

ARTIGOS ORIGINAIS

O real e o irreal: metafísica e filosofia do conhecimento em Bergson e Husserl

The real and the unreal: metaphysics and philosophy of knowledge in Bergson and Husserl

Evaldo Silva Pereira Sampaio

<https://orcid.org/0000-0002-6641-8843> – E-mail: evaldosampaio@ufc.br

RESUMO

Trata-se aqui de retomar a questão sobre o não-ser na Filosofia Contemporânea por um contraponto entre a fenomenologia do conhecimento de Edmund Husserl e o “empirismo metafísico” de Henri Bergson. A pergunta fundamental diz respeito a qual é o significado do não-ser e se podemos pensá-lo sem contradição. Minha hipótese é de que as respostas de Husserl e de Bergson quanto a tal interrogação são inconciliáveis e isso permite tanto compreender a especificidade de cada uma dessas filosofias como também indicar orientações distintas para a investigação ontoepistemológica. Por uma explicitação da resignificação elaborada pela Fenomenologia pura do problema e do método da Filosofia Transcendental, pretendo mostrar inicialmente por que aquela se constitui como uma ciência eidética cujos fenômenos são “irrealidades”. Num segundo momento, por referência às teses bergsonianas acerca do estatuto do “possível” e do “real”, proponho que os fenômenos irrealis que constituem o objeto mesmo da Fenomenologia pura revelam o mal-entendido filosófico que concede uma pré-existência em forma de ideia do possível ou ideal quanto ao real. Se pertinente, tal percurso permite que se articule em Bergson uma filosofia do conhecimento pós-transcendental que aponta para um novo tipo de realismo ontológico. Por fim, pretendo mostrar que, num sentido mais fundamental, as divergências ontoepistemológicas entre Bergson e Husserl são secundárias quanto a uma direção espiritual filosófica compartilhada.

Palavras-chave: Filosofia Contemporânea. Metafísica. Filosofia do Conhecimento. Fenomenologia Pura. Bergson, H.

ABSTRACT

This essay aims to investigate the question of non-being in Contemporary Philosophy by contrasting Edmund Husserl's transcendental phenomenology with Henri Bergson's philosophy of knowledge. The fundamental question concerns what the meaning of non-being is and whether we can think of it without contradiction. I hypothesize that Husserl's and Bergson's answers to this question are irreconcilable and that this allows us both to understand the specificity of each of these philosophies and also to indicate different orientations for onto-epistemological research. By explaining the re-signification elaborated by pure Phenomenology of the problem and of the method of Transcendental Philosophy, I initially intend to show why the former is constituted as an eidetic science whose phenomena are "unrealities". Secondly, concerning Bergson's theses on the status of the "possible" and the "real", I propose that the unreal phenomena that constitute the very object of pure Phenomenology reveal the philosophical misunderstanding that grants a pre-existence in the form of an idea of the possible (or ideal) to the real. If relevant, this path allows us to articulate in Bergson a post-transcendental philosophy of knowledge that points to a new type of ontological realism. Finally, I intend to show that, in a more fundamental sense, the onto-epistemological differences between Bergson and Husserl are secondary to a shared philosophical spiritual direction.

Keywords: Contemporary Philosophy. Metaphysics. Philosophy of Knowledge. Pure Phenomenology. Bergson, H.

§1 Por que não se deve falar sobre o que não é?

A principal questão da Ontologia consiste em se indagar o que é o real. Como o significado do ser requer distingui-lo daquilo que não é, segue-se que a pergunta sobre "o que existe" se entrelaça com a dúvida acerca "do que não existe". Tal implicação já era decisiva no íntimo da filosofia platônica. Nos diálogos, para elucidar "como deve ser a estrutura da realidade de modo a poder ser conhecida" e "como deve ser estruturado o conhecimento de modo a que possa captar a realidade" (Santos, 2011, p. 12), discutem-se alguns contrassensos quanto ao estatuto do "ser" e do "não-ser". Uma das mais contundentes dessas antinomias se encontra *n'O Sofista*, quando se tenta definir qual a técnica praticada por tão controverso personagem. As condutas do sofista se unificariam numa aparência de saber que, pela produção de imagens, imita as coisas com palavras (Platão, 2323a-235a). Essa arte da imitação suscita um problema lógico fundamental. Se as sentenças são compostas de palavras e as palavras possuem significado por denotar um objeto da realidade, então as sentenças cujas palavras não denotam coisas existentes não teriam significado. Ora, ao elaborarmos tal raciocínio, estamos a falar do que é falso ou das "coisas que não são". Todavia, ao fazê-lo, parece que paradoxalmente já lhes estamos concedendo alguma verdade ou existência, pois, se assim não o fosse, nada estaríamos a dizer. Daí a força do interdito de Parmênides pelo qual se deve evitar cair em aporias ao se "falar sobre o que não é" (Platão, 237d-237a).

O impasse quanto à enigmática presença de objetos inexistentes se tornou também um ponto de inflexão nos primórdios da Filosofia Contemporânea. Numa investigação de fronteira entre a Filosofia e a Psicologia, Alexius Meinong (1853-1920) propôs que, quando nos voltamos para os conteúdos de nossos pensamentos, constatamos que todo conhecimento é conheci-

mento “de alguma coisa” (2005, §1). Uma vez que um ato intencional se refere a um objeto distinto de si mesmo, deparamo-nos com dois tipos de objetos de conhecimento: (i) aqueles que denotam realidades efetivas, como, por exemplo, a cidade de Fortaleza ou um livro na estante (não se define ali o que seria tal efetividade, mas se parece ter em mente coisas particulares, situadas no espaço e no tempo); (ii) objetos abstratos ou ideais, tais como “identidade”, “diferença”, “relação”, “número”, dentre outros, que não se referem a coisas efetivas nem se reduzem a estados psicológicos (cf. 2005, §1). A intencionalidade dos estados mentais justificaria então assumir que os objetos que “não existem” efetivamente devem possuir alguma outra forma de ser, a “subsistência”. O interdito de Parmênides recairia num “pré-juízo a favor do conhecimento da realidade efetiva” e por isso trataria equivocadamente os objetos não existentes como um simples nada (2005, §2). Aliás, o privilegiado modo de conhecer das matemáticas, cujos objetos não precisam de referência a uma realidade efetiva para que se lhes atribua sentido, verdade ou falsidade, comprova que seus conteúdos independem das coisas existentes (2005, §2). O conhecimento de objetos abstratos como uma linha reta ou um círculo justificaria um modo de ser que não tem nenhuma necessidade de existir (2005, §3). Portanto, a realidade, que envolve “a totalidade do que existe [efetivamente], incluindo aí o que existiu e o que existirá, é infinitamente pequena em relação à totalidade dos objetos do conhecimento”, pois estes abrangem também e sobretudo o que não é (2005, §2).

A teoria dos objetos inexistentes de Meinong foi criticada por Bertrand Russell como um caso exemplar das confusões metafísicas advindas do errôneo postulado de que uma expressão denotativa em sentenças gramaticalmente corretas é significativa apenas porque se refere a um objeto. Segundo Russell, o nosso conhecimento das coisas pode ser por uma representação direta do objeto pela percepção ou pelo pensamento através de uma experiência imediata, ou, de maneira indireta, por frases denotativas que se referem a objetos dos quais não temos necessariamente experiência (2020, p. 184). Isso porque as frases denotativas podem tanto remeter a um dado objeto quanto “não denotar nada” (2020, p. 179). Uma frase como “o atual presidente do Brasil é barbado” denotaria diretamente uma entidade que existe no mundo efetivo (2020, p. 184). Contudo, uma expressão correlata como “o atual rei do Brasil é barbado” é também gramaticalmente correta e não remete a nenhuma entidade material (2020, p. 184-185). Para Meinong, a inteligibilidade de “o atual rei do Brasil é barbado” dependeria da referência a um objeto à primeira vista ausente, requerendo-se assim a afirmação da existência de objetos inexistentes, o que descumpriria o princípio de não contradição (2020, p. 186). A hipótese de Russell é de que termos ou frases denotativas não possuem um significado autônomo (2020, 191) e seu sentido depende da forma lógica profunda da proposição (2020, p. 179). Por proposição se entende aqui a instância abstrata do conteúdo veiculado pela sentença linguística. Uma análise da forma proposicional expressa na frase denotativa “o atual rei do Brasil é barbado” revelaria que a referência não está contida na proposição (2020, p. 191). Isso porque a proposição correlata seria algo como “existe um x tal que x reina atualmente no Brasil e x é único e x é barbado” (1977, p. 12). Diferente da sentença gramatical, a proposição não contém uma entidade e sim a descrição definida de uma variável. Desse modo, pode-se concluir, sem pressupor a existência de um objeto, que a sentença “o atual rei do Brasil é barbado” é falsa porque não há uma entidade que preencha a descrição definida da proposição correlata. Ao reduzir todas as sentenças em que ocorrem expressões denotativas a proposições em que elas não ocorrem, a teoria das descrições definidas de Russell se afasta dos indesejáveis compromissos ontológicos e nos permite, sem transgressão ao princípio de contradição, falar sobre “o que não é”. Apesar disso, a filosofia analítica que se ramificou em torno do método e da atitude intelectual de Russell ainda conserva entre os seus principais tópicos a questão acerca

da pertinência de se distinguir entre “ser” e “existência”, bem como a dúvida quanto ao estatuto do não ser (cf. Daly, 2012; Priest, 2012).

§2 Os fenomenólogos são os verdadeiros bergsonianos?

