

A primeira fenomenologia de Husserl como filosofia primeira (metafísica)

Husserl's early phenomenology as first philosophy (metaphysics)

Daniel Guilhermino

<https://orcid.org/0000-0001-9636-5511>

Universidade de São Paulo - USP, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, São Paulo, SP, Brasil. Email: dguilhermino@gmail.com

RESUMO

A primeira fenomenologia de Husserl, cuja expressão maior é a obra *Investigações Lógicas*, de 1900/1901, pretende ser uma teoria do conhecimento que opera segundo o princípio da "neutralidade metafísica". Essa neutralidade metafísica é usualmente interpretada como a delimitação do horizonte temático da fenomenologia ao domínio das vivências, excluindo-se, com isso, a coisa transcendente do seu domínio de investigação. A primeira fenomenologia seria, portanto, uma espécie de "psicologia intencional". Contra essa interpretação, pretendemos mostrar, com base nos textos do Husserl desse mesmo período, que a teoria do conhecimento fenomenológica das *Investigações Lógicas* é filosofia primeira, isto é, metafísica. A "neutralidade metafísica" não é, ali, uma proibição do discurso sobre a transcendência, mas um princípio metodológico para que tal discurso possa ser legitimado. Com isso, pretendemos mostrar que a fenomenologia pré-transcendental não é mera "psicologia intencional", mas filosofia primeira (metafísica) no sentido em que Husserl a compreende: ciência última da realidade.

Palavras-chave: fenomenologia, metafísica, teoria do conhecimento, Husserl.

ABSTRACT

Husserl's early phenomenology, whose greatest expression is the work *Logical Investigations*, from 1900/1901, intends to be a theory of knowledge that operates according to the principle of "metaphysical neutrality". This metaphysical neutrality is usually interpreted as the delimitation of the thematic horizon of phenomenology to the domain of lived-experiences, thus excluding the transcendent thing

from its field of investigation. This early phenomenology would be, therefore, a kind of “intentional psychology”. Against this interpretation, we intend to show, on the basis of Husserl’s texts from this same period, that the phenomenological theory of knowledge of the *Logical Investigations* is first philosophy, that is, metaphysics. The “metaphysical neutrality” is not, then, a prohibition of the talk of transcendences, but a methodological principle so that such talk can be legitimated. With this, we intend to show that pre-transcendental phenomenology is not mere “intentional psychology”, but first philosophy (metaphysics) in the sense that Husserl understands it: ultimate science of reality.

Keywords: phenomenology, metaphysics, theory of knowledge, Husserl.

1 Investigações Lógicas como teoria do conhecimento

De Boer tem razão ao dizer que há, com respeito aos escritos do primeiro Husserl¹, “uma tensão notável entre os métodos efetivamente utilizados e a reflexão metodológica sobre esses métodos” (De Boer, 1978, p. 179). Muita coisa já realizada *de fato* nas *Investigações Lógicas* só foi reconhecida como tal a partir de certas ferramentas conceituais ausentes no período da obra. De Boer atribui esse descompasso à “repetida ruptura do estreito quadro cartesiano [da obra] – mas sem qualquer discussão explícita sobre isso” (De Boer, 1978, p. 179). No que segue, pretendemos mostrar que tal “estreito quadro cartesiano” nunca esteve presente nas *Investigações*.

Para melhor compreendermos o objetivo geral das *Investigações Lógicas*, recorramos àquilo que o próprio Husserl nos diz sobre ela. Esse objetivo pode ser resumido de modo tão direto quanto este: no primeiro volume, *Prolegômenos à Lógica Pura*, pretende-se, com a refutação do psicologismo lógico, admitir a possibilidade do discurso sobre *objetos ideais*. O psicologismo pretende, em todas as suas subespécies, derivar *princípios puramente lógicos* a partir de *fatos*. Ora, “os fatos são ‘contingentes’, poderiam igualmente não ser, poderiam ser de outro modo. Logo, a outros fatos correspondem outras leis lógicas; e logo, também estas seriam contingentes, seriam apenas *relativas* aos fatos que as fundam” (Husserl, 2014, p. 91). Husserl pretende validar o discurso sobre objetos ideais a partir de *argumentação apagógica*, isto é, a partir da *redução ao absurdo*: assume-se a premissa de que as leis se derivam dos fatos; mostra-se que fatos são contingentes; conclui-se que leis não podem ser derivadas de fato, uma vez que leis não são contingentes, mas necessárias. As afirmações psicologistas, portanto, “suprimem-se a si mesmas”, são um “contrassenso” (Husserl, 2014, p. 92), pois querem derivar “a necessidade das leis a partir da contingência dos fatos” (Husserl, 2014, p. 93). Com isso, o conceito de “ser” se mostra equívoco, correspondendo tanto ao ser *real* (cuja marca distintiva é a temporalidade) quanto ao ser *ideal* (cuja marca distintiva é a intemporalidade [*Unzeitlichkeit*]). Husserl faz referência tanto às *vérités de raison* e *vérités de fait* de Leibniz quanto às *relations of ideas* e *matter of fact* de Hume para marcar o “conhecimento correto das diferenças gnosiológicas mais fundamentais, a saber, a diferença entre o *real* e o *ideal*” (Husserl, 2014, p. 139). O real é contingente, é aquilo que poderia ser de outro modo, ou mesmo não-ser; o ideal é o necessário, é aquilo que é impossível pensar como não sendo *deste modo*. Admitida a possibilidade deste “platonismo lógico” no primeiro volume, isto é, a possibilidade de objetos ideais, o segundo volume da obra, intitulado *Investigações para a fenomenologia e para a teoria do conhecimento*, pretende dar conta do *problema do conhecimento*, privilegian-

¹ Por “primeiro Husserl”, ou “primeira fenomenologia”, compreendemos o período de sua obra que alcança sua expressão maior em *Investigações Lógicas*; anterior, portanto, à “virada transcendental”, que é possibilitada pela *epoché transcendental*, cuja apresentação sistemática se dá em *Ideias I* (1913).

do, sem dúvida, o conhecimento desses objetos ideais, que agora adquiriram “direito de cidadania”, mas não ignorando o problema do conhecimento dos objetos reais.

O resultado é que assim como não há nenhum mistério quando falamos sobre objetos reais (coisas, eventos etc.), também não há mistério quando falamos sobre objetos ideais (teorias matemáticas, leis lógicas etc.). Tanto árvores quanto números nos são *dados*: assim como a árvore é um objeto do mundo, e não um construto do meu pensar, assim também uma equação matemática é um objeto (não-mundano), e não um ente psíquico. Isso é o “platonismo” de Husserl, que nada mais é que a recusa de se reduzir os objetos ideais (que são intemporais) a objetos reais – nomeadamente, ao nosso pensar, que é temporal e mundano. Como diz Husserl, “não há teoria do conhecimento no ‘platonismo’, mas sim a simples aceitação honesta de algo que, obviamente, é dado e é anterior a toda teoria e à ‘teoria do conhecimento’” (Husserl, 2002, p. 299). Neste ponto, portanto,

Ainda está longe de ser uma teoria do conhecimento se simplesmente dissermos, mesmo diante de tais disputas: tais objetualidades que não são “dadas sensivelmente”, que não são percebidas no sentido usual, são, no entanto, dadas em Evidência [Evidenz], e são, por óbvio, substratos de predicções válidas; são, portanto, objetualidades, e as chamamos de ‘Ideias’ [Ideen], em contraste com as objetualidades da experiência (Husserl, 2002, p. 300).

