

## Sobre uma ontologia do imanente e do transcendente em Edmund Husserl

Marcelo Rosa Vieira\*

**Resumo:** Este artigo destina-se a tratar da questão ontológica em Husserl de acordo com sua concepção sobre a intencionalidade, a imanência e a transcendência. Veremos, portanto, como Husserl estabelece a noção de região ontológica e distingue as duas esferas do ser existentes: consciência e mundo. A partir dessa distinção, será também analisada sua concepção sobre a apoditicidade da região da consciência, na medida em que ela retoma a tese cartesiana de que a subjetividade é um absoluto enquanto o ser do mundo é relativo e contingente.

**Palavras-chave:** Intencionalidade. Imanência. Transcendência. Consciência. Husserl.

### On the ontology of immanent and transcendent in Edmund Husserl

**Abstract:** This article is intended to address the ontological question in Husserl according to his conception of intentionality, immanence and transcendence. We will see, therefore, as Husserl establishes the notion of ontological region and distinguishes the two spheres of the existing being: consciousness and world. From this distinction, it will also be examined his conception on apodicticity's consciousness region, in so far it retakes the cartesian thesis that subjectivity is an absolute while the world's being is relative and contingent.

**Keywords:** Intentionality. Immanence. Transcendence. Consciousness. Husserl.

### Introdução

O presente estudo traz para discussão a distinção entre ser imanente e ser transcendente conforme é exposta na obra *Ideias para uma Fenomenologia Pura* de Edmund Husserl. O objetivo é esclarecer o papel central que essa distinção desempenha dentro da ontologia husserliana. Para tratar da diferença entre os modos de existir do transcendente (o mundo) e o imanente (a consciência), o texto discute em primeiro lugar a noção de intencionalidade, ou vida intencional, que é apresentada por Husserl como constituindo o caráter distintivo da subjetividade em relação a todo ser objetivo. Ver-se-á como Husserl recorre ao “método da dúvida” para distinguir o imanente do transcendente, sem que sua orientação, no entanto, seja em todos os aspectos semelhante ao método cartesiano de dúvida universal.

---

\* Mestre em Filosofia pela Universidade Federal de Uberlândia - UFU. E-mail: marcelroust@hotmail.com

## 2. Correlação e intencionalidade

Todo estudo sobre a fenomenologia de Husserl deve abrir com a questão da intencionalidade. A escolha não é arbitrária. Já era admitido pelo próprio Husserl que a intencionalidade constitui o “tema capital da fenomenologia”<sup>1</sup>. Atende pelo nome de *intencionalidade* “esta propriedade que têm os vividos ‘de serem consciência de alguma coisa’ (HUSSERL, 1950, p. 283). Ou seja, *toda consciência é consciência de algo*<sup>2</sup>, não existe ato de consciência que não seja referido a algum objeto.

A formulação que segue, porém, não é tranquila. Enfrentamos um problema, logo de saída, que é o de evitar as ambiguidades e os prejuízos da tradição. O termo “consciência” é perigoso, ele carrega uma plurivocidade e exige uma definição que o torne mais preciso, de acordo com o sentido fenomenológico. Husserl observa que três conceitos de “consciência” são pertinentes com o interesse de suas investigações:

1 . Consciência como a consistência fenomenológica real conjunta do eu empírico, enquanto entrelaçamento das vivências psíquicas na unidade da corrente de vivências. 2. Consciência como o interno dar-se conta das vivências psíquicas próprias. 3 . Consciência como designação global para todo e qualquer tipo de atos psíquicos ou “vivências intencionais” (HUSSERL, 2012, p. 295).

As vivências, ou vividos, são os elementos fenomenológicos que integram a consciência, são os conteúdos ou atos cognoscentes que, por definição, possuem todos um teor de apreensão, um caráter posicional de algum objeto. O polo sujeito, na medida em que está dirigido ao polo objeto, situado no mundo, vivencia “os acontecimentos externos (...) é, ele próprio, um todo real que se compõe realmente de múltiplas partes, e cada uma destas partes é vivenciada” (HUSSERL, 2012, p. 295). Husserl diz encontrar a característica fundamental da intencionalidade já na formulação explícita do cogito cartesiano:

---

<sup>1</sup> Como indica o título do § 84 das *Idées directrices pour une phénoménologie*: “L’Intentionnalité comme thème capital de la phénoménologie”. Para a redação deste artigo, consultamos versões em francês das obras de Husserl, de cuja respectiva tradução nos ocupamos.