Pretendo aqui espelhar o debate Russell-Meinong e elaborar uma discussão que jamais houve diretamente, mas cujas ideias podem abrir uma outra direção na Ontologia contemporânea. Trata-se do que podemos nomear como “o debate Bergson-Husserl”. O único contato sem intermediários entre ambos data de 1913, quando o fenomenólogo enviou uma carta ao colega francês com uma cópia das *Ideen zu einer reinen Phänomenologie*. Em sua resposta, Bergson se desculpa por não poder ler a obra imediatamente devido a compromissos profissionais inadiáveis e promete estudá-la com o devido cuidado mais adiante. Ao final, expressa a estima que tem pelo trabalho de Husserl, confessando que “as nossas opiniões podem divergir em certos pontos; mas há outros em que elas facilmente concordariam” (Bergson, 2002, p. 528-529) Como Bergson jamais mencionou a Fenomenologia em seus escritos ou palestras públicas, não sabemos se a tal leitura atenta de fato ocorreu.

Por outro lado, dispomos do relato de que, em 1911, depois do filósofo russo Alexandre Koyré apresentar ao grupo dos fenomenólogos de Göttingen algumas ideias de Bergson, um admirado Husserl lhe teria exclamado: “Nós somos então os verdadeiros bergsonianos!” (cf. Fragata, 1956, p. 120). Há um testemunho mais esclarecedor de Roman Ingarden, publicado em 1957 no *Troisième Colloque Philosophique de Royaumont*, pelo qual descobrimos que

[E]m fins de 1916, Husserl leu parte de meu trabalho sobre Bergson e me disse, referindo-se à descrição da duração pura: ‘É inteiramente como se eu fosse Bergson!... Quando eu mesmo expus certas teses de Bergson, Husserl me perguntou: ‘De onde você tomou esta teoria?’ Eu então lhe respondi: ‘De Bergson’. Alguns anos mais tarde, após uma leitura visivelmente incipiente dos textos de Bergson em tradução alemã, Husserl acreditava que, na maior parte das coisas, as teses de Bergson concordavam com os pontos principais de sua doutrina (Ingarden, 1968, p. 233-237 *apud* Tourinho, 2016, p. 157)¹.

Se tais registros indicam uma simpatia mútua entre os filósofos, sugerem também uma apreensão superficial e até de segunda mão de um para com outro, com as eventuais concordâncias e dissensos mais bem interpretados como uma impressão de momento ou um exame inicial. De qualquer modo, um sobrevoo a tópicos gerais das filosofias de Bergson e de Husserl poderia corroborar que as suas opiniões compartilham certas semelhanças de família. Afinal, a distinção em Husserl entre a “orientação natural” e a “orientação fenomenológica” não seria equivalente à separação em Bergson de dois sentidos da vida, um que se refere às condutas utilitárias e outro à especulação? E o método intuitivo de Bergson, que visa nos direcionar para uma visão especulativa do real pela inversão do sentido utilitário das coisas, não seria compatível com uma “redução fenomenológica”? E os “modos subjetivos de doação” na Fenomenologia não seriam os próprios “dados imediatos da consciência”?

¹ Devo esta citação ao excelente artigo de Carlos Diógenes C. Tourinho, publicado no “Dossiê Bergson” da revista *Dissertatio*, que reuniu as apresentações do I Colóquio Bergson, na Universidade de Brasília, em 2016. Não obstante siga uma orientação bastante distinta, é bem provável que meu interesse em investigar mais detalhadamente a relação entre o bergsonismo e a Fenomenologia tenham surgido do espanto filosófico suscitado por este trabalho, motivo para registrar meu agradecimento ao colega.

As convergências notáveis e discrepâncias igualmente relevantes entre essas filosofias que surgiram e floresceram em paralelo incitaram mais recentemente uma atenção especializada nos estudos bergsonianos, como nos trabalhos apresentados nos colóquios em Praga (2002) e em Paris (2003), reunidos no segundo volume da coleção *Annales bergsoniennes* (2004), ou na coletânea *Bergson and Phenomenology* (2010). Não pretendo tratar das intervenções disponíveis nessas obras e noutros artigos atuais, porém elaborar uma contraposição entre a Fenomenologia transcendental de Husserl e o bergsonismo pela questão acerca do estatuto ontoepistemológico do não-ser. A pergunta fundamental diz respeito a qual é o significado do não-ser e se podemos pensá-lo sem contradição. Minha hipótese é de que as respostas de Husserl e de Bergson quanto a tal interrogação são inconciliáveis e isso permite tanto compreender a especificidade de cada uma dessas filosofias como também indicar orientações distintas para a compreensão do real.

Apesar da relevância historiográfica em tal leitura comparada, meu interesse agora é sobretudo sistemático. Vou dedicar a maior parte desta exposição a uma rerepresentação do Idealismo transcendental husserliano, uma vez que aqui nos encontramos diante de leitores mais atentos a Bergson. Para tanto, seguirei oportunamente a interpretação da crítica fenomenológica da razão tecida por Carlos Alberto Moura. Embora considere que o comentário de Carlos Alberto Moura é correto, não pretendo contrastá-lo com outras exegeses eruditas, adotando-o sobretudo porque, diferente de muitos especialistas e até discípulos de Husserl, lá se defende a coerência do Idealismo fenomenológico-transcendental. É a essa versão mais robusta do pensamento husserliano, tal como exposto nas *Ideias para uma Fenomenologia Pura* (doravante, *Ideias I*), que pretendo, enfim, lançar algumas suspeitas e dificuldades a partir das teses bergsonianas sobre a relação entre o “possível” e o “real”.

§3 Da crítica do conhecimento na Fenomenologia de Husserl

A Fenomenologia é caracterizada por Husserl como uma teoria ou “crítica do conhecimento” (Moura, 2020, p. 5). Isso porque a investigação fenomenológica acolhe como questão fundamental a pergunta acerca de “como a representação pode ter uma referência objetiva”, isto é, quais seriam as “condições de possibilidade” de um “conhecimento objetivamente válido” (Moura, 2022, p. 43-44). Tal interrogação revela uma íntima afinidade com a crítica da razão pura kantiana (Husserl, 2020, §16) e suscita um modo específico de pensamento, o “transcendental”, que consiste em “todo conhecimento que, em geral, se ocupa menos com os objetos que do nosso modo de os conhecer na medida em que este deve ser possível *a priori*” (Kant, 2010, B 25). Por isso, a Fenomenologia não trata da dúvida ontológica quanto à “origem do ser” e sim do enigma epistemológico quanto ao “conhecimento do ser” (Moura, 2020, p. 47). No entanto, afastando-se da abordagem kantiana, rejeita-se, em primeiro lugar, que a indagação quanto às condições de possibilidade do conhecimento se instaure por algum resultado da ciência positiva que se assuma como um “fato”, já que assim a pesquisa se justificaria por aquilo que somente a ela mesma caberia justificar (Husserl, 2020, §8). Além disso, não obstante Kant considerasse que tal problemática precisava ser examinada num âmbito da subjetividade distinto daquele de que se ocupam a Psicologia e demais ciências naturais, para Husserl a filosofia crítica não consegue superar o nível do sujeito empírico e alcançar uma autêntica “subjetividade transcendental” (Moura, 2022, p. 196). Com esses e outros reparos, Husserl pretende que a Fenomenologia seja “a primeira formulação rigorosamente científica do Idealismo transcendental” por lhe demarcar um “sentido fundamentalmente novo” em relação aos seus antecessores (Moura, 2022, p. 15).

Em que consiste esse novo e mais rigoroso sentido do Idealismo transcendental? O percurso para compreendê-lo e, mais precisamente, de como nele se estrutura a relação entre o ser e o não ser, passa aqui por quatro etapas: α) A orientação transcendental e as ciências de fatos; β) a orientação fenomenológica e as ciências eidéticas; γ) o método de redução fenomenológico-transcendental (a “εποχή”); δ) o sentido do mundo para a subjetividade transcendental.

(α) A orientação transcendental e as ciências de fatos. Nas *Ideias I*, parte-se da vida dos seres humanos em sua “orientação natural” (Husserl, 2020, §27). Por ela reconhecemos, antes de qualquer teoria (2020, §62), um mundo que nos circunda e de que fazemos parte (2020, §29-30), cujo acesso nos é dado pelos sentidos assim como seus objetos se encontram dispostos no espaço e se sucedem no tempo (2020, §27). Trata-se de uma atitude que se dirige propriamente às coisas que nos estão “disponíveis” e que lhes atribui propriedades materiais, utilidades e valores (2020, §27). Além dessa consciência do mundo como uma realidade efetiva, há a crença do próprio indivíduo como parte deste mesmo mundo. Por conseguinte, “a orientação natural se caracteriza basicamente como uma interpretação tanto do objeto quanto do sujeito” pela qual as coisas existem de modo independente de como se manifestam à consciência (Moura, 2022, p. 164-165). Mesmo que se conteste aquilo que comumente se apresenta aos sentidos, como ao se afirmar que é a Terra e não o céu que está em movimento, tal enunciado ainda permanece no âmbito da orientação natural, pois uma dúvida ou rejeição acerca dos fenômenos reais mantém a premissa básica de que estes, diferentes ou não de como nos aparecem, existem efetivamente (Husserl, 2020, § 30). Essas divergências quanto aos dados da percepção conduzem a iniciativas cuja meta é obter um conhecimento mais confiável e abrangente do real em seus muitos aspectos, desvencilhando-se de um impressionismo ingênuo por uma investigação propriamente científica (2020, § 30).

Os saberes empíricos assim organizados constituem “ciências de fatos”. Cada ciência de fatos investiga um domínio específico de objetos individuais a partir de percepções externas ou internas que fundam a base intuitiva para os seus enunciados (Husserl, 2020, §1; introdução). Uma vez que qualquer juízo objetivo acerca do real remeteria a uma determinada ciência da natureza, sejam elas materiais, como a Física, ou psicofísicas, como a Psicologia (2020, I, §1), o empirista recusa a legitimidade de qualquer conhecimento que não seja passível de experimentação (2020, §19). Por isso, a única ciência autêntica seria aquela cuja “doação dos objetos” se daria pela intuição sensível e as especulações filosóficas sobre “ideias” ou “essências” articulariam meras “hipóstases gramaticais ou metafísicas” (2020, §19, §22).

