do ser com, existência-no-mundo como constituição fundamental da *pre-sença*, mas este existir do *dasein* não dá a ele o controle, uma vez que o mesmo não intenciona sua existência, pois está lançado nela. E é na existência que a compreensão do ser do *dasein* se dá e não porque a capacidade psicofísica dele permite isso primeiramente.

A relação entre mente e mundo não pode ser entendida como um processo do qual, a partir das percepções, a mente abstrai para si representações de algo e conserva-as de modo interno¹³. Para Heidegger, esta visão “moderna” (intelectualista e empirista) da relação entre sujeito e objeto (mente-mundo) não coincide com *pre-sença* e mundo, pois a *pre-sença*, tendo por constituição fundamental o ser-no-mundo, já dispõe uma compreensão ontológica de si mesma, já foi sempre cotidianamente experimentada onticamente. Separar a mente como se fosse uma “capsula” interna e o mundo como externo, não ajuda para compreender esta relação que o *dasein* tem com o conhecimento que lhe é imanente, como um modo de ser no mundo, e

12 Para Heidegger “a consciência dá ‘algo’ a compreender, ela *abre*. Dessa caracterização formal, surge a indicação de se reconduzir o fenômeno para a *abertura* da *pre-sença*. (...) A análise da consciência parte de um dado indiferente, a saber, o fato de que ela, de algum modo, dá algo a compreender. A consciência abre, pertencendo, pois, ao âmbito dos fenômenos existenciais que constituem o *ser do pre* como abertura. (...) Através da abertura, o ente que chamamos presença está na possibilidade de *ser* o seu *pre*. Com o seu mundo, ele está presente para si mesmo, de início e na maior parte das vezes, de tal modo que, a partir do ‘mundo’ das ocupações, ele já abriu para si mesmo o poder-ser. O poder-ser em que a *pre-sença* existe sempre já se entregou a determinadas possibilidades. E isso porque se trata de um ente lançado. Este estar lançado se acha aberto pela determinação do humor, de modo mais ou menos penetrante e claro” (2005, §54-55, p.54-56).

13 Gallagher & Zahavi fazem uma discussão entre fenomenologia e internalismo-externalismo com respeito ao conteúdo mental, procurando colocar a pergunta se a intencionalidade é determinada por fatores internos ou externos a mente. A fenomenologia põe em dúvida esta distinção entre interno e externo. Husserl procura enfraquecer qualquer divisão entre mente e mundo e rejeitava a fácil divisão entre interno e externo. Heidegger nega que a relação *dasein* e mundo possa ser compreendida com os conceitos interior e exterior (Cf. 2014, p. 195).



como ele se encontra no mundo que lhe é descoberto, exterior. Heidegger propõe clarificar o que significa este “estar fora” e “dentro” na relação de conhecimento.

Ao dirigir-se para... e apreender, a pre-sença não sai de uma esfera interna em que antes estava encapsulada. Em seu modo de ser originário, a pre-sença já está sempre “fora”, junto a um ente que lhe vem ao encontro no mundo já descoberto. E o deter-se determinante junto ao ente a ser conhecido não é uma espécie de abandono da esfera interna. De forma alguma. Nesse “estar fora”, junto ao objeto, a pre-sença está “dentro”, num sentido que deve ser entendido corretamente, ou seja, é ela mesma que, como ser-no-mundo, conhece. E, mais uma vez, a percepção do que é conhecido não é um retorno para a “capsula” da consciência com uma presa na mão, após se ter saído em busca de apreender alguma coisa. De forma alguma. Quando, em sua atividade de conhecer, a presença percebe, conserva e mantém, ela, *como presença, permanece fora*. Tanto num mero saber acerca do contexto ontológico de um ente, num “mero” representar a si mesmo, num “puro” “pensar” em alguma coisa, como numa apreensão *originária*, eu estou fora no mundo, junto ao ente (Heidegger, 2005, §13, p. 101).