<sup>2</sup> O uso de itálicos é bastante recorrente na literatura fenomenológica para chamar a atenção para conceitos e aspectos centrais nos argumentos. Fizemos uso constante deste recurso no presente texto.

Quando um vivido intencional é atual e por conseguinte operado segundo o modo do cogito, nele o sujeito se ‘dirige’ sobre o objeto intencional (...) Isto significa (...) este poder, inerente à *essência* do cogito, (...) de ter alguma coisa sob o olhar do espírito (HUSSERL, 1950, p. 118).

Todo vivido do cogito, portanto, refere-se a algo de que ele é consciente. “Em todo cogito atual um ‘olhar’ que irradia (australender) do eu puro se dirige sobre ‘o objeto’ (Gegenstand) deste correlato de consciência, sobre a coisa, sobre o estado de coisa, etc.” (HUSSERL, 1950, p. 284). O cogito é a esfera de onde emanam os vividos da consciência e, nessa qualidade, apresenta-se como o centro de remissão das *cogitationes*, por exemplo, a percepção, a lembrança, a imaginação, o juízo, o desejo, o prazer, a dor, e assim por diante. Qualquer vivido desses se atualiza – é estado de consciência em ato – sempre por referência a alguma coisa, cada um tem sua própria “forma de se ocupar-atualmente-de-seu-objeto-correlato, de-ser-dirigido-para-ele” (HUSSERL, 1950, p. 284). Assim, na percepção, o eu percebe – seu correlato é o percebido enquanto tal; na imaginação, o eu imagina – seu correlato é o imaginado enquanto tal; e o mesmo em relação ao desejo, ao juízo, ao prazer, à lembrança, etc.

Husserl descreve a vida da consciência como uma corrente de vividos (*Erlebnisse*). Todos os atos desta corrente são familiares entre si – a mesma regra que vale para um ato se aplica sem modificações essenciais aos demais atos. A consciência pode, assim, multiplicar ao infinito seus modos de atingir algum objeto sem perder seu caráter intencional: ela pode visá-lo na percepção, figurá-lo numa fantasia, rerepresentá-lo na lembrança, desejá-lo ou avaliá-lo do ponto de vista estético, moral, dentre uma diversidade de modos possíveis de referência objetual. O cogito assume alguma de suas intenções para *posicionar* determinada coisa como objeto, para tê-la sob o raio imediato da atenção.

A consciência pode objetivar, por exemplo, a cadeira – do ponto de vista da percepção – e nesse caso tê-la localizada no espaço, *percebida* ali, próximo à mesa. Outras objetividades, porém, são igualmente possíveis. A percepção pode ser convertida numa avaliação sem comprometer nada do teor intencional que cada ato assume. No caso da cadeira avaliada – do ponto de vista axiológico – como útil, sofisticada, simples ou luxuosa, durável, cara ou fora de moda: a consciência objetiva o *valor em si* da cadeira. Assim, a avaliação possui seu correlato – o avaliado ou o valor enquanto tais:

[...] no ato de avaliar (Wertens) nós estamos voltados para o valor, no ato da alegria para o que alegre, no ato de amar para o que é amado, no agir para a ação, *sem* no entanto apreender tudo isto. O objeto (Objekt) intencional, isto que é avaliado, alegre, amado, esperado enquanto tal, a ação enquanto ação torna-se um objeto (Gegenstand) que se apreende através de uma conversão original que “*o objetiva*” (HUSSERL, 1950, p. 119).

A correlação intencional, portanto, pertence aos *Erlebnisse* como uma propriedade que lhes é essencial. “O pensado está idealmente presente no pensamento. Essa forma do pensamento conter idealmente outra coisa sem ser ele (...) constitui a intencionalidade” (LÉVINAS, 1967, p. 29). Logo, uma primeira regra para a ontologia é não perder de vista essa necessidade originária, ela se estabelece a partir da correlação. Como sabido, a ontologia estuda *o ser enquanto ser* – já era o que enunciava a expressão  $\delta\upsilon\ \tilde{\eta}\ \delta\upsilon$  de Aristóteles. Mas, na medida em que se trata de uma ontologia fenomenológica, o ser não se distingue mais de suas aparições. Não há mais nenhum corte metafísico entre *fenômeno* e *coisa em si*. Husserl identifica ser e fenômeno – de onde segue-se o dado de que “ser” é algo indissociável daquilo que se fenomenaliza na consciência. O ser permanece sempre nos limites da correlação, sendo condicionado, por isso, pelos modos possíveis de acesso a ele (os atos intencionais).