No entanto, contesta Husserl, o postulado de que “todo juízo exija fundação na experiência” oculta uma “construção especulativa *a priori*” que não poderia ser aceita por uma ciência de fatos (2020, introdução, §19). Um exame preliminar da experiência imediata já nos mostra que ela nos fornece apenas singularidades que não bastam por si mesmas para legitimar os juízos gerais pretendidos pelas teorias científicas (2020, §20). Apesar dos objetos individuais estarem situados neste espaço e neste tempo, com esta ou aquela forma, poderiam também existir naquele espaço e tempo, com outras formas. Essa contingência dos objetos empíricos (no vocabulário husserliano, a sua “facticidade”) sempre deixa margem para que neles se encontrem novas ou mais precisas determinações (2020, §1-2), bem como se refutem propriedades até então aceitas. Dessa maneira, os enunciados e leis das ciências da natureza verificam apenas “regularidades fáticas” que poderiam inclusive ter formulações muito distintas (2020, §1-2).

(β) As ciências eidéticas e a orientação fenomenológica. Que os objetos individuais possam ser de maneira diferente de como atualmente são também demanda um outro modo

de conhecimento que concerne a um aspecto ou traço permanente “daquilo que se encontra no ser próprio do indivíduo como o que ele é” (Husserl, 2020, §2). Sem tal pressuposição sequer faria sentido dizer que este ou aquele objeto muda ou pode mudar, já que não se teria como lhes identificar em meio às suas múltiplas manifestações. O “que algo é” envolve “uma nova espécie de objetos”, as “essências” (ou *eidos*), as quais existem numa esfera distinta dos fenômenos que possuem realidade efetiva e, por isso, são caracterizadas como “irreais” (2020, introdução, §3). A “ausência de preconceitos” (2020, §19) pretendida pela atividade científica implica então que se desfaça a identificação dos objetos com aquilo que é dado na experiência e se lhes caracterize por uma noção lógico-semântica mais elementar que os define como qualquer “sujeito de um enunciado verdadeiro” (2020, §22). As disciplinas que investigam esse campo de fenômenos e seus objetos irreais são as “ciências de essências” ou “eidéticas” (2020, introdução, §2).

Da contraposição entre ciências de fatos e ciências eidéticas se especificam duas fontes de conhecimento “diferentes por princípio”, a intuição empírica, que “é consciência de um objeto individual” pela percepção, e a intuição ou “visão” de essências (Husserl, 2020, § 3). Pela intuição empírica nos é dada esta árvore que reconhecemos como parte do mundo natural e cujo significado expressamos por uma ou outra sentença. Ao se pensar acerca da “ideia” dessa árvore, “a intuição empírica individual pode ser convertida em visão de essência” (2020, §3), à qual compete também um sentido supralinguístico que abrange o ato pelo qual a consciência visa o objeto (2020, § 124). Isso porque a árvore real pode ser cortada, pegar fogo ou qualquer outro incidente, porém o sentido do fenômeno para a consciência não é assim afetado por quaisquer episódios mundanos (2020, § 2).

Além disso, a intuição eidética não obtém as essências apenas a partir de dados da experiência, como percepções e recordações. Ao imaginarmos algo, assegura-nos Husserl, podemos apreender a essência ou sentido daquilo que foi imaginado, e tal apreensão é indiferente se o imaginado foi ou não apresentado por uma experiência, já que os dados imaginários jamais serão efetivos (2020, §4). Portanto, é possível se ter um conhecimento eidético tanto do real quanto do irreal (2020, introdução). Para a Fenomenologia e demais ciências eidéticas, a imaginação possui inclusive uma posição privilegiada em relação às percepções. Isso porque as percepções limitam o pensamento ao dado, enquanto pela imaginação se pode “reconfigurar como se quisesse as figuras fictícias, percorrer as formas possíveis em contínuas modificações e, portanto, gerar um sem-número de novas construções [...] que franqueiam acesso às imensidões das possibilidades eidéticas, com seus horizontes infinitos de conhecimentos de essência” (2020, §70).

Há assim duas maneiras incomensuráveis de se legitimar um conhecimento. Os enunciados de um cientista natural precisam se apoiar na observação e na experimentação a partir da pressuposição da realidade de algo (Husserl, 2020, §7). Já ciências eidéticas, como a Aritmética e a Geometria, procedem de outro modo, pois os seus juízos não se regulam por nenhuma experiência. Se é um fato que um geômetra desenha um círculo ou um quadrilátero na lousa, não é aquele ato físico que valida os seus enunciados quanto a tais objetos matemáticos, os quais poderiam ter sido estruturados apenas na imaginação (2020, §7). Ora, é amplamente aceito que as disciplinas matemáticas “são os meios fundamentais das teorizações das ciências naturais” (2020, §25). Daí que o surpreendente aprimoramento da Física na Modernidade se deveu sobretudo à assimilação da Geometria na elaboração do método experimental (2020, §9). Por isso, o cientista natural que rejeita as essências *de fato* as pressupõe *de direito* quando raciocina acerca de suas formulações (2020, §25). A crítica do saber empírico leva a se reconhecer uma acepção mais ampla de “ciência” que não a confunde com a “experimentação” (2020, §26).

Há também uma diferença lógica entre os juízos das ciências eidéticas e os das ciências de fatos. Como dito, a universalidade judicativa de uma ciência de fatos se restringe a uma “generalidade fática”, pois quando se afirma que “todo corpo abandonado em alturas próximas à superfície da Terra cai numa velocidade que aumenta a uma taxa de 10 m/s”, está-se posicionando a existência de algo determinado na natureza e, dada a contingência de todo objeto individual, obtém-se apenas um juízo geral. Já um juízo como “todos os corpos são pesados” não afirma nenhuma existência determinada na natureza, porém, enquanto lei natural, ainda assume a realidade do próprio mundo onde opera e, por conseguinte, a sua contingência empírica. Temos aqui o que Husserl denomina de “generalidade irrestrita das leis naturais”, a qual é “irrestrita” apenas para “este mundo” (Husserl, 2020, §4; §6). Contudo, um juízo como “todas as coisas materiais são extensas” enuncia aquilo que é o caso segundo a “essência de uma coisa material” e a “essência da extensão”, sem nada afirmar sobre a realidade efetiva destas, o que caracteriza tal juízo como uma “proposição eidética pura” (2020, §4; §6). Para Husserl, tais proposições são *intéticas a priori*, pois, embora sejam fundadas em essências, possuem um conteúdo que não é uma simples particularização de “verdades formal-ontológicas” (2020, §16).

As proposições eidéticas puras podem ser “materiais”, quando se referem aos conteúdos de objetos individuais, ou “formais”, quando aludem à estrutura abstrata e geral da objetividade (Husserl, 2020, §9). As essências se inserem em escalas de “generalidade” e “especialidade” cujos limites se relacionam entre si por movimentos “ascendentes”, quando se segue das “diferenças específicas” de um objeto ideal até seu “gênero supremo”, ou “descendentes”, quando de um gênero superior se obtém especializações de um gênero inferior ou de espécie (2020, §12). Aqui nos deparamos com relações de subordinação, distintas da “materialização de um formal lógico” ou da “desformalização” deste. Assim, por exemplo, “a essência ‘triângulo’ está subordinada ao gênero supremo ‘forma espacial’”; “a essência ‘vermelho’ ao gênero ‘qualidade sensível’” (2020, §13); “toda forma determinada de proposição [...] é uma singularidade eidética” do gênero supremo “significação em geral” (2020, §12). Os gêneros superiores que congregam uma classe de objetos concretos constituem “regiões eidéticas” (2020, §16). Cada ciência empírica é correlata a uma ciência eidética, à qual pertence uma certa “essência regional pura” (2020, §9). Assim, há várias ciências eidéticas, sejam formais, como a Álgebra e a Lógica Formal, ou materiais, como a Geometria, a Física pura, e a própria Fenomenologia (2020, §72).

Por referência às matemáticas, as ciências eidéticas sempre ambicionaram a “exatidão” a partir de conceitos ideais que ignoram as formas factuais de algo (Husserl, 2020, §74). Afinal, a Geometria procura sobretudo “fixar algumas poucas espécies de formações fundamentais, [como] as ideias de corpo, superfície, ponto, ângulo etc., [...] que desempenham papel determinante nos *axiomas*” (2020, §72). Logo, não tem qualquer interesse em “descrever e ordenar numa classificação” aquelas “diferenças eidéticas menores, isto é, as inúmeras formas espaciais que se desenham no espaço em intuições individuais”, tal como fazem “as ciências naturais descritivas com respeito às configurações naturais empíricas” (2020, §72).

A Fenomenologia é uma ciência eidética material porque “o âmbito de sua abrangência é constituído por essências de vividos que não são abstratos, mas concretos” (Husserl, 2020, §73). Uma essência é dita “abstrata” se for dependente, como no caso de uma forma categorial que remete necessariamente a um substrato; por sua vez, “uma essência absolutamente independente é um concreto” (2020, §15). Como os vividos da consciência de que se ocupa a Fenomenologia são correlatos a objetos materiais, então não são puras formas como seriam, por exemplo, as ideias ou formas platônicas (2020, §15); e como a existência de tais vividos independe dos objetos empíricos correlatos, então aqueles são independentes destes. Todavia, diferente da Geometria e demais ciências eidéticas, a Fenomenologia se pretende “uma disci-

plina puramente *descritiva*, que investiga todo o campo da consciência transcendental pura na intuição pura” (2020, §59). Desse modo, não lhe cabem “teorizações dedutivas”, e até procedimentos não intuitivos que lhe são ainda permitidos, como “inferências mediatas” e “analogias”, apenas possuem alguma pertinência metodológica se forem corroborados por uma visão de essência (2020, §75). Por isso, o “rigor” da descrição fenomenológica é por princípio diferente da exatidão das matemáticas.