Ou seja, primeiro admitimos que a categoria *objeto* não se restringe a objetos *reais*, cuja marca é a temporalidade, mas também abrange objetos *ideais*, que são intemporais. Com isso, temos uma definição de objeto: objeto é tudo aquilo que pode ser “substrato de predicções válidas”. Ou, de modo mais enfático, “toda a lógica terminaria se o termo ‘objeto’ não fosse entendido de forma tão ampla como esta equivalência o exige, ou seja, se não se permitisse também que as ‘ideias’ fossem válidas como objetos” (Husserl, 2002, p. 282-3).

Mas essa simples admissão de objetos ideais é ainda “ingênua”. Ela apenas admite a possibilidade de um domínio temático próprio à lógica pura. Mas a lógica pura assim entendida ainda é “assunto dos matemáticos” (Husserl, 2002, p. 279). Essa referência aos objetos dados na ingenuidade dogmático-objetiva “precede toda teoria, portanto também toda filosofia” (Husserl, 2002, p. 279). O “platônico” é “ingênuo” quando faz juízos científicos de tipo ideal [*idealwissenschaftliche*] sobre objetos ideais, assim como o “empirista” é ingênuo ao fazer juízos científicos de tipo real [*realwissenschaftliche*] sobre objetos reais (Husserl, 2002, p. 279). O nível *filosófico* de investigação entra em cena somente quando nos deparamos com o *problema do conhecimento*.

Assim, ao admitir objetos ideais, “não somos ainda teóricos do conhecimento” (Husserl, 2002, p. 300): apenas os admitimos como objetualidades passíveis de serem dadas ao lado das objetualidades sensíveis. Somente quando problematizamos a própria doação é que tanto o “platônico” quanto o “empirista” poderão converter suas ciências (respectivamente, a “lógica pura” e as “ciências naturais”) em ciências *filosóficas*. Dada a definição de objeto como “substrato de predicções válidas”, podemos compreender a tarefa da clarificação do conhecimento como aquela de corrigir “todas as tendências para uma interpretação falsa da saída das dificuldades cardeais de compreensão do ser e da consciência: *ambas tomadas em um sentido muito amplo*” (Husserl, 2002, p. 300, grifo nosso). Por isso Husserl pode afirmar, sobre as *Investigações*, que “extensas investigações também diziam respeito [nas *Investigações*] a problemas do conhecimento real, e no novo retrabalho eu fui ainda mais longe com isto” (Husserl, 2002, p. 308). Ou seja, dada a generalidade da problemática do conhecimento nos termos da compreensão da relação ser e consciência, e dada a definição ampla de objeto como substrato de predicções válidas, segue-se que a clarificação do problema do conhecimento analítico não excluirá a clarificação do problema do conhecimento *sensível (real)*.

O método escolhido, ou melhor, exigido para esse trabalho de clarificação da relação entre ser e consciência, é o do *retorno à intuição*. Nos dizeres de Husserl, trata-se da “exigência de um método

intuitivo [intuitiv] da filosofia através do retorno à intuição [Anschauung]" (Husserl, 2002, p. 280). E isso é exigido por uma razão simples:

[...] os objetos que a lógica pura pretende investigar são dados primeiro sob a forma gramatical. Para falar mais precisamente, eles são dados, por assim dizer, como incorporados em vivências psíquicas concretas, que pertencem a certas expressões linguísticas na função de intenção de significação ou de preenchimento de significação (neste último aspecto como visão ilustrativa ou evidente) e formam com estes últimos uma unidade fenomenológica (Husserl, 1984, p. 8).

Ou seja, os objetos da lógica pura nos são dados em vivências psíquicas concretas, e é a elas que devemos retornar se quisermos clarificar sua doação. Afinal, eles são dados nessas vivências, mas não se reduzem a elas – vide a refutação do psicologismo lógico nos *Prolegômenos*. Se quisermos, portanto, sair da posição dogmático-ingênuo-objetivista de simplesmente aceitar estes objetos – ou seja, se quisermos deixar de ser cientistas para nos tornar filósofos –, deveremos regressar às vivências psíquicas em que esses objetos nos são dados e descrevê-las. Por isso a fenomenologia foi considerada por Husserl, em um primeiro momento, psicologia descritiva. Somente depois reconhece-se que este trabalho de clarificação exige uma nova ciência, qual seja, a *fenomenologia pura*, que é uma disciplina puramente filosófica. Sua tarefa, no entanto, é a mesma: aquela de retornar às vivências concretas da doação dos objetos e clarificá-las, donde resultará a clarificação geral da relação ser-consciência. De acordo com o Acréscimo 3 da segunda edição das *Investigações*, ademais, esse sentido de fenomenologia como uma disciplina puramente filosófica já era operativo nas *Investigações*:

Se a palavra psicologia conserva o seu sentido antigo, então a fenomenologia não é, precisamente psicologia descritiva, a descrição "pura" que lhe é peculiar – isto é, a visão da essência, consumada com base em intuições singulares e exemplares de vivências (mesmo que elas sejam fingidas na livre fantasia), bem como a fixação descritiva, em conceitos puros, da essência vista – não é nenhuma descrição empírica (científico-natural), mas exclui, ao contrário, a consumação naturalista de todas as apercepções e posições empíricas (Husserl, 2012, p. 16).

Ou seja, o trabalho de clarificação gnosiológica das objetualidades ideais é tarefa de uma nova ciência, a fenomenologia pura, e não da psicologia descritiva, se esta é compreendida no seu sentido "antigo" de uma ciência ainda ancorada na factualidade.

Em suma: a fenomenologia, enquanto disciplina filosófica, assumirá a tarefa de clarificar a questão do conhecimento *no sentido amplo* (dada a noção de objeto como "substrato de predicções válidas"), isto é, a questão generalíssima da doação da transcendência.

2 O princípio da ausência de pressupostos em teoria do conhecimento

Levando-se em conta esse objetivo geral de clarificação da doação da transcendência, o que dizer do tão comentado último parágrafo da Introdução, que lida com o "princípio da ausência de pressupostos nas investigações em teoria do conhecimento"? Em uma passagem crucial que convém citar na íntegra, diz-nos Husserl:

A questão acerca da existência e da natureza do 'mundo externo' é uma questão metafísica. A teoria do conhecimento, como esclarecimento geral sobre a essência ideal e sobre o sentido válido do pensamento cognoscente, abarca certamente a pergunta geral se e em que medida é possível um saber ou um supor racional de objetos coisais 'reais' que sejam principalmente transcendentais às

vivências que os conhecem, e a que normas se deve conformar o sentido verdadeiro de um tal saber; mas ela não abarca a pergunta orientada empiricamente sobre se nós, humanos, com base nos dados que nos são factualmente fornecidos, podemos efetivamente adquirir um tal saber; ou mesmo se temos a tarefa de realizar esse saber (Husserl, 2012, p. 18-19).