Pertence ao estilo geral do método fenomenológico este de sempre referir-se à *coisa mesma*. Como é ressaltado por Fink (1952, p. 68), quando se diz coisa mesma, temos em vista não “o ente tal qual é em si, e sim o ente que é essencialmente objeto (*Gegenstand*), isto é, o ente sendo para nós (*Seiendes für uns*)”, e isto, afinal, “decreta pura e simplesmente que o ente se equipara ao ‘fenômeno’”. Por isso, a ênfase posta na ideia de aparição, de aparecimento. A ontologia aqui pode ser dita uma ontologia do aparente, ela se ocupa da fenomenicidade do fenômeno.

Uma coisa em si, subtraída por princípio ao aparecimento, não possuiria nenhum sentido (...) o que não é suscetível de mostrar-se como fenômeno não pode ser (*überhaupt*) (...) Que só o suscetível de mostrar-se “é”, e preenche plenamente a extensão de validade do conceito de “ente” (FINK, 1952, p. 70).

Husserl insiste neste princípio que constitui o diferencial máximo da pesquisa fenomenológica: na percepção, a coisa comparece “em carne e osso” (*leibhaftig*) diante da consciência, ela está presente “em pessoa” (*zur Selbstgebenheit kommen*),

logo, pode ser descrita tal como se oferece ao olhar. É a *ipseidade em carne em osso*, a *efetividade corpórea* dela que importa submeter à descrição. Temos, assim, duas considerações a ser feitas, antes de prosseguir, que são indispensáveis para a compreensão da ontologia husserliana:

1º - Do lado do mundo, o ser é o fenômeno, é justamente aquilo que aparece. O ser, porém, não destoa da modalidade do ato intencional que o apreende. Ele aparece em conformidade com o sentido do ato. Para a percepção, o que se mostra é um percebido; para a imaginação, a imagem; para o desejo, o desejado, e o mesmo vale para todos os tipos de ato.

2º - Do lado da subjetividade, a consciência é sempre consciência de si ao mesmo tempo em que *ostenta* o mundo em suas intenções. O caráter ostensivo constitui sua determinação fundamental. Isso faz da existência dela uma região especial do ser: ela não é propriamente um fenômeno dentre outros, mas a condição de aparecimento de todo fenômeno possível.

Um índice do estatuto ontológico que convém atribuir à subjetividade encontra-se no tríplice uso do termo “transcendência” por Husserl, que retoma o conceito kantiano de transcendental. A subjetividade existe num campo *transcendental* puro. Desde que ela estabelece a correlação, porém, cada ato intencional logra conduzi-la na direção de algo *transcendente*. Ou seja, as coisas que existem como que representadas na posição oposta da correlação: o mundo natural, os objetos psíquicos, etc. A intencionalidade, por sua vez, designa o trajeto de *transcendência* dos atos. Dizer que a *consciência é sempre consciência de alguma coisa* significa, pois, que cada ato intencional surpreende a existência de algo que é *transcendente* em relação à subjetividade. O subjetivo *transcende-se* na direção do objetivo a fim de posicioná-lo, constituindo com ele uma tese.

Preparamos o terreno, pois, para introduzir agora a concepção de *região ontológica* que Husserl emprega para distinguir a consciência – que se caracteriza pela intencionalidade – dos outros seres que não portam nenhum atributo intencional:

[...] na concepção husserliana da ontologia, há de particular o fato de que esta estrutura do ser, da qual se interessa a ontologia, não é para todos os seres a mesma: diferentes *regiões* de ser (Seinsregionen) têm uma constituição diferente e não podem ser pensadas com a ajuda das mesmas categorias (LÉVINAS, 1967, p. 21).

Região ontológica é a instância originária a que cada *ser* pertence – segundo sua *tipologia*, de acordo com sua *quididade*. A região da consciência difere daquela do mundo<sup>3</sup>. Assim, enquanto que a ontologia que se ocupa do objeto material opera com determinadas categorias – tempo, espaço, causalidade, substância, etc. – a ontologia dedicada ao estudo da consciência deve trabalhar com categorias apropriadas a esta. Uma das tarefas da fenomenologia é introduzir o conceito dessas categorias para poder descrever ontologicamente os modos de correlação intencional. Husserl divide a ontologia em *ontologias regionais*. Cada ontologia, sendo regional, deve aplicar-se no estudo de uma região específica *determinada e classificada* conforme o gênero de ser que a delimita. A tarefa que se impõe a todas as ontologias é exprimir apropriadamente “a estrutura material (*sachhaltige*) do ser, que define a natureza como natureza e a consciência como consciência” (LÉVINAS, 1967, p. 21).