Gallagher & Zahavi afirmam que se deveria considerar que as investigações fenomenológicas, sobre as estruturas e condições de possibilidades de fenômenos, antecedem qualquer explicação redutiva ou divisão interna ou externa da mente. Sartre, por sua vez, tece suas críticas com relação a intencionalidade da consciência¹⁴, mostrando que a consciência é vazia, não há nada nela, nem objetos ou representações mentais. Tudo o que se encontra como objeto intencional para um sujeito está fora dele, transcendente no mundo, inclusive eu próprio ego, sendo que a consciência não é nada mais que a revelação do ser transcendente (Cf., 2014, p. 186). Nas palavras de Sartre, “a consciência é revelação-revelada dos existentes, e estes comparecem a ela fundamentados pelo ser que lhes é próprio” (2011, p. 35). Assim, somente é

14 Numa leitura de Husserl, Sartre afirma que toda consciência “é consciência *de* alguma coisa. Significa que não há consciência que não seja posicionamento de um objeto transcendente, ou, se preferirmos, que a consciência não tem “conteúdo”. É preciso renunciar a esses “dados” neutros que, conforme o sistema de referências escolhido, poderiam constituir-se em “mundo” ou em “psíquico”. Uma mesa não está *na* consciência, sequer a título de representação. Uma mesa está *no* espaço, junto à janela etc. A existência da mesa, de fato, é um centro de opacidade para a consciência; seria necessário um processo infinito para inventariar o conteúdo total de uma coisa. Introduzir essa opacidade na consciência seria levar ao infinito o inventário que a consciência pode fazer de si, convertê-la em coisa e recusar o *cogito*. O primeiro passo de uma filosofia deve ser, portanto, expulsar as coisas da consciência e restabelecer a verdadeira relação entre esta e o mundo, a saber, a consciência como consciência posicional *do* mundo. Toda consciência é posicional na medida em que se transcende para alcançar um objeto, e ela se esgota nesta posição mesma: tudo quanto há de *intenção* na minha consciência atual está dirigido para o exterior, para a mesa; todas as minhas atividades judicativas ou práticas, toda a minha afetividade do momento, transcendem-se, visam a mesa e nela se absorvem. Nem toda consciência é conhecimento (há consciências afetivas, por exemplo), mas toda consciência cognoscente só pode ser conhecimento de seu objeto” (2011, p. 22).



possível tomar as qualidades fenomênicas como qualidade de objetos do mundo, uma vez que a consciência é apenas um direcionamento para eles, e a possibilidade de interpretá-la é ver como se revelam estes objetos ou afetividades *para si*.

De modo semelhante, para Merleau-Ponty existência é ser-no-mundo, que é anterior a qualquer dualidade mente e mundo. Toma outras formas de intencionalidade da consciência ligadas a questão do corpo, especialmente sobre a percepção como inserção do corpo no mundo. Ele inicia o estudo da percepção pela noção de *sensação*, entendendo-a como a maneira pela qual se é afetado e a experiência de um estado de si mesmo (Cf. 1999, p. 23). Para ele, quando se percebe o vermelho e o verde de algo, estas cores “não são sensações, são sensíveis, e a qualidade não é um elemento da consciência, é uma propriedade do objeto” (Merleau-Ponty, 1999, p. 25), isto é, as qualidades dos objetos revelam o sentido que a experiência perceptiva pode realizar através do corpo. Merleau-Ponty, critica a ideia de que a percepção está composta de sensações, tomada como unidades da experiência, como afirmavam os empiristas (Cf. Gallagher & Zahavi, 2014, p. 149).

A impossibilidade reducionista e o *déficit* da intuição

O objetivo do artigo até aqui desenvolvido teve a pretensão de apresentar a problemática de separação entre intencionalidade e fenomenalidade, através de paráfrases e de leituras disciplinares dos autores supracitados. Antes de tomar como resultado uma posição metafísica do qual se possa defendê-la, e que dificultaria ver como o problema se coloca, pode-se encaminhar algumas reflexões que não são de forma alguma conclusivas, mas advindas desse ensaio, questionando se o problema do reducionismo é devido ao *déficit* de objetividade da intuição, ou se isso é um pseudoproblema. A linha do pensamento fenomenológico que o artigo se propõe a seguir não resolve o problema de uma naturalização da consciência, mas apresenta outro modo de ver esse problema na forma da qual ele é colocado. Contra o reducionismo, a fenomenologia destaca que a própria consciência não é um produto da mente, uma substância ou um objeto, mas é ela que torna *possível e revelado* todo objeto. Poderia se dizer que a consciência em si mesma é a impossibilidade de se doar enquanto objeto, tornando impossível



qualquer tipo de reducionismo em que se possa radicalizá-la, sem considerar suas implicações com o sujeito, mundo e com os outros.

