

Constituição e objetividade: sobre o desenvolvimento de uma subjetividade transcendental em E. Husserl

Constitution and objectivity: about the development of a transcendental subjectivity in E. Husserl

Palavras-chave: Husserl; consciência; objetividade; subjetividade; intersubjetividade; constituição.

Keywords: Husserl; consciousness; objectivity; subjectivity; inter-subjectivity; constitution.

Hanna Trindade

Doutoranda em filosofia,
Universidade Charles, Praga,
República Tcheca.

hanna_trindade@hotmail.
com

Resumo

O projeto fenomenológico de Edmund Husserl tem como objetivo ultrapassar o clássico confronto entre a objetividade do mundo e a subjetividade da consciência. O intuito é mostrar que a relação entre estas duas partes não é estática, mas que através de um ato intencional específico, sujeito e objeto formam uma unidade concreta, um todo. Este ato é a *constituição* e através dele a objetividade do conhecimento e a subjetividade da experiência humana se tornam não apenas conectados, mas acima disso co-dependentes. O propósito deste artigo é, portanto, analisar como Husserl consegue legitimar tal relação através do desenvolvimento da ideia de uma subjetividade transcendental. Este último, contudo, pode ser compreendido apenas no âmbito da análise da constituição, pois é através deste ato que a subjetividade se desenvolve.

Abstract

The phenomenological project of Edmund Husserl has the objective of outstripping the classic confrontation between the objectivity of the world and the subjectivity of consciousness. The aim is to show that the relationship between these two parts is not static, but that through a specific intentional act, subject and object form a concrete unity, a whole. This act is the *constitution* and through it the objectivity of the knowledge and the subjectivity of human experience become not only bound, but above all co-dependent. The purpose of this article is therefore to analyze how Husserl manages to legitimate this relation by developing the idea of a transcendental subjectivity. The latter, however, can only be understood within the analysis of the constitution, for it is through this act that such subjectivity will develop itself.

Ipseitas, São Carlos, vol. 2,
n. 1, p. 127-141, jan-jun, 2016

Introdução

A fenomenologia tem como propósito a compreensão da consciência em seu funcionamento e, para tal, uma análise estrutural da vida desta consciência é efetuada. Por esta razão é preciso começar justamente pela *experiência (Erfahrung)*, pois é através desta que o mundo se oferece a

nossas consciências e é através dela que vivemos (no sentido de *erleben*) o que se encontra à nossa volta. De acordo com Husserl, esta relação entre consciência e mundo é tão estreita que um não é sem o outro. A consciência visa, assim, seu "preenchimento", mas a maneira como cada consciência experiencia o mundo é única, de tal forma que a relação entre objeto e consciência é *subjetiva*, pois o mundo é sempre um mundo para *minha consciência*, dado que cada objeto se apresenta a mim de uma forma específica de acordo com as condições sob as quais eu me encontro em relação a ele: condições espaciais, temporais, tipos de uso do objeto por mim, etc. Assim, a consciência pode estabelecer diversas formas de relação com um objeto, pois este possui múltiplas *maneiras de doação*. E no entanto apreendemos o mundo como uma objetividade, i.e. ainda que existam diferentes consciências que se relacionam de maneiras diversas a este mundo, somos capazes de compartilhar e de nos referirmos aos objetos neste mundo como se tivéssemos todos uma mesma experiência dele. A questão que se impõe, então, é de entender como a partir de algo *subjetivo*, ou seja as maneiras de doação do objeto, a consciência é capaz de apreender este objeto em sua *objetividade*. A resposta se encontra na forma como a consciência se relaciona ao mundo, i.e. na sua relação de *constituição*. De acordo com Husserl a consciência é capaz de transcender os momentos situacionais da doação de um objeto e, neste movimento, ela constitui uma objetividade. Eis o que caracteriza essencialmente a *subjetividade transcendental* na fenomenologia husserliana. Em outras palavras, trata-se da constituição da transcendência na imanência, i.e. a objetividade de um objeto é constituída através de suas maneiras de doação para consciência. A fenomenologia, enquanto investigação da vida da consciência, se torna, assim, análise do processo de constituição, ou, em outros termos, ela se torna "meditação (*Selbstbesinnung*) científica da subjetividade transcendental" (HUA XVII, 1974, p. 242)¹, pois é este movimento que explica a relação entre mundo e consciência e é sua análise que nos mostrará as estruturas desta consciência em sua operação.

Dessa forma, o esforço husserliano é de entender não apenas as condições, mas todo este campo específico chamado de subjetividade transcendental que torna possível e legítima tal conhecimento objetivo do mundo, ou, nas palavras de Husserl, "O *problema universal* é [...] esta *constituição* do ser objetivo-mundano na subjetividade transcendental" (HUA VIII, 1959, p. 465). Para que a compreensão deste processo seja possível, é preciso, contudo, um método que possa permitir o entendimento de tal experiência em seu fundamento.

A fenomenologia como método

"Nós começamos nossas considerações enquanto homens da vida natural, representando, pensando, sentindo, querendo em 'orientação natural'" (HUA III-1, 1976, p. 48). É desta forma que Husserl inicia a segunda seção de sua obra "*Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch*" (*Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica*) de 1913. O filósofo alemão parte da idéia

¹ Todas as traduções neste artigo são nossas.