A pergunta pela existência do mundo externo é uma pergunta metafísica, e isso porque as “coisas”, os “objetos reais”, transcendem, por princípio, as vivências de conhecimento. A tarefa da teoria do conhecimento é, não obstante, justamente a de oferecer uma “clarificação geral” da “essência ideal” e do “sentido válido” do pensamento cognoscente, e isso implica lidar com a pergunta sobre até que ponto um “conhecimento de coisas reais é possível”. Ou seja, a teoria do conhecimento pretende, sim – e essa passagem já nos mostra isso –, lidar com a “pergunta metafísica”, justamente porque seu objetivo é clarificar como é possível a “transcendência” da coisa a partir da “imanência” das vivências. Ora, uma vez que a “pergunta da teoria do conhecimento” se relaciona com a “pergunta metafísica”, então, por óbvio, a teoria do conhecimento *não poderá se valer de premissas metafísicas*, pois isso seria pressupor aquilo que se pretende responder – uma clássica petição de princípio. Além disso, trata-se de uma investigação de *princípios*, e não de uma pergunta empiricamente orientada, por exemplo voltada para o problema da relação entre nossa constituição psicofísica e o mundo que lhe é externo. Afinal, a questão empiricamente colocada desta forma pressupõe teses metafísicas, como a assunção prévia de que há um mundo externo que deve ser captado pela interioridade da nossa “mente”, ou coisas do tipo. Como afirma Husserl, “nenhuma afirmação científico-natural e, especialmente, psicológica deve funcionar, nela, como premissa” (Husserl, 2012, p. 20).

A não utilização de premissas científico-naturais e psicológicas também diz respeito ao outro sentido de “teoria” que a teoria do conhecimento nos apresenta. Isso porque a “teoria do conhecimento, propriamente falando, não é uma teoria” (Husserl, 2012, p. 19). Teoria é, segundo Husserl, uma “unidade de explicação [Erklärung] teorética” (Husserl, 2012, p. 19). O conceito de teoria é delimitado a partir de seu poder de *explicação*. No caso das ciências de fato, o objetivo é explicar os fatos a partir da subsunção de suas ocorrências singulares em leis gerais, e estas últimas em *leis fundamentais*. Deste modo, temos as ciências de fatos como as ciências das leis de coexistência e sucessão dos fenômenos factuais, sendo este o caso das ciências naturais (que lidam com os fenômenos físicos) e da psicologia (que lida com os fenômenos psíquicos). A teoria do conhecimento não é uma ciência desse tipo e, portanto, não pode tomar por premissas qualquer resultado proveniente dessas ciências – ciências estas que, por sua vez, possuem pressupostos metafísicos, como a existência da natureza física e da natureza psíquica. Mas tampouco a teoria do conhecimento será uma teoria de tipo *a priori*, cujo objetivo é compreender a *necessidade* do específico, partindo das “necessidades gerais” até as “leis de relação as mais gerais e primitivas” denominadas “axiomas” (Husserl, 2012, p. 19). Em suma: a teoria do conhecimento não é, em absoluto, uma teoria. Seu objetivo *não é*, portanto,

explicar o conhecimento, o acontecimento factual na natureza objetiva, no sentido psicológico ou psicofísico, mas antes clarificar [aufklären] a ideia do conhecimento segundo os seus elementos constitutivos ou leis; ela não quer perseguir as conexões reais de coexistência e sucessão em que os atos factuais de conhecimento estão inseridos, mas antes compreender o sentido ideal das conexões específicas em que a objetividade do conhecimento se documenta; ela quer levar à clareza e distinção as formas e leis puras do conhecimento por meio do retorno à intuição adequadamente preenchente (Husserl, 2012, p. 19, tradução modificada).

A distinção fundamental está entre explicar [erklären] e clarificar [aufklären]. A citação acima pode ser desmembrada do seguinte modo:

- a. A teoria do conhecimento não é uma *teoria* que pretenda *explicar* [erklären] qualquer coisa, seja no domínio dos fatos (subsumindo fatos singulares a leis gerais), seja no domínio *a priori*, construindo um sistema dedutivo;
- b. Portanto, a teoria do conhecimento não pode se valer de premissas teoréticas das ciências naturais, dentre as quais se incluem as ciências psicofísicas e psicológicas. E isso por duas razões:
 - b.1. As ciências naturais são *teorias explicativas*, que pretendem estabelecer as leis de coexistência e sucessão dos fenômenos *factuais*. Uma teoria do conhecimento deste tipo visaria unicamente a *explicar* como um fato natural (a psique) se relaciona com outro fato natural (a coisa real). Não é esse o sentido fenomenológico de teoria do conhecimento, pois “psique” e “mundo” são *pressupostos metafísicos* das ciências naturais; pressupostos estes que:
 - b.2. a teoria fenomenológica do conhecimento pretende justamente não fazer uso, mas cuja doação se pretende, justamente, *clarificar* [aufklären]. Donde se conclui que:
- c. A teoria do conhecimento, em sentido fenomenológico, não faz uso de premissas metafísicas (como a existência do mundo externo), precisamente porque seu objetivo é *uma investigação de princípio sobre a possibilidade da doação de algo transcendente às vivências*, que se configuram como a “coisa real” da sensibilidade e a “coisa ideal” das objetividades lógico-matemáticas. Numa palavra: não se faz uso de premissas metafísicas precisamente porque *se almeja resultados metafísicos*.

A teoria fenomenológica do conhecimento se volta, portanto, para as “as estruturas essenciais das vivências ‘puras’ e para os elementos de sentido que lhes pertencem” (Husserl, 2012, p. 19-20). O objetivo principal desse “princípio da ausência de pressupostos”, portanto, é aquele de delimitar a teoria do conhecimento com relação às ciências factuais e às ciências *a priori*, visando justamente a *clarificar o sentido último daquilo que tais ciências tomam como pressuposto*, a saber, a coisa real e a coisa ideal, em suma, a coisa transcendente. Esse objetivo só pode ser levado a cabo, nomeadamente, se entendermos *como* a transcendência é possível. Para isso, é evidente que não podemos decidir antecipadamente por uma posição metafísica (e.g., o mundo real “existe em si” e é a coisa natural oposta à “psique”, ou “mente”, que seria uma posição “realista”). Mas, uma vez que a teoria fenomenológica do conhecimento entra em cena, ela possui “resultados” para as ciências naturais (i.e., resultados “metafísicos”) e alcança aquilo que lhes falta, a saber, precisamente uma “posição metafísica” que, agora sim, estaremos justificados a assumir, e não apenas a tomar como um pressuposto (por exemplo, que existe um “mundo em si” oposto à “psique”). Uma vez “aplicados” os resultados da teoria do conhecimento nas ciências naturais, essas ciências se tornam “filosóficas”, na medida em que agora *compreendem* aquilo de que tratam, e não meramente os tomam como ponto de partida não esclarecido para seu exercício. Por isso a fenomenologia pode atuar como “complemento” às ciências, e por isso Husserl pode dizer, já nas *Investigações Lógicas*, que, “no que diz respeito às ciências da realidade, aquilo a que se chama a sua utilização pela ‘filosofia da natureza’ ou ‘metafísica’ é apenas uma outra expressão para este trabalho gnosiológico de clarificação” (Husserl, 2012, p. 20, tradução modificada).