Com embasamento nas teses acima, Husserl julga necessário contestar a ontologia assumida pelas ciências naturais, as quais tendem a aplicar ao *ser em geral* apenas as categorias *regionais* da física. As ciências reunidas sob a definição geral “naturalismo” são as ciências de orientação empírica – física, biologia, química, psicologia, etc. Sob o ponto de vista destas últimas, o conjunto do ser é interpretado apenas sob o modelo da matéria. Devido a essa atitude, o naturalismo perde de vista a correlação entre consciência e mundo. Ele parte de um ideal de *objetivação do ser* e julga irrelevante todo conhecimento que corresponde à constituição do ser pela subjetividade. E assim, além de interpretar a região da consciência sob o padrão das categorias físicas, o naturalismo comete a decisão precipitada de recusar valor aos conhecimentos de essência pura.

A apreensão das essências, para Husserl, é a condição de toda inteligibilidade. O naturalismo, ao negar valor cognitivo às formas, às ideias, incorre em puro contrassenso, uma vez que ele supõe em suas teses, implicitamente, justamente as essências que busca, explicitamente, rejeitar. Em Husserl, não há conhecimento possível sem que esteja apoiado numa intuição formal. A noção de intuição em Husserl é mais geral e abrange todos os atos intencionais. A intuição, ao visar alguma coisa, apreende

---

<sup>3</sup> Ela difere não apenas em seu ser, mas possui modos de existir diferentes daqueles do mundo. Como observa Lévinas (idem, p. 21-22) em seu estudo sobre Husserl: “(...) les régions de l'être diffèrent entre elles, non seulement dans leurs essences et dans les catégories qui délimitent leurs essences, mais encore dans leur *existence*”. Assim, a ontologia deve começar por questionar: “Quel est le mode d'exister des différentes *régions* de l'être?”

ao mesmo tempo a *essência*. Husserl denomina *intuição eidética* o tipo de conversão do olhar que permite à consciência apreender a essência do objeto individual. A terminologia husserliana, de maneira geral, possui origem grega. Por isso – intuição *eidética* – do étimo εἶδος, que significa “ideia”, “forma”. O ver já inclui a captação da “forma”, não há visão que já não esteja inscrita numa esfera de inteligibilidade. Os verbos gregos de origem constituem um índice disso: ὁράω (ver) tem o seu radical aoristo em ἰδ and conjuga-se como εἶδον no pretérito. O ἰδ remete a ἰδέα, ao passo que εἶδον remete a εἶδος. Novamente, o radical ἰδ aparece em οἶδα (eu sei). Ver, portanto, para os gregos, já é entender a forma, a ideia, já é saber (οἶδα).

Assim, a consciência efetua um ato de ideação – que passa da intuição sensível à intuição puramente formal. Husserl alarga o termo *intuição* para incluir também a visão intelectual. Sua proposta é que a captação de alguma coisa inclui a *essência* como um de seus momentos fundamentais. Não há descompasso sequer de tempo: a percepção se transfere do indivíduo à essência imediatamente, numa *conversão original* do olhar que ela dirige ao objeto.

De *início* a palavra “essência” designou isto que, no ser o mais íntimo de um indivíduo, se apresenta como seu “*Quid*” (sein Was). Ora, esse *Quid* pode sempre ser “*posto em ideia*”. A *intuição empírica (erfahrende)* ou a *intuição do indivíduo* pode ser convertida em *visão de essência (Wesens-Schauung)* (*em ideação*) – essa possibilidade devendo ser entendida não como possibilidade empírica mas como possibilidade sobre o plano das essências (HUSSERL, 1950, p. 19).

### 3. A questão da imanência e da transcendência

Propomos tratar agora do modo de intuição que se dirige ao imanente e ao transcendente. Todo cogito é consciente de algo intencional externo. Quando ele, porém, vive em suas intenções, comporta igualmente a possibilidade de voltar o olhar reflexivo para sua *cogitatio* ela mesma de maneira a convertê-la em objeto. Trata-se da mudança da percepção transcendente para a imanente. O cogito, assim, assume a forma de uma nova *cogitatio* que se dirige sobre a primeira de modo a tê-la como alvo direto da apreensão. Aí se trata de uma percepção do cogito sobre si mesmo – que Husserl poderia chamar bem de percepção interna, mas que ele prefere designar de “imanente” a fim de evitar ambiguidades.

