

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO

**ANDRÉ VINÍCIUS DIAS SENRA**

**HUSSERL E AS CIÊNCIAS:  
a fenomenologia e os paradigmas atuais da epistemologia**

RIO DE JANEIRO

2014

ANDRÉ VINÍCIUS DIAS SENRA

HUSSERL E AS CIÊNCIAS: A FENOMENOLOGIA E  
OS PARADIGMAS ATUAIS DA EPISTEMOLOGIA

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-graduação em História das Ciências e das Técnicas e Epistemologia, da Universidade Federal do Rio de Janeiro, como requisito parcial à obtenção do título de Doutor em História das Ciências e das Técnicas e Epistemologia.

Orientador: Ricardo Silva Kubrusly

RIO DE JANEIRO

2014

S474h SENRA, André Vinícius Dias.  
Husserl e as ciências: a fenomenologia e os paradigmas atuais da epistemologia/ André Vinícius Dias Senra.– Rio de Janeiro: UFRJ, 2014.  
165 f.: il., 25 cm.

Orientador: Prof. Dr. Ricardo Silva Kubrusly  
Tese (Doutorado em História das Ciências e das Técnicas e Epistemologia)  
– Universidade Federal do Rio de Janeiro, Centro de Ciências Matemáticas e da Natureza, Programa de Pós-graduação em História das Ciências e das Técnicas e Epistemologia, 2014.

1. Epistemologia. 2. Lógica – fenomenologia. 3. Teoria da mente – Teses.  
I. Kubrusly, Ricardo Silva. II. Universidade Federal do Rio de Janeiro, Programa de Pós-graduação em História das Ciências e das Técnicas e Epistemologia. III. Título.

CDD

ANDRÉ VINÍCIUS DIAS SENRA

HUSSERL E AS CIÊNCIAS: A FENOMENOLOGIA E  
OS PARADIGMAS ATUAIS DA EPISTEMOLOGIA

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-graduação em História das Ciências e das Técnicas e Epistemologia, da Universidade Federal do Rio de Janeiro, como requisito parcial à obtenção do título de Doutor em História das Ciências e das Técnicas e Epistemologia.

---

Prof. Dr. Ricardo Silva Kubrusly (HCTE/UFRJ) – Presidente

---

Prof. Dr. Carlos Benevenuto Guisard Koehler (HCTE/UFRJ)

---

Prof. Dr. Francisco Caruso Neto (CBPF)

---

Prof. Dr. João Ricardo Carneiro Moderno (IFCH/UERJ)

---

Prof. Dr. Jean Marlos Pinheiro Borba (DEPSI-UFMA)

## Agradecimentos

Agradeço a Deus.

Aos meus pais, Francisco de Oliveira Senra e Dagmar de Carvalho Dias Senra, por tudo. Esta tese é dedicada a eles. A minha irmã, Jaqueline Dias Senra, pela amizade e grande companheira que sempre foi. À minha família, que torceu por mim.

A meus amigos, que mostraram ao longo do tempo seu apoio e consideração. Mas devo mencionar que Daniel Inácio, José Lucas Oliveira Filho, Luiz Fernando Brum Malta, Willians Dias Couto, Araci Santos, Maria Angela Calafange, Rodrigo Silva e Márcio Lemos, estiveram mais presentes na minha jornada.

A todo o pessoal da Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro, professores, estudantes, funcionários, pela convivência harmoniosa e o apoio de sempre. Não é justo dizer apenas alguns nomes dessa instituição, pois meu tempo lá foi muito feliz e agradeço de forma geral a todos.

Aos meus companheiros de Escola SESC, sobretudo a Ivanise Lima e a Mateus, agradeço pelas inúmeras conversas, boa convivência e trocas intelectuais.

Aos meus estudantes. Todos eles, sem exceção, contribuíram para meu aperfeiçoamento como professor, sobretudo por terem suscitado a minha paixão pelo ensino de Filosofia quando exigiam melhor entendimento da disciplina. Graças a eles, pude transformar minha sala de aula num verdadeiro ‘laboratório filosófico’, na medida em que, de forma experimental tal como num sentido artístico, misturo ideias para gerar novas compreensões. Não é por acaso que concebi a metáfora de um laboratório de Filosofia para designar um projeto cultural, de minha autoria e que realizo no SESC. Inclusive porque tal título metafórico retrata como vejo a minha atividade docente para pensar conteúdos de Filosofia. O ‘laboratório filosófico’ é a mente de cada um, onde acontecem misturas/associações entre ideias, conceitos e valores a partir de temas suscitados pelo discurso filosófico e desenvolvidos livremente de forma dialógica.

A meus professores, agradeço a todos por tudo que me ensinaram. Sem eles não teria chegado até aqui e não seria professor igualmente. A influência na formação de alguém não é mensurável e não tem valor que pague. Ao meu orientador Ricardo Kubrusly por ter acreditado em mim e me apoiado em vários momentos. Sua orientação para minha formação é que vou levar para a vida, pois não é apenas acadêmica.

E *last but not least*, agradeço à Roberta Teixeira Gonçalves pelo amor. Ela me ensinou que o sentido não é apenas racional, mas também afetivo-sentimental.

“De tudo, ficaram três coisas:  
A certeza de estar sempre começando...  
A certeza de que é preciso continuar...  
A certeza de que pode ser interrompido antes de terminar...  
Fazer da interrupção um caminho novo...  
Fazer da queda um passo de dança...  
Do medo, uma escada...  
Do sonho, uma ponte...  
Da procura, um encontro.”

— Fernando Pessoa.

## Resumo

SENRA, André Vinícius Dias. Husserl e as ciências: a fenomenologia e os paradigmas atuais de epistemologia. Rio de Janeiro, 2014. Tese (Doutorado em História das Ciências e das Técnicas e Epistemologia) – Programa de Pós-graduação em História das Ciências e das Técnicas e Epistemologia, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2014.

O sentido de toda ciência natural é justificar seu objeto de conhecimento pela razão determinista. O determinismo é a teoria que sustenta que todo evento é baseado na causalidade. A explicação causal é o tipo de argumento que justifica uma ação como a causa que provoca um efeito. A atividade científico-natural procede a partir da tentativa de ter o controle sobre o processo referente ao conhecimento causal. Um aspecto fundamental para entender a razão determinista é que esta torna importante que a assimilação do processo admita previsibilidade em relação aos eventos. Assim sendo, o sentido do conhecimento, nesta ótica, torna indispensável que haja intervenção humana nos processos. A epistemologia “naturalizada”, enquanto explicação sobre o conhecimento verdadeiro fundado no modelo da ciência natural é uma justificativa que pretende colocar tal processo causal sob o domínio do homem e de seus métodos, de modo que a validação (verdade?) é (ou possa ser) definida em termos daquilo que se quer provar dentro do modelo científico. Este conceito de validação da ciência natural coloca a necessidade de assimilação do processo causal, cujo propósito é transformar o processo em técnica utilizada pelo homem e aplicada às suas finalidades. O método fenomenológico de Husserl se apresenta como alternativa ao naturalismo e oferece um caminho filosófico para a questão do conhecimento. Tal caminho alternativo faz uma revisão na questão do conhecimento. O desenvolvimento das teorias de razão desde a modernidade mostrou que a razão causal do modelo científico tornou-se a explicação vigente para a questão do conhecimento. E isto a um ponto de engendrar inclusive as disciplinas de humanidades que ficaram dependentes, permanecendo inspiradas por este método científico. Pode-se entender que a lei da gravitação universal seja explicada por um argumento causal, mas não parece nada factível discutir qualquer aspecto de humanidades com uma explicação causal, exatamente porque não é possível admitir-se o princípio da previsibilidade nos assuntos humanos. Nesse sentido, as Humanidades não podem se chamar “ciências” pela razão de que não são explicitadas pelo estatuto da razão determinista. Possivelmente, a crise das humanas está relacionada com a crise da filosofia na medida em que esta perdeu espaço para a abordagem científico-natural. A história da fenomenologia, enquanto ciência filosófica, restitui a filosofia a uma condição fortalecida perante o debate racional e mostra que o foco

deste método é a ênfase no humanismo. Para tanto, critica o naturalismo, na medida em que este instaura a base para uma razão que aliena o homem em termos de sua vida social colocando-o voltado apenas para o cumprimento de tarefas e metas objetivistas, sem questionar-se sobre o sentido valorativo da racionalidade. Além disso, como quer discutir a questão do conhecimento e as alternativas racionais a partir da referência à consciência enquanto questão tipicamente humanista, a fenomenologia entende que o determinismo científico é insuficiente para concluir o fundamento da razão porque toda ciência é feita pela razão humana de modo que não deveria gerar alienação, mas sim esclarecimento. Como a razão causal não é baseada na consciência, mas em um mecanismo de controle orientado para finalidades práticas, Husserl entende que o naturalismo não cumpre a função da razão que é esclarecer o homem. As ideias fundamentais da fenomenologia, enquanto uma epistemologia voltada para as ciências humanas, ocupam-se com o vivido dos sujeitos e empregam necessariamente a reflexão como uma forma de ver as coisas como elas se manifestam. Enquanto alternativa metodológica de pesquisa, a fenomenologia busca a essência do fenômeno visando à constituição transcendental do objeto, e assim abrindo possibilidade para a análise filosófica do conhecimento.

Palavras-chave: fenomenologia, lógica, consciência.

## **Abstract**

SENRA, André Vinícius Dias. Husserl e as ciências: a fenomenologia e os paradigmas atuais de epistemologia. Rio de Janeiro, 2014. Tese (Doutorado em História das Ciências e das Técnicas e Epistemologia) – Programa de Pós-graduação em História das Ciências e das Técnicas e Epistemologia, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2014.