Por mais diretas e sem rodeios que sejam as afirmações de Husserl nesta seção tão decisiva, ela não deixou de render vigorosos debates na fortuna crítica. Essas premissas metodológicas foram, na maior parte dos casos, reduzidas ao rótulo de “neutralidade metafísica” da primeira fenomenologia, e o que delas se extraiu foi basicamente a ideia de que Husserl, na sua obra inaugural, compreendia a fenomenologia como a investigação descritiva das vivências da consciência em desconexão com a questão sobre a existência do mundo externo. Desse modo, a primeira fenomenologia se mostrava como um empreendimento fracassado, uma vez que o princípio de exclusão da “coisa real transcendente” do seu horizonte temático impedia justamente de responder à pergunta que guiava a obra, a saber, aquela pergunta sobre o sentido e possibilidade da transcendência. Como explicar o sentido da transcendência se ela está, por princípio, excluída do seu domínio de investigação? Com esse “dilema metodológico” em mãos, os leitores de Husserl, como afirma Trizio (Trizio, 2017, pp. 37-8), “têm tentado entender

se a fenomenologia pré-transcendental poderia ser considerada em algum sentido 'metafisicamente neutra' e se e até que ponto a virada transcendental implica abandonar essa neutralidade ou, talvez, até abraçar uma forma de idealismo metafísico". Ou seja, somente no período pós-transcendental a fenomenologia estaria apta a superar o estágio de neutralidade metafísica que dominou seu período inicial e, então, apta a perseguir, de modo consequente, a questão-guia das *Investigações Lógicas*, qual seja, a clarificação do sentido da coisa que transcende as vivências.

Essa discussão acerca da virada transcendental da fenomenologia e da superação da "neutralidade metafísica" que ela permite é ainda bastante viva. Se a fenomenologia pré-transcendental for incapaz de lidar com o problema da teoria do conhecimento, então o empreendimento das *Investigações Lógicas* está obstado de início. Por óbvio, não partilhamos dessa leitura. Para defender nossa interpretação, vamos contrastá-la, aqui, com a interpretação que denominaremos "interpretação cartesiana".

3 A interpretação cartesiana

Podemos, *grosso modo*, resumir a tese da interpretação cartesiana do seguinte modo: a fenomenologia pré-transcendental é metafisicamente neutra e, portanto, exclui, por princípio, a "coisa do mundo exterior" do domínio da sua investigação. Uma vez que Husserl não possuía, à época, o aparato conceitual da redução transcendental, o único sentido de "coisa exterior" que se tinha era aquele de "coisa em si", cujo oposto é a "consciência psicológica mundana". Assim, o problema do conhecimento (a saber, o problema da clarificação do sentido da transcendência) só podia ser tratado, ali, a partir de um "realismo metafísico clandestino", em que os "pressupostos metafísicos" excluídos por princípio retornavam à investigação fenomenológica pela porta dos fundos. Somente com a redução transcendental será possível obter um sentido legítimo (isto é, fenomenológico) de "coisa" que não seja a coisa natural mundana não-clarificada e que atua como pressuposto metafísico das ciências factuais.

No nosso entender, a teoria do conhecimento proposta já nas *Investigações Lógicas* é perfeitamente apta a lidar com o problema da transcendência da coisa e com a clarificação do seu sentido. Negar isso seria negar a própria colocação do problema da obra – ou seja, seria não somente apontar pequenas (ou grandes) inconsistências aqui e ali em alguns de seus resultados particulares (algo que pode muito bem ser realizado, e inclusive o foi pelo próprio Husserl), mas seria mostrar que a obra, como um todo, é *absurda*, isto é, que ela se coloca um problema incapaz de tratar pelas suas próprias restrições metodológicas. Tentaremos apresentar, a seguir, uma interpretação dessas restrições metodológicas que não conduza a obra a um impasse.

O que estamos chamando aqui de *interpretação cartesiana* se apresenta com clareza na obra clássica de De Boer. Ali, afirma-se o seguinte:

Husserl procede da hipótese de uma realidade existente em si mesma; uma hipótese que ele mesmo caracteriza como um pressuposto metafísico. É claro que ele se distancia de qualquer metafísica ingênua que proceda sem crítica da existência de realidades transcendentais tão disputadas como a alma e o corpo. No entanto, isto não altera o fato de que sua existência permanece como pressuposto. Para usar a linguagem de Ideias I, Husserl se baseia no solo firme do mundo natural. Isto é aparente pela forma como ele fala da coisa metafísica "real" ou da ciência natural. [...] A esfera fenomenológica abstraída é considerada como um estrato particular da realidade fundada em um corpo (De Boer, 1978, p. 197).

Outro autor que também representa essa interpretação é Mensch:

Este estudo propõe uma tese dupla. A primeira diz respeito às próprias Logische Untersuchungen. Vamos tentar mostrar que suas afirmações sobre a natureza do ser são inconsistentes e que esta inconsistência é responsável pelo fracasso deste trabalho. A segunda diz respeito à relação da Lo-

gische Untersuchungen com Ideen. Esta última, propomos, é uma resposta ao fracasso da ontologia da Logische Untersuchungen. Ela pode ser compreendida em termos de uma mudança na ontologia das Logische Untersuchungen, uma mudança motivada pela tentativa de superar as afirmações contraditórias das Logische Untersuchungen (Mensch, 1981, p. 1).

O ponto é claro: os “pressupostos metafísicos” das ciências que a fenomenologia deveria clarificar atuam também como pressupostos da própria fenomenologia. Isso porque, segundo De Boer, “o famoso parêntese do “mundo externo”, que é frequentemente atribuído a *Ideias I*, já se encontra na LU” e, na verdade, “somente em LU” (De Boer, 1978, p. 199). Ou seja, as *Investigações Lógicas* operam, segundo essa interpretação, com a exclusão literal do “mundo externo” do âmbito das suas considerações, e lidam apenas com o mundo das “vivências”. Ocorre que, segundo De Boer, essa exclusão significa apenas uma “abstração da esfera fenomenológica”, isto é, trata-se tão-somente de um “direcionamento” do olhar para uma esfera específica, aquela das vivências, que continua sendo uma esfera no interior da grande região “natureza”. O “mundo” da fenomenologia é, portanto, aquele mesmo “mundo real” absoluto, em si, das ciências factuais. A única diferença é que o fenomenólogo não se interessa pela conexão causal das coisas da natureza, mas apenas pela descrição das relações de motivação das vivências: “Husserl se volta à esfera das vivências, uma operação que lembra Descartes, a quem Husserl estava mais próximo neste momento do que durante qualquer outra fase de seu desenvolvimento (De Boer, 1978, p. 200-201). Por isso, De Boer pode concluir que

A filosofia de Husserl na LU é de fato realista. Este realismo não se baseia na doutrina da intencionalidade, como muitas vezes é erroneamente suposto, mas se baseia em razões alheias ao tema da intencionalidade. Ele está ligado aos “pressupostos metafísicos” ocultos, que não são um fator na análise psicológica. A análise psicológica intencional da consciência intencional como tal é neutra em relação ao problema do realismo e do idealismo (De Boer, 1978, p. 197).

Ou seja, a fenomenologia das *Investigações Lógicas* se reduziria, segundo essa leitura, a uma “psicologia intencional”, que é uma ciência descritiva das vivências. Seu interesse seria aquele de classificar e ordenar as vivências em desconexão com o vínculo causal que essas vivências possam eventualmente ter com um “mundo externo”. Mas essa desconexão é, em última análise, apenas uma desconexão metodológica: Husserl continuaria um “realista”², no sentido de supor que o mundo das vivências é apenas um “sub-mundo” no interior do “mundo natural”, e que esse mundo natural é um “mundo em si”, inacessível à consciência e a ela oposto. Por isso, “o paradoxo de que o homem está no mundo e faz parte do mundo, mas ao mesmo tempo constitui o mundo, não é clarificado em LU” (De Boer, 1978, p. 200).