segundo a qual nós temos consciência de um mundo existente em um espaço infinito e nós o experienciamos através de intuições imediatas. Assim, as coisas corporais se encontram *simplesmente aí, disponíveis (einfach da, vorhanden)*, independente delas fazerem diretamente parte de nossos campos perceptivos ou não. Podemos, então, sempre obter novas perspectivas e percepções do mundo, variando de acordo com o tempo e o espaço, de tal forma que o conteúdo do mundo do qual somos testemunhas varia também, mas a consciência se refere sempre a um mesmo e único mundo. Os *modos de doação (Gegebenheitsweisen)* de um objeto são, portanto, contingentes, dependendo de sua situação e posição. Dado que estes modos são maneiras de se mostrar desse objeto, então sua existência não pode se esgotar em uma única forma de se dar entre suas múltiplas maneiras de doação, i.e. o ser do objeto vai além do que ele deixa aparecer neste ou aquele modo de doação e neste sentido a perspectiva que tem-se do objeto é relativa, pois ela depende da posição do sujeito em relação ao objeto. A existência do objeto excede, assim, sua aparência, a qual é subjetivamente situada. O objeto existe objetivamente e independente de um sujeito que o apreenda. E no entanto, ainda que a existência deste objeto ultrapasse nossa perspectiva limitada dele, durante a vida cotidiana, enquanto temos a experiência deste objeto, nós não temos esta limitação em vista. Tal fato ocorre pois existe uma convicção de fundo que garante a existência do objeto para nós: o mundo existe, ele está aí e, conseqüentemente, aí também se encontram os objetos que se doam nele. Esta aceitação do mundo enquanto tal manifesta uma atitude que vem a nós naturalmente, pois o mundo se mostra em nossas experiências como algo *evidente (selbsverständlich)*. Tal posição, assumida através dessa atitude, não é uma decisão explícita que nós escolhemos deliberadamente, mas a base ou fundamento de cada experiência que temos do mundo². Enquanto nós somos naturalmente nesse mundo que *está aí* para nós, nós nos encontramos em *orientação natural*. Husserl resume da maneira seguinte sua tese geral da orientação natural:

Eu encontro constantemente à minha disposição, enquanto face a face comigo, uma efetividade espaço-temporal do qual eu mesmo faço parte, assim como todos os outros homens que se encontram nela e que, da mesma forma, se relacionam à esta efetividade. Eu encontro a "efetividade", como a palavra já nos indica, enquanto estando aí e eu a aceito tal como ela se dá à mim, também enquanto estando aí. Toda dúvida e rejeição relativos aos dados do mundo natural não modificam em nada a tese geral da orientação natural (HUA III-1, 1976, p. 52/53)

² Na seguinte passagem de sua obra "*Husserl and the Promise of Time*", Nicolas de Warren elucida a posição de Husserl à este respeito : "Esta aceitação tácita do mundo enquanto tal se manifesta como uma 'atitude' (Einstellung) subjacente que vem a nós 'naturalmente', não porém no sentido de um instinto ou dispositivo expressivos de nossa natureza humana, mas como a 'evidência' que o mundo manifesta à medida que ele é vivido. O que é mais evidente do que o 'fato' de que o mundo se revela primeiramente e acima de tudo na experiência? Husserl, contudo, sustenta que esta abertura do mundo na experiência (ou a abertura do mundo chamada experiência) presuppõe uma atitude inarticulada e, no entanto, inteligível que nós necessariamente tomamos como adquirida e que é mais íntima que qualquer outra reflexão teórica ou filosófica. Este 'posicionamento' (Setzung) da orientação natural não é um ato explícito de decisão, nem uma "visão de mundo" que nós projetamos deliberadamente: ele é o terreno sob o qual nós encontramos" (DE WARREN, 2009, p. 16)

Nossa percepção do mundo ocorre de tal maneira devido à "*intencionalidade*" (*Intentionalität*). Essa noção funciona como ponto de partida da fenomenologia husserliana. Ela é inicialmente a ideia segundo a qual cada consciência é intencional, i.e. cada ato da consciência se dirige a um objeto. Este conceito é comumente resumido na célebre frase: *cada consciência é consciência de algo*, que explicita o fato de que a consciência é necessariamente designativa de objetos e uma unificação íntima entre ela e tais objetos se passa. A intencionalidade nos indica, assim, que a realidade apenas existe em conformidade com a consciência, de tal forma que a primeira não é sem a segunda. A consciência se refere e, ainda mais importante, depende dos modos de doação dos objetos. Neste sentido, a vida da consciência é regida por uma espécie de teleologia, pois, devido à sua característica intencional, a consciência está sempre à procura de satisfação, de algo em direção ao qual ela possa apontar. Por isso, a consciência não deve ser entendida como um nada, um vazio, mas, ao contrário, ela é composta de diversos atos que correspondem aos diferentes tipos de objetividade e seus diferentes modos de doação. Esses atos não são nada sem os objetos dos quais eles são conscientes. Desta maneira, o conceito de intencionalidade, tal como Husserl o apresenta, parece solucionar a discussão clássica da teoria do conhecimento, como Klaus Held nos explica:

Com o conceito de intencionalidade o clássico problema da "teoria do conhecimento" moderna – como a consciência, que é primeiramente sem-mundo, poderia ter uma relação com um "mundo exterior" que se encontra além dela mesma – chega fundamentalmente a seu fim. O tratamento da consciência como intencionalidade não permite mais que a objetividade, que subsiste em si e se encontra em oposição às atividades da consciência, se dissolva psicologicamente nestas atividades, pois o caráter do ato é determinado precisamente por este "se-encontrar-em-oposição" (HELD, 2003, p. 14)

Através da ideia de intencionalidade a consciência se torna o lugar do que Husserl chama "*imanência*". Ela é o local de uma atividade permanente e complexa: a atividade intencional. Neste sentido, poderíamos definir o *transcendente* como sendo o ser do mundo exterior, fora do sujeito, a coisa enquanto ela vai além do que nós somos capazes de apreender, transcendendo a consciência, enquanto o *imane*nte é a forma segundo a qual esta mesma coisa ou objeto se dá à consciência. Uma outra forma de caracterizar imane

nte e transcendente é de nomeá-los, respectivamente, *fenômeno (das Phänomenon)* e *coisa (das Ding)*. A coisa transcende todo conteúdo material que se apresenta em carne e osso, ela é definível por átomos, íons e energias, i.e. por processos que não se limitam àquilo que é meramente sensorial. A percepção do que é transcendente se dá, então, através de múltiplas percepções mutantes de acordo com as diferentes maneiras de doação do objeto. Estas, como vimos anteriormente, são factuais ou contingentes, uma vez que elas variam de acordo com os diversos pontos de vista que pode-se ter do objeto, de tal forma que não temos uma intuição plena e completa do transcendente. Este último funciona como uma unidade do qual a consciência apreende apenas aspectos em uma multiplicidade de *perfis (Abschattungen)*. No entanto, nenhum destes é estruturalmente completo, mas partes ou formas de se dar de um todo.