A singularidade da Fenomenologia requer uma outra direção teórica do pensamento, uma atitude mais fundamental do que aquela orientação natural que nos conduz na vida cotidiana ou na ciência empírica que a prolonga e refina. Cabe-lhe assim tematizar essa impensada presença e disponibilidade do mundo circundante (Husserl, 2020, §31). Isso não demanda uma negação voluntária da existência da realidade, como na dúvida cartesiana, mas uma suspensão metodológica de nossa crença em sua efetividade, isto é, que se deixe fora de consideração qualquer afirmação ou negação acerca do real (2020, §31). Na metáfora husserliana, trata-se de colocar o mundo “entre parênteses” ou “fora de circuito”, conduta determinante de um outro modo da consciência, a “orientação transcendental ou fenomenológica” (2020, §31, §50).

Uma vez que a Fenomenologia adota essa disposição distinta da orientação natural e consiste numa peculiar ciência eidética descritiva, entende-se por que ela é indissociável de um “Idealismo transcendental”. Para vários de seus discípulos e intérpretes especializados, tal caracterização da Fenomenologia, que Husserl se atribui abertamente a partir de 1908 e que encontra a sua formulação mais cuidadosa nas *Ideias I*, seria “um ponto de vista arbitrário e exterior”, uma recaída especulativa ou uma decisão imprudente quanto ao próprio sentido de ser (Moura, 2022, p. 10-11). No entanto, como bem mostra Carlos Alberto Moura, há aqui uma confusão dos críticos entre o Idealismo fenomenológico-transcendental e outras formas de idealismo. Para Husserl, a querela entre realistas e idealistas pertence ao âmbito da orientação natural, a única que enseja disputas de teses quanto à existência efetiva dos objetos. Já a orientação transcendental ou fenomenológica, ao pôr em suspenso os nossos juízos a respeito da realidade, elabora uma questão epistemológica sobre as condições de possibilidade do conhecimento objetivo num patamar mais fundamental (2022, p. 17). Daí porque o Idealismo fenomenológico-transcendental se distingue radicalmente das doutrinas idealistas que tentam sem sucesso, “a partir de dados sensíveis sem sentido, derivar um mundo pleno de sentido” e, diferente de seus antecessores, sequer se opõe ao realista que assume inconsistentemente, para além daquilo que aparece, que há as coisas em si mesmas (2022, p. 15; 11). É a ruptura com a orientação natural que conduz a Fenomenologia a adotar um sentido novo e mais rigoroso do Idealismo transcendental que, por tematizar o que fica irrefletido tanto para idealistas quanto para realistas, considera-se inclusive ainda mais radical e “concreto” do que o próprio realista (2022, p. 17).

Em segundo lugar, deparamo-nos com uma reformulação da questão transcendental. O problema crítico do conhecimento foi pensado sobretudo por uma dicotomia entre interior e exterior, de maneira que a sua interrogação primordial consiste em saber se e como as coisas que nos aparecem podem se relacionar a um mundo objetivo (Moura, 2022, p. 10-11). Tal formulação pressupõe a existência de objetos individuais e de um mundo efetivo em que estes de algum modo se correlacionem. Contudo, apesar de tratarmos de uma mesa que vemos e tocamos como um só objeto, constata-se que a percepção que dela temos se altera constantemente, pois consiste numa “continuidade de percepções cambiantes” que “não é em nenhuma circunstância individualmente a mesma” (Husserl, 2020, §41). Com a orientação fenomenológica, a pergunta fundamental consiste agora em inquirir como se dá a síntese pela qual uma multiplicidade de dados se apresenta como uma “coisa” (Moura, 2022, p. 271), interrogação an-

terior e imprescindível ao exame de como as nossas representações podem corresponder a um mundo exterior. Por isso, a constatação de que “toda consciência é [*a priori*] consciência de alguma coisa” não consiste numa simples premissa, porém no problema fundamental que cabe à Fenomenologia transcendental desvendar (2022, p. 44-45). Essa investigação requer um método específico para uma ciência eidética e descritiva.

(γ) A redução transcendental ou fenomenológica (a “εποχή”). O método para “pôr o mundo entre parênteses” e reorientar a consciência para uma atitude filosófica é a “redução transcendental” ou “fenomenológica” (a *εποχή*) (Husserl, 2020, §57). Pela redução transcendental se exclui qualquer juízo quanto à realidade do que é percebido e isso conduz à interrogação de “como o [objeto] transcendente se apresenta para a consciência de que dele é consciente” (2020, §41). Esse procedimento pode soar em princípio despropositado, uma vez que, quando percebemos algo, a percepção e o percebido estão referidos um ao outro como idênticos ou como diretamente relacionados. No entanto, um exame mais atento constata que não há nada em tal correferência que lhes atribua *a priori* qualquer identidade ou até alguma relação. (2020, §41). Daí que na redução fenomenológica se dá metodicamente “uma transição da investigação [realista ou idealista] das coisas para a consideração de seus *fenômenos*” (Moura, 2020, p. 16).

Na introdução das *Ideias I*, Husserl protesta contra aqueles que interpretam os fenômenos transcendentalmente reduzidos “como uma esfera de descrições imanentes dos vividos psíquicos” que “se mantém no âmbito da experiência interna” e assim se reduz a uma Psicologia (Husserl, 2020, introdução). A tendência a uma compreensão equivocada da esfera fenomenológica como meramente psicológica talvez se deva a que, por um lado, os fenômenos de que trata a Fenomenologia são os mesmos das demais ciências e, por isso, o “eu” que aparece para o psicólogo é também o que se apresenta para o fenomenólogo. Apesar disso, uma vez que a redução fenomenológica suspende qualquer consideração quanto à realidade do fenômeno, há uma orientação profundamente diferente quanto ao estatuto daquilo que aparece que termina por alterar o sentido do próprio objeto (Moura, 2022, p. 28). Mesmo se a “Psicologia pura” neutraliza a validade dos estados de coisas ao circunscrever o “sujeito” como seu objeto, vê-se que tal neutralização não foi realizada de maneira universal como na redução fenomenológica, pois o ego ainda permanece enquanto um resíduo do mundo (Moura, 2020, p. 154). Há assim uma dissolução do eu empírico no “fluxo dos vividos” da consciência dos quais se espera extrair reflexivamente os conteúdos das essências neles envolvidas (Husserl, 2020, §34). Ora, esses “vividos transcendentalmente purificados” são as “irrealidades” (ou o “não ser”) investigadas pela Fenomenologia “não como individualidades singulares, mas em sua *essência*” (2020, introdução).

Quanto ao seu procedimento, não convém igualmente confundir a redução fenomenológica com alguma teoria da abstração, já que pela abstração “o que é gerado não é a essência [de algo], mas a consciência dela” (Husserl, 2020, §23). O que cabe após a redução transcendental é pensar os “modos subjetivos de doação graças aos quais temos consciência dos objetos” (Moura, 2020, p. 16). Os modos de doação são “subjetivos” tão somente por reportarem os objetos à perspectiva “unilateral e variável” (Moura, 2020, p. 21) de uma “subjetividade anônima” que é doutro nível analítico em comparação à “psiqué do homem natural” (2022, p. 123-24). Por sua independência dos dados psicológicos, “a Fenomenologia é uma disciplina puramente descritiva, que investiga todo o campo da consciência transcendental pura na intuição pura” (Husserl, 2020, §59).

Um exame preliminar dos vividos e de seus correlatos revela que nos próprios vividos está contido tanto que eles são consciência de alguma coisa quanto em que sentido determi-

nado ou indeterminado o são (Husserl, 2020, §36). Encontram-se assim dois registros ou níveis de descrição dos vividos, o “noemático” e o “noético”. A descrição noemática diz respeito às determinações atribuídas ao objeto intencional ou “noema”, seja quanto à representação da coisa (sua verdade ou falsidade, a sua existência possível ou presumida, o seu estatuto temporal, dentre outras), seja quanto a sua valoração (ser amada, odiada, desprezada etc.) (Husserl, 2020, §37). Uma descrição noética abrange os modos próprios à consciência enquanto visa ao objeto, como, por exemplo, se o capta por uma percepção, ou uma recordação, ou uma retenção, com clareza e distinção (Husserl, 2013, §15).

As descrições eidéticas guiadas pela reflexão fenomenológica reverberam em diferentes patamares de vividos puros. A consciência que se recorda do que aconteceu ontem apresenta uma imagem num estrato de nível distinto da percepção atual e, caso se lembre agora de uma recordação da juventude que teve ontem, tal recordação de segundo nível pertencerá a um estrato distinto e correspondente à lembrança de ontem. Assim, um noema pode ser uma representação intencional de um estrato que, por seu modo de apresentação, torna-se o noema doutro estrato correspondente (Husserl, 2020, §101). Tal processo engendra ou revela um “triplo horizonte do vivido”, já que todo vivido imediato “tem necessariamente o seu horizonte no antes”, mas também “o seu necessário horizonte no depois”, os quais constituem “a forma do fluxo [...] que abrange todos os vividos de um eu puro” (2020, §82).

As visões de essência requerem a sua fixação conceptual por uma terminologia específica para serem assimiladas ou comunicadas nas descrições fenomenológicas. No entanto, a expressão das intuições não constitui para Husserl propriamente um problema, mesmo se feita por palavras providas da linguagem cotidiana que trazem consigo certa ambiguidade e variabilidade, desde que elas “sejam coincidentes [...] com o intuitivamente dado”, o que é condição suficiente para que assumam um sentido determinado (2020, §66). Mas como estabelecer rigorosamente que há tal coincidência entre a intuição das essências e o discurso pelo qual a elas nos referimos? O desafio aqui consiste em assegurar um esclarecimento quanto àquilo que é intuitivamente dado e os nexos eidéticos puros a serem assim apreendidos (2020, §67). Para tanto, a Fenomenologia precisa “proporcionar a mais perfeita clareza sobre o sentido e a validade” de seu método “que a capacite a rechaçar todas as objeções sérias” (2020, §67).