Mas esta impossibilidade de *autodoar-se* como conteúdo objetivo faz da consciência inapreensível? A princípio não parece ser esse o caso. A consciência como intencionalidade é direcionamento correlato, bem como abertura e alinhamento com o que a *intuição* lhe dá. Não há possibilidade de descrevê-la sem considerar o que para ela se mostra, pois todo aparecimento depende do próprio fenômeno mostrado. Fenômeno experienciado que vai além do mero estado de coisa, aparecendo como transcendência em uma imanência subjetiva, irreduzível às explicações causais e abstratas. Por mais que haja relações causais de interação entre processos fisiológicos e percepções de algo efetivo que condicionam os dados de aparição, jamais bastariam “para explicar as motivações assumidas pelos sujeitos diante de algo percebido (atribuição de valor, deliberação de um fim etc.)” (Sacchini, 2018, p. 194).

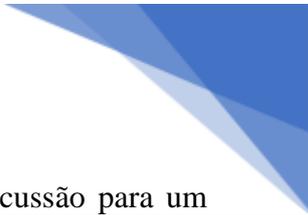
Como visto, para Husserl, a consciência é corrente coerente de um fluxo de vividos, orientada no mundo com seus modos de doação, que está aí num horizonte sempre aberto como mundo circundante (*umwelt*), compartilhado com os outros num horizonte de sentido comum. Então, para compreender como poderia – hipoteticamente – reduzir a consciência de forma apreensível, haveria de considerá-la antes de tudo, no que ela abre e revela, desde direcionamento a objetos, disposições de ânimo, acontecimentos, relação empática com os outros, obras culturais, ou até mesmo, a ausência, o absurdo, a carência ou o excesso do que se coloca como doação de sentido, sobre o regime da redução fenomenológica, considerando-a com o todo apreensível de modo reflexivo. Isso não significa que a fenomenologia deprecia a vida natural, mas que este natural precisa ser descrito nas estruturas fundamentais em que ele é possível. Ademais, no ultrapassamento do natural, algo se fenomenaliza como experiência subjetiva, em seu próprio significado, não restrito somente a funcionalidade da mente ou particularidade do objeto, mas de certa forma limitada ao próprio campo da fenomenalidade. A subjetividade não pode ser descrita unicamente como empírica, pois o próprio sentir corporal, por exemplo, vai mais além de uma topografia corporal. Husserl distingue o corpo em dois conceitos, *Körper* e *leib*, mostrando que numa unidade subjetiva e corporal há um entrelaçamento que não anula a distância entre o que é objetivo, enquanto matéria, e o que é vivido como sentido.



Precisamente, a consciência pode ser descrita na própria transcendência do que ela visa, ou seja, do próprio conteúdo que não se limita naquilo que lhe é somente natural, mas envolvido pelas teias intencionais dos modos dos quais algo se doa. A *intuição*, que preenche intencionalmente seus respectivos atos intencionais, possibilita a fenomenalidade, que por sua vez, torna acessível *ver* o que é próprio de sua constituição intencional das vivências, o próprio sentido como possibilidade de uma síntese constitutiva. Se o *ser* da consciência é *invisível* enquanto objeto, é porque em si mesma não pode determinar-se sem considerar o que *visivelmente* se abre fenomenalmente, como se a consciência se *retirasse* e se *ocultasse* toda vez que tornasse possível a visibilidade do dado.