Nessa percepção, ocorre algo de muito particular: “*a percepção e o percebido formam por essência uma unidade sem mediação, a unidade de uma única cogitatio concreta*” (HUSSERL, 1950, p. 123). Isso significa, então, que a consciência e seu objeto coincidem no mesmo fluxo de vividos, ou que as intenções, por essência, levam seu correlato incluso nelas mesmas. Tal percepção consiste, portanto, num tipo de inclusão real (*reellen*) do objeto no vivido, como pertencente por essência a ele. Esse é o traço distintivo da percepção imanente.

A percepção transcendente, por sua vez, é aquela em que o objeto está *excluído* por essência do vivido. Assim, o vivido está obrigado a transcender-se para alcançá-lo adiante, no mundo. Nesse caso, consciência e objeto não formam uma unidade. O fato de o objeto ser “transcendente” exige que a percepção esteja direcionada para fora. Por isso, dizemos que o objeto é outro em relação à consciência, que ele pertence à natureza real (*reale*) e não se encontra no encadeamento do vivido. E assim, “não somente a percepção da coisa não contém em si, em sua composição real (*reellen*), a coisa ela mesma, mas está mesmo *excluído que ela forme com a coisa uma unidade essencial*” (HUSSERL, 1950, p. 124).

A correlação intencional é de ordem eidética e faz com que todo imanente se refira a um transcendente. Nem por isso, entretanto, há unidade entre ambos. A percepção e a coisa percebida continuam heterogêneas por princípio. Assim acontece, portanto, quando se trata da *transcendência* da coisa. Husserl propõe examinar de perto o modo como, na percepção, “o transcendente se comporta em relação à consciência que o conhece” (HUSSERL, 1950, p. 131). Para isso, ele recorre a um exemplo simples: a percepção de uma mesa.

Esta última ocupa uma posição no espaço, junto à mobília da casa. Para reparar em todos os detalhes dela, somos obrigados a percorrê-la com o olhar, sempre mudando os pontos de vista possíveis. Assim, damos a volta em torno da mesma, vemo-la por baixo, por cima, à direita, à esquerda, etc. Sob determinada perspectiva, a superfície da mesa aparece no formato de uma elipse; quando a olhamos do alto, porém, constatamos que seu formato, na verdade, é circular. Só podemos enxergar a mesa nos colocando em determinado ponto de vista. Husserl observa que a mesa aparece sempre por esboços, por perfis sucessivos de aparição. Está claro, porém, que nenhum esboço mostra a mesa por inteiro. Ela é simplesmente *pressuposta* em cada um deles.

Husserl usa o termo *Abschattungen* para se referir a tal modo de aparição por esboços. O que chamamos de “mesa”, afinal, não passa da soma de uma infinidade de aspectos que o olhar apreende, embora esteja excluída a possibilidade de todas as silhuetas possíveis dela aparecerem de uma só vez. Na *Abschattungen*, a visão do objeto é lacunar, ela se atualiza no tempo sem nunca chegar a se completar por inteiro. Assim, o objeto não cessa de reaparecer “diferente” dependendo do ponto de vista que tomamos sobre ele. A consciência, porém, efetua a ligação sintética entre as aparições. O objeto está em série diante de mim, e “eu tomo consciência de sua identidade na consciência sintética que relaciona a nova percepção à lembrança (...) o agora da percepção não cessa de se converter em uma nova consciência que se encadeia com a precedente” (HUSSERL, 1950, p. 131-132). Para Husserl, não é algo meramente contingente o fato de a coisa espacial aparecer sob tais condições. Está inscrito na natureza mesmo dela.

*Em virtude de uma necessidade eidética, uma consciência empírica da mesma coisa percebida sob “todas suas faces”, e que se confirma continuamente nela mesma de maneira a não formar senão uma única percepção, comporta um sistema complexo formado por um diverso ininterrupto de aparências e de esboços; nesse diverso, vêm se esboçar eles mesmos (sich abschatten), através de uma continuidade determinada, todos os momentos do objeto que se oferecem na percepção com o caráter do que se dá ele-mesmo corporalmente (HUSSERL, 1950, p. 133).*

E quando ele se refere acima aos “momentos do objeto”, inclui as qualidades sensíveis que se esboçam junto com este. A cor, o odor, o liso, o macio, o áspero, os contornos do objeto, todos se dão igualmente por *Abschattungen*. Isso se torna claro, por exemplo, na cor da mesa, que ao longo da série também não cessa de variar de intensidade. Se se trata de uma mesa “marrom”, o dado de sensação “marrom” exerce a função figurativa da mesa sob uma multiplicidade de nuances. A consciência, porém, opera uma síntese de identificação pela qual ela é consciência de uma única cor “marrom”, não obstante as diversas gradações desta que se oferecem à percepção.