The meaning of all natural science is justifying its object of knowledge by the deterministic reason. Determinism is the theory that supports that every event is based on causality. However, causality is the kind of argument which explains an action as the cause that has an effect. The natural-scientific activity proceeds from the attempt to control the process concerning the causal knowledge. The key to understanding the deterministic aspect is related to the fact that it makes important that the assimilation process can admit predictability with respect to events. Thus, the sense of knowledge, from this perspective, is essential for the existence of human intervention in the process. The natural epistemology, as the true explanation of knowledge based on the model of natural science is a justification that aims to engage this causal process in the human rules, so that the validation ( true?) is defined in terms of the object to be proved within the scientific model. This concept of validation of the natural science involves the need for assimilation of the causal process, whose purpose is transforming the process into technique which can be applied to human purposes. The phenomenological method of Husserl is an alternative to naturalism and offers a philosophical way to the question of knowledge. This alternative path is a review on the question of knowledge. The development of theories of reason since the modernity period showed that the causal reason of the scientific model has become the prevailing explanation for the issue of knowledge. And this limits the disciplines of Humanities which have been dependent, staying inspired by this scientific method. One can understand that the law of universal gravitation is explained by a causal argument, but does not look feasible to discuss any aspect of Humanities with a causal explanation, just because you can not admit the principle of predictability in human affairs. In this sense, the humanities cannot be called “science” for the reason that they are not explained by the statute of deterministic reason. Possibly, the crisis of the Humanities is related to the crisis of philosophy once it lost field to the natural - scientific approach. The history of phenomenology - as a philosophical science - restores to a condition strengthened towards rational debate and shows that the its focus is the emphasis on Humanism. To this end, it is a criticism to the naturalism, to the extent that this establishes the basis for a reason that represents a human alienation in terms of social life, placing them

towards the fulfillment of objectivist tasks and goals and without questioning about the evaluative sense of rationality. Moreover, as the phenomenology wants to discuss the issue of knowledge and rational alternatives from the reference to consciousness while typically humanistic question, then, phenomenology understands that scientific determinism is insufficient to complete the foundation of reason because all science is developed by human reason so that should not generate alienation, but clarification. As the causal reason is not based on consciousness, but on a control mechanism directed to practical purposes, Husserl believes that naturalism does not fulfill the function of reason, i.e. to clarify the man. The basic idea of phenomenology, as an epistemology focused on the humanities is concerned with the experiences of the subjects and necessarily employing reflection as a way of clarifying things as they are manifested. While alternative methodological research, phenomenology seeks the essence of the phenomenon aiming transcendental constitution of the object, and thus opening the possibility for philosophical analysis of the knowledge.

Keywords: phenomenology, logic, consciousness.

## Sumário

Introdução .....	12
<b>1 Os motivos da crise da razão segundo a fenomenologia: panorama filosófico .....</b>	<b>16</b>
1.1 O platonismo pode se configurar como um caminho válido para a epistemologia contemporânea? .....	33
1.2 Realismo lógico na perspectiva filosófica de Gödel .....	42
1.3 O problema das aparências e o argumento transcendental .....	48
1.4 Crítica de Husserl à filosofia transcendental de Kant.....	48
1.4.1 Crítica da teoria do conhecimento .....	53
<b>2 A situação histórica da dificuldade filosófica em relação à cientificidade, o desenvolvimento da lógica e a função do método em Husserl .....</b>	<b>64</b>
2.1 A concepção de linguagem assimilada pelo naturalismo no século XX: a influência de Wittgenstein na lógica .....	82
2.2 O desenvolvimento do método de Husserl frente ao percurso da investigação lógica contemporânea: do realismo lógico ao transcendentalismo .....	87
<b>3 A busca pela consciência na filosofia da mente e neurociência: a fenomenologia como resposta ao problema mente-corpo .....</b>	<b>103</b>
3.1 Como uma máquina pode ter uma mente? .....	142
3.2 Análise fenomenológica do problema mente-corpo .....	146
<b>4 Considerações finais .....</b>	<b>149</b>
Referências .....	155
Apêndices .....	162

## **Introdução**

A investigação sobre a possível contribuição fenomenológica para as Ciências pode ser dividida em dois aspectos: 1) o sentido de distinção em que se pode mencionar tal contribuição para a ideia de Ciência, admite que a fenomenologia se configura como ciência filosófica; 2) e depois, em sentido estrito, para o debate epistemológico contemporâneo, cumpre a finalidade de apresentar a filosofia de Husserl como uma alternativa válida para o cenário de crise de fundamentos no período contemporâneo. Enquanto o primeiro item estabelece a tarefa com um objetivo intrínseco, contudo, no segundo ponto, tratar-se-ia de um sentido extrínseco em relação àquela contribuição.

Isso posto, deve-se assinalar que a comparação dos resultados científicos com a análise a partir do método fenomenológico, além de não ser uma pretensão de Husserl, também só pode acontecer em função da atualização dos métodos epistêmicos para rever critérios, justificativas e procedimentos no sentido de compreensão da fundação do conhecimento. Ou seja, tal análise sobre as possíveis contribuições do método fenomenológico para o cenário epistemológico atual só caberia se, e somente se, houver interesse genuinamente filosófico no debate epistemológico. Caso prevaleça a interpretação de que a Filosofia não pode participar deste debate epistemológico atual, pois não teve condições históricas de se elevar no nível de ciência, isso pode ser visto não apenas como um desconhecimento da proposta filosófica de Husserl, mas também como uma desnecessidade de observar criticamente o método naturalista. Se essa comparação não for necessária, é sinal de que o argumento científico-natural continua alheio às considerações filosóficas, permanecendo, portanto, no domínio específico da técnica, sem, contudo, tematizar o sentido crítico que deve fazer parte da pesquisa sobre a questão do conhecimento.

Por outro lado, a tarefa a qual Husserl se dedicou, de fato, foi a de desenvolver, de modo intrínseco, a Filosofia em sua forma científica e autônoma. Husserl não partiu do modelo naturalista para chegar ao fenomenológico. Não há dependência do método fenomenológico em relação a qualquer outro método. Husserl constituiu o método fenomenológico paralelamente ao método das ciências naturais. O que não quer dizer que pretendeu uma superação das ciências naturais.

Inclusive existe, no específico debate das Humanidades, quem defenda a superação do conceito de ciência, na linha naturalista, sem que proponha um conceito substituto. Associa-se

o conceito de ciência a uma cosmovisão do poder, o que é temático na sociologia do poder e em considerações historiográficas sobre a constituição dessa noção a partir da Revolução Industrial. Certamente, tais posicionamentos críticos das Humanidades são pertinentes sobre como o conceito de ciência se modificou a partir da associação com o modo de produção econômica. Isso não partiu de uma consideração direta da filosofia husserliana, posto que o método fenomenológico interroga as possibilidades do conhecimento, o que implica num diálogo com a atitude natural, de forma que Husserl não pode ser tratado como um misólogo, ainda que a compreensão das Humanidades sobre o conhecimento esteja voltada a um certo relativismo antropológico com o qual a fenomenologia husserliana jamais esteve comprometida.

A fenomenologia permanece desconhecida até certo ponto na conversa epistemológica e científica dado que as pesquisas de Husserl não se tornaram tão conhecidas assim fora do âmbito fenomenológico. Um dos motivos pelos quais se pode entender essa questão está no fato de que Husserl manteve polêmica com o grupo de pensadores do Círculo de Viena. O programa desta escola defendia a compreensão positivista da ciência natural, tornando-se quase uma religião do método natural.

A divisão, típica do século XIX, entre Humanidades e Naturais pode ser descrita como uma tentativa de separar domínios que, por definição, não podem ser apartados. As Humanidades ficaram com o aspecto pertinente ao comportamento, ação em sociedade, aspectos subjetivos e morais na constituição do saber. E as ciências naturais ficaram com o quinhão da objetividade, do determinismo das operações racionais<sup>1</sup>, razão abstrata, e de

---

<sup>1</sup> Husserl discorda de Kant e da epistemologia natural exatamente por considerar que a Filosofia poderia ser admitida como ciência se o estatuto epistemológico não fosse baseado no determinismo. Se a filosofia tradicional não conseguiu ser ciência era porque o parâmetro de legitimidade científica era definido com base na razão determinista, que se desenvolve a partir do argumento causal. Kant entendeu que a Filosofia não poderia cumprir a tarefa de ser ciência, pois não tinha condições de tratar dos fenômenos entendidos dentro da razão determinista, que é típica na lógica da ciência natural. Ainda que o parâmetro atual da física esteja baseado no indeterminismo em função dos aspectos quânticos da matéria, contudo, é próprio das teorias racionais buscarem sempre a previsibilidade e o determinismo como justificativas positivas para a fundação do conhecimento dos fenômenos. Isto não significa que o determinismo instaura sempre condições favoráveis para previsão em todos os momentos ou etapas de uma explicação racional. Trata-se, na verdade, de um ideário das teorias de razão. Determinismo é um termo usado aqui como indicativo de cálculo. Mesmo os fenômenos que se tornam estatísticos, por exemplo, continuam sendo mensuráveis a partir de um referencial de modelo que se pretende classificável na razão determinista. Este modelo determinista não implica, tampouco, o impedimento dos números irracionais na Matemática. Mesmo que as equações não encontrem solução, ainda assim, a proposta é que sejam passíveis de serem ou tornarem-se calculáveis. O mundo segundo as teorias de razão é analisado em conformidade a uma crença de que os fenômenos podem ser efetivamente conhecidos, analisados, avaliados, julgados, medidos, assimilados, posto que a indeterminação é da natureza e não da razão. A razão é o resultado de uma lógica que propõe inferências, cuja base é binária. Talvez por isso mesmo o problema fundamental da ciência filosófica, entendida como Fenomenologia, seja o tratamento de como resolver a questão do dualismo. O mundo não é dualista mas a razão que pensa logicamente o mundo pretende atingir uma estrutura que seja ...

procedimentos de assimilação do objeto pelo método que prediz considerações sobre a realidade. Nesse sentido, a epistemologia naturalizada concebe o conhecimento tal como se fosse uma atribuição sua tecer considerações de ordem ontológica.

Para Husserl, uma ciência autêntica deve possuir justificativa teórica para as asserções significativas e não pode prescindir de um procedimento inteiramente racional em suas etapas, para alcançar puras generalidades lógicas. O modelo de cientificidade, para Husserl, é análogo ao rigor matemático, pois sua meta filosófica é alcançar a evidência e o caráter apodítico em uma investigação sobre a questão do conhecimento. A constatação da crise nos fundamentos da ciência não deve ser situada como uma suposta reforma da epistemologia, pois Husserl não estava voltado para uma reformulação metodológica que pudesse atender ao propósito de uma racionalidade comprometida com as filosofias das ciências positivas ou mesmo com uma ontologia da realidade objetivista. Antes, trata-se da irredutibilidade da reflexão filosófica ao tecnicismo objetivista das ciências.