Para alcançar tal propósito a Fenomenologia ambiciona ser uma ciência eidética com total “ausência de preconceitos”. Por isso, não basta a redução transcendental excluir as ciências de fatos. A amplitude da redução fenomenológica deve alcançar também as demais ciências eidéticas. Por um lado, cabe excluir as disciplinas eidéticas formais, tais como a Lógica, a Álgebra, a Teoria dos Números, dentre outras, porque seus conceitos e juízos são elaborados dedutivamente, o que não lhes permite interrogar o âmbito material que, assim, permanece-lhes pressuposto (Husserl, 2020, §59). Por outro lado, convém excluir as outras disciplinas eidéticas materiais porque as essências com as quais se ocupam (“coisa”, “forma espacial”, “movimento”, “homem”, “sensação humana”, “qualidade de caráter” etc.) são apenas correlatos transcendentais à consciência e, desse modo, precisam antes ser fundadas pelos modos subjetivos de doação (2020, §60).

O já longo percurso até aqui pode então ser condensado em torno daquilo que afasta Husserl de um certo platonismo, da teoria dos objetos inexistentes de Meinong e da teoria das descrições definidas de Russell quanto à questão do não ser. Enquanto as essências platônicas são formas puras apartadas dos sujeitos, as essências elaboradas pela Fenomenologia são vividos da consciência correlatos a objetos que acreditamos serem reais. Ao se tentar explicar por referência às formas como reconhecemos os objetos sensíveis, o platonismo apenas desloca o problema para outro patamar, pois precisaria indagar como aqueles objetos transcendentais são dados à consciência – e isso provavelmente o colocaria na trilha da Fenomenologia. Por outro

lado, Meinong e Husserl aprenderam na Escola de Franz Brentano que todo o conhecimento ou consciência é de alguma coisa. Todavia, que toda consciência seja consciência de alguma coisa consiste no verdadeiro “escândalo da razão” que uma teoria do conhecimento rigorosa precisa elucidar e não numa mera premissa, como para Brentano e Meinong. Além disso, as coisas de que se tem consciência são para Husserl os fenômenos irreais da esfera noético-noemática e não entidades ontológicas subsistentes. Já a teoria das descrições definidas pretendeu mostrar que o compromisso ontológico com objetos inexistentes desaparece se o sujeito gramatical das sentenças for substituído por descrições definidas na análise da forma lógica da proposição. Contudo, nada na forma lógica proposicional nos explica como uma entidade satisfaz ou não uma certa descrição definida. Daí que a teoria já pressupõe que há um mundo e entidades reais que podem corresponder às frases denotativas, visando especificamente mitigar certas incoerências quanto às coisas de que temos apenas um conhecimento indireto. Por mais pertinente que seja tal iniciativa, ela deixa impensada a questão de como conhecemos as coisas das quais temos uma representação a partir de uma experiência direta e imediata pela percepção ou pelo pensamento, justamente o ponto central a ser elucidado pela teoria do conhecimento. Ademais, como a análise proposicional desconsidera a consciência em sua análise lógica, é levada a assumir alguma indesejável forma de objetivismo platônico caso trate as proposições como uma instância ontológica independente. Para a Fenomenologia pura, todas essas perspectivas estariam ainda no âmbito de nossa orientação natural e, por deixarem impensado aquilo que é, também não puderam compreender as peculiaridades do que não é.

Diante de uma exclusão tão generalizada das crenças de nossa orientação natural, o “eu puro” não teria o mesmo destino? Afinal, depois de realizada a redução fenomenológica, “não encontramos o eu puro em parte alguma do fluxo de diversos vividos que resta como resíduo transcendental” (Husserl, 2020, §57). Todavia, de maneira análoga a como o eu empírico remete a um eu ideal ou “cogito” no âmbito dos vividos, o *cogito* tem necessariamente por correlato um eu puro “absolutamente idêntico em meio a toda mudança real ou possível dos vividos” (2020, §57). Afinal, seria absurdo aceitar que há um pensamento sem alguém que o pensa. Uma vez que esse eu puro se distingue do fluxo dos vividos e não é um correlato do mundo efetivo posto em parênteses, nele se encontra um novo e original tipo de transcendência, a saber, uma “transcendência na própria imanência” dos modos subjetivos de doação dos objetos à consciência (2020, §57). É no âmbito desse eu ou sujeito transcendental que a Fenomenologia poderia formular e eventualmente solucionar o problema de como da multiplicidade do que aparece à consciência se constitui um objeto, ou seja, a questão de como a consciência é consciência de alguma coisa.

(δ) o sentido do mundo para a subjetividade transcendental. Se a “consciência tem em si mesma um ser próprio que não é atingido pela exclusão fenomenológica” (Husserl, 2020, §33), então ela se torna o fundamento último do sentido do mundo. Desse modo, há uma inversão do discurso comum sobre o ser, pois aquela realidade que é primeira (ou única) para a orientação natural se torna secundária para a orientação transcendental (2020, §50). Por isso, “a distância entre consciência e realidade será a de um todo independente a uma parte dependente desse todo; será a distância do ‘absoluto’ ao ‘relativo’” (Moura, 2022, p. 233). O caráter absoluto da consciência transcendental se deve a que “nenhum ser real, nenhum ser que se exhiba e se ateste por aparições à consciência é necessário para o ser da própria consciência” (Husserl, 2020, §49). Uma vez que a consciência pura nada indica essencialmente acerca da existência de algo, mas apenas das condições de possibilidade para algo existir, segue-se que aquilo que denominamos de “mundo real resultará como um caso especial dos diversos mundos e não-

-mundos possíveis" (2020, §47). Tanto esse mundo da orientação natural quanto os demais possíveis "nada mais são que correlatos das mudanças por essência possíveis" na "forma da consciência" (2020, §47). Por isso, nenhuma realidade existe de maneira independente da consciência, e postular um mundo em si ou absoluto é um contrassenso (2020, §5).

Esse desenlace da doutrina fenomenológica soou como um anticlímax mesmo para alguns de seus intérpretes mais caridosos. Afinal, se o mundo se torna agora dependente da consciência e apenas adquire sentido no interior da subjetividade pura, em que o Idealismo fenomenológico-transcendental difere de um idealismo subjetivo? Além disso, não é no mínimo paradoxal que uma filosofia que põe entre parênteses todas as considerações acerca da realidade conclua que o mundo é um constructo da consciência pura? (Moura, 2022, p. 238-239). A explicitação do projeto fenomenológico husserliano desenvolvida por Carlos Alberto Moura é aqui oportuna justamente por recusar essas supostas incoerências e assim oferecer uma versão mais consistente (e provavelmente correta) do Idealismo fenomenológico-transcendental.

A consciência que se dirige para as coisas na orientação natural e aquela que se volta para os vários modos subjetivos pelos quais algo se apresenta correspondem a duas "ordens de verdade" incomensuráveis entre si, embora legítimas em sua respectiva esfera (Moura, 2022, p. 246). Diante de tal heterogeneidade, a afirmação fenomenológico-transcendental de que realidade e mundo são "unidades válidas de sentido [...] referidas a certos nexos da consciência pura" (Husserl, 2020, §55) não conflita com qualquer afirmação no âmbito da orientação natural que trata as coisas como realidades efetivas e autônomas (Moura, 2022, p. 246). Afinal, não se referem às mesmas noções de "realidade" ou "mundo" (Moura, 2022, p. 253). Isso porque nelas vigoram noções distintas de objeto, no caso, o objeto efetivo dado na experiência e o objeto intencional (Moura, 2022, p. 247). Como a árvore enquanto coisa na natureza é um ente distinto da ideia de árvore advinda da percepção (Moura, 2022, p. 248-249), qualquer tentativa pela orientação natural de se conciliar a árvore dada na natureza com a sua ideia ou sentido, ou, de maneira análoga, de procurar uma conciliação conceptual entre a realidade efetiva e a realidade para a consciência, é fadada ao fracasso (Moura, 2022, p. 249). No entanto, tal conciliação entre consciência e realidade poderia ser feita quando, na orientação transcendental, ambos são entendidos como componentes da consciência ou subjetividade transcendental (Moura, 2022, p. 250).

Se os níveis da orientação natural e da orientação transcendental são incomensuráveis, cada um com seus próprios regimes de verdade, nem por isso ambos se encontram num mesmo patamar epistêmico. A legitimidade dos juízos da orientação natural se funda nas essências regionais do âmbito transcendental. Se julgamos que um objeto é exterior à consciência, fazemo-lo a partir de possibilidades eidéticas nos modos pelos quais um objeto intencional aparece para a consciência. Aquele objeto efetivo consiste em "um objeto subjetivo que foi interpretado como independente e, logo, como um objeto não subjetivo" (Moura, 2022, p. 258). Esse objeto subjetivo que foi interpretado na orientação natural como efetivo não é necessário para a consciência pura; contudo, a consciência pura é necessária para assegurar que esse objeto se apresente. Logo, a consciência transcendental possuiria um estatuto epistemológico mais básico do que o de qualquer objeto efetivo (Moura, 2022, p. 259). Entretanto, não se pretende assim "mostrar a possibilidade de uma consciência sem objeto", e sim "a possibilidade da consciência sem esse objeto" (Moura, 2022, p. 261-262).