Husserl nomeia-o de “momento hylético” do vivido, este que figura o objeto transcendente através dos *data de sensação*. Teremos, mais tarde, ocasião de aprofundar esse ponto. Mas, por ora, deixamos adiantado que a concepção de hylé é fundamental para se entender a possibilidade de relação entre vivido imanente e objeto transcendente. E não só de relação, mas igualmente de distinção entre eles. Paul Ricœur

diz a respeito: “A dualidade do momento hylético do vivido e do momento transcendente da coisa é finalmente a base da exclusão mútua do ser como consciência e do ser como coisa real” (HUSSERL, 1950, p. 134). A seu tempo, iremos ver melhor a questão da relação. Por ora, vamos nos deter nas diferenças mencionadas acima.

Subsistem importantes implicações na *exclusão mútua* de que fala Ricœur. Enquanto que a percepção transcendente só exhibe seu objeto por perfis, o mesmo não acontece do lado da percepção imanente. Husserl (1950, p. 137) parte da constatação: “Um vivido não se dá por esboços” para começar a traçar a distinção entre elas. A última afirmação significa, pois, que o imanente não se perfila, que seu modo de doação possui outro caráter que não o da aparição por *Abschattungen*. Ele não se esboça na medida em que sua existência já está *inserida* no vivido, como momento integrante dele.

Mas convém acentuar que a distinção se deve, particularmente, ao *modo de doação* do objeto. Eis-nos, então, diante de um dos conceitos fundamentais da fenomenologia: a doação de sentido.

Percepção imanente e transcendente não se distinguem somente nisto que o objeto intencional, oferecido em sua ipseidade intencional, é tanto realmente (reell) imanente ao perceber, tanto não; a distinção se deve antes à forma com a qual o objeto é dado (HUSSERL, 1950, p. 136).

De um lado, o modo de doação do transcendente determina que não possamos atingi-lo senão por intermédio da síntese entre um diverso de aparições. Ou seja: através das *faces* dele que sucedem no tempo. Por outro lado, não faz sentido falar do imanente que ele aparece, que ele se esboça: “a essência da cogitatio, do vivido em geral, nos ensina que o vivido exclui essa forma de ser dado” (HUSSERL, 1950, p. 137).

Não procede, portanto, dizer do imanente que ele é visto sob uma série de diferentes pontos de vista. Isso vale apenas para o objeto da percepção transcendente. Nesse caso, a consciência dá seu objeto de forma “concordante” enquanto avançam as diferentes orientações do olhar. A “concordância” significa, por sua vez, que as orientações futuras são sistematicamente prefiguradas na orientação presente. É possível, além disso, mudar indefinidamente de perspectiva sem que a coisa esgote sua abundância de detalhes. O objeto nunca chega a se integrar numa percepção completa sem que volte a anunciar outros lados inaparentes. Por essência, ele comporta “a

possibilidade ideal de se desdobrar em um diverso ininterrupto de percepções submetidas à uma ordem determinada e suscetíveis de continuar indefinidamente, sem jamais, por conseguinte, apresentar uma conclusão” (HUSSERL, 1950, p. 138).

#### **4. Que o ser transcendente é fenomênico e relativo**

A figuração por meio de esboços, própria do transcendente, implica certa inadequação ou imperfeição por parte da coisa esboçada. Husserl salienta que a inadequação reside na essência do modo de doação por perfis – isso porque tal modo, na medida em que apresenta a coisa renovando os aspectos dela, ou bem repetindo os aspectos antigos, inclui sempre uma “zona mais ou menos vaga de indeterminação” (HUSSERL, 1950, p. 141). Queremos dizer, pois, que o objeto é meramente “concordante” ao longo da passagem de suas aparências, e nada garante, afinal de contas, que a fase futura delas irá sempre anuir com a fase precedente.

A contingência, portanto, entra no modo de ser do transcendente. Uma vez que a percepção da coisa progride, ela admite a possibilidade de ser contradita por uma aparição posterior. Por exemplo, quando julgamos ver de longe uma coisa, e nos deparamos com outra. A percepção está sempre sujeita a errar. Seu objeto, afinal, pode revelar-se um sonho, uma miragem, uma alucinação, uma ilusão de ótica. O mundo da percepção implica, pois, “um conjunto aberto e infinito de possibilidades indeterminadas” (HUSSERL, 1953, p. 20). Não é devido, porém, ao mero acaso que isso seja assim. Faz parte da constituição mesmo de todo objeto inscrito no espaço. “Por princípio, subsiste sempre um horizonte de indeterminação suscetível de ser determinado, quão longe avancemos no curso da experiência” (HUSSERL, 1953, p. 142).