Ora, a se seguir a linha dessa interpretação, fica claro que o problema da teoria do conhecimento não pode ser resolvido. O problema, a saber, de como é possível a “transcendência da coisa” a partir da “imanência das vivências”, é por princípio insolúvel, na medida em que a fenomenologia se reduz a uma simples “psicologia intencional” que não se refere ao mundo. É esta, com efeito, a conclusão de De Boer:

*A solução de Husserl para o problema do conhecimento não é tanto uma solução, mas uma evasão do problema real. O método da suspensão da questão da existência ilustra a perplexidade no pensamento de Husserl. Veremos mais tarde que a epoché transcendental de *Ideias I* tem a função*

² Não nos interessa entrar no debate dos diversos sentidos em que a primeira fenomenologia de Husserl foi compreendida como “realista”. Para De Boer, ela é realista no sentido de que a tese realista de um mundo “em si” é um pressuposto não esclarecido; para outros, a tese realista seria resultado da sua teoria da intencionalidade (ou seja, a partir da teoria da intencionalidade chegaríamos à conclusão de que há um mundo “em si” contraposto à consciência). De Boer cita a obra de Gaston Berger como uma das que sustenta essa tese (De Boer, 1978, pp. 197, nota 27). Para nós, basta a tese realista, independentemente se ela é um “pressuposto não esclarecido da psicologia descritiva” das *Investigações Lógicas*, ou se é resultado direto desta.

de tornar supérflua essa pseudosolução: ela resolve o problema ao qual a epoché psicológica se esquivava. Em LU, a suspensão ainda é apenas de caráter negativo: é um movimento de retorno à consciência, mas sem a ideia de que a partir daí o mundo “em si” pode ser novamente alcançado (De Boer, 1978, p. 199).

Ou seja, as *Investigações Lógicas* pretendem clarificar o sentido da transcendência da coisa, mas restringem seu domínio às vivências imanentes, tomando o mundo como um “em si” metafísico do qual a “esfera fenomenológica das vivências” deve ser abstraída e colocando esse mundo efetivamente “entre parênteses”. Ao realizar essa operação de abstração da esfera fenomenológica, no entanto, Husserl está involuntariamente *pressupondo* a existência desse mundo, assumindo, portanto, a tese metafísica não-clarificada de que há um mundo oposto às vivências. Somente a redução *transcendental* seria capaz de “resgatar o mundo” do seu sentido não-clarificado, mostrando que ele não possui uma existência “em si”, na medida em que é relativo à consciência – ou seja, somente a redução transcendental seria capaz de dar conta do problema da teoria do conhecimento posto na Introdução às *Investigações Lógicas*. Em suma, Husserl seria, nas *Investigações*, ainda um “representacionista”, já que admitiria um acesso direto apenas às próprias vivências, e não ao mundo transcendente às vivências (que seria um “em si absoluto”). O mundo *enquanto* percebido é de fato dado, prossegue De Boer. Mas somente *enquanto* percebido: “o sentido perceptível aparece como ‘em si’. Mas Husserl compartilha com o representacionismo a ideia de uma consciência fechada que não pode alcançar conexões com uma realidade existente em si mesma” (De Boer, 1978, 201). A realidade “em si”, a coisa transcendente, é um pressuposto não-esclarecido nessa fenomenologia pré-transcendental, e deveremos aguardar pela epoché transcendental se quisermos entender como a teoria fenomenológica do conhecimento é capaz de clarificar o sentido da “coisa” do “mundo externo”. Aquela pretensão de fazer com que as ciências factuais se tornem “filosóficas” permanecerá uma simples pretensão, na medida em que a fenomenologia compartilharia com essas mesmas ciências, nessa sua fase inicial, o ponto cego do pressuposto não-esclarecido do “mundo” como um absoluto primeiro.

É claro que permanece em aberto se Husserl obteve sucesso, nas *Investigações*, em oferecer uma teoria do conhecimento capaz de superar as “posições” metafísicas. Trizio questiona, por exemplo, até que ponto Husserl já era ciente de *como* a clarificação fenomenológica do conhecimento superaria as posições metafísicas tradicionais (Trizio, 2021, p. 58), mas não questiona *que* esse sempre foi o objetivo (pois, de outro modo, como já dissemos, a obra seria um contrassenso). A interpretação cartesiana é, em suma, a conjunção de duas ideias:

- (i) que, nas *Investigações*, metafísica e fenomenologia não se relacionavam; e
- (ii) que Husserl assumia implicitamente uma posição metafísica, nomeadamente a realista.

Essa interpretação é um tanto influente. Considere-se, por exemplo, a tese de Zahavi de que “enquanto Husserl, nas *Investigações Lógicas*, considerava a metafísica como algo independente e sem relação com a fenomenologia, ele agora argumenta explicitamente que ela pressupõe e requer uma clarificação fenomenológica transcendental” (Zahavi, 2017, pp. 49-50). Esse é um exemplo do primeiro ponto da interpretação cartesiana, que alega que a primeira fenomenologia não possuía relação com a metafísica. Mostramos, contudo, que a relação entre metafísica e a fenomenologia é já explícita nas *Investigações*: as posições metafísicas tradicionais são dependentes da clarificação fenomenológica do conhecimento. Se Husserl é exitoso nessa tarefa antes da virada transcendental é uma outra questão.

Detenhamo-nos, na seção seguinte, em um texto privilegiado em que a concepção metafísica operativa nas *Investigações Lógicas* é esclarecida, reforçando o vínculo entre fenomenologia pré-transcendental e metafísica, para então avaliarmos a consistência da interpretação cartesiana.

4 Metafísica e fenomenologia pré-transcendental

O texto fundamental para toda essa questão é o importantíssimo *Erkenntnistheorie und Hauptpunkte der Metaphysik*, que serviu de introdução a uma conferência dada por Husserl no ano de 1898/1899. Trata-se, como destaca Trizio, de uma “reflexão ‘pré-transcendental’ sobre a incompletude da ciência natural e sobre sua necessidade de um desfecho [closure] filosófico capaz de satisfazer nossos interesses teóricos superiores” (Trizio, 2021, p. 41). Vê-se, assim, o papel crucial desse texto: é ali que poderemos ver até que ponto Husserl já era ciente, no período das *Investigações Lógicas*, do papel exato da teoria do conhecimento e da sua relação com os “pressupostos metafísicos” das ciências – anteriormente, portanto, à “solução radical” de *Ideias I*.