Por não se defrontar com tal interrogação é que o idealismo subjetivo e mesmo a filosofia crítica não conseguiram explicar como algo que existe em si pode, de alguma maneira, ser compatível com nossas representações. A solução do problema é a descrição de como "o objeto será constituído não enquanto este objeto, mas enquanto exemplar de uma essência", isto é,

enquanto pertencente a uma certa região eidética. A realidade efetiva enquanto uma unidade de sentido é a atualização ou determinação de um conjunto de possibilidades da essência das coisas ditas “reais” (Moura, 2022, p. 290). Disso se pode perguntar como o âmbito fático veio a instanciar certas possibilidades de regiões eidéticas. Todavia, essa facticidade não é mais da alçada da fenomenologia do conhecimento, pois diz respeito a uma metafísica que aquela em nenhum momento se propõe a ser (Moura, 2022, p. 293-294). Por isso, “a constituição fenomenológica [...] não vai explicitar a origem do ser, mas a origem do ser-objeto”, ou seja, de “como temos consciência de algo idêntico através e apesar de uma multiplicidade de fenômenos” (Moura, 2022, p. 295). Uma vez que apenas podemos pensar sobre o ser de algo como um objeto, então a crítica do conhecimento e sua indagação quanto à possibilidade de um conhecimento objetivo é primeira condição para qualquer ontologia. Dito de outro modo, a questão acerca da objetividade da coisa para a consciência é distinta e anterior à da realidade de algo.

Daí que o significado profundo dessa iniciativa fenomenológica que trata sobretudo de irrealidades é mostrar que “o objeto intencional ‘árvore’ e a árvore natural, realidade efetiva da atitude natural, são um e mesmo objeto” sob diferentes orientações (Moura, 2022, p. 303-304). Valendo-me de um vocabulário que não é husserliano, entendo que, para Husserl, há uma diferença entre “existência” e “realidade”. Há fenômenos que existem, porém não são reais – as essências; e há fenômenos que existem e são interpretados como “reais”, os objetos fáticos da orientação natural. Portanto, quando Husserl diz que a Fenomenologia é uma ciência cujos fenômenos são irrealis, ele não pretende estar a fazer qualquer afirmação ontológica. Então, “qual é o significado do não-ser?” O não-ser ou o irreal, isto é, o que não é real e nem simplesmente nada, é o ideal. “E como podemos pensar o não-ser sem contradição?” Pensamos o ideal ou o não-ser sem contradição quando não o identificamos com um objeto efetivo da orientação natural, porém como um objeto intencional correlato à consciência. Daí que a fenomenologia do conhecimento seja mais ambiciosa e também mais modesta do que a Ontologia, já que, diferente desta, jamais afirma algo sobre o porquê da realidade do ser efetivo para se circunscrever àquilo que é necessário a tudo que *poderia* eventualmente ser real. Dessa maneira, a Fenomenologia é uma ciência das condições *a priori* de possibilidade da experiência.

§4 Como algo é real antes de ser possível?

Embora Bergson tenha muito a nos dizer sobre a origem, os graus de certeza e os modos heterogêneos pelos quais conhecemos o mundo e a nós mesmos, ele não articula uma crítica ou teoria das condições de possibilidade *a priori* do conhecimento em geral. Ao se indagar quanto ao método que cabe ao filósofo, Bergson se afasta daqueles que prescrevem, antes de uma investigação do real, um exame acerca de como o conhecemos. Isso porque, caso admitamos que a pesquisa venha a ampliar o que sabemos e os meios pelos quais aprendemos algo, uma análise prévia dos processos de pensamento simplesmente nos mostraria que não teríamos como saber isso ou aquilo, já que o nosso entendimento agora é mais restrito do que o será após concluir, com ou sem sucesso, aquela inquirição (Bergson, 2009, p. 1-2). Daí a discordância de Bergson quanto à Filosofia transcendental que, naquele período, era aceita “pelo menos como ponto de partida da especulação filosófica” (Bergson, 2006, p. 184).

Um autêntico epistemólogo reclamaria da “ingenuidade” de tal juízo, pois o que lhe interessa não são as condições de possibilidade deste ou daquele conhecimento, mas de todo e qualquer saber *a priori*. Por isso, a possibilidade mesma do conhecimento antecederia a sua realização efetiva não em sentido cronológico e sim lógico-semântico. Afinal, ninguém discordaria

que um “acontecimento não se teria realizado se não tivesse podido realizar-se” (Bergson, 2006, p. 15). Logo, “para conhecer um objeto é necessário poder provar a sua possibilidade” (Kant, 2010, B XV VII). Eis o pressuposto compartilhado tanto pelo Idealismo transcendental quanto pela Fenomenologia pura: “antes de ser real, é preciso que algo tenha sido possível” (Bergson, 2006, p. 15); portanto, *o possível é anterior ao real*. O Idealismo transcendental considera que a objetividade do conhecimento nos remete às “condições de possibilidade de toda experiência” e, na Fenomenologia pura, o sentido de um objeto depende necessariamente “*das possibilidades eidéticas, com seus horizontes infinitos de conhecimentos de essência*” (cf. *supra*, §3). Ora, o que Bergson permite mostrar é que o possível não é nem de fato nem de direito anterior ao real, e que os problemas filosóficos que surgem de tal premissa são insolúveis já que se devem a mal-entendidos (Bergson, 2006, p. 115).

(ε) O sentido utilitário da noção de possível. No discurso cotidiano, ao dizermos que algo é ou foi possível indicamos uma simples “ausência de impedimentos” para a sua realização. Trata-se de um “sentido inteiramente negativo do termo ‘possível’”, pois a partir de algo que é real dizemos que nada o impediu de sê-lo (Bergson, 2006, p. 117). Se, de um ponto de vista lógico, uma tal afirmação é apenas um truísmo, enquanto proferimento expressaria talvez a gratidão pelo empenho de um sujeito que precisou transpor algumas dificuldades para realizar algo ou o alívio por nada ter ocorrido fora do previsto quanto a um evento. Por isso, convém afirmar que *Dom Casmurro* “era sem dúvida possível antes de ser realizado, se entendermos com isso que *não* havia obstáculo intransponível à sua realização”, ou seja, se “chamamos possível o que não é impossível; e é claro que essa não-impossibilidade de uma coisa é a condição de sua realização” (Bergson, 2006, p. 116). Do mesmo modo, ao dizermos que “é possível que isto ocorra amanhã”, manifestamos, por exemplo, nossa esperança ou receio de que *nenhum* empecilho irá se sobrepor a um certo acontecimento. Se o possível se refere a uma ausência, não recairíamos naquele impasse que levou Parmênides a nos interditar qualquer discurso sobre o que não é? De modo algum, pois um juízo acerca do possível em sua acepção utilitária é, na verdade, uma forma indireta de afirmação do real, o que elimina aqueles incômodos quanto à noção de referência. Assim, enquanto um juízo estritamente prático e negativo, o possível não engendra dificuldades filosóficas.

(ζ) O sentido especulativo da noção de possível. Os mal-entendidos se dão quando a noção de possível não é mais pensada como um mero truísmo ou apenas o contrário do que é impossível, quando paradoxalmente se substitui aquela ausência de impedimentos por alguma condição “positiva” (Bergson, 2006, p. 117). A possibilidade se torna assim a presença de algo sem o qual o real não existiria. Dizer que *Dom Casmurro* era possível antes de ser realizado significaria que a obra “preexistia sob forma de ideia” para Machado de Assis ou algum outro espírito que a concebera (Bergson, 2006, p. 117). Todavia, se a obra já estivesse figurada em algum sujeito previamente à sua efetiva realização, então ela existiria antes de realmente existir e o tal sujeito que a anteviu já seria o próprio autor da obra sem tê-la escrito, o que é absurdo. Quem assume que o presente é uma atualização ou uma instanciação de formas já representadas é também levado a concluir que no agora estão todas as possibilidades do porvir (Bergson, 2006, p. 115). Assim, pode-se acreditar que um espírito suficientemente atento às “direções possíveis” do momento terá ao menos uma “ideia de conjunto” quanto à “grande obra dramática do amanhã” (Bergson, 2006, p. 114-115). Contudo, se alguém soubesse, mesmo em suas linhas gerais, o que será a grandiosa obra literária do futuro, então esta já existiria no presente e o sujeito seria pouco astuto se não a escrevesse ele mesmo (Bergson, 2006, p. 114-115). O que persiste

em tais raciocínios que representam antecipada e idealmente a existência é o postulado de que “a possibilidade [de algo] precede [positivamente] a sua existência” (Bergson, 2006, p. 113-114).

(η) A estrutura lógico-semântica dos juízos acerca da possibilidade. Nos juízos que formulamos quanto à possibilidade de algo há na verdade uma afirmação “do real com, em acréscimo, um ato do espírito que o repele para o passado assim que ele se produziu” (Bergson, 2006, p. 114). Quando Machado de Assis escreve *Dom Casmurro*, o livro é uma realidade “e, por isso mesmo, ele torna-se [para o pensamento] retrospectivamente ou retroativamente possível”. Desse modo, a realidade reflete a sua imagem num passado indefinido e se crê que “desde sempre” aquela obra era possível (Bergson, 2006, p. 115). O possível é então um ato da imaginação, “a miragem do presente no passado” (Bergson, 2006, p. 115). Portanto, é um equívoco considerar que há, num juízo acerca do possível, menos conteúdo do que um juízo acerca do real, pois, como parte desse conteúdo é o próprio real, a possibilidade não antecede a realidade (Bergson, 2006, p. 113). Se o conteúdo do possível pressupõe a ideia de real, segue-se que, por mais estranho que possa parecer diante de nossos “hábitos intelectuais” (Bergson, 2006, p. 114), a possibilidade de algo é *posterior* à sua realidade.