A coisa funciona, então, como pólo unificador, uma unidade destes modos de aparição do objeto, de forma que é um erro afirmar que a percepção não tem acesso à coisa mesma. Ser dessa maneira faz parte da essência da correlação entre coisa e percepção de coisa. O fenômeno (ou imanente) é, assim, o objeto em sua maneira de se doar à uma consciência. Ele é a aparição do objeto, mas aparição enquanto modo de doação, o qual, graças à intencionalidade da consciência, pode ser referido ao objeto enquanto tal e não deve ser considerado como uma falsa forma de se mostrar da coisa em si. Esta transcendência não sugere, contudo, que o objeto exista em si por trás de suas diversas perspectivas. O fato de que o 'objeto percebido' não coincida com o 'ser do objeto' não significa que o ser deste objeto seja independente de sua existência perceptual, mas que, ao contrário, o objeto deve ser considerado como um sistema aberto de múltiplas percepções possíveis.

Como foi mostrado, os modos de doação de um objeto o tornam contingente, ou, mais precisamente, factual. Quando um objeto nos é dado desta forma, i.e. individualmente, nós o nomeamos "*fato*" (*Tatsache*). Contudo, ainda que cada objeto possa se dar como um individual no sentido que ele se apresenta como um fato diferente e único a cada vez que ele se mostra, existe algo deste objeto que subsiste em cada uma de suas formas de doação e que a consciência apreende como uma identidade. Mesmo que cada objeto possa se dar de tal ou tal maneira, existe uma razão específica pela qual ele se apresenta de uma forma particular em um dado momento. Isso decorre do fato de que o objeto possui uma especificidade ou essência, a qual, no entanto, não pode ser compreendida em sua totalidade através do individual, pois este último é um mero exemplar de tal especificidade. A doação dos objetos obedece, então, a certas regras e por isso podemos afirmar que mesmo a contingência do fato possui o caráter de uma *necessidade eidética*, i.e. existe uma inseparabilidade entre o que chamamos de *essência (Wesen)* do objeto e o fato:

[...] certamente decorre disso que nenhuma intuição de essência é possível sem a possibilidade livre de mudança de olhar em direção a um "correspondente" individual e a formação da consciência de um exemplar – e vice-versa, nenhuma intuição individual é possível sem a possibilidade livre de execução de uma ideação e, nela, de dirigir o olhar à essência correspondente exemplificada naquilo que é visado individualmente (HUA III-1, 1976, p. 12)

Desta forma, a essência se mostra em Husserl como uma determinação universal do objeto, i.e. existem leis que regulam o tipo de objetividade através da qual o objeto se apresentará, variando de acordo com seu tipo de ser³, e cada tipo de objetividade demandará uma forma específica de ato intencional através do qual ele possa se mostrar. A ideia de essência é, então, relacionada a ambos os conceitos de *necessidade e universalidade*:

³ Segundo Husserl cada objetividade empírica se insere em um grupo de objetos empíricos que possuem as mesmas características que ele. A este grupo Husserl dá o nome de "região". Ela é definida pelo tipo de ser de cada objetividade. Portanto, a cada região corresponde um tipo de ciência eidética que se ocupa de investigar o ser desta região e, por isso, esta ciência recebe o nome de "ontologia regional". Desta última as ciências ("ciências de experiência") retiram seus fundamentos teóricos, os quais eles aplicam aos fatos estudados em seus respectivos domínios. Para saber mais sobre o conceito de 'região' e a relação entre ciência e essência, veja §9 das *Idéias*.

essas leis são necessárias enquanto elas são *a priori* e elas são universais pois devem incluir cada individual. É desta forma que a fenomenologia, enquanto filosofia primeira e ciência rigorosa, não deve se concentrar na dimensão factual da experiência humana, mas deve justamente procurar encontrar o *eidos*, i.e. tais leis universais e necessárias:

Como Husserl argumenta, os fatos não são o foco da fenomenologia – i.e. seu tema não são as situações individuais que são verificáveis por indivíduos em suas experiências intencionais e suas objetividades. A fenomenologia abstrai da contingência dos processos e dos objetos factuais, dirigindo seu olhar às leis essenciais que determinam a construção destes atos e às regiões do ser que aparecem neles (HELD, 2003, p. 15)