O presente trabalho não parte do princípio que há, na fenomenologia, uma anulação, ou mesmo desvalorização, no proceder metodológico das ciências naturais. Pelo contrário, existe no método de Husserl, um sentido de que não se perde nada em termos de realidade, com a *epoché*. Contudo, a guinada transcendental do método – ainda que tenha ocasionado divergências no movimento fenomenológico – não representa, a rigor, nenhum “desvio” em relação ao projeto realista enunciado nas *Investigações Lógicas*, mas, ao contrário, já poderia ser antevista nessa obra. O que leva a concluir que o período de idealismo transcendental seria uma complementação pertinente e análoga ao debate moderno entre empirismo e racionalismo. Do ponto de vista filosófico, como o desacerto surgiu a partir da inadequação entre essas duas cosmovisões e de uma forma de composição entre seus respectivos conhecimentos, a questão do conhecimento permaneceu, segundo Husserl, sem uma contribuição mais efetiva. Por essa razão, a fenomenologia implica necessariamente em oferecer uma adequação para a fundação do conhecimento. Esta tese está estruturada em três capítulos. O primeiro aborda, de modo geral, a crise nos fundamentos perante o problema teórico. Mostra também que as soluções filosóficas jamais conseguiram uma fundamentação do conhecimento, porque terminavam construindo sistemas metafísicos abstratos ou comprometidos com o realismo objetivista, quando, na verdade, o problema da fundação da objetividade cognoscitiva e ideal exigia um recomeço radical a partir da subjetividade. Esse

---

algorítmica. A ideia de uma sequência ordenada de razões que permita fazer inferência de modo contínuo é o propósito da razão determinista.

capítulo ainda trata do modo como Husserl começou a formar sua ideia acerca dessa questão e, assim, sobre como a intencionalidade tornou-se, para ele, o único modo de mediação entre sensibilidade e entendimento (ver Apêndice E).

Para Husserl o fundamento para a questão do conhecer só pode ser a consciência na medida em que, para a Filosofia, uma adequada teoria do sujeito que seja compatível a uma teoria sobre o objeto deve ser recomendável. E a consciência é o objeto filosófico porque significa o próprio eidos da Filosofia, ou ainda, o que sustenta a cultura filosófica. A consciência é o reflexo da cultura filosófica enquanto cultura racional. Como as teorias de razão tornaram-se reféns da instrumentalização do saber, Husserl admitiu que a crise dessa cultura mostrou uma crise de legitimidade, revelando um abandono de rumo entre o que a finalidade da razão aponta e o que se tornou. A finalidade da razão consiste em elevar o espírito humano às suas mais altas aspirações e potencialidades. Seria tornar o homem mais equilibrado, responsável por seus atos, autônomo, ponderado, justo, esclarecido, ético.

Husserl indica a necessidade de uma renovação espiritual na cultura racional, de modo que a revisão no conceito de ciência torna-se decisiva para a tarefa de livrar as teorias de razão do sentido problemático em que se encontram. Assim sendo, no primeiro capítulo, trata-se da crise de valores e dos dilemas das teorias de razões na busca pelo seu fundamento no pensamento contemporâneo.

No segundo capítulo, é abordado o tema da lógica e do método de Husserl frente aos desenvolvimentos dessa disciplina, bem como as possíveis comparações de suas ideias com as de outros pensadores. No capítulo terceiro, discute-se como a fenomenologia pode se configurar como alternativa ao problema mente-corpo, e como pode contribuir frente aos desafios da neurociência e da filosofia da mente. Nesse capítulo, mostra-se a definição de Husserl sobre Consciência e a diferença na forma como esta noção é concebida na atitude natural da pesquisa de neurociência. A crítica fenomenológica que pode ser feita consiste no fato de que nessa abordagem a consciência permanece como um mistério, exatamente, porque na atitude natural não se tem uma teoria da subjetividade e mesmo que tivesse, ainda assim não saberiam sair do solipsismo. Possivelmente, o método de Husserl se torna mais útil para as Ciências em função destas começarem a perceber insuficiências e buscarem uma compreensão filosófica.

## Capítulo 1

### **OS MOTIVOS DA CRISE DA RAZÃO SEGUNDO A FENOMENOLOGIA: PANORAMA FILOSÓFICO**

A expressão panorama aponta para um cenário. Não apenas isso. Indica também que a perspectiva contemporânea de conhecimento encontra-se numa época marcada pela falta ou ausência de continuidade na abordagem de temas e conceitos tradicionais da razão ocidental. Tal ausência se configura como crise porque expressa uma impossibilidade ou mesmo ruptura com a forma de pensar as teorias de razão. Em qualquer época da história, não importando qual disciplina ou saber estejam sendo consideradas nesta análise, as teorias de razão apresentavam possíveis soluções para os problemas. Talvez muitos poderiam justificar esse estado de coisas pela mudança dos tempos, sociedades, valores e outras características associadas com impermanências. Esta noção, aliás, explica muito se levarmos em conta um período que já foi denominado de “líquido” para tratar da fluidez e falta de consistência das relações sociais e das teorias que dão suporte explicativo a esse tipo de racionalidade.

De fato, a crise da razão contemporânea tem como mote a insuficiência das teorias tradicionais na medida em que pretendem atingir respostas válidas de modo universal ou em geral. Há no pensamento contemporâneo uma tendência ao relativismo moral, ao niilismo, e a busca por uma resposta pragmática e materializada. Com a falência do projeto iluminista, a questão do conhecimento também se encontra relacionada a uma cosmovisão que admite o fim das coisas. A admissão de que tudo deve ter um fim, é o sentido de que as coisas se justificam apenas de modo prático. E o que não tem finalidade, também não possui um sentido claro ou definido. Nessa cosmovisão contemporânea, o fim pode ser entendido como finalidade pragmática e também como término ou supressão de um aspecto anterior ao pensamento contemporâneo. Com isso, podem-se verificar os lemas da Contemporaneidade tais como a “morte de deus”, “fim da filosofia”, “fim da história”, “fim da arte”, “fim das utopias”, “morte do sujeito”, falência do modelo de razão alinhada ao sentido universal, o modelo de indagação ética para o agir etc. Esse projeto contemporâneo se mostra favorável à ideia de fim por saber-se alheio ao projeto fundacional da Filosofia, a qual a fenomenologia ainda quer recuperar. Se essas expressões finalistas apontaram para equívocos de análise racional e valorativa, insuficiências linguísticas que não dão conta dos problemas que

colocam, caberia rever o que se tornou falho para oferecer qual orientação seria mais adequada do ponto de vista racional. Mas o que se viu foi uma guinada material-determinista, tendendo à orientação pragmática.<sup>2</sup> Em função desse tipo de razão ter se tornado predominante foi possível perceber o quão autoritárias são as práticas contemporâneas e como são carentes de sentido na forma teórica de suas justificativas. Não por acaso, este tipo de razão levou a duas guerras mundiais no mesmo século XX, uma guerra fria, e um período de depressão espiritual profunda, com crise de utopias inclusive, do qual até hoje o mundo não se recuperou. A cultura contemporânea gerou uma visão formatada onde pensamento e ação devem estar orientados, senão submetidos, a questões econômicas.

Toda revisão se origina de uma releitura. No caso específico deste tema, se propõe um retorno aos fundamentos da questão do conhecimento para revisitar a formação do saber filosófico a partir de suas teorias válidas neste quesito, de seus desencontros, e estado atual. Todo conhecimento encontra-se definido a partir da finitude da existência e dos limites provenientes da razão humana, cujo objetivo é o esclarecimento. Com isto que a conversa esteja dirigida para a crítica reflexiva, que tem na consciência uma meta para a razão humana. Argumento mais kantiano é impossível. De fato, partindo dessa referência, o método fenomenológico trata a questão do conhecimento em função de conceber um “sentido científico” para a razão filosófica. A fenomenologia de Husserl cumpre assim a tarefa de justificativa racional de uma metodologia epistemológico-filosófica que não só está atualizando o pensamento iluminista no período contemporâneo, dado seu foco na consciência

---

<sup>2</sup> Deve ser por essa razão que a corrente pragmática na linha de Donald Davidson e Richard Rorty – e de outros na linha do materialismo preocupam-se com a redução da teoria à prática ou com aplicabilidade da razão. O materialismo de Karl Marx era científico, posto que entendia que a tarefa não seria mais de interpretação, mas de transformação das coisas. Tal materialismo se mantinha na defesa de uma dissolução filosófica em favor do naturalismo. Do mesmo modo, L. Wittgenstein, K. Popper e o positivismo como o Círculo de Viena ou, ainda, a tarefa de destruição da metafísica feita por M. Heidegger encontram no materialismo a justificativa de suas análises. Nessas correntes, que consideravam a desnecessidade do pensamento filosófico tradicional, aquela tensão existente entre metafísica e ciência do período moderno, que gerou as linhas diretrizes das teorias filosóficas, foi abolida a partir dos séculos XIX e XX. Essa recusa cética contrária à Filosofia não é recente. Na Antiguidade, os Sofistas defendiam o relativismo contra os filósofos para mostrar o ceticismo em torno da ideia de uma verdade universal. Os céticos modernos, como D. Hume, quase chegaram a inviabilizar a objetividade do conhecimento, pois ainda que defendessem a experiência como parte inalienável do processo de aprendizado, por outro lado, afirmavam que a representação do objeto poderia ser reduzida subjetivamente a sua imagem. I. Kant, ainda que tivesse tentado encontrar um parâmetro que conciliasse o idealismo e o empirismo, chegou à conclusão que a Filosofia não poderia almejar ter um lugar garantido entre as ciências. E isso porque na filosofia kantiana o saber filosófico não lida com fenômenos. Assim, pode-se dizer que a crise epistemológica da Filosofia tem início com o dualismo cartesiano, e com o parecer negativo de Kant. Ao contrário do que se poderia supor, Descartes e Kant não tinham propósito de instaurar crise alguma, mas a originalidade de suas respectivas filosofias deixou aberta a possibilidade de discutir o fundamento do conhecer e de como constituir um saber filosófico sistemático.

como objeto filosófico por excelência, bem como deriva o argumento transcendental de Kant para oferecer o fundamento da razão em geral em nossa época.