Isso compromete a possibilidade de conhecer o mundo adequadamente. O conhecimento será sempre suscetível de ser confirmado ou invalidado por uma experiência futura. O encadeamento entre as percepções não é de ordem lógica e necessária. Sempre falta, pois, uma garantia de que ele irá se efetuar realmente. O transcendente constitui um dado fenomênico e relativo. Fenomênico – porque só se deixa apreender de maneira parcial. Ele está assim, de início, imerso num halo de obscuridade, ele emerge das sombras na medida em que aparece. Sua contingência implica, então, que, na continuidade das aparições, um dos lados dele pode tanto atestar

quanto infirmar sua existência. Relativo – porque se trata de um objeto indeterminado, o qual solicita um sujeito para constituí-lo, para outorgar a ele seu sentido e sua identidade. É sob a ótica específica da questão do *conhecimento* que Husserl afirma que o transcendente é *relativo* ao imanente.

Logo, o conhecimento empírico não pode pretender ser evidente e absoluto em si, em vista da insuficiência da percepção. Ele possui, portanto, o caráter do dubitável – *daquilo de que é possível duvidar*. Descartes, aliás, já havia tratado disso. Uma vez que o mundo está submetido à concordância das percepções, não há nenhuma *razão necessária* que determine que as experiências subsequentes sejam condizentes com a experiência atual. Elas requerem ser preenchidas por uma intuição correspondente que pode simplesmente falhar. Um único dado pode rescindir da série, e romper todo o encadeamento dela.

Embora esteja presente à percepção de maneira incontestável, o mundo não possui por si mesmo o caráter de evidente, ele não é um dado absoluto e necessário a priori. Ele é condicionado pelos limites impostos ao conhecimento sensível. De onde surge sua dependência em relação ao cogito. “Tudo o que o ‘mundo’ é, todo ser espacial e temporal existe para mim, isto é, vale para mim (...) Todo seu sentido universal e particular, toda sua validade existencial, ele os tira exclusivamente” (HUSSERL, 1953, p. 18) de minhas *cogitationes*. Assim, a existência que temos na percepção transcendente é de segunda ordem, pois “pressupõe, como uma existência em si anterior, aquela do ego puro e de suas *cogitationes*” (HUSSERL, 1953, p. 18).

## 5. Que o ser imanente é absoluto e indubitável

Husserl reserva, então, para o ser imanente, o caráter de absoluto e indubitável. O requisito que permite concluí-lo é o de que a consciência é uma absoluta presença a si. Sua presença, pois, é tão íntima a si que exclui a característica da aparição por *Abschattungen*. Dessa maneira, não há perfis que possam vir comprometer sua existência.

Entre o transcendente e o imanente, pois, impera um contraste fundamental: enquanto que o transcendente aparece por sombreados, por espectros, por jogos de luz, o imanente não se dá por figuração. O que ele é, é absolutamente, pois se revela sempre enquanto tal. Uma afeição, por exemplo, se mostra ao olhar como incluída no vivido

mesmo, sendo oportuno, então, dizer que ela não está separada da consciência para poder surgir diante desta num desfile de esboços. Não há lados sombrios no imanente, daí, não é possível duvidar dele. Ele não compromete sua existência na medida em que é indivisível a lados aparentes e inaparentes. Se eu considero o júbilo ou a melancolia, tenho sob a percepção imanente uma totalidade que não se oferece por meio de faces.

“Pelo pensamento eu posso formar a seu propósito uma ideia verdadeira ou falsa, mas isto que se oferece ao olhar da intuição está aí absolutamente com suas qualidades, sua intensidade, etc” (HUSSERL, 1953, p. 143).

É absurdo, portanto, presumir que o imanente partilhe com o transcendente um idêntico modo de existir. Ele é irreduzível ao tipo de doação por perfis. O transcendente comporta sempre uma inadequação, porque, do lado dos perfis que efetivamente se mostram, permanecem lados inteiros na penumbra, mergulhados em obscuridade. Em um desses perfis o objeto pode revelar-se, inclusive, um inexistente.

Nós temos então por assegurado o princípio seguinte: a essência de tudo isto que se dá por meio de aparências implica que nenhuma destas aqui dá a coisa como um “absoluto”; ela a dá em uma figuração unilateral; por outro lado, a essência dos dados imanentes implica que esses dão um absoluto que não pode de maneira alguma se figurar e se esboçar por faces sucessivas (HUSSERL, 1953, p. 144).