Husserl inicia o texto apontando para a situação desconcertante na qual se encontra o tema da sua conferência, a saber, a metafísica e a teoria do conhecimento. Com efeito, essa “falta de clareza com respeito aos seus problemas” é o que tem, “ainda hoje, impedido o acesso ao pensamento filosófico” (Husserl, 2001, p. 227). Para reforçar esse ponto, Husserl contrasta a situação da filosofia com a das demais ciências. Qualquer um que vá assistir a uma conferência sobre aritmética ou geometria, mecânica ou eletricidade, mineralogia ou geologia etc., já sabe, de antemão, sobre o que a conferência tratará – isto é, já sabe, de antemão, o *domínio de objetos* e o *conjunto de problemas* pertencente a tais disciplinas (Husserl, 2001, p. 225). A situação é completamente diferente com respeito à filosofia – e especialmente, diz-nos Husserl, com respeito às suas *Hauptgebieten*, quais sejam, precisamente a *teoria do conhecimento* e a *metafísica* (Husserl, 2001, p. 225). Com efeito, mesmo na própria concepção desses “principais domínios” da filosofia, “falta unidade” (Husserl, 2001, p. 225): uns consideram que se trata de *uma única* disciplina, seja compreendendo a teoria do conhecimento como um mero capítulo da metafísica, seja simplesmente identificando ambas as disciplinas; outros, consideram-nas disciplinas essencialmente distintas (Husserl, 2001, p. 225-226). E o conflito não termina aí: não há acordo, também, com respeito à relação entre filosofia e ciências naturais, isto é, se ambas requerem ou não um complemento por parte da metafísica e da teoria do conhecimento, ou se podem prosseguir sem elas. Se a resposta for que elas necessitam uma da outra, como se daria então essa complementação? E seria a teoria do conhecimento idêntica à lógica ou dela independente? Ou seria a teoria do conhecimento dependente da psicologia? Em suma: a situação da filosofia é absolutamente caótica, e a discussão acerca do seu *objeto* e do seu *conjunto de problemas* é uma verdadeira *bellum omnium contra omnes*. A raiz dessas divergências, no entanto, já está identificada: ela se encontra na delimitação exata do objeto e do grupo de problemas dos principais domínios da filosofia, quais sejam, teoria do conhecimento e metafísica. Disso depende, dirá Husserl, o “destino da filosofia” (Husserl, 2001, p. 228).

A clareza com a qual as ciências tratam seus objetos e seus problemas oculta um ponto cego fundamental, a saber: que todas elas “se iniciam com uma grande massa de crenças críticas não examinadas” (Husserl, 2001, p. 235). Husserl se restringe às ciências da experiência, ou seja, às ciências naturais e à psicologia, cujo domínio de objetos é o *ser* e o *real* (Husserl, 2001, p. 234)³. Essas ciências possuem pressupostos indispensáveis para suas tarefas, mas cuja validade [*Triftigkeit*] permanece “fora de questão”. Dentre esses pressupostos, menciona Husserl: “a existência de um mundo externo, ou seja, uma multiplicidade de coisas com propriedades que estão ligadas umas às outras e também aos seres conscientes por meio de relações causais etc...” (Husserl, 2001, p. 234-235). Todos esses pressupostos são heranças que as ciências da experiência devem às “crenças da consciência pré-científica”

³ Este texto não aborda, portanto, as ciências que “lidam apenas com o ideal”, como a aritmética e a matemática pura: “Elas [a aritmética e a matemática] não lidam com objetos concretos e classes de objetos de natureza interna e externa, mas com objetos ideais [*idealen Objekten*], com conceitos ou objetos conceituais em geral, sem considerar a existência e a não-existência” (Husserl, 2001, p. 234). Parece claro, no entanto, que Husserl considera *também* os objetos ideais como uma “crença não-examinada”, e que exigiram, portanto, clarificação filosófica.

(Husserl, 2001, p. 234-235). Ou seja, “a distinção entre mim e outras pessoas, e novamente entre mim e a natureza externa com suas coisas, processos, relações de coexistência e causalidade etc., a qual o cientista natural e psicólogo encontra previamente diante de si” (Husserl, 2001, p. 234-235). Assim, as ciências da experiência, que lidam com o *ser* e com a *realidade*, têm como pressupostos as crenças inquestionáveis da consciência pré-científica, a saber, aquelas crenças de que existe um mundo natural composto por uma pluralidade de coisas e suas propriedades e que se relacionam causalmente. Numa palavra: falta, às ciências, a *radicalidade* de questionar o ponto de partida da consciência pré-científica.

Que esse ponto de partida seja problemático – e, portanto, passível de questionamento – é, segundo Husserl, “fácil de mostrar” (Husserl, 2001, p. 235). Consideremos a situação tal como apresentada por esse ponto de partida: uma consciência cognoscente e um mundo externo de coisas reais. Trata-se, neste caso, de duas realidades distintas: a consciência com seus atos de conhecimento de um lado, a realidade com suas coisas reais de outro. O conhecimento é um juízo, e juízos são *vivências psíquicas* que “pertencem como tal ao nexo de conteúdos que constituem o Eu” (Husserl, 2001, p. 236). A coisa, por sua vez, é externa ao eu, e ela deve existir quer eu a pense ou não, quer eu a conheça ou não. Na percepção externa, por exemplo, vejo uma árvore, e ela está lá, quer eu a veja ou não. Ora, mas o que é “verdadeiramente dado” na vivência não é a coisa, mas a “aparição subjetiva” (Husserl, 2001, p. 236). Se fecho os olhos, tal aparição se ausenta, mas a coisa continua ali. Se torno a abrir os olhos, não é como se a coisa magicamente “voasse até meus olhos e, a partir daí, entrasse na ‘consciência’ de uma maneira mística”; ao contrário, “a coisa é o que ela é, apenas que agora as condições estão dadas para aquela vivência subjetiva que denominamos ‘visão da coisa’” (Husserl, 2001, p. 236). Portanto, sempre que o que estiver em questão for o conhecimento da realidade exterior, então o que está em jogo são “fenômenos subjetivos” que alguém – por exemplo, o cientista natural – possui, e “apenas esses fenômenos são dados imediatamente” (Husserl, 2001, p. 236). Surge, então, a pergunta: “mas como, então, chegamos a ir além desses fenômenos, com que direito nós, que temos esses fenômenos determinados de tal e tal forma, julgamos que não só eles existem em nós, mas também que certas coisas correspondentes a eles existem fora de nós?” (Husserl, 2001, p. 236). Essa é uma pergunta de *princípio*, e “assim que [cientistas naturais] começam a refletir sobre os princípios de sua ciência, eles também fazem metafísica, apenas que não querem chamar a criança pelo seu nome malvisto” (Husserl, 2001, p. 233).

Temos, assim, uma primeira tarefa que é claramente metafísica, e essa tarefa é *gnosiológica*. “Metafísica” não é, portanto, aquela “metafísica racional girando analiticamente em torno de conceitos puros” de inspiração wollfiana que foi combatida por Kant; antes, a *própria crítica da razão kantiana*, “no sentido de um conceito natural e corretamente concebido deve ser taxada como metafísica” (Husserl, 2001, p. 232). As ciências exigem, portanto, uma metafísica, na medida em que esta é compreendida como *crítica do conhecimento*, ou seja, como a disciplina capaz de justificar nosso *conhecimento da coisa externa* (no caso das ciências da experiência) e, portanto, capaz de nos dizer o que é o *ser* e a *realidade* de que as ciências tratam. Essa tarefa não compete às ciências, uma vez que o cientista parte da “consciência natural ingênua” (Husserl, 2001, p. 241) e as ciências empíricas são um *refinamento* do mundo tal como encontrado por essa consciência⁴. Seu objetivo é primariamente *prático*: “podemos dizer: a orientação no mundo da experiência, apenas infinitamente aperfeiçoada e refinada, é também a realização das ciências empíricas” (Husserl, 2001, p. 241).