Se a dúvida é um dos momentos decisivos da postura racional na atitude do pesquisador, contudo, a crise da razão significa não conseguir um caminho válido nem mesmo sair desse parâmetro atual. A crise, por exemplo, vem do fato de que a dúvida contemporânea não é parte integrante do processo racionalista (não parte do princípio de que tal processo está comprometido com um modo de validação acerca de um determinado problema), pois funda a justificativa do conhecimento nas relações sociais ou culturais, no relativismo dos valores, onde se conclui que o debate sobre verdade, nesse contexto, se configura como arbitrariedade por parte de um grupo ou cultura. O relativismo dos valores chegou a tal ponto que sequer se coloca a necessidade de discutir crenças a partir da noção de verdade. Toda crença é uma questão valorativa e se define de modo ético-moral. A base de uma crença supõe um modo de validação mesma, o que pressupõe uma lógica e, com esta, de um modo de se orientar a partir do que pode ser levado em consideração enquanto verdadeiro. Obviamente que a questão do conhecimento torna importante que a conversa epistemológica não seja sociológica porque não se refere a relações de poder. Do ponto de vista teórico, algo que pode ser validado não depende de conjecturas sociopolíticas por tratar-se de um sentido puro do conhecimento. A denominada razão pura é responsável por aqueles aspectos do pensamento que não se dirigem para questões de interesse. A filosofia, a matemática e a ciência pura da natureza sempre foram disciplinas que, historicamente, estavam alinhadas ao pensamento voltado para a razão pura ou que lida com questões fundamentais do conhecimento.

Verdade não pode ser associada com arbitrariedade porque seu sentido teórico é ideal.<sup>3</sup> Trata-se de uma dimensão trans- ou meta- em relação ao imanentismo da experiência humana, e não algo que dependa dos interesses práticos. A discussão sobre a verdade é ontológica. A crença pós-moderna de que a verdade é uma noção artificial e meramente convencional, utilizada no sentido prático visa defender, garantir e legitimar um suposto direito à igualdade do grande contingente heterogêneo da sociedade. Esta interpretação cultural do conceito de verdade pretende ‘sociologizar’ ou ‘historicizar’ tal conceito através da admissão do relativismo de valores. A verdade enquanto totalização de um argumento, só pode ser um ideal do ponto de vista cognitivo e epistemológico, posto que admite tanto razões a favor como contrárias a um argumento qualquer que seja. Nenhuma ciência ou saber pode

---

<sup>3</sup> Na filosofia grega, o debate dos filósofos contra a escola sofista mostrou com clareza que leituras finalistas não conduzem à verdade.

assimilar o conceito de verdade enquanto estrutura do real na medida em que o conhecimento não esgota o conceito de realidade. No período moderno, a questão filosófica fundamental sobre o conhecimento do mundo exterior moldou o debate sobre o sentido do que pode ser conhecido. Desde esse período, a ideia da razão admite como realidade existente apenas aquilo que é conhecido. Esta orientação foi necessária para a ciência natural. Assim o ser, enquanto realidade, deixou de ser tematizado em detrimento de uma análise sobre o ser objeto, o que demanda entendimento. A questão do conhecimento, desde a Modernidade, foi instaurada por uma dependência do real (ontológico) em relação ao conhecido (epistemológico). Como a dimensão do conhecimento é restrita por causa do limite da experiência, logo, o conceito de real enquanto conhecido permanece restrito e condicionado pela razão humana. No entanto, essa já é uma forma de relativismo, pois a razão humana por ser restrita não abrange, com seus métodos, a totalidade do que quer que seja. A totalidade sendo uma meta de universalidade das teorias de razão e não uma questão de fato, de modo que nenhum argumento totalizante pode ser assimilado por nenhum modelo de razão humana. Porém, orienta uma inspiração no sentido de ultrapassar limites, posto que fomenta a busca pela verdade. Logo, o real seja o que for é independente daquilo que se pode conhecer, pois, a razão humana, ao criar modelos de interpretação do real não está conhecendo o objeto ele mesmo mas sim sua representação. Se o objeto ele mesmo (em carne e osso, nos termos de Husserl) pode ser conhecido, no modo em que se torna presente a consciência, logo, através de uma proposta que sonda a possibilidade da ciência filosófica enquanto fenomenologia. O acesso à consciência não se dá de uma única forma e nem tampouco impede o erro. Em Kant, a aparência do fenômeno esconde algo de velado, mas em Husserl aquilo que se mostra já se encontra dado de forma que não há nada escondido no fenômeno. Contudo, Husserl tinha clareza que a tarefa da fenomenologia consistia em mostrar como a experiência consciente do objeto pode efetuar-se e não se esgota no ato perceptivo porque sempre haveria a necessidade de revisão de pressupostos. Do ponto de vista social, o relativismo cultural com que se analisa o conhecimento atende a uma fragmentação das cosmovisões espirituais e valorativas de tal modo que elas se tornam, mesmo coletivamente, insuficientes para se equiparar a orientação contemporânea predominantemente voltada para o caráter econômico. O relativismo cultural pretende justificar uma oposição ao conceito de verdade ao propor que tal noção estaria condicionada a relações de poder. Se a verdade pertence a alguém ou a um grupo, logo se torna o que os antigos gregos chamavam de *doxa*. Desde o início, no pensamento grego, a verdade filosófica só pode ser objeto de uma investigação isenta ou busca desinteressada. Se isto tornou-se difícil na Contemporaneidade deve ser porque conhecimento se desenvolveu a

partir do interesse. O que mostra desentendimento da questão fundamental ou mesmo de má-fé (nos termos de Sartre).

A razão determinista e material se organiza de forma sistêmica e politicamente pretende exercer controle em tudo que de algum modo escape dessa forma unificadora (massificadora?) da sociedade. Assim sendo, como do ponto de vista teórico a racionalidade se encontra numa crise de fundamentos, isto se configura como oportunidade para que a dimensão prática assuma a condição de oferecer a justificativa racional. Não é por acaso que se nota a confusão de valores e de orientação.

Assim, o propósito desta investigação seria a tentativa de verificar o motivo da crise da razão contemporânea, qual seria a responsabilidade da Filosofia nesta crise e de que modo o saber filosófico, a partir do referencial fenomenológico, poderia contribuir para que se alcançasse um ponto de partida válido na questão da fundamentação racional. Desde já se torna importante afirmar que, nesta análise, a Filosofia cumpre como protagonista a função de ser a disciplina teórica por excelência, pois, juntamente com a Matemática, trata de um dos temas mais antigos já debatidos de que se tem notícia, a saber, o modo autêntico pelo qual se pode justificar um conhecimento verdadeiro.

Levando-se em conta que o pensamento contemporâneo concebe o conhecimento pelo viés relativizado, obviamente que a questão do conhecimento também não encontra boa solução, pois o ponto de vista da fundação do conhecimento não pode ser assunto de antropologia cultural, mas sim da elaboração lógica de uma razão sistemática com pretensão de validade em geral. Ainda que hoje o conhecimento seja muito requerido como forma de produção inserida numa lógica do trabalho, o que de forma prática sugere que, cada vez mais, há condições de cumprir-se o vaticínio de Francis Bacon de que, desde a nova ciência que se formava na Modernidade, e que era contrária ao *organum* aristotélico, o conhecimento é poder.

Por outro lado, a discussão sobre o conhecimento torna importante que se tematizem sobre ele critérios de validação. Não seria possível, a princípio, discutir algum tema de conhecimento sem que se apontasse um modo de indicar verdade. Se a referência for o relativismo cultural o tema da verdade não só fica pressuposto como se torna desnecessário. Na Antiguidade, havia uma tensão de Sócrates e Platão com a escola Sofista, exatamente porque a questão do conhecimento deveria ser salvaguardada, ou seja, a dimensão prática não poderia se sobrepor em relação ao sentido teórico. Mas se o sentido teórico do conhecimento foi substituído por fatores práticos, o conhecimento passou a se tornar uma questão estratégica do ponto de vista político. Nesse caso, já não é possível esperar por isenção. A validação da

tese do relativismo pode ser expressa no antigo parecer de um sofista clássico como Protágoras, pois se o homem é a medida de todas as coisas, logo, o critério de validação fica dependente dos interesses. Sir Karl Popper, por exemplo, costumava dizer que a Filosofia era um exemplo de pensamento autoritário, pois, sua interpretação de que a tradição metafísica afirmava que o conhecimento verdadeiro não devia ser motivado por interesse, por esta razão, podia-se conceber verdades para além da experiência humana. Contudo, se o conhecimento é uma questão interessada, ele também não poderá ser usado em conformidade com os mesmos interesses de quem detém tal conhecimento? E, nesse caso, não estaremos de volta ao argumento sociológico do conhecimento?

Não parece razoável afirmar que a questão do conhecimento verdadeiro seja uma questão de interesse. Ao menos, em algum sentido, cabe dizer que verdade não depende de opinião, pois, ao contrário supõe-se que o entendimento de uma verdade esteja para além do sentido de uma opinião. Husserl alegou um argumento forte em, sua última obra, *A crise da ciência europeia e a fenomenologia transcendental*.

Nesta obra, ao retomar os motivos da crise da razão desde a Modernidade, Husserl afirma que o papel do filósofo é ser funcionário da humanidade. E afirmou isso numa época já marcada pelo surgimento dos movimentos radicais que culminaram em regimes autoritários. Levando-se em conta que o século XX teve Duas Guerras Mundiais, mais Guerra Fria, e distúrbios sociais espalhados pelo mundo inteiro em função das ideologias, parece que Husserl conseguiu captar o espírito dessa época (*zeitgeist*) para perceber que a razão contemporânea não se norteava pelo Humanismo e valores universais. Em sua concepção, Husserl sustenta que a razão deve ser desenvolvida em prol das mais altas aspirações valorativas do espírito humano. E alerta para a possibilidade do totalitarismo ao mencionar que a tarefa da razão é incessante. Caso contrário, o ‘cansaço’ da razão, pode ocasionar um obscurecimento de ideias e valores, abrindo espaço para a visão arbitrariedade prevalecer frente ao Humanismo. A afirmação de Husserl fica como um alerta para que outros tempos sombrios não voltem a predominar. Husserl entendia que a crise era o resultado de um cansaço intelectual; de modo que as teorias de razão, ao se tornarem mais instrumentalizadas, deixaram de cumprir sua função de esclarecimento para a vida do homem em sociedade a partir de seus valores. É com esse intuito que Husserl faz sua crítica ao processo de naturalização do pensamento. A necessidade da fenomenologia como método do conhecimento se justifica como contraponto ao naturalismo científico. Não para refutá-lo, mas para mostrar que a adesão à razão natural impede uma visão crítica com respeito ao

conhecimento, a razão e os valores. Por isso, a fenomenologia busca discutir essas noções sob o conceito de consciência.