Mesmo que o fato individual nos forneça a possibilidade de passarmos a uma intuição de essência, para que este movimento possa se realizar é preciso, contudo, mudar o olhar e atitude com os quais lidamos com o mundo. Operamos, então, uma modificação radical da tese natural. Não a abandonamos, nem modificamos nossa convicção nela, mas apenas a colocamos *fora de circuito, entre parênteses*, ou, como Husserl o descreve, realizamos uma *redução*. Nós *suspendemos* (*Ausschaltung*) nossos julgamentos, não negamos a existência do mundo, mas efetuamos uma *epoché*, a qual nos impede de proferir julgamentos sobre a existência espaço-temporal. Não se trata de eliminar o mundo, mas de reduzi-lo ao aspecto que ele se mostra à nossa consciência, que é o local onde ele se doa com o mais alto grau de evidência. É apenas através de tal evidência que nós podemos tentar acessar o *eidos*. Se na orientação natural o mundo é tomado como uma objetividade, i.e. como objetos existentes sem qualquer relação com nossa consciência, a redução traz a existência do mundo, que é supostamente independente da consciência, de volta à sua aparência e à forma como ela se mostra à consciência. Portanto, a *epoché* é uma maneira de questionar o mundo que demanda uma mudança fundamental da nossa atitude para com ele: nós suspendemos nossa aceitação ingênua do mundo e mudamos nosso olhar da questão “o que é mundo?” à pergunta “como o mundo se dá à minha consciência?”. Como Nicolas de Warren nos explica: “A redução não é um instrumento que nós trazemos ao mundo, mas uma maneira de reflexão que revela uma nova forma de interrogar o mundo [...] através da qual a evidência da experiência se torna um problema filosófico” (DE WARREN, 2009, p. 25). Dado que a *epoché* exige que nossa crença no ser do mundo seja reduzida, no sentido fenomenológico que acabamos de estabelecer, e visto que, em orientação natural, cada crença se apresenta como fundamento à base do qual a consciência opera, agora que mudamos de atitude, é preciso efetuar da mesma forma uma mudança da consciência. Ou seja, a redução não é apenas uma modificação da nossa atitude com relação ao mundo, mas também um questionamento da consciência ela mesma na sua relação com este mundo e esta nova atitude recebe o nome de *orientação fenomenológica*.

Assim, através da *epoché*, o que é posto em causa é o modo de doação do mundo e como esta doação aparece à consciência. Ela transforma o problema do conhecimento em um problema de transcendência, pois os objetos do mundo podem se dar apenas através da intencionalidade da consciência, a qual, por sua vez, se direciona ao mundo através de múltiplas

formas de ato e apreende tais objetos em seus diversos modos de doação. Portanto, o mundo, depois da redução, é o correlato da minha consciência e esta última se torna, então, o fundamento do mundo: ela não apenas fornece legitimidade aos objetos, mas sobretudo ela os *constitui*, "O mundo objetivo que existe para mim, que existiu ou que existirá para mim, este mundo objetivo com todos seus objetos se extrai de *mim-mesmo*, eu o disse acima, todo o sentido e todo valor existencial que ele tem para mim; ele os extrai de meu *eu transcendental*" (HUA I, 1973, p. 65). Assim, a redução não interrompe nossa relação com o mundo, ela a modifica :

O que *motiva*, assim, a *epoché* é que eu ganho consciência do fato que todo sentido do mundo – que é caracterizado pela sua *transcendência* – tem sua fonte na experiência que eu tenho de mim mesmo. O mundo é um "momento" no cerne da subjetividade pura, mas não à título de "vivido nela". Da mesma forma, o método fenomenológico não se restringe à colocar fora de circuito o sentido de ser mundano do ente, mas ela procede, além disso, à *recondução* deste último à subjetividade transcendental, o que permite, ao contrário, de desvelar todas as operações e efetuações *constitutivas* desta última (SCHNELL, 2007, p. 31/32)

A análise da constituição

Na orientação natural o mundo se apresenta como uma objetividade, i.e. as coisas se mostram como independentes da consciência. Nesse sentido, a redução reconduz a existência do mundo à maneira como ela se dá *na e para* a consciência. Assumindo essa nova posição, a *orientação fenomenológica*, posso então notar com maior precisão que apreendo os objetos enquanto identidades unitárias, e no entanto eles se dão à mim através de suas variadas formas de doação, as quais são subjetivamente situadas em relação à minha situação momentânea e à situação sob a qual o próprio objeto ele mesmo se encontra, "A percepção ela mesma se modifica de acordo com a mudança da determinação do ambiente" (HUA III-1, 1976, p. 167). Contudo, se se tratasse apenas da sucessão de tais maneiras subjetivas de doação na consciência, então nenhum objeto seria apreendido como uma identidade por mim. Nós já observamos que efetivamente os objetos existem em si mesmos, de forma que os modos relativos através dos quais nós os percebemos não esgotam tudo o que estes objetos são. Existe, então, uma existência que excede as múltiplas maneiras momentâneas de doação e, por essa razão, o objeto *transcende* tal multiplicidade. Existe uma base identitária que me permite apreender este objeto como uma objetividade, ainda que sua existência ultrapasse o que eu percebo imediatamente dele, caso contrário eu não seria capaz de conhecer esse objeto enquanto um objeto único. Se essa base é a condição para que eu possa conhecer o objeto como um todo, ele deve ser dada através daquilo que justamente autoriza meu acesso ao objeto, i.e. através de seus modos de doação. Assim, temos a capacidade de apreender este objeto como um ser, enquanto objetividade, justamente através suas diversas formas de doação e apesar de sua transcendência. Tal apreensão do objeto como objetividade através da subjetividade de sua doação é o que caracteriza o que Husserl chama de "*constituição*" (*Konstitution*) e este processo nos descreve, assim, como um sentido de ser é atribuído aos objetos pela consciência.

A ideia de que a consciência constitui o ser dos objetos é extremamente problemática nas análises da filosofia husserliana. De acordo com Robert Sokolowski, por exemplo, a constituição não deve ser vista como se o ser do mundo fosse produzido pela consciência. Husserl fala, em verdade, de uma consciência transcendental que fornece o sentido e o ser do mundo, mas este 'ser' significa aqui a maneira como o ser aparece à consciência, 'ser-para-nós' como oposto ao 'ser-em-si'. Heidegger, por outro lado, em sua obra *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* de 1925 interpreta a constituição em Husserl da maneira seguinte: "*Constituição* não significa produção no sentido de fazer e fabricar, mas no sentido de *deixar o ente ser visto em sua objetividade*" (HEIDEGGER, 1925, p. 97). Nós, por nossa parte, seguimos a interpretação de Alexander Schnell:

[...] a saber, aquela segundo a qual a constituição significa sempre "constituição da *identidade do objeto*". Ora, quem diz "identidade do objeto" supõe uma pluralidade de "maneiras de doação" (*Gegebenheitsweisen*) do objeto. Esta constituição significa, então, a unidade de uma aparição (*Erscheinung, Bekundung, Präsentation*) e de uma síntese identificante. Nesta aparição, um conteúdo sensível é dado e é graças à "animação" deste conteúdo por uma *apreensão* que nós "vivemos" (*erleben*) esta aparição (SCHNELL, 2004, p. 21)

A análise da constituição é, então, o projeto de investigação da forma como esta identidade do objeto é constituída pela consciência através de suas maneiras de doação, porém tal análise só pode ser realizada após a redução, justamente porque a *epoché* nos guia em direção às estruturas da consciência, as quais nos mostram como é possível que uma objetividade seja construída (ou, mais precisamente, re-construída) a partir da subjetividade. A redução nos conduz a descobrir o mundo como correlato de uma consciência, de forma que o objeto enquanto *ser* é constituído por esta consciência, e não apenas enquanto aparição de algo que ultrapassa nossas capacidades. A constituição é o que nos explica este movimento e com a efetuação da *epoché* a fenomenologia se transforma, assim, em análise de tal processo, procurando compreender as estruturas da consciência que tornam possível o fato que ela se relacione de tal maneira constitutiva com o mundo.

Este processo se realiza em duas etapas. Primeiramente pela *epoché* que desmantela o mundo através de uma mudança da nossa atitude e nos fornece, assim, um novo ponto de vista. Mas ela não se restringe à colocar o mundo fora de circuito, "ela procede, além disso, à recondução deste [mundo] à subjetividade transcendental, o que permite, ao contrário, de desvelar todas as operações e efetuações constitutivas desta última" (SCHNELL, 2007, p. 31). Assim, em um segundo momento, a constituição se caracteriza por um processo de *re-construção*. Esta segunda etapa se produz, essencialmente, porque o mundo "construído" pelo fenomenólogo após a redução não é criado *ex-nihilo*, ao contrário o que é construído se atém aos dados fornecidos pelo mundo enquanto fenômeno na consciência e é com base nestas informações que o mundo enquanto objetividade se constrói, "construindo, a construção fenomenológica segue a necessidade daquilo que deve ser construído" (SCHNELL, 2007, p. 40). Este processo se realiza de tal maneira devido ao fato de que a coisa é *originariamente doadora*

(*selbstgeben*, "doadora de si"), i.e. ela se dá por ela mesma, "tal como ela é" e por isso todo o esforço do método fenomenológico é justamente de retornar às coisas mesmas. Assim, a constituição proporciona o acesso ao transcendente enquanto tal, reduzindo-o à sua aparência na consciência e atribuindo um sentido a ele a partir dos dados originários fornecido por ele mesmo.

Ainda que a coisa, tal como ela é, se ofereça ao sujeito, será este último o responsável por "animar" tais dados, interpretá-los e, a partir disso, conceder um sentido ao mundo. Por esta razão, a fonte da possibilidade do conhecimento do mundo enquanto tal é o sujeito, o "eu" para o qual o transcendente aparece, pois cabe a ele a tarefa constitutiva. Consequentemente este sujeito não deve ser entendido como um polo diante do objeto, mas como uma "esfera de todas as 'operações' e 'efetuações' que constituem originariamente o sentido de todo aparente" (SCHNELL, 2007, p. 26). Ainda que o mundo esteja lá e exista anteriormente ao sujeito, é preciso uma consciência que o possa interpretar e, neste sentido, a subjetividade precede todo conhecimento efetivo do mundo, "o mundo é a totalidade do ser constituído e *exige uma interpretação (Deutung) transcendental* em virtude da qual ele é reconhecido enquanto constituído" (HUA VIII, 1973, p. 496). É através desta *interpretação* que o mundo "ganhará" sua objetividade.

O papel da subjetividade transcendental

Esta relação que acabamos de estabelecer entre a doação originária da coisa, de um lado, e a construção de um sentido objetivo desta mesma coisa, do outro, descreve justamente o que chamamos de "*subjetividade transcendental*" em Husserl. Segundo Dan Zahavi esta estrutura poderia ser descrita como o cerne da constituição:

A constituição é um processo que se desenvolve na estrutura subjetividade/mundo. Por esta razão, a constituição não pode ser interpretada nem como uma animação contingente de alguns dados sensoriais desprovidos de sentido, nem como uma tentativa de deduzir ou reduzir o mundo de ou a um sujeito sem mundo. Falar de subjetividade transcendental como uma entidade constitutiva e doadora de sentido (HUA 8/457, 17/2.51, 15/366) e falar dos objetos como sendo constituídos por e dependentes da subjetividade, significa formalmente falar da estrutura subjetividade/mundo como o âmbito transcendental no qual os objetos podem aparecer (ZAHAVI, 2003, p. 74)

A constituição só pode realizar-se, então, a partir da subjetividade transcendental, pois a produção de tal processo ocorre justamente devido a certas estruturas transcendentais que compõem a consciência e que tornam possível que ela funcione desta forma. Em outras palavras, se primeiramente o sujeito *descontrói* o objeto, reduzindo-o através da *epoché*, é apenas graças à *reconstrução* que ele se dirige ao transcendente e, a partir dos dados fornecidos por este último, tal como ele se apresenta à esta consciência enquanto fenômeno, o sujeito é capaz de conferir um sentido. Mas tal processo se produz apenas devido a atos intencionais como a percepção, a imaginação, a lembrança, e etc. que permitem ao sujeito acessar a coisa de tal ou tal maneira, mas sempre operando uma síntese de identidade (i.e. construindo uma objetividade e, conseqüentemente, dando um sentido identitário ao objeto). Assim, a compreensão do processo de constituição

depende necessariamente da compreensão da estrutura transcendental própria ao sujeito que o permite de, através do subjetivo (os modos de doação do objeto para minha consciência) constituir o objetivo (o sentido ou identidade do objeto). Em outros termos, "A realização da epoché e da redução nos deixam com as estruturas intencionais que mostram como a objetividade é constituída a parte da subjetividade" (MORAN, 2000, p. 164). Aqui percebemos o confronto entre o *transcendente*, do lado do mundo, e de uma *estrutura transcendental*, do lado do sujeito, e é possível notar como o estabelecimento de uma subjetividade funciona como dispositivo de ligação entre ambas partes. O transcendente excede a consciência, e no entanto ele adquire um sentido apenas no âmbito de tal subjetividade:

A intuição definidora por trás da redução é que a descoberta da subjetividade transcendental funciona como contrapartida à descoberta da intencionalidade da consciência. A transcendência pertence intrinsecamente ao sentido do mundo e, no entanto, esta transcendência adquire seu sentido somente como transcendência para minha consciência. A conexão entre "transcendente" e "transcendental" é, aqui, claramente circunscrita: o problema de base da fenomenologia transcendental é o problema da transcendência, e o ego, ou consciência, "que carregue em si o mundo" é transcendental neste sentido, como intencionalidade, como fundamento do mundo (DE WARREN, 2009, p. 12)

Assim, a análise da constituição na fenomenologia servirá a esclarecer, por um lado, a atividade transcendental da consciência e, por outro, a forma como este mundo transcendente aparece a mim e, conseqüentemente, ela tem como tema geral o mundo enquanto fenômeno. Por isso chamamos a fenomenologia husserliana de "transcendental", pois ela transpõe o problema do conhecimento no problema da doação, "explorando a solidariedade transcendental entre a objetividade do conhecimento e a subjetividade da experiência, de forma que as condições de possibilidade do conhecimento são expostas como justamente as condições sob as quais os objetos da experiência são dados à consciência" (DE WARREN, 2009, p. 12). Poderíamos, então, afirmar que a passagem da *subjetividade da experiência à objetividade do conhecimento* se produz justamente através da subjetividade transcendental.

Nossas análises nos mostram, contudo, que para que um projeto de constituição, tal como a fenomenologia o apresenta, seja realizável, é preciso que o sujeito que conduz tal processo seja uma entidade mundana, "o sujeito transcendental pode constituir um mundo objetivo somente se ele for *encarnado* e *socializado*, e ambos implicam em uma mundanização" (ZAHAVI, 2003, p. 75). Em outras palavras, a díade subjetividade/mundo não basta para a realização da constituição, pois minha experiência é verdadeira apenas se ela é validada, atestada e verificada por toda uma comunidade intersubjetiva. Sem esta legitimação, risca-se de cair em uma espécie de solipsismo⁴. A intersubjetividade se faz necessária. O tema da intersubjetividade é, contudo, extremamente complexo em Husserl e por isso estabelecer uma definição única e precisa de tal conceito se

⁴ Entendemos sob o nome de "solipsismo" a posição que afirma ou que existe apenas uma única consciência, nomeadamente a minha, ou que é impossível saber se existem, de fato, outros sujeitos além de si mesmo.

mostra uma tarefa difícil. Porém, visto que não é nosso objetivo analisar a intersubjetividade de forma aprofundada, uma definição simples, mas clara, nos bastará neste momento. Assim, de acordo com Husserl, a intersubjetividade seria uma pluralidade de mônadas que constitui em si um mundo objetivo e que se espacializa, temporaliza, realiza no e através do mundo e, conseqüentemente, a *intersubjetividade transcendental* é a relação que se estabelece entre tais mônadas, mais especificamente entre *eu* e o *outro*, e por esta razão ela não pode ser compreendida do exterior, mas somente a partir do ponto de vista do ego. É esta relação que dará legitimidade ao processo de constituição, pois ter consciência da *experiência do outro (Fremderfahrung)* me permite testemunhar um ponto de vista que vai além da minha esfera privada e, assim, de atestar um status objetivo à minha experiência do mundo. Em outras palavras:

Husserl se propõe a estabelecer a constituição transcendental de outros sujeitos como o prealável necessário para a constituição de uma "camada universal de sentido (*transzendente Sinnesschicht*)" que, emanando destes sujeitos, torna primeiramente possível o mundo objetivo para mim e para qualquer outro sujeito. Se assim for, o que é procurado – a saber, a constituição do mundo objetivo – *supõe* a constituição da experiência de outro (i.e. do *alter ego*) [...]. O ponto de partida metodológico de Husserl, nós dissemos, consiste em mostrar que o sentido da objetividade é constituída na e a partir da *imanência do ego* [...] e sob tal imanência se funda em seguida a esfera intersubjetiva (SCHNELL, 2007, p. 125)

É possível notar que esta análise fenomenológica da constituição nos trouxe de volta ao nosso ponto de partida. Se por um lado a constituição se realiza através da subjetividade transcendental, por outro o desenvolvimento desta nos levou justamente a descobrir que a objetividade se produz somente através da experiência do outro, validando tal objetividade. Ora, esta experiência do outro, como toda experiência vivida pela consciência, só pode ser compreendida na imanência do ego, pelo qual começamos nossa investigação. Poderíamos ir muito além em nossa análise da intersubjetividade, e aliás este seria o passo seguinte na investigação da subjetividade transcendental, contudo, para o propósito deste artigo, o essencial é entender como e porque o problema da constituição resulta na questão da intersubjetividade: a constituição de uma realidade objetiva não pode ser levada à cabo sem que tal dimensão seja considerada. Neste sentido, a intersubjetividade aparece como condição de possibilidade para o processo de constituição. O fato de que um objeto possa ser vivido intersubjetivamente garante sua transcendência, pois isso implica que ele não pode ser reduzido a um simples correlato intencional da *minha* consciência apenas. Conseqüentemente minha experiência constitutiva de tal objeto é mediatizada pela minha experiência de sua doação a outro sujeito. Somente depois de me dar conta da experiência de tal objeto pelo outro, este objeto pode aparecer a mim com uma validade que o transforma em algo mais do que simples objeto intencional, ele se torna objetivo:

A subjetividade transcendental completa e concreta é a totalidade de uma comunidade aberta de "eus" – uma totalidade que vem do interior, que é unificada puramente transcendentemente e que é concreta somente de tal maneira. A intersubjetividade transcendental é o absoluto e único fundamento ontológico [*Seinsboden*] autosuficiente, a partir do qual tudo o que é objetivo (a totalidade de entes objetivamente reais, mas também cada mundo ideal) tira seu sentido e validade (HUA IX, 1962, p. 344)

Conclusão

Nossa questão inicial dizia respeito à relação entre consciência e mundo e como um conhecimento objetivo de tal mundo seria possível, dado que o acesso da consciência a este mundo se dá através da via subjetiva de suas maneiras de doação. A resposta a esta questão exigiu, contudo, uma mudança de nossa atitude ingênua com o mundo, pois a compreensão de tal relação requer um aprofundamento aos níveis fundamentais da consciência onde a realidade se dá com a maior grau de evidência. Com este propósito tivemos de abdicar através da *epoché* de toda e qualquer concepção preconcebida que determinasse a priori o sentido do ser do mundo para nós. Esta redução, como nós vimos anteriormente, tem como objetivo transformar a banalidade do mundo em um campo de experiência transcendental, "remover a roupa empírica e objetiva que me impus interiormente ou, em vez, que eu não cesso nunca de me impor em uma apercepção habitual" (HUA VIII, 1973, p. 78). A partir deste momento o mundo nos pertence como *fenômeno*, i.e. como correlato de nossa consciência: o tomamos tal como ele se dá a nós em doação originária, mas seu sentido não é mais pré-dado, ao contrário ele é *re-construído* por nós. Esta reconstrução caracteriza, assim, a constituição da objetividade do mundo, atribuindo a cada objeto seu sentido identitário. Tal processo de reconfiguração do mundo nós o nomeamos "*constituição*", porém ele pode produzir-se somente devido a todo um sistema de operações que tornam possível a efetuação de um tal projeto constitutivo. Trata-se justamente da *subjetividade transcendental*. Por isso a compreensão da constituição do sentido do mundo pela subjetividade transcendental deve, necessariamente, passar por uma investigação de tal subjetividade em seu funcionamento. Assim, a fonte definitiva de todo conhecimento possível e absoluto do mundo será o *eu transcendental*, responsável por esta constituição:

Esta fonte tem como título *eu-mesmo* com toda minha vida cognitiva (*Erkenntnisleben*), efetiva (*wirklich*) e pontencial (*vermöglich*) e, finalmente, com toda minha vida concreta em geral. *Toda a problemática transcendental gira em torno da relação entre este eu que é meu – o ego – e o que é primeiramente posto como evidente, em seu lugar: a saber, minha alma e, em seguida, em torno da relação entre este eu, assim como a vida da minha consciência, e o mundo, do qual tenho consciência e do qual reconheço o ser verdadeiro em minhas próprias formações de conhecimento (Erkenntnisgebilde)* (HUA VI, 1976, p. 101)

E possível perceber nesta passagem que a análise da constituição nos leva não apenas à compreensão da constituição do mundo, mas também no sentido contrário, em direção à questão da auto-constituição da minha própria consciência, o que significa que ambos objeto e sujeito se constroem em um mesmo processo, em um mesmo fluxo, e daí a originalidade (e complexidade) do pensamento husserliano⁵: consciência

⁵ Em uma nota de pé de página de sua obra "*Husserl et les fondements de la phénoménologie constructive*", Alexander Schnell nos explica o processo de constituição, expondo simultaneamente a originalidade deste ato da consciência tal como Husserl o estabelece: "A correlação constitutiva – a correlação "noético-noemática" – posta em evidência por Husserl em meados dos anos 1900, significa uma transformação radical da relação sujeito-objeto tradicional, transformação que supõe como prerrogativa absolutamente indispensável ao método da *epoché* e da redução fenomenológica. O resultado desta transformação é que nem o sujeito não é mais estaticamente

e mundo não são mais duas partes distintas que interagem, ao contrário, um não é sem o outro. Poderíamos afirmar que a constituição se mostra, então, como a vida da subjetividade transcendental, na medida em que, através da constituição, esta subjetividade se encontra em constante processo de produção, fornecendo um sentido ao mundo. Tal tarefa se mostra, portanto, interminável, dado que a subjetividade transcendental não é estática, mas um constante "tornar-se". Contudo, como Husserl nos alerta, "se interpretarmos a subjetividade transcendental como um ego isolado e no espírito da tradição kantiana, ignorarmos toda a tarefa do estabelecimento de uma comunidade transcendental de sujeitos, então cada oportunidade de alcançar um conhecimento de si e do mundo é perdida" (HUA XXIX, 1992, p. 120). Assim, a investigação da constituição permaneceria incompleta se não levamos em consideração a intersubjetividade subjacente e primordial a este ato, dado seu papel legitimador. Este conceito aparece, então, como fundamental para a realização do projeto fenomenológico de uma subjetividade transcendental, visto que ele valida a relação de duas ideias fundamentais, mas inicialmente contraditórias: de um lado o mundo se apresenta para todos, i.e. ele é objetivo, e de outro o sentido deste mundo é constituído no núcleo da consciência, ou seja pelo sujeito transcendental. Estas duas ideias manifestam justamente a oposição que Husserl procura ultrapassar através da instituição de uma filosofia fenomenológica, nomeadamente aquela entre o sujeito que tem experiência do mundo e o mundo enquanto tal, em si mesmo. Assim, a intersubjetividade aparece como dispositivo essencial do sistema constitutivo e elemento primordial para a possibilidade da realização da fenomenologia, pois ela legitima a atividade constitutiva executada pela subjetividade transcendental. Assim sendo, este artigo representa apenas uma porta de entrada ao sistema husserliano. A subjetividade transcendental, ainda que primordial, é apenas um primeiro passo em direção à redescoberta do mundo sob a ótica fenomenológica.