Tão logo começamos a refletir sobre esses pressupostos das ciências e nos deparamos com as questões gnosiológicas, várias posições vêm à tona. Husserl menciona algumas delas: o solipsismo,

⁴ Majolino define tais ciências como “ontologias hodológicas”, uma vez que não são “ontologia” propriamente ditas, mas ciências cuja tarefa é “encontrar caminhos ou traçar rotas dentro do próprio ser” (Majolino, 2021, p. 500). Em contraposição às “ontologias hodológicas” (ciências empíricas), teríamos, nessa primeira concepção de Husserl, a “metafísica ontológica”, que lida com o “ser enquanto tal” (Majolino, 2021, p. 502).

que não reconhece como legítimo qualquer conhecimento que não o das próprias vivências (Husserl, 2001, p. 238); o “idealismo da consciência”, que reduz todo ser real ao “fenômeno da consciência efetiva e possível” (Husserl, 2001, p. 238); os “dualistas”, que reconhecem dois gêneros de realidade, a saber, “corpo e alma”, e que não problematizam o ponto de vista da vida natural (aquele que toma por óbvio o acesso à realidade exterior ao eu) (Husserl, 2001, p. 238); dentre outros. Todas essas posições partem do problema a respeito da *fonte do conhecimento* [*Erkenntnisquelle*], assim formulado por Husserl logo no início do texto:

as perguntas sobre as diversas “fontes de conhecimento”, sobre a “origem” do conhecimento etc. Dependendo da posição da qual se parte, as soluções são: todo o conhecimento surge dos sentidos, da percepção ou experiência interna e externa. E novamente: todo o conhecimento vem do entendimento ou da razão etc. (Husserl, 2001, p. 227).

Tradicionalmente, é dado por óbvio que o conhecimento ou começa pelos sentidos (internos ou externos) ou pelo entendimento ou razão, e esse é usualmente o ponto de partida da investigação acerca da “origem do conhecimento”. Essa oposição, no entanto, segundo Husserl, extrai seu vocabulário do “discurso prático do dia a dia”, sendo, portanto, filosoficamente confusa, uma vez que “outra [é] a clareza filosófica que é exigida para os princípios últimos” (Husserl, 2001, p. 227).

Que o “destino da filosofia” dependa da solução dessas perguntas nos indica que o problema da filosofia, para Husserl, é um problema tipicamente *moderno*. Para Husserl, a delimitação exata da disciplina da teoria do conhecimento e do seu problema são as “questões nucleares da filosofia”, e “todo o edifício teórico de todas as disciplinas filosóficas e, portanto, toda a visão do mundo, o respectivo ponto de vista filosófico, é essencialmente dependente de sua solução” (Husserl, 2001, p. 228-229). Já aqui encontramos, portanto, mesmo que de forma rudimentar, aquela tendência nos escritos posteriores de Husserl, mencionada por Trizio, de uma “dependência intrínseca entre as posições metafísicas e a teoria do conhecimento”, ou seja, de que a teoria do conhecimento é “o terreno sobre o qual se deve responder às questões que motivaram as posições metafísicas clássicas, todas elas tendo a ver com a relação entre o sujeito cognoscente e o mundo” (Trizio, 2021, p. 57). Essa tendência é confirmada quando, depois de apresentar algumas posições gnosiológicas possíveis (solipsismo, idealismo da consciência, dualismo etc.), Husserl afirma que “as difíceis questões fundamentais sobre a objetividade do conhecimento tendem a determinar toda nossa concepção do ser do mundo, e que as visões possíveis aqui são muitas” (Husserl, 2001, p. 241). Numa palavra: a pergunta pelo valor da objetividade do conhecimento [*Objektivitätswert*], pela essência do conhecimento, é inseparável da pergunta pela essência do ser, isto é, da pergunta sobre “o que o ser conhecido é em sentido último” (Husserl, 2001, p. 242). Esta última é a pergunta fundamental da metafísica.

Ao contrário das ciências, que não se preocupam com os “problemas últimos do conhecer e do ser”, mas, antes, buscam “fórmulas exatas, segundo as quais se pode reconstruir suas conexões causais no passado a partir do que é dado na respectiva aparição e calculá-las no futuro”, a metafísica busca “conhecer o ser mais íntimo da realidade e compreender os problemas mais profundos da relação entre conhecimento e ser” (Husserl, 2001, p. 244). Essa divisão não é apenas uma divisão de interesses temáticos, mas é um sinal da especificidade de cada domínio: as ciências empíricas são *incapazes* de lidar com os problemas relativos ao ser e ao conhecer, dado que sua investigação já parte de uma solução prévia desses problemas. Ou seja: as ciências exigem, necessariamente, que o mundo seja dado como mundo de coisas com suas propriedades e relações causais, uma vez que de outro modo *não poderia sequer começar*, pois não teria objeto. As ciências empíricas calculam. Para calcular um objeto, é necessário ter um objeto. Logo, não faz sentido, para as ciências, questionar a existência do objeto que se pretende calcular. Seu objeto e sua problemática dependem da posição acrítica dos objetos como objetos *reais* de um mundo externo à consciência. Numa palavra: as ciências são incapazes de lidar com

a questão da *abertura* do mundo; esta é, antes, *pressuposta*. Por isso elas exigem, como complemento, uma *outra* ciência, com *outros tipos de problemas*, e “essa outra ciência é, como eu não precisava dizer, a metafísica” (Husserl, 2001, p. 245). Eis, assim, a definição de metafísica que Husserl nos oferece:

Investigar o que são os entes em última instância; e intimamente ligadas a isto, como vimos, estão as questões sobre os princípios supremos do conhecimento que devem nos permitir alcançar a verdade real e de cuja solução dependem tão essencialmente as determinações que atribuímos ao ser real (Husserl, 2001, p. 245).

A metafísica é, portanto, aquela ciência que investiga a natureza última do ser e da realidade. Como tal, ela é complementar às ciências, que, pela sua própria definição, não *podem* realizar essa investigação, pois dela *partem*: a colocação dos problemas pelas ciências empíricas exige um mundo dado e regido por relações causais. Repitamos: se as ciências colocassem esse mundo dado em questão, suprimiriam a si próprias. Por isso a necessidade da metafísica, e por isso a metafísica deve começar pela *crítica do conhecimento*, pois “como iniciar a investigação metafísica senão com a crítica das representações que já formamos sobre uma realidade?” (Husserl, 2001, p. 246).

5 Conclusão: a primeira fenomenologia como filosofia primeira e a fenomenologia transcendental como filosofia segunda

Eis, assim, a vinculação intrínseca entre teoria do conhecimento e metafísica: “as questões fundamentais sobre a relação entre conhecimento e ser determinam toda a nossa apreensão do fundamento essencial da realidade que aparece” (Husserl, 2001, p. 251). A solução do problema do conhecimento poderá nos dizer se os conceitos com os quais as ciências operam e que herdam da concepção pré-científica do mundo, tais como coisa e propriedade, causa e efeito, matéria e força, ser e aparência, surgimento e perecimento, unidade e pluralidade, espaço e tempo etc., possuem *valor objetivo*. Numa palavra, “a questão é se o mundo, tal como ele aparece aqui e encontra tratamento teórico, é o mundo real” (Husserl, 2001, p. 245, nota 1). Em suma:

A ciência à qual a solução destas questões cabe, a ciência que em geral se esforça para nos dar o último conhecimento alcançável em relação à realidade, nós chamamos de metafísica. [...] sob o nome de teoria do conhecimento, em parte devem valer como um pré-requisito geral de todas as ciências, e em parte também, em especial em relação ao ser em si, devem valer como questões fundamentais da metafísica (Husserl, 2001, p. 252, grifo nosso).

Em suma, a metafísica é o pressuposto das demais ciências e a teoria do conhecimento apresenta sua pergunta fundamental.