Toda teoria racional é responsável pelo bom senso, pelo equilíbrio, por desenvolver a autonomia intelectual dos indivíduos, e pelo esclarecimento. De fato, Husserl reconsidera os motivos da crise para retomar o fio da meada do declínio iluminista. A ausência do bom senso e o finalismo pragmático provocaram resultados bárbaros na Contemporaneidade. Husserl orientou todo o seu trabalho filosófico em função do conceito de consciência. E o ocaso do pensamento contemporâneo está no fato de que sua consistência é voltada para formas linguísticas, retóricas, argumentos vazios que não respondem aos problemas e sim às ideologias, o que deixa oculta a profunda forma de alienação disfarçada nas reformas liberais da Modernidade e depois confirmada na forma liberal econômica. Se as sociedades contemporâneas devem cultivar processos democráticos, no entanto, ainda se mostra como desafio pensar de que modo se promoverá o acesso social, tendo em vista que a ciência, o conhecimento e a educação ainda funcionam como fatores de exclusão para a maioria populacional.

Se a atividade racional pretende saber como é o real, isto significa que não pode fundar um conceito dessa ordem ontológica sem o devido rigor de análise. Se o objetivo da ciência natural, fundada na razão materialista, se refere a uma atividade que busca intervenção no meio ambiente, por outro lado, não se pode admitir que a pesquisa pura da ciência acontecesse de modo irracional. Os processos produtivos se mostram como irracionais em função de uma busca por recursos materiais sem a compreensão de que a prática exploratória da Natureza pode render benesses materiais para quem detém controle das formas produtivas, mas que, de modo algum, poderiam ser referendadas por pessoas de conhecimento e bom senso (que deveriam visar o equilíbrio das atividades humanas com o meio ambiente).

Toda e qualquer teoria de razão busca a forma universal de expressar o significado de sua validação de conhecimento. Toda atividade prática se dirige para finalidades relacionadas com aspectos interessados, o que nem sempre pode ser justificável racionalmente, mas existe um sentido puro na investigação científica que torna indispensável tanto a honestidade quanto a isenção intelectual do pesquisador. Este é o aspecto que caberia perguntar sobre o sentido ético na ciência ou, ainda, de que modo a ciência, através de suas descobertas, poderia alcançar a dimensão valorativa na vida das pessoas? O maior obstáculo para este sentido valorativo se fazer presente na ciência tem a ver com o procedimento de naturalização do pensamento. A ciência é um saber que lida com coisas, de modo a objetificá-las, naturalizando seus aspectos e, apesar de ser uma atividade humana, se encontra dissociada da

vida social e do mundo valorativo dos indivíduos porque atua de modo abstrato na vida intelectual. A própria ciência pensa o sentido teórico do seu método para explicar o prático referente à validação da experiência, onde se conclui que o teórico é abstrato e hipotético e não efetivo.

Ainda que a experiência seja critério para definir a validade do conhecimento científico, por sua vez, isto só pode ocorrer na restrição metodológica enquanto verificação da simulação proposta para analisar o modelo. Testar um modelo seria um modo de dizer que tudo aquilo que está na ordem do hipotético refere-se, metodologicamente, ao que está em falta e não poderia ser pressuposto. De outro modo, se o prático assume característica interessada, e pragmaticamente objetiva, logo, não pode mensurar o sentido e as consequências daquilo que está conhecendo, nem de suas teorias subsumidas pela prática ou o que pode vir a ser conhecido.

Kant chamou de misólogos a todos aqueles que não têm apreço pela ciência ou que não conferem valoração a esta alta capacidade do espírito (Kant, 2002, p. 39), mas a ciência imaginada por Kant era tributária da razão iluminista. A ideia é que os espíritos pudessem se libertar das amarras arbitrárias. O objetivo era pensar por si mesmo, atingir esclarecimento e tornar-se ético. A ideia era uma ciência que deveria promover autonomia, consonância entre os homens, respeito mútuo, esclarecimento, emancipação intelectual e, sobretudo, deveria capacitar a razão humana a encontrar a orientação espiritual que guiasse a humanidade para o equilíbrio, a justiça e a paz. Pelo visto, como o projeto iluminista não se tornou efetivo, a transformação da ciência em um saber menos teórico e mais pragmático em função de ter o produto do seu conhecimento assimilável pelas indústrias, desde a época da Rev. Industrial, foi determinante para a configuração das relações de poder bem como permitiu maior desenvolvimento para as sociedades contemporâneas. Do ponto de vista socioeconômico destas sociedades, não haveria desenvolvimento sem ciência, pois todo processo de industrialização se encontra relacionado aos progressos científico-tecnológicos. As consequências de uma epistemologia naturalizada e de uma compreensão relativista no campo social mostram uma supremacia do materialismo, e apontou dificuldade para o conhecimento que não se tornasse útil dentro dessa lógica pragmática, o que pode ser apontado como a motivo que levou à atual crise da razão, posto que, na medida em que tal conhecimento natural está amparado por uma ciência que conduz necessariamente para o determinismo, logo esse conhecimento não possui foco nas teorias mais universalistas. Logo, a razão começou a deixar de ser mais voltada para a Humanidade.

A Filosofia deve ser entendida como conjunto de estudos sobre os sistemas de pensamento e de reflexões intelectuais no Ocidente, que se propuseram a compreender a realidade, através das causas, dos princípios, das genealogias, dos fundamentos dos valores e das crenças humanas e de seu sentido existencial, bem como transcendente. Desse modo, pode-se afirmar que a atividade filosófica está intrinsecamente relacionada a uma compreensão racional no sentido da clarificação lógica e da orientação espiritual, por isto, a Filosofia lida com a razão no sentido da consciência. A disciplina filosófica que não apenas pretende ser ciência de rigor, bem como indica que a consciência é propriamente o objeto da análise filosófica é a Fenomenologia, cujo estudo se volta para os objetos tal como aparecem enquanto fenômenos para a consciência e de que modo a experiência consciente pode fundar o conhecimento racional.

Ora, a crise da razão significa exatamente a crise da consciência, do humanismo, do sujeito, dos valores referenciais capazes de unir as pessoas em torno de causas fundamentais que sejam de interesse público de todos. Esta crise foi produzida pelo processo de objetivação, naturalização do pensamento pela razão instrumental aplicada a fins práticos de modo que tal processo foi assimilado pela lógica do mundo do trabalho.

Ao que parece, toda vez que o materialismo se torna uma razão vigente, surgem condições para definir as coisas em termos mais pragmáticos e menos rigorosos do ponto de vista teórico. Possivelmente, as mudanças no conceito de ciência podem ser observadas nessa perspectiva, ou seja, de que o conceito de ciência muda com a sociedade de cada período e atende aos valores da sociedade. O panorama que se forma na Contemporaneidade se voltou para uma justificativa do conhecimento baseada na epistemologia naturalizada, que é o resultado de uma ciência voltada para o experimentalismo e objetivismo. Pode-se especular que este cenário foi alcançado com a Revolução Industrial na medida em que este evento mudou os rumos da noção de progresso e com ele a orientação racional, o que explica uma razão mais voltada para o resultado.

A noção de progresso alcançada nas sociedades contemporâneas passa a depender da ciência enquanto força produtiva do sistema econômico vigente. Assim, o conhecimento não se volta para atender ao princípio da razão desinteressada no sentido da verdade, mas sim da demanda criada segundo interesses práticos. Por isso, a razão do conhecimento se torna uma questão de interesse e não permanece como uma questão contemplativa.

Se a tese moderna do Esclarecimento se torne invalidada como reflexo desta época contemporânea, isso mostra que prevalece o conhecimento a partir dos interesses, logo, pode-se admitir que a construção do conhecimento humano não fosse isenta tal como muitos

pensadores metafísicos entendiam ser a função teórica da investigação pura. Assim, a decadência do projeto iluminista significou a ênfase da instrumentalização em detrimento da consciência e do esclarecimento e da decadência das questões espirituais. Por esta razão, a filosofia contemporânea é filosofia da linguagem, pois tudo passa a depender dos modos com que se justifica uma ideia, projeto, jogos de interesse. O projeto contemporâneo tornou-se interessante para o pensamento político porque a linguagem retórica pode ser utilizada com maior despreendimento. Não há mais substancialidade nos discursos, nos argumentos nem tampouco há compromisso com honestidade intelectual na medida em que a discussão sobre verdade e como a apreendemos tornou-se suspensa. De acordo com a compreensão filosófico-metafísica do conhecimento a investigação deveria estar voltada ao sentido puro, universalista e *a priori* da razão. Esse é o sentido do platonismo, ou seja, de que a verdade não é o que é por causa da vontade humana. Aliás, se definimos o conceito de verdade a partir daquilo que conhecemos, logo, atribuímos um sentido epistemológico a esta noção. A verdade seja o que for deve ser tematizada em sentido ontológico, portanto, nossa expressão e conhecimento é que devem estar ajustados para tematizá-la corretamente e não o contrário. Na abordagem do sentido ontológico da verdade, não tem validade a asserção de que conhecimento é poder e menos ainda de que os fins justificam os meios. Por fim das contas, na análise do conhecimento como interesse, a teoria é explicada pelo reducionismo aos aspectos funcionais e utilitários do conhecimento o que implica ausência da discussão sobre validação autêntica. Na definição platônica havia uma preocupação com uma distinção entre real e ilusório, donde se pôde concluir que a razão interessada sempre foi definida *ad aeternum* como aparência do real. E isso porque algo não se torna uma verdade só porque as pessoas assim o desejam a partir dos relativismos dos seus interesses particulares. Nem tampouco, o poder seria capaz de fundar alguma verdade, pois toda verdade já estaria na compreensão da totalidade das razões. Nenhum conhecimento humano é capaz de dar conta da assimilação de uma noção desse tipo, embora seja um ideal que inspire a busca pelo conhecimento universal.