Ora, o ponto de partida do Idealismo transcendental é a constatação de que “na ordem do tempo, nenhum conhecimento precede em nós a experiência”. Entretanto, de que “todo o conhecimento se *inicia* com a experiência não se segue que todo ele *deriva* da experiência” (Kant, 2010, B1). Isso porque pela simples recepção dos estímulos sensoriais não se consegue explicar analiticamente a maneira pela qual nós os comparamos, reunimos ou separamos (Kant, 2010, B1). Logo, um conhecimento por experiência é “um composto do que recebemos através das impressões sensíveis” com o acréscimo “daquilo que a nossa própria capacidade de conhecer (apenas posta em ação por impressões sensíveis) produz por si mesma” (Kant, 2010, B1). Tal conclusão já circulava em versões mais consistentes do empirismo moderno, o que inclusive lhe justificou uma inclinação cética ao supor que nossas ideias se ligariam apenas indutivamente. O problema assim é entender como o sujeito transforma conceptualmente “a matéria bruta das impressões sensíveis” (Kant, 2010, B2). Já que tal contribuição do sujeito se inicia, mas não se reduz à experiência, então se trataria de algo absolutamente independente de qualquer intuição sensível, isto é, *a priori* (Kant, 2010, B2). A originalidade do Idealismo transcendental consiste em desbravar essa nova fronteira filosófica pela qual nos voltamos dos objetos para aquilo que há de não empírico em nosso modo de os conhecer. Esse outro patamar, o transcendental, requer juízos diferentes dos “analíticos”, nos quais o predicado B está contido no sujeito A, e dos “juízos sintéticos”, nos quais um predicado B não pertence ao sujeito A (Kant, 2010, B 10-11). O que permitiria supor que há tais juízos que mostrariam o que é *a priori* numa afirmação que relaciona um predicado B conceitualmente independente de um sujeito A é, por exemplo, o estatuto científico da Física. Quando o cientista natural enuncia que “Em todas as modificações do mundo corpóreo a quantidade da matéria permanece constante”, teríamos um “juízo sintético *a priori*”, pois “no conceito de matéria não penso a permanência, penso apenas a sua presença no espaço que preenche” e, desse modo, “ultrapasso o conceito de matéria para lhe acrescentar algo *a priori* que não pensei nele” (Kant, 2010, B18). A tarefa construtiva de uma crítica da razão pura consiste em demonstrar que tais juízos sintéticos *a priori* também podem legitimar os princípios do conhecimento em geral enquanto “condições de *possibilidade* de toda experiência” (Kant, 2010, B44).

Um fenomenólogo e um bergsoniano concordariam que o Idealismo transcendental recai aqui em mal-entendidos. Para a Fenomenologia pura, nenhum dos enunciados que expressam leis da Física é um juízo sintético *a priori*, pois embora neles não se afirme alguma existência determinada na natureza, ainda se presume a realidade de algo ou do mundo natural.

Ao tentar fundar as condições de possibilidade da experiência ou do conhecimento em geral a partir dos resultados da ciência da natureza, o Idealismo permaneceria no nível de nossa orientação natural, pois ainda retém no nível lógico-semântico a pressuposição de que precisa existir algum fenômeno ou coisa em si e, por isso, não alcança aquela independência das questões de fatos que caracteriza um nível absolutamente *a priori*. Para um bergsoniano, a confusão do idealista seria interpretar a “condição de possibilidade” como uma pré-existência em forma de ideia sem se dar conta de que há mais conteúdo num juízo sintético do que num juízo sintético *a priori*, e que, por isso, este não pode ser mais fundamental do que aquele já que o pressupõe.

(θ) “Experiência possível” ou “experiência integral”? Dos impasses do Idealismo há pelo menos dois caminhos a seguir. Por um lado, ainda considerar que o possível é anterior ao real por uma reformulação do Idealismo transcendental que lhe demarcaria um novo sentido – e assim o fez a crítica fenomenológica do conhecimento pelo recurso à redução transcendental. Por outro lado, rejeitar que o possível precede o real e abandonar a busca pelas condições de possibilidade do conhecimento em geral enquanto uma pré-existência em forma de ideia – o que cabe a um “verdadeiro bergsoniano”. A questão aqui portanto é: a redução transcendental é suficiente para que a Fenomenologia pura possa estabelecer uma dimensão eidética plenamente independente do real?

Apesar de a redução transcendental ou *εποχή* se conduzir em relação à realidade, ainda mantém o seu significado enquanto noema (Husserl, 2020, §97). Por isso, interpreta Carlos Alberto Moura, “a redução será definida como o contrário de uma limitação e com ela não se perderá nada, já que a esfera que ela desvela contém em si todas as transcendências mundanas como correlato intencional” (Moura, 2022, p. 224). A redução fenomenológica parte de uma consideração acerca do real, por exemplo, a crença irrefletida quanto à existência de uma árvore, para, em seguida, por um ato do pensamento, suspender qualquer afirmação ou negação acerca da efetividade da coisa. Assim, exclui-se qualquer juízo quanto à verdade ou falsidade da proposição e se conserva o significado daquilo que foi posto entre parênteses na esfera noemática. O que se preserva após a redução fenomenológica são assim as possibilidades eidéticas necessárias à constituição do objeto. Isso não cria a princípio qualquer embaraço ao fenomenólogo porque o possível ou o dever-ser não são “reais”. Aliás, o próprio juízo quanto ao que o objeto deve ser se apoia na preexistência ideal do possível, pois, com a redução transcendental, aquilo que o objeto *deve* ser depende daquilo que ele *pode* ser, isto é, das suas possibilidades eidéticas. Mais do que isso: o possível é o que concede o estatuto de ser àquilo que é irreal e às próprias essências. Dito doutro modo: a maneira de ser das essências ou dos fenômenos irrealis é a da possibilidade. Por isso os fenômenos irrealis com os quais se ocupa a Fenomenologia não seriam um simples nada; muito pelo contrário, seriam a condição mesma do que existe, pois o possível lhe é anterior e constitutivo do real.

No entanto, se a redução fenomenológica ainda mantém o sentido de algo como um correlato, segue-se que qualquer descrição elaborada na esfera eidética contém a referência tanto ao modo de visar da consciência quanto ao objeto intencional visado. A origem do conteúdo referente ao objeto intencional não é outra senão aquele mundo natural posto entre parêntesis. Portanto, cada juízo sintético *a priori* da Fenomenologia transcendental ainda pressupõe que há o sentido do objeto efetivo enquanto resíduo do mundo natural. O mal-entendido aqui é considerar que este objeto efetivo é a atualização de uma possibilidade eidética sem levar em conta que no próprio juízo em que se enuncia tal necessidade se têm mais e não menos conteúdo do que na simples afirmação da orientação natural acerca da existência de um objeto. Afinal, para que haja a redução fenomenológica, é preciso um juízo acerca do real

(em orientação natural) com o acréscimo de um ato intelectual que torna seu objeto desde sempre possível, o que, por si, mostra que a realidade da coisa precede a sua possibilidade. A mera suspensão ou exclusão de qualquer juízo quanto à efetividade do objeto não torna a sua preexistência ideal anterior à sua realidade porque, no âmbito do seu próprio significado, ainda persiste a primazia do real enquanto correlato para se pensar acerca de qualquer possibilidade.

Aqui o fenomenólogo protestaria que, se não assumirmos a esfera das essências como algo que preexiste em forma de ideia, então da multiplicidade das percepções do objeto não haveria como unificá-las enquanto aspectos de um mesmo objeto e sequer poderíamos dar sentido a um juízo. Nisso nos deparamos, segundo Bergson, com o mesmo efeito de miragem que faz pensar que a possibilidade de algo é anterior à sua realidade. O que gera a dificuldade apontada pelo idealista transcendental não é que há diversos modos pelos quais algo nos é dado, porém que aquilo que é dado à consciência seria desarticulado, caótico e, por isso, requer um princípio unificador. Em tal raciocínio se presume que a “desordem” é mais evidente e tem menos conteúdo do que a “ordem”. “No entanto”, diz-nos Bergson, “é pela crítica dessa ideia que uma teoria do conhecimento deveria começar, pois se o grande problema é saber por que e como a realidade se submete a uma ordem, isto se dá pelo fato de que a ausência de todo tipo de ordem lhe parece possível ou concebível” (Bergson, 2005, p. 240). Entretanto, dizemos que “há desordem” quando simplesmente não nos deparamos com aquela relação entre as coisas que procuramos ou esperamos. Assim, quando a mãe chega ao quarto do filho adolescente e reclama que lá está uma bagunça, expressa com isso somente que a disposição das coisas não corresponde àquela que considera mais apropriada (e, convenhamos, provavelmente ela tem razão). Isso não significa que nesse ou em casos similares alguém teve uma experiência ou percepção da desordem. Portanto, numa acepção prática e negativa, “a desordem é simplesmente a ordem que *não* procuramos” (Bergson, 2006, p. 112). Nos termos do próprio Idealismo, se se entende que uma experiência ou vivência é a conjunção *a priori* de uma consciência a algo por ela visado, então toda experiência sempre nos apresenta uma determinada relação entre o sujeito e o objeto ou do sujeito consigo mesmo. Portanto, nunca temos a experiência ou a percepção da desordem enquanto ausência de relação.

O erro filosófico que conduz ao falso problema quanto às condições de possibilidade do conhecimento, seja em sua formulação crítica original, seja em sua reformulação fenomenológico-transcendental, surge quando se considera, a partir de certos dados imediatos à consciência, que estes não oferecem a ordem que se lhes imagina mais apropriada. Contudo, a própria expressão da “des-ordem” já nos revela que em tal juízo se presume uma dada ordem seguida de sua supressão e substituição por uma outra ordem “possível”. Portanto, a ideia mesma de uma crítica ou teoria das condições *a priori* do conhecimento em geral se apoia numa hipóstase do possível a partir do real, sendo imprópria tanto no âmbito do juízo (um juízo não pode pre-existir aos termos que o compõem) (Bergson, 2006, p. 16), quanto no plano da percepção (pois não há experiência ou percepção do possível ou da desordem).