A ideia de que o mundo da experiência não existe é sempre “concebível”, podemos perfeitamente *pensá-lo* como um nada. Daí o sentido do termo duvidar, do latim *dubitare*, que implica uma divisão entre ser *ou* não-ser. Por mais que a percepção da coisa pareça certa, ela se deixa comprometer pela possibilidade de tal divisão. Confiar no curso ulterior da experiência, portanto, é um ato de crença, visto que nada exclui a possibilidade de que tal curso, em algum momento, seja divergente em relação ao esperado e nos “obrigue a abandonar o que anteriormente foi posto *sob a autoridade da experiência*” (HUSSERL, 1953, p. 150).

No caso da percepção imanente, isso não acontece: sua existência é necessária porque não admite nenhuma possibilidade de dúvida. Sua evidência é uma evidência apodítica e primeira em si. Até mesmo porque o *eu duvido* já supõe o *eu sou*. Como Descartes (2004, p. 45) já havia descoberto, o “*eu sou, eu existo*” é necessariamente verdadeiro toda vez que é por mim proferido ou concebido na mente. A consciência é

necessariamente ela mesma na doação e, ao possuir uma existência certa, evidente, ela repete a indubitabilidade do cogito cartesiano.

Convém observar, porém, que entre Husserl e Descartes há uma importante diferença de demonstração da dúvida. Descartes deixa sob suspeição a existência do mundo externo admitindo a possibilidade de que a percepção seja um sonho, uma imagem, um delírio, etc. Posto que os sentidos já nos enganaram alguma vez, nada garante que eles não estejam a nos enganar sempre. Husserl inova em relação a tal tese o princípio da discordância, que supõe que o encadeamento entre as percepções pode simplesmente malograr, revelando o objeto como um puro não-ser.

O transcendente não pode pretender, portanto, constituir matéria de um conhecimento apodítico. O apodítico não deixa subsistir o mínimo ensejo para dúvida. O único dado, pois, que merece essa designação é aquele para o qual é inconcebível a própria concepção de sua inexistência. Não há uma dúvida sequer imaginável nesse caso. Para Husserl, o cogito preenche tal requisito, na medida em que entra na sua apreensão

[...] a certeza absoluta que este ser existe, certeza que exclui desde então toda possibilidade de duvidar (...) uma *evidência apodítica* possui esta particularidade de não ser somente, de uma maneira geral, certeza da existência das coisas ou “fatos” evidentes; ela se revela ao mesmo tempo à reflexão crítica como inconcebibilidade absoluta de sua não-existência e, portanto, exclui de início toda dúvida imaginável como desprovida de sentido (HUSSERL, 1953, p. 13).

## Conclusão

Resulta evidente, portanto, a partir do conjunto dessas considerações, que Husserl faz a distinção entre as regiões ontológicas tendo por propósito estabelecer a diferença entre dois modos de ser principais, isto é, entre o modo de ser do imanente, que é absoluto e indubitável, e o modo de ser do transcendente, que é relativo e suscetível de dúvida. Assim, quando Husserl afirma, no epílogo das *Meditações Cartesianas*, que a fenomenologia deve tornar possível o estabelecimento de uma ontologia universal, esta distinção deve entrar como um referencial indispensável para o estudo fenomenológico do ser.

## Referências

DESCARTES, René. *Meditações sobre filosofia primeira*. Tradução de Fausto Castilho. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2004.

FINK, Eugen. *A análise intencional e o problema do pensamento especulativo*. Comunicação ao “Colóquio Internacional de Fenomenologia” realizado em Bruxelas de 12 a 14 de abril de 1951. Tradução de Fausto Castilho. In: *Problèmes actuels de la Phénoménologie*, ed. H. L. van Breda, Desclée de Browner, 1952, Paris, p. 53-86.

HUSSERL, Edmund. *Idées directrices pour une phénoménologie*. Paris: Éditions Gallimard, 1950.

\_\_\_\_\_. *Investigações Lógicas*. Investigações para a Fenomenologia e a Teoria do Conhecimento. Tradução de Pedro M. S. Alves e Carlos Aurélio Morujão. Rio de Janeiro: Editora Forense Universitária, 2012.

\_\_\_\_\_. *Méditations Cartésiennes*. Paris: Librairie Philosophique J.Vrin, 1953.

LÉVINAS, Emmanuel. *Théorie de l'Intuition dans la Phénoménologie de Husserl*. Paris: Librairie Philosophique J.Vrin, 1994.

\_\_\_\_\_. *Descobrimo a Existência com Husserl e Heidegger*. Tradução de Fernanda Oliveira. Lisboa: Instituto Piaget, 1967.