Assim sendo a Filosofia e a Matemática aparecem como disciplinas exemplares na proposta de Husserl para formação do método fenomenológico, precisamente porque elas admitem que a questão do conhecimento torna imprescindível que a razão seja adequada a um modo rigoroso e não baseado em projetos de interesse. Se a ciência possui uma forma determinista, isso se deve a um procedimento metodológico interno a sua atividade. Mas o determinismo externo a esta atividade quer tornar a atividade científica a base de seu desenvolvimento. Nesse caso, a ciência passa a ser vista como estratégica para a atividade produtiva comprometida com aspectos de interesse na organização política dos Estados e

sociedades. Abstrações e generalidades também podem ser engendradas pela razão interessada. Desde que possam ser usadas. Com isso as restrições e definições filosóficas e matemáticas em relação à investigação do ponto de vista puro, se tornam obstáculos para assimilação do conhecimento interessado. A opção contemporânea por uma razão natural com interesse pragmático mostra um sentido necessário a atividade produtiva.

Se o saber filosófico sempre admitiu em sua base a investigação sobre questões fundamentais, logo, o conhecimento filosófico se dirige à compreensão da verdade desinteressada. Assim sendo, se a justificativa do conhecimento deixou de ser uma questão relacionada à teoria, para tornar-se uma tentativa de explicar aspectos práticos, e interessados, a questão do conhecimento deixou também de ter um sentido mais rigoroso na exposição de seus métodos e critérios de validação. Ao menos esta é uma crítica forte de Husserl, com a qual Frege e Gödel, por exemplo, também estariam de acordo.

A ideia de que a epistemologia precisava de uma crítica do conhecimento fez com que Husserl fizesse uma interpretação da história das ideias a um ponto em que seu trabalho trata não só da lógica, mas, sobretudo da necessidade de pensar uma retomada da Filosofia e de suas questões fundamentais como solução possível ou caminho válido para os impasses da razão contemporânea.

A desvalorização do saber filosófico aconteceu, basicamente, pela dificuldade que a disciplina encontrou em transformar-se numa ciência. Como não conseguiu acompanhar o desenvolvimento do modelo naturalista-objetivo da ciência, a Filosofia ficou em descompasso com a ideia de ciência. Essa dificuldade de se tornar um saber sistemático levou a Filosofia a uma crise no período moderno. O descompasso levou à indagação sobre qual seria efetivamente a função filosófica na tarefa de explicar o Real. Essa pergunta poderia encontrar resposta satisfatória se a Filosofia encontrasse solução adequada para sua própria fundamentação. Como não conseguiu sair de sua crise de fundamentos, a Filosofia terminou por ficar um tanto desacreditada em relação à questão do conhecimento. Em relação ao saber filosófico existe uma crença pressuposta de que não é possível que venha a assumir em algum momento a condição de ser ciência. Este parecer já é dado como certo para o bem ou para o mal. Mas se a história da filosofia for observada com mais apuro, poderá ser encontrada a ideia de que a Filosofia tem por função participar do discurso sistemático-racional, o que já indica uma tendência de ser ciência. Não uma ciência qualquer, que esteja baseada no projeto naturalista, mas uma ciência tal que ofereça um contraponto ao modelo vigente e possa se arriscar a dar uma contribuição efetiva às teorias de razão, abrindo caminhos e clarificando seus princípios e das outras disciplinas através da discussão conceitual nos fundamentos da

razão. A crise da Filosofia vem da dificuldade de ser ciência autônoma. Se houve uma guinada no Mundo onde se percebeu que a ideia da ciência foi assimilada como fator de desenvolvimento racional e social que conduz ao progresso, a crise de fundamentos da Filosofia a deixou sem condições de participar desse processo.

Tal crise filosófica, nas questões fundamentais, gerou a compreensão sobre a desnecessidade social dessa disciplina para articulação das razões do mundo contemporâneo. O que é estranho, pois todo aquele que busca compreensão real dos pressupostos racionais sabe que a Filosofia tem sua importância, mas por outro lado, o discurso racional atualmente tem de mostrar um modo prático de encaminhar suas questões a um ponto em que ocorre a dissociação entre teoria e prática. E isso não é uma conjectura, mas uma constatação. Por isso, como o mundo contemporâneo caminha para maior controle de suas técnicas, que propiciam uma organização social onde o conhecimento se torna cada vez mais necessário, não faria sentido lógico perguntar sobre a necessidade de outro modelo que se diferencie do realismo fisicalista.

Caberia perguntar de que modo e por que razão a Filosofia foi expulsa do cenário racional, bem como de que forma a atual crise de fundamentos racionais contemporâneos tem a ver com a crise de fundamentos filosóficos. Possivelmente, a questão da crise seja que, como a ciência é um empreendimento humano e a perspectiva humana não possa ser tratada a partir da isenção com respeito ao interesse, logo, a hipótese tem como consequência que a ausência de neutralidade científica gerou a crise nos fundamentos mediante a confusão de princípios de que todo conhecimento torna imprescindível que seja sustentado em bases válidas a partir de um critério que aponte alguma verdade. Mas a verdade, seja o que for, não pode ser uma criação humana, pois, nesse caso, seria artificial. A razão humana pode inventar máquinas, aparelhos, estruturas, convenções, aplicações, instrumentos, utensílios para realizar tarefas, reduzir trabalhos e para todo tipo de coisas tratadas de maneira funcional, mas, definitivamente, não cria realidades. Percebe-as, busca interpretá-las quando muito. Tenta extrair delas algum aprendizado. O modo como o conceito de verdade foi discutido na Filosofia mostra, ainda que participe do tema epistemologia porque tem um sentido para a experiência humana, por que está mais imediatamente conectado ao sentido ontológico, porque é pertinente à estrutura da realidade. A tentativa de reduzir o sentido objetivo da verdade às convenções, ao subjetivo, já encontram paralelo na própria atividade científica mediante a extensão da crise de fundamentos em que se vive na contemporaneidade.

Desde o Renascimento, sobretudo a partir do século XIX, o debate sobre o Conhecimento assumiu uma característica menos filosófica. As próprias teorias filosóficas

não mostravam forças para reagir a sua própria crise de fundamentos tendo a mudança de paradigma da Modernidade como parâmetro. Convencionalmente se admite que a Contemporaneidade seja marcada pela crise na questão dos fundamentos, mas o que houve foi uma crise da razão determinista no ponto de vista teórico. Toda crise é um reflexo de uma insuficiência, onde normalmente se percebe que os discursos não apresentam adequação com aquilo que é analisado.

Essa crise foi consequência da própria concepção experimentalista desenvolvida pela ciência natural na virada do século XX. Tal processo influenciou outros campos do saber a um ponto em que não seria possível debater seriamente nenhum tema que não estivesse dentro do conceito de “científico”. No que se refere ao sentido prático, ou seja, no que concerne à dimensão social na qual vive e é dependente do resultado do conhecimento, aquela influência trazida pela orientação experimentalista-objetivista-instrumentalista, mostra que o determinismo se mostra válido a partir do pragmatismo com que se conduz uma compreensão associada ao aspecto socioeconômico. Assim, o determinismo racionalista é o resultado do empenho humano no sentido de assimilar, engendrar tudo aquilo que é feito segundo o finalismo das coisas.

Na Modernidade teve início a discussão sobre a ideia da Representação do Objeto do conhecimento, mas esta concepção foi alterada para um debate reducionista acerca dos usos da linguagem. A crise filosófica apareceu em função de dois fatores que, a princípio, foram determinantes para tal mudança e que não apenas colocaram a Teoria do Conhecimento em questão, como também marcaram o desterro da Filosofia no debate racionalista.

Esses fatores se referem à ideia de que o conhecimento só poderia estar associado e elaborado a partir da cultura antropocêntrica. Ainda que tal perspectiva apresentasse um ideário que tornou possível a discussão filosófica da Modernidade, a saber, a tematização do conhecimento tendo como base a referência ao *eu* ou sujeito pensante, contudo, a radicalização da noção de experiência, feita pela ciência, como critério objetivista do conhecimento, na transição da Modernidade para a Contemporaneidade, também permitiu que se pensasse a experiência não em função da consciência do sujeito do conhecer, mas do método que desse suporte ao interesse humano. Tal modelo se configurou na medida em que o método do conhecimento instaurou não só como o sujeito deve pensar, segundo para fins pragmáticos e em função de uma demanda da própria sociedade contemporânea, como também, que este método já é dirigido pela lógica de que a teoria está subsumida à prática e esta aos aspectos econômicos.

Certamente a ciência moderna é um projeto oriundo do antropocentrismo. Uma consequência do antropocentrismo é a ascensão do materialismo. Assim sendo, a atividade científica, em um sentido puro e fundamental, continua sendo inspirada pela liberdade de pensamento, permanecendo antidogmática e contra o obscurantismo irracionalista, tal como defende o paradigma da Modernidade. Este paradigma estava associado, em linhas gerais, ao projeto iluminista que defendia a autonomia, a emancipação e o esclarecimento dos indivíduos. Contudo, no mesmo período moderno, a ciência passou a coadunar-se com o projeto determinista, em que a tentativa metodológica de previsibilidade significou, a partir da orientação industrial, um conhecimento produzido para manipulação dos meios, controle do processo para determinar o resultado da pesquisa, e de controle de gastos bem como a escolha de onde se deve investir.

De acordo com as linhas diretrizes da Filosofia que confere inspiração e suporte teórico a este trabalho, essa tomada de posição trouxe, como consequência, a crise nos fundamentos teóricos e também na questão dos valores. Com relação à teoria, essa crise se anuncia a partir do momento em que o debate sobre a justificativa do conhecimento não tematiza mais o conceito de Verdade nem mostra um rigor analítico de integrar o sentido mereológico (enunciado por Aristóteles como a relação do todo com suas partes), mas sim propõe como substituinte a noção de demonstração em sentido restrito, e adaptação da teoria aos resultados experimentais e, no aspecto prático, a crise mostra um desenraizamento do Espírito em relação ao ambiente, em que o valor perde o sentido universal passando a ser definido por aspectos particulares. Em todo caso, percebe-se a decadência do sentido mais universal e geral do conhecimento em detrimento de um ceticismo que coloca em risco a própria discussão sobre esses temas mais universalistas.