A consciência se direciona na consideração do que se doa, não apenas no natural – que seria a *hylé*, a camada sensual da consciência, - mas sua própria transcendência em sentido, o que se faz como resultado *sintético*, como uma essência evidente. Isso não significa que o sentido seja redutível ao visível, pois seu conteúdo pode ser dado na falta ou no excesso de pura doação. Quando em reflexão a consciência volta a si mesma, o que ela faz é compreender sua vida consciente, e essa compreensão somente se estabelece por uma essência que se doa enquanto certo tipo de conteúdo, apreendida de certo modo, que no *vestígio* do sensível se efetiva como *sendo*. Em suma, a consciência precisa de composições intencionais e intuitivas para a descrição de sua *eidos*, ou seja, enquanto descrição de si, a investigação das essências que se apresentam e se doam intuitivamente, constituem *teleologicamente* a realização de seu *eidos* ou próprio sentido. Os dados sensuais da consciência já apontariam para uma síntese constitutiva do sentido. Entretanto, esse sentido realizado não é a soma de dados da consciência, mas a possibilidade de *revelação* da sua própria autodoação originária que se manifesta nestes dados fenomênicos.

Em pura possibilidade, como seria chegar à fonte em que a consciência pudesse, enquanto *autodoação*, mostrar-se originariamente? Que modo seria apreendida intencionalmente? Sua autodoação originária seria *dada* numa carência ou num excesso? A consciência é uma vida em que é impossível ser atingida totalmente pela redução fenomenológica. Conforme o § 24 das *Ideas* de Husserl, a intuição no processo intencional é o ato que dá as próprias coisas nos limites (*schränken*) dos quais se dá na experiência vivida do sujeito intencional.



A possibilidade de autodoação da consciência parece conduzir a discussão para um impasse: a consciência não pode ser reduzida de modo natural, porque ela é a doadora de sentido a ele, e não pode ser reduzida a puro sentido *autodoado*, pois remete ao *vestígio* sensível deste natural. A consciência não pode ser tomada a partir do naturalismo, mas em correlato com o que se mostra natural – enquanto camada sensual – para assim se manifestar em visibilidade possível, mas esta visibilidade aponta para uma invisibilidade inapreensível de modo objetivo e natural.

Assim, uma leitura da obra *O visível e o revelado* de Jean-Luc Marion poderia adequar um questionamento mais adequado, ao tratar de um fenômeno que ultrapassa a ordem da fenomenalidade, de fenômenos que podem se tornar visíveis através de uma descrição fenomenológica, mas sem serem objetivados. Neste momento, pode-se levar a compreensão que a consciência, do modo que se propõe abordá-la neste último parágrafo, estaria próximo ao que o autor chama de fenômeno saturado¹⁵. Mas, ao contrário do que Marion chama de fenômeno saturado como algo que excede, a consciência não estaria no déficit, na carência de sua intuição, uma vez que sua essencialidade é estar direcionada para algo correlato para sua fenomenalidade? Se a consciência é a impossibilidade de sua autodoação, então o fenômeno da impossibilidade não deveria ser a possibilidade de sua descrição? Como poderia se dar uma investigação na qual o que é investigado é aquilo que torna possível toda investigação?

Considerações finais

Para os fenomenólogos, as descrições da experiência consciente podem continuar indefinidamente, pois não é determinável e nem redutiva totalmente. Apresentando a estrutura da consciência e sua abertura para possibilidades existenciais, a fenomenologia não se deixa levar por pressupostos que não sejam aqueles que apontam para uma *originariedade*,

¹⁵ Na obra “O Visível e o Revelado”, Jean-Luc Marion faz uma discussão pensando nos limites da fenomenalidade e procurando descrever fenômenos que ultrapassam as categorias do entendimento e que se doam em excesso na intuição, chamado por Marion de “Fenômeno Saturado”, fenômeno que se recusa a deixar ver como objeto, excedendo e ao mesmo tempo anulando o poder de constituição subjetivo. No entanto, por mais que o fenômeno saturado escape toda objetividade, isso não significa que ele escape da objetividade. Um exemplo de fenômeno saturado é admiração: a intuição que dá o fenômeno saturado não o limita, e seu excesso não se pode nem dividir, recompor em virtude de sua grandeza, tampouco se pode medir a partir de suas partes. Este fenômeno saturado é incomensurável, desmesurado e se determina pela impossibilidade de aplicar uma síntese sucessiva ou abandonar numa síntese instantânea (Cf. Marion, 2010, p. 58).



perspectiva em primeira pessoa e irreducibilidade fenomênica (não separação mente-mundo, intencionalidade-fenomenalidade). No entanto, conforme as considerações de Gallagher & Zahavi, as ciências cognitivas que optam por uma explicação redutiva e a fenomenologia podem encontrar um caminho comum na focalização de suas investigações na subjetividade, na perspectiva em primeira pessoa e o que envolve esta relação – o mundo, a existência, a mente, as experiências, essências e etc., tratando-as de modo indissociáveis.