Ora, se a metafísica é o que nos oferece “o último e essencial conhecimento” (Husserl, 2001, p. 252) – ao contrário das ciências, que só podem nos oferecer conhecimento relativo –, e se a teoria do conhecimento é a sua “pergunta fundamental”, como podem então as *Investigações Lógicas*, que pretendem oferecer uma teoria do conhecimento, não ter relações com a metafísica? Que elas não se valham de premissas metafísicas é óbvio, pois isso seria pressupor aquilo que se quer alcançar. Mas que elas tenham finalidades metafísicas é algo que é exigido pela concepção husserliana de metafísica e pela própria colocação do problema. A teoria do conhecimento é a pergunta fundamental da metafísica, e a metafísica é a ciência última do ser, isto é, é a ciência que pretende responder àquilo que as demais ciências não são capazes: se o mundo tal qual ele aparece é o mundo *real*, *verdadeiro*. Logo,

o empreendimento gnosiológico das *Investigações Lógicas*, se não for um empreendimento absurdo, deve, sim, ser capaz de oferecer resposta à pergunta metafísica sobre a realidade e o ser, e não, como pretende a interpretação cartesiana, reduzir-se a uma psicologia intencional que tem o “realismo” de um mundo “em si” como pressuposto não-esclarecido⁵.

Não estamos disputando que a virada transcendental ofereça uma resposta mais rica para o problema do conhecimento. O que disputamos é a tese de que o *aparato conceitual* das Investigações Lógicas seja incapaz de lidar com o problema da transcendência da coisa em função da sua restrição metodológica ao domínio das vivências. A clarificação das vivências é realizada, ali, com vistas ao problema da transcendência do mundo, e não com vistas a uma simples “psicologia intencional” que se concentraria na “esfera fenomenológica das vivências” metodologicamente abstraída do mundo – mundo este que permaneceria para sempre uma transcendência absoluta. É evidente que a redução transcendental contribuirá para uma solução mais precisa do problema. Mas, em 1901, já possuímos uma solução coerente para o problema da transcendência da coisa. Ou seja, há uma resposta para o problema do conhecimento nas *Investigações Lógicas* (embora ela não seja a resposta definitiva da fenomenologia husserliana), e não uma “fuga ao problema”, como alega a interpretação cartesiana. O que defendemos é que a colocação do problema das *Investigações Lógicas* é coerente com seu resultado, e o empreendimento da obra não está obstado “por princípio” por qualquer “realismo” ou “representacionalismo” clandestinos, ou qualquer coisa do tipo. A concepção de metafísica do texto de 1898/1899 já nos coloca nesse caminho, ao mostrar que Husserl compreende a metafísica como a ciência última da realidade e ancora sua pergunta fundamental na pergunta gnosiológica.

Nessa sua primeira fase, portanto, a fenomenologia é *filosofia primeira*, pois é teoria do conhecimento, que é, como vimos, indissociável da metafísica. À medida que a fenomenologia amadurece, a metafísica ganha ainda mais destaque e se torna *independente* da fenomenologia, que agora podemos dizer se tratar de *filosofia segunda*⁶. Eis, assim, o esquema da fenomenologia na sua fase transcendental: ao contrário do que apresenta a interpretação cartesiana, a *epoché* transcendental vai, na sua maturidade, *rebaixar* a fenomenologia ao posto de filosofia segunda. Na sua fase pré-transcendental, compreendia-se a fenomenologia como propedêutica às ciências factuais, na medida em que ela daria conta da clarificação metafísica do ser, validando os objetos transcendentais das ciências. A partir da redução transcendental, a fenomenologia se torna, por assim dizer, mais modesta. Os domínios filosóficos e científicos são agora separados por uma mudança radical de atitude. De certo modo, a virada transcendental retira do horizonte fenomenológico o fardo de ter que lidar com a facticidade. Concedamos a palavra ao Husserl de 1908 para reforçar esse ponto e concluir este artigo:

Essa facticidade é o campo não da fenomenologia e da lógica, mas da metafísica.

O maravilhoso aqui é a racionalidade [Rationalität] que se prova na consciência absoluta pelo fato de que não apenas qualquer coisa é constituída nela, mas pelo fato de que uma natureza é constituída enquanto correlato de uma ciência natural exata. O que é essa racionalidade [Rationalität]? Poderíamos dizer que consiste no fato de que não há meramente uma correlação entre consciência e objetividade, mas que há uma correlação entre consciência factual e ciência empírica (Husserl, 1956, p. 394).

⁵ Como afirma Trizio, “a chamada e muito disputada neutralidade metafísica das *Investigações Lógicas*, em outras palavras, consiste na ausência de pressupostos metafísicos da teoria do conhecimento e na exclusão de questões relativas à existência e natureza do mundo; mas não equivale à tese de que uma teoria fenomenológica do conhecimento não tem nenhuma consequência para nossa concepção da natureza e existência do mundo” (Trizio, 2021, p. 57); e “já na época das *Investigações Lógicas* Husserl considera que a gigantesca tarefa de clarificação [*Aufklärung*] do conhecimento que a fenomenologia empreendeu é motivada pelo desejo de construir uma filosofia no sentido mais geral, uma filosofia na qual a metafísica como ciência última da realidade é um capítulo fundamental” (Trizio, 2017, p. 55).

⁶ Conforme a análise de de Santis (2019), a fenomenologia transcendental lidará com o domínio da *Vernunftigkeit* que está no fundo da correlação entre consciência e objetividades constituídas, mas não com o domínio da *Rationalität* dos fatos.

Referências

- DE BOER, T. 1978. *The Development of Husserl's Thought*. The Hague: Martinus Nijhoof.
- DE SANTIS, D. 2019. "Das Wunder hier ist die Rationalität" Remarks on Husserl on Kant's Einbildungskraft and the idea of transcendental philosophy (with a note on Kurd Laßwitz). In: BURNS, T. et al. (Eds.). *The New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy*. London and New York: Routledge, pp. 268-287.
- HUSSERL, E. 1956. *Erste Philosophie*. 1923/24 - Erster Teil (Hua VII). Haag: Martinus Nijhoof.
- HUSSERL, E. 2014. *Investigações lógicas: prolegômenos à lógica pura*. Volume 1; tradução Diogo Ferrer. Rio de Janeiro: Forense.
- HUSSERL, E. 2012. *Investigações lógicas*. Segundo volume, parte I: investigação para a fenomenologia e a teoria do conhecimento. Tradução de Pedro M. S. Alves, Carlos Aurélio Morujão. Rio de Janeiro: Forense.
- HUSSERL, E. 2001. Aus der Einleitung der Vorlesung "Erkenntnistheorie und Hauptpunkte der Metaphysik" (1898/89). In: HUSSERL, E. *Allgemeine Erkenntnistheorie*. 1902-03. (Husserliana, Materialien III, pp. 225-255). Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- 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) (Husserliana XX/1). Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- MAJOLINO, C. 2021. Mapping Husserl's ontology and its boundaries. In: JACOBS, H. (Ed.). *The Husserlian Mind*. London and New York: Routledge.
- MENSCH, J. R. 1981. *The Question of Being in Husserl's Logical Investigations*. The Hague/Boston/London: Martinus Nijhoff.
- TRIZIO, E. 2017. Husserl's Early Concept of Metaphysics As the Ultimate Science of Reality. *Phainomenon*, **26**: pp. 37-68.
- TRIZIO, E. 2021. *Philosophy's Nature: Husserl's Phenomenology, Natural Science, And Metaphysics*. New York and London: Routledge.
- ZAHAVI, D. 2017. *Husserl's Legacy*. Oxford: Oxford University Press.

Submetido em 18 de maio de 2023.

Aceito em 04 de março de 2024.