No período moderno, em função de se repensar o critério para as questões do conhecimento, foi necessário que se revisasse a ideia da experiência do sujeito pensante para que esta se tornasse associada à ideia de *Método*. Se tais conquistas foram apresentadas pelo trabalho filosófico de René Descartes, contudo, ele não as implementou integralmente em sua filosofia, pois mantinha uma orientação dualista, ou seja, por um lado, foi o iniciador do pensamento moderno, mas de outro modo, mantinha uma crença tipicamente medieval a respeito do modo como se deve fundamentar o conhecimento. Ao que parece, o pensamento moderno se manteve preso ao dualismo cartesiano. A expressão “Teoria do Conhecimento” foi substituída para “Filosofia da Ciência”, que veio com a mudança de paradigma da Modernidade para a Contemporaneidade: pois se a tematização da relação entre sujeito e objeto não é mais necessária, logo a ideia vigente no período contemporâneo aponta para o

fato de que também já não é importante tematizar uma teoria do conhecimento, pois o foco encontra-se dirigido para o aspecto objetivável, sendo mais necessário dar conta do método de abordagem à maneira naturalista; observa-se tanto a linguagem empregada para construir o objeto e, sobretudo, o foco no resultado da pesquisa. Desse modo, para Husserl, a questão do conhecimento assumiu um sentido de ter necessariamente de efetuar uma crítica do conhecimento.

No início do século XX, ainda se mencionava o termo “filosofia da ciência”, mas isso terminou por tornar-se irrelevante também, pois a menção a aspectos filosóficos, ou a esta discussão, não é mais necessária na medida em que os desdobramentos científicos recentes estão cada vez mais dependentes da instrumentalização técnica, o que torna mais apropriada a utilização da expressão “Teoria da Ciência”. Além disso, “filosofia da ciência” é uma expressão cunhada para designar uma compreensão epistemológica anterior à crise de fundamentos que se instalou na física contemporânea com a descoberta dos aspectos quânticos da matéria.

A mudança de paradigma contemporâneo, como um todo, talvez possa ser explicada, principalmente, pelo fato do conceito de Ciência ter se desenvolvido, historicamente, de modo mais dirigido para a tecnologia, o que tornou a busca pelo conhecimento mais intervencionista, pragmática, materialista, determinista. A opção por uma guinada mais prática que teórica, entendendo-se esta expressão como uma certa dependência do aspecto teórico em relação ao prático, permitiu não só a adaptação de toda investigação ao modelo científico de pensamento, como também trouxe significativas mudanças para o que se entende por Epistemologia. Se a ideia da Ciência esteve sempre associada à justificativa do conhecimento, bem como a questão da Verdade e do modo como a Humanidade poderia conhecer as realidades das coisas, com o tempo, esse conceito mudou para como seria possível se servir do conhecimento.

A crise de fundamentos da Filosofia apareceu no debate racionalismo *versus* empirismo (versão moderna para o dualismo platônico), o parecer de Kant sobre esta questão que toma partido do modelo cientificista em detrimento da via filosófica aberta pelo transcendentalismo, a crítica do idealismo em relação a Kant, a constituição da via filosófico-transcendental como possibilidade para a ciência filosófica na tentativa da fenomenologia de Hegel, a subsequente tendência ao naturalismo e o experimentalismo. As crises nos fundamentos da Física e da Matemática aparecem no século XX, respectivamente, com os trabalhos de Heisenberg e de Gödel.

Decerto, a noção de Verdade muda com a Ciência e esta com a Sociedade. Não se está evocando uma dependência do conceito de Verdade a uma suposta tolerância dos aspectos sociais. A ciência pura mantém sua inspiração de busca pela Verdade independente dos interesses estipulados em contexto diferente ao da pesquisa e da liberdade de ideias. Contudo, torna-se possível perceber que a atividade científica é, atualmente, menos neutra do que se poderia supor. Desde o século XIX a ciência natural tornou-se objetivista, o que facilitou a associação do resultado de suas atividades com o interesse industrial. Mas, ainda assim, parece estranho colocar uma questão ou mesmo ter de discutir as coisas em função de como se pode utilizar o conceito de Verdade a partir de sua funcionalidade. O fato de algo funcionar numa experiência controlada não indica uma verdade, mas sim que se pode extrair ou não uma conclusão através do resultado obtido em uma simulação. Como tal, uma noção desse tipo só pode ser parcial, pois seu significado muda conforme a mudança de foco e de interesse. Longe de tentar trazer novamente uma noção metafísica como “verdade eterna”, parece que a ideia do conhecimento filosófico, ainda mais nessa época, torna imprescindível que se faça um reexame de seus pressupostos fundamentais para que haja integração entre o sentido teórico e o prático de modo que um não seja reduzido ao outro, ou ainda, que o conhecimento possa trazer clarificação para a vida humana em sociedade, e não seja apenas um instrumental a serviço da “mecanização do pensamento”.

Alguns filósofos, desde a época do Idealismo, tentaram recuperar o sentido teórico do Conhecimento. A dificuldade constatada não foi exatamente conceber um modelo de pensamento que não se justificasse pelo Naturalismo, ou que pretendesse erradicá-lo. A tentativa de se buscar compreender o mundo, a realidade, e nossa representação de conhecimento, passa pela ideia da razão sistematizada, o que implica na necessidade de justificar o conhecimento. Por isso, a principal dificuldade (que desde já não se trata de um “obstáculo epistemológico” tal como queria Bachelard) seria a de mostrar como a necessidade da teoria não poderia estar subsumida pela prática, o que parece ser o cenário do pensamento contemporâneo. A defesa pela dúvida metódica como procedimento racional é razoável, mas reduzir as asserções de conhecimento ao ceticismo indica uma confusão de princípios. A necessidade de rigor com respeito ao conhecimento verdadeiro, tão defendida por matemáticos-filósofos como Frege, Husserl, Russell (antes do paradoxo de autorreferência), Gödel, e, antes deles, Descartes, Spinoza, Leibniz, mostram que seus nomes não estão apenas ligados por uma tradição, mas também que suas respectivas recusas ao materialismo não mostram contrariedade em referência à ciência natural, mas apontam para um sentido, neste processo, que conduziu para a existência de uma *metabasis* (passagem a outro nível de

abordagem). Mas todos estes pensadores mencionados não estariam ligados à tradição metafísica ou, ao menos, ao que se convencionou chamar de platonismo em maior ou menor grau? Quer dizer, toda vez em que aparece uma justificação epistêmica que não se propõe a ser material ou natural, a ideia do retorno à metafísica fica mais acentuada.

Possivelmente, a metafísica não significa uma crise para a ciência natural. Ou ainda, não significa que a ciência natural não traga em si, elementos que se justificam metafisicamente. Afinal, muitos investigadores naturais da envergadura de Galileu e Newton, admitiam a metafísica em termos de formulação de pensamento teórico. Quanto mais teórica for a ciência, mais a metafísica participará das elucubrações de conhecimento. Quanto mais experimental for a concepção, menos metafísica será a ciência.

Os respectivos argumentos daqueles filósofos metafísicos-matemáticos convergem para um ponto: de que a ausência de rigor na formação teórica-conceitual levou a uma crise com respeito aos princípios racionais. A necessidade de pensar uma filosofia como caminho alternativo ao naturalismo, mostra que consideravam a possibilidade de que noções como a de real e a de verdade, jamais pudessem ser elucidadas por algum modelo epistêmico, mas que o próprio modelo é que deve ser esclarecido a partir da investigação pura. Por outro lado, se houver predomínio do ceticismo sobre o fundamento dos aspectos teóricos isto invalidaria a possibilidade do conhecimento. Nesse caso, a investigação científica assume um sentido tão experimental que qualquer outra possibilidade seria vista como *nonsense*. A questão filosófica seria pensar em um modelo que fosse compatível com tal visão científica a um ponto em que mantivesse sua autonomia epistemológica em relação ao modelo natural e, ainda assim, pudesse oferecer uma discussão teórica, visando uma forma de expressão mais adequada sobre aquilo que pode ser conhecido, bem como seus limites. A fenomenologia de Husserl é o único método filosófico que é condizente com esta descrição. Por essa razão, a discussão fenomenológica do conhecimento torna imprescindível a crítica do conhecimento para restituir o sentido filosófico na questão do conhecimento. Assim sendo, a fenomenologia assume a tarefa de oferecer tanto à Filosofia, quanto a ciência natural, um novo caminho epistemológico.

### 1.1 O platonismo pode se configurar como um caminho válido para a epistemologia contemporânea?

Paul Feyerabend é um conhecido epistemólogo que fez uma interessante análise do quadro contemporâneo a ponto de suscitar uma discussão sobre o método científico. Em seu trabalho *Contra o método*, ficou conhecido por uma análise um tanto anárquica da própria ideia de método na medida em que critica o uso da ciência como um modo de vida superior na hierarquia social, contrapondo a ideia de que a ciência é, em sua definição mais fundamental, um fator tão associado à liberdade de pensamento de modo que as motivações científicas só podem ser estéticas. Feyerabend escreveu um texto chamado *Por que não Platão?*

Certamente, a provocação de Feyerabend se dirige contra o preconceito positivista de considerar a metafísica como parte do processo de formação teórica do pensamento. Feyerabend descreveu a ciência como sendo uma atividade anarquista, dada a sua própria natureza, de desmistificadora do mundo, máquina de conhecer e proclamadora de verdades muito além de sua capacidade atual. Feyerabend indignou-se especialmente com atitudes pouco condescendentes de muitos cientistas em relação a tradições alternativas de pensamento. E argumenta que a ciência não merece o *status* privilegiado que possui na sociedade ocidental.<sup>4</sup> O caso de Feyerabend mostra apenas que, dentro do próprio discurso científico existem vozes dissonantes em relação ao parâmetro standard do que seria a atividade científica. Na filosofia, essas vozes partiram quase sempre de pesquisadores que tinham a matemática pura em alta conta de consideração.