O modo irreducível como os fenomenólogos consideram a consciência em sua correlação com o mundo, conteúdos vivenciais e com a própria existência faz da fenomenologia uma ciência que não procura dissociar ou separar o que é de mais fundamental na explicação da experiência consciente, que em outras formas se entende por um sujeito existente e correlacionado com os outros no mundo. As investigações podem se dar no sujeito, na mente ou na própria experiência, mas considerando sempre o que preenche e constitui o sentido próprio do que se intenciona enquanto estar para algo dado, pensado e experienciado. Trabalhar de outro modo, reduzindo a consciência a simples mecanismos psíquicos do cérebro é empobrecer a investigação fenomenológica da experiência consciente.

Assim, pode-se concluir que: a) a consciência é interdependente do sujeito, do mundo e dos outros; b) qualquer descrição possível da consciência precisa levar em conta esta interdependência que se realiza a partir de um alinhamento entre intencionalidade e fenomenalidade, isto é, a experiência subjetiva se orienta pelos dados intuídos que são constituídos intencionalmente, mostrando a possibilidade de sua fenomenalidade enquanto sentido; c) a consciência como possibilidade de autodoação dependerá do que a intuição lhe apresentar em visibilidade, enquanto resultado *teleológico* da realização sintética de seus dados constituídos; d) a possibilidade de uma autodoação que leve em consideração a *invisibilidade* como autodoação originária, caso o que é apresentado se doe em carência ou excesso, dá-se na inseparabilidade de intencionalidade e fenomenalidade.

Referências

BRENTANO, Franz. *Psicología desde un punto de vista empírico*. Traducción José Gaos. Madrid: Revista de Occidente, 1935.



CHALMERS, David J. *La Mente Consciente: en busca de una teoría fundamental*. Traducción de José A. Álvarez. 1 ed. Barcelona: Gedisa, 1999.

GALLAGHER, Shaun y ZAHAVI, Dan. *La Mente Fenomenológica*. 2ª ed. Traducción de Marta Jorba. Madrid: Alianza Editorial, 2014.

HEIDEGGER, Martin. *O que é metafísica? In: ____: Conferências e escritos filosóficos*. Coleção Os pensadores. Tradução e notas de Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1979. p. 23-51.

_____. *Ser e tempo. Parte I e II*. 13 edição. Tradução de Marcia Sá Cavalcante Schuback. Rio de Janeiro: Vozes, 2005.

HUSSERL, Edmund. *Meditações Cartesianas: introdução à fenomenologia*. Tradução Frank de Oliveira. São Paulo: Madras, 2001.

_____. *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica: introdução geral à fenomenologia pura*. Tradução de Márcio Suzuki. 6 ed. São Paulo: Ideias e Letras, 2006.

_____. *Investigações Lógicas: investigações para a fenomenologia e a teoria do conhecimento*. Tradução de Pedro M. S. Alves, Carlos A. Morujão. Rio de Janeiro: Forense, 2015.

LECLERC, A. Intencionalidade. In: J. BRANQUINHO (Org.): *Compêndio em linha de problemas de filosofia analítica. V. 1*. 1 ed. Lisboa: Centro de filosofia da Universidade de Lisboa, 2015, p. 1-25.

MARION, Jean-Luc. *O visível e o revelado*. Tradução Joaquim Pereira. São Paulo: edições Loyola, 2010.

MARKUS, Gabriel. *I am not a brain: philosophy of mind for the 21st century*. Translated by Christofer Turner. UK: Polity Press, 2017.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da percepção*. 2 ed. Tradução Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

SACRINI, Marcus. *A cientificidade na fenomenologia de Husserl*. São Paulo: Edições Loyola, 2018.

SARTRE, Jean-Paul. *O ser e o nada: ensaio de ontologia fenomenológica*. 20 ed. Tradução de Paulo Perdiggão. Petrópolis: Vozes, 2011.

Recebido: 11-09-2019

Aceito: 24-11-2019