Essas e outras ilusões do pensamento constituem o que Bergson denomina de “lógica da retrospectão” (Bergson, 2006, p. 19-20). As mais decisivas dentre elas, a saber, as que se referem a uma ilegítima anterioridade do nada em relação ao ser e do imóvel quanto ao movente, são imprescindíveis para as discussões ontológicas, mas extrapolam o percurso aqui delimitado (cf. Bergson, 2005, p. 295-322). Para entender os impasses e as questões mal formuladas no âmbito da teoria e da fenomenologia do conhecimento, a inadequada anterioridade do possível quanto ao real e da desordem quanto à ordem são suficientes. É nesse nível específico que convém indagar para Bergson “qual é o significado do não-ser?” O não-ser, entendido como uma preexistência em forma de ideia, é o real com a supressão ou substituição, por uma ope-

ração do pensamento, da efetividade da coisa. Portanto, não há uma experiência ou percepção do não-ser, mas apenas uma experiência ou percepção do que é. “E como podemos pensar o não-ser sem contradição?” Pensamos o não-ser sem contradição caso o entendamos como uma noção negativa inteiramente utilitária que expressa a ausência ou a substituição imaginada daquilo que é (Bergson, 2006, p. 110-111).

Sendo assim, quem reduz a filosofia a uma crítica do conhecimento “não vê que suas especulações são puramente abstratas e tratam [...] da ideia excessivamente simples que ele tem das coisas antes de estudá-las empiricamente” (Bergson, 2009, p. 3). Daí que “um empirismo verdadeiro será aquele que se propõe seguir tão de perto quanto possível o próprio original, aprofundar-lhe a vida e, por uma espécie de *auscultação espiritual*, sentir-lhe palpitar a alma; e esse empirismo verdadeiro é a verdadeira Metafísica” (Bergson, 2009, p. 203). Para essa auscultação espiritual, Bergson desenvolveu um “método intuitivo” cuja finalidade é nos ensinar como nos inserimos por um esforço do pensamento nas próprias coisas, isto é, “simpatizarmos” com elas, como dizia o empirismo filosófico moderno, em vez de uma produzir uma mera síntese exterior de suas características (Bergson, 2009, p. 183-185). Diferente do estudo da matéria realizado pelos procedimentos de comparação e quantificação das ciências naturais, o método intuitivo se volta para o “espírito”, aqui entendido em sua acepção clássica como uma força ou energia vivificadora. Como a matéria e o espírito coexistem na experiência, então há entre eles “uma sobreposição recíproca” e os seus procedimentos “devem prestar-se um auxílio mútuo” (Bergson, 2009, p. 183). Por isso, a Filosofia deve levar em consideração os resultados da ciência da natureza e prolongá-los numa outra direção que extrapola as demarcações conceptuais que cada disciplina fez em torno de si para assenhorar-se de um ou mais objetos. Daí que Bergson, ao se voltar para o problema da constituição de nossa inteligência, recomende que a filosofia do conhecimento e a ciência da vida são inseparáveis, pois “uma teoria da vida que não vem acompanhada de uma crítica do conhecimento é forçada a aceitar, tais e quais, os conceitos que o entendimento põe a sua disposição”, enquanto “uma teoria do conhecimento que não reinsere a inteligência na evolução geral da vida não nos ensinará nem como os quadros do conhecimento se constituíram nem como podemos ampliá-los ou ultrapassá-los”. No entanto, convém enfatizar que, se inseparáveis, a filosofia e a ciência da vida não são equivalentes, pois cada uma trata de uma coisa na própria esfera do conhecimento do real. Essa filosofia bergsoniana do conhecimento, que se afasta de uma mera generalização dos fatos ou de alguma forma de epistemologia naturalizada, é uma “metafísica da experiência integral” (Bergson, 2006, p. 234). Até onde ela pode nos levar? Bem, isso é algo que apenas o real nos permitirá descobrir.

No entanto, talvez nem Bergson nem Husserl estejam equivocados quanto àquela primeira impressão de que suas opiniões podem divergir em certos pontos, mas concordariam facilmente quanto a outros. A minha sugestão é que, não obstante diverjam quanto aos aspectos ontoepistemológicos de suas doutrinas, ambos convergem quanto à “direção espiritual filosófica” que lhes parece indispensável. Tanto em Bergson quanto em Husserl, há a ideia de que a Filosofia requer um deslocamento da consciência em relação à vida cotidiana por uma espécie de “reinteriorização” em busca de um aspecto mais fundamental ou ao menos esquecido na prática social. Daí que o método intuitivo bergsoniano procure liberar o pensamento da percepção utilitária para a temporalidade real (a “duração”) enquanto a *epoché* segue um rumo similar em busca do ego transcendental. Pierre Hadot chamou a atenção sobre como tal procedimento parece retomar a direção espiritual filosófica da “*epistrophè*” das escolas helenísticas, que significava um duplo movimento entre o interior e o exterior: o movimento de exteriorização rendia determinação e dispersão, enquanto o movimento de interiorização voltava-se para a unidade. Cabia assim ao sábio compreender a tensão desses movimentos que

concernem à antiga tradição do ritmo vital (Hadot, 2019, p. 45-46). Por isso, a despeito das divergências doutrinárias, a atitude filosófica de Bergson e a de Husserl, assim como o tipo de conversão do pensamento que requerem, são contíguas. Tal contiguidade certamente não é secundária para quem, como Bergson (e creio que o mesmo vale para Husserl), entende que “a Filosofia não é uma construção de sistema, mas a resolução, uma vez tomada, de olhar ingenuamente para si e ao redor de si” (Hadot, 2014, p. 15). Se isso for o caso, então o novo significado da filosofia do conhecimento aqui entrevisto não é apenas ontoepistemológico, mas existencial. A teoria do conhecimento deve assim ser entendida também e sobretudo como um autêntico “exercício espiritual” na procura pela sabedoria (Hadot, 2014, p. 19-66).

Referências

- BERGSON, H. *A energia espiritual*. Trad. Rosemary Abílio. São Paulo: Martins Fontes, 2009.
- BERGSON, H. *Correspondence*. Paris: PUF, 2002.
- BERGSON, H. *O pensamento e o movente*. Trad. Bento Prado Neto. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- DALY, C. To Be. In: POIDEVAN, R.; SIMONS, P.; MCGONIGAL, A.; CAMERON, R. (Eds.). *The Routledge Companion to Metaphysics*. London; New York: Routledge, 2012. p. 225-233.
- FRAGATA SJ, J. *A fenomenologia de Husserl como fundamento da filosofia*. Braga: Livraria Cruz, 1956.
- HADOT, P. *Exercícios espirituais e filosofia antiga*. Trad. Flávio Fontenelle Loque e Lorraine Oliveira. São Paulo: É realizações, 2014.
- HADOT, P. *La Philosophie comme Éducation des Adultes*. Paris: Vrin, 2019.
- HUSSERL, E. *Ideias para uma Fenomenologia Pura e para uma Filosofia Fenomenológica*. Trad. Márcio Suzuki. Aparecida: Ideias & Letras, 2020.
- HUSSERL, E. *Investigações Lógicas*. (2 Vols.). Trad. Diogo Ferrer. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014.
- HUSSERL, E. *Meditações Cartesianas. Conferências de Paris*. Trad. Pedro Alves. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013.
- INGARDEN, R. El problema de la constitución y el sentido de la reflexión constitutiva en Husserl. Discusión: H. G. Gadamer, R. Ingarden, J. Wahl, A. Schütz, R. P. Van Breda. In: HUSSERL, E. *Cahiers de Royaumont*. Trad. Amalia Podetti. Buenos Aires: Paidós, 1968. p. 215-238.
- KANT, I. *Crítica da Razão Pura*. 7. ed. Trad. Manuela Santos e Alexandre Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2010.
- KELLY, K. *Bergson and Phenomenology*. New York: Palgrave Macmillan, 2010.
- KERSZBERG, P. Henri Bergson. In: EMBREE, L. et al. (Ed.). *Encyclopedia of Phenomenology*. New York. Springer-Science + Business Media, 1997.
- MEINONG, A. Sobre a Teoria do Objeto. In: BRAIDA, C. (Org. e trad.). *Três aberturas em Ontologia*: Frege, Twardowski, Meinong. Florianópolis: Rocca Brayde Edições, 2005. p. 91-146.
- MOURA, C. *Crítica da Razão na Fenomenologia*. São Paulo: Editora Unesp, 2022.

- MOURA, C. Introdução. In: HUSSERL, E. *Ideias para uma Fenomenologia Pura e para uma Filosofia Fenomenológica*. Trad. Márcio Suzuki. Aparecida: Ideias & Letras, 2020.
- PLATÃO. *O Sofista*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2005.
- PRIEST, G. Not to Be. In: POIDEVAN, R.; SIMONS, P.; MCGONIGAL, A.; CAMERON, R. (Eds.). *The Routledge Companion to Metaphysics*. London; New York: Routledge, 2012. p. 234-245.
- RUSSELL, B. Da Denotação. In: *Ensaio Escolhidos*. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978. p. 3-14. (Coleção Os Pensadores).
- SANTOS, J. Introdução a'O Sofista. In: PLATÃO. *O Sofista*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2005.
- TOURINHO, C. Sobre a relação entre o espiritualismo de Bergson e a Fenomenologia de Husserl nas Origens da Filosofia Contemporânea. *Dissertatio*, Pelotas, v. supl., 2016, p. 156-171.
- WORMS, F. *Annales Bergsoniennes*. Vol. II: Bergson, Deleuze, la Phénoménologie. Paris: Épipiméthée; PUF, 2004.

Sobre o autor

Evaldo Silva Pereira Sampaio

Professor Associado III da Universidade Federal do Ceará (UFC). Membro do corpo docente permanente do Programa de Pós-Graduação em Filosofia (do qual é atualmente o Coordenador) e do Curso de Filosofia. Foi Professor efetivo da Universidade de Brasília entre 2011 e 2020 (membro-fundador e coordenador do Programa de Pós-graduação em Metafísica, do qual ainda integra o corpo docente permanente). Pesquisador Visitante na Universidade de Oxford (2017-2018). Doutorado em Filosofia na Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG).

Recebido em: 27/03/2025

Received in: 03/27/2025

Aprovado em: 20/05/2025

Approved in: 05/20/2025