Bibliografia

1. Primária:

HUA I. Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge. Ed. Strasser, S. The Hague: Martinus Nijhoff, 1973.

HUA III-1. Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch. Ed. Ströker, E. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2009.

HUA VI. Die Krisis der europäischen Wissenschaft und die transzendente Phänomenologie. Ed. Biemel, W. The Hague: Martinus Nijhoff, 1976.

face a um objeto suposto e já dado, nem o objeto face a um sujeito (ou uma pluralidade de sujeitos) constituído(s), de forma que o estabelecimento desta relação *seguiria* (ontologicamente e cronologicamente) uma presença prealável de objetos, de um lado, e de sujeitos, de outro, mas que de uma maneira essencial, o sentido – e o sentido de ser – dos objetos é justamente constituído pelo sujeito transcendental (toda constituição é, então, uma constituição de *um objeto*!), sujeito o qual não precede, ao mesmo tempo, este ato de constituição: o ser e a consciência devem ser pensados juntos, melhor: eles pertencem juntos à unidade concreta do ato intencional que deve ser concebido como uma 'essência', um '*eidos*'" (SCHNELL, 2007, p. 13)

- HUA VII. Erste Philosophie (1923–1924). Erster Teil: Kritische Ideengeschichte.* Ed. Boehm, R. The Hague: Martinus Nijhoff, 1956.
- HUA VIII. Erste Philosophie (1923–1924). Zweiter Teil: Theorie der phänomenologischen Reduktion.* Ed. Boehm, R. The Hague: Martinus Nijhoff, 1959.
- HUA IX. Phänomenologische Psychologie. Vorlesung Sommersemester 1925.* Ed. Biemel, W. The Hague: Martinus Nijhoff, 1962.
- HUA X. Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins.* Ed. Boehm, R. Dordrecht: Springer, 1969.
- HUA XVII. Formale und Transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft.* Ed. Janssen, P. Halle: Max Niemeyer Verlag, 1929.
- HUA XXIX. Die Krisis Der Europäischen Wissenschaften Und Die Transzendente Phänomenologie: Ergänzungsband Texte Aus Dem Nachlass 1934 – 1937.* The Hague: Kluwer Academic Publishers, 1992.
- HUA XXXIV. Zur Phänomenologischen Reduktion. Texte aus dem Nachlass (1926–1935).* Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2002.
- Outras edições :
- HUSSERL, E. *La philosophie comme science rigoureuse.* Traduzido por Marc B. de Launay. Col. "Epiméthée". Paris : PUF, 1989
2. Secundária :
- BERNET, R. *Conscience et Existence. Perspectives phénoménologiques.* Paris: PUF, 2004
- CABRAL, M. S. A noção husserliana de consciência intencional e suas origens. *Intuitio.* Porto Alegre, vol. 3, nº01, p. 120–138, Junho 2010
- FRAGATA, J. A. *A fenomenologia de Husserl como fundamento da filosofia.* Braga: Livraria Cruz, 1959
- HEIDEGGER, M. *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriff.* Gesamtausgabe Band 20. II. Abteilung : Vorlesungen 1925 – 1944. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1979
- HELD, K. Part I. The Scope of Husserl's Transcendental Phenomenology. In: WELTON, D. (ed.) *The New Husserl: A Critical Reader.* Bloomington: Indiana University Press, 2003.
- HELD, K. *Lebendige Gegenwart.* The Hague: Martinus Nijhoff, 1966.
- LOHMAR, D. YAMAGUCHI, I. (eds.). *On Time - New Contributions to the Husserlian Phenomenology of Time.* Série Phaenomenologica, vol. 197. Heidelberg: Springer, 2010.
- MOHANTY, J. N. Chapter 5. Intentionality. In: DREYFUS, H. L. WRATHALL, M. A. *A Companion to Phenomenology and Existentialism.* Oxford: Blackwell Publishing, 2006.
- MORAN, D. *Introduction to Phenomenology.* London & New York: Routledge, 2000.
- RICHIR, M. *Monadologie transcendantale et temporalisation.* Husserl – Ausgabe und Husserl-Forschung. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1990.

- RICHIR, M. Qu'est-ce qu'un phénomène ? *Les études philosophiques*. Paris, Out.-Dez. 1998.
- SCHNELL, A. *Husserl et les fondements de la phénoménologie constructive*. Col. "Krisis". Grenoble: Millon, 2007.
- SCHNELL, A. Intersubjectivity in Husserl's Work. *META: Research in Hermeneutics, Phenomenology, and Practical Philosophy*. Vol. II, nº 1, 2010.
- SCHNELL, A. *Temps et Phénomène. La phénoménologie husserlienne du temps 1893-1911*. Col. "Europaea Memoria". Hildesheim: Olms, 2004.
- SOKOLOWSKI, R. *Husserlian Meditations. How Words Presents Things*. Evanston: Northwestern University Press, 1974.
- SOKOLOWSKI, R. *Introduction to Phenomenology*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- SOKOLOWSKI, R. *The Formation of Husserl's Concept of Constitution*. *Phaenomenologica* 18. La Haye: Martinus Nijhoff, 1964.
- DE WARREN, N. *Husserl and the Promise of Time: Subjectivity in Transcendental Phenomenology*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.
- ZAHAVI, D. *Husserl's Phenomenology*. Stanford: Stanford University Press, 2003.

Artigo recebido em 14/08/2015
Artigo aceito em 07/10/2015