De acordo com essa definição, o retorno do Platonismo, no pensamento contemporâneo, mostra-se por uma crise também nos fundamentos da ciência. Do ponto de vista histórico, torna-se difícil orientar um sentido unívoco para tratar do Platonismo, porque houve muita variação sobre o que se pode chamar de legado platonista dada a diversidade de campos que foram influenciados pela filosofia platônica. Contudo, quando se menciona esse termo com o propósito de inferir uma doutrina filosófica que guarda certa homogeneidade no sentido de não se justificar apenas pela imanência dos procedimentos metódicos, que tem no sistema platônico originário sua inspiração, seria interessante buscar um ponto de partida

---

<sup>4</sup> Contudo, ao contrário do que Feyerabend sustenta neste argumento, pode-se afirmar que certo modelo de ciência, mais experimentalista e instrumental, tornou-se necessário para se atingir esse parâmetro social sobre como se pode classificar se há desenvolvimento ou não. Esse conceito de ciência foi compatível e facilitador do processo de desenvolvimento associado com os desdobramentos da Revolução Industrial. Por essa razão, considera-se, em Humanidades, que a ciência não é uma atividade neutra posto que serve ao propósito de dominação a partir da ideia de corrida tecnológica.

válido de que, qualquer que seja a abordagem, quando se trata de platonismo, existe uma concordância que entende ser a proposta de que as Ideias possuem um estatuto independente da experiência ou um descolamento em relação à tarefa de construtibilidade conceitual do conhecimento acerca dos objetos materiais, que permanecem sendo posteriores em relação ao sentido apriorista e transcendente da Ideia. Isso quer dizer que verdade e real não podem ser assimilados por nenhuma abordagem. Ao contrário do que supõe a visão positiva da ciência, de que a metafísica lida com verdades absolutas, contudo, o platonismo ensina que a verdade não é uma questão que possa se justificar num projeto de interesse.

Se a tarefa descrita como construção do conhecimento é dependente da experiência e, por essa razão, está organizada por um procedimento mediatizado, ou ainda, de uma lógica que organize os dados em uma sequência compreensível a partir da implicação material, por outro lado, qualquer proposta platonista oferece como contraponto a questão de trazer de volta o tema da intuição. Por causa do desdobramento moderno da ciência natural e sua conseqüente proposta de “matematização da natureza”, o aspecto oficial do conhecimento científico praticamente banuiu o tema da intuição da experiência cognoscitiva.

Obviamente que a experiência sensível, embora esteja na origem do processo que leva ao conhecer, não pode conferir base de fundamentação teórica para a questão do conhecimento, pois, de fato, a representação formada a partir do conteúdo real de uma experiência não indica nada em termos de assegurar a validade ou não de um juízo de conhecimento. O platonismo significa, para a racionalidade ocidental, e, sobretudo para o saber filosófico, um incômodo na medida em que se organiza a partir de um dualismo que acompanhou tanto a cosmovisão religiosa quanto a científica, ambas formadas pela visão partida, incompleta entre objetividade-subjetividade, mente-corpo, teoria-prática, intuição-conceito, inteligível-sensível etc. Ou seja, se a característica do platonismo é o dualismo, por conseguinte, tal doutrina filosófica não se esgota nem se trivializa em modos completos de abordagem. O platonismo significa, para as teorias de razão, um limite em relação ao que pode ser conhecido. Essa dificuldade de apreensão do conhecimento verdadeiro a partir da validação da experiência foi apontada por Platão no que concerne à natureza transcendente da verdade<sup>5</sup>, bem como foi chamada por Kant de *noumen*, por Gödel de incompletude e por Feyerabend de incomensurabilidade. Nisso reside a dificuldade para um conceito de

---

<sup>5</sup> A questão noética era tão complicada para Platão, na medida em que a dimensão do sensível era desconsiderada, que ele precisou justificar a apreensão das Ideias por metempsicose. Tendo em vista que Platão entendia não haver conhecimento, mas sim reconhecimento, isso mostra que a verdade já estaria posta antes mesmo de começarem as indagações que conduziriam ao conhecimento.

cientificidade que se pretenda instrumentalizado para fins deterministas. Husserl entende que o conhecimento tem início com a sensibilidade mas não pode ficar restrito a subjetividade empírica. Pretende situar a consciência como um ato que confere significação às representações a partir do abandono da atitude natural, transitando até a constituição da dimensão fenomenológica com a subjetividade transcendental.

Desse modo, todo o debate racionalista, em sentido filosófico, foi fundado pelo sistema dualista de Platão. O fato de este sistema ser abrangente, indica uma tensão de ideias que permeia toda justificativa epistemológica na decisão racional. A dificuldade de encontrar um meio termo para essa polaridade ou dualismo atravessou toda a história da filosofia ocidental e se configurou como o “calcanhar de Aquiles” da Filosofia, porque impediu que o saber filosófico atingisse a condição de razão sistemática, o que é pré-requisito para toda disciplina que pretenda ser ciência. Toda ciência lida com critérios de validação de seu conhecimento. No caso, a Filosofia deve admitir rigor sistemático para formular suas asserções sem que implique uma razão suprema, o que escaparia em muito aos limites da razão humana. A razão humana pode ser reformulada porque é finita e incompleta. Essa orientação já está presente no primeiro sistema filosófico de que se tem notícia, a saber, o platonismo.

De certo modo, o legado do platonismo é responsável pela mesma crise racional, pois, em sua abordagem originária, fundou o dualismo, que se tornou um problema para a fundação do conhecimento. Dessa forma a experiência foi apresentada como fator de desestabilização do raciocínio puro e abstrato. Ainda que exista, em Platão, uma função racional para o ato de intuir, porém, seu legado apresentou para as tradicionais teorias racionais ocidentais um sentido de que a intuição sensível era enganosa. Ao que parece, somente com a formulação do método fenomenológico de Edmund Husserl, fica claro que a intuição sensível deve ser compatível com uma intuição intelectual (que Husserl chamou de intuição categorial). Curiosamente, intuição e conceito foram desconectados no processo ocidental de formação do conhecimento. Talvez isto possa ser um indicativo da razão da crise de fundamentos. A experiência foi banida para o nível de aparência do real e deixada de lado em detrimento daquilo que seria essencial no que se refere à realidade. No medievo, o mesmo aspecto platonista conduziu a experiência para uma dimensão metafísico-teológico que só encontrava justificativa com a referência a Deus. A ciência natural, surgida na Modernidade, por sua vez, tem início com a ideia de que o novo conhecimento formado em suas bases, não poderia estar apoiado na sensibilidade e deveria ser formulado sem fazer recurso a ideias e razões transcendentais do ponto de vista imanentista. Como a noção de experiência sensível é

incomparável com a de experimento científico, desse modo, tanto na Antiguidade e no Medievalismo (por causa da discussão Metafísica), como na Modernidade (por causa da ciência natural), a intuição tornou-se impedida. Na condição de sistema filosófico-conceitual, o platonismo colocou em xeque o sentido da intuição sensível como base do conhecer porque rebaixou o conteúdo da experiência sensível à mera opinião e ao senso comum. Até que a experiência pudesse ser concebida como fator decisório para o ato de conhecer, o que só ocorreu no período moderno, que ainda havia muita desconfiança em relação aos dados relacionados aos sentidos. De modo objetivo, o parecer da Igreja trouxe um moralismo para a análise da experiência na medida em que tudo que fosse atribuído ao corpo e suas sensações seria objeto de desconfiança e sinônimo de pecado, imperfeito e decadente. A plenitude estaria em Deus e como Ele não pode ser explicitado de modo material, logo, a experiência ficou relegada a um plano secundário.

Estranhamente, se para a junção greco-medieval, o platonismo se apresentava como parâmetro da cultura erudita e racional, por outro lado, na medida em que foi assimilado pela ortodoxia da Igreja enquanto filosofia estruturadora das cosmovisões medievais, o legado platônico também caiu em certo descrédito na Modernidade, pois virou sinônimo de irracionalismo em função dos aspectos religiosos adaptados pelo Medievo a partir da interpretação teológica do sistema filosófico original de Platão (aspectos esses que se configuraram como antítese do Renascimento moderno gerador da ciência natural). Como o parecer da Igreja trazia sérias restrições ao argumento favorável à experiência, parecia arriscado assumir um desenvolvimento racional que admitisse a experiência como uma das categorias do conhecimento. Seria razoável admitir, com Platão, que o dualismo faz sentido. Afinal, na condição de racionalista, Platão, entendia que a experiência sensível seria outra ordem muito diferente daquilo em que se baseia a razão pura, chamada por ele de inteligível. Desse modo, o dualismo contido nos sistemas filosóficos é também um resultado do platonismo e se mostrou como problema característico no debate filosófico tradicional, bem como se fez presente na cultura da razão ocidental. Tal dualismo pode ser visto como uma dificuldade da Filosofia com relação à tarefa de transformar-se numa ciência. Desde sempre, a Filosofia aborda temas enquanto discurso racional. Por outro lado, historicamente, não conseguiu unificar seu saber em função de um método e objeto próprios.

Quando a ciência natural atingiu um desenvolvimento efetivo na Modernidade, passou-se a desconsiderar tais propostas filosóficas, até porque a Filosofia estava presa ao dualismo de suas categorias (inteligível-sensível, substância-acidente, mente-corpo, *a priori-a posteriori* etc.). Na modernidade aparece outro dualismo, a saber, a polaridade entre sujeito-

objeto. Para o método científico o resultado prático e objetivista dessa interação era mais importante do que discutir de que modo se originaria o objeto na mente do sujeito pensante. Como o debate filosófico entre racionalismo e empirismo não conseguiu transpor o domínio do mentalismo, logo, a crise epistemológica da Filosofia no período moderno assumiu contornos dramáticos não fosse a intervenção de Immanuel Kant a partir de sua ideia de argumento transcendental.

A *linguistic turn* é um desdobramento típico da mudança de paradigma contemporâneo, pois, mesmo o que se entende tradicionalmente por platonismo na lógica pura é desenvolvido como significação pura, ou ainda, que a noção de sentido não é dependente daquilo que é atribuído convencionalmente a um símbolo. Sem dúvida o deslocamento do tema do conhecimento no que se refere à representação subjetiva para a significação, indica não apenas uma mudança de paradigma, mas também um modo de continuar priorizando o materialismo na medida em que a linguagem é um elemento objetivável do ponto de vista científico e a mente não o é. De modo recente, a ciência da mente tenta tornar o clássico problema mente-corpo algo de domínio científico. Para tanto, as pesquisas continuam a tematizar aspectos neurofisiológicos do cérebro sem, contudo, chegar a compreender o sentido da experiência consciente. A mesma linha de raciocínio se aplica no que diz respeito à pesquisa de Inteligência Artificial (IA), a computação dedicada a proporcionar às máquinas a capacidade racional do ser humano, adiante detalhada, em que as tentativas de simular a linguagem natural em máquinas que pensam também carece de melhor elucidação sobre o que significa a subjetividade. Logo, em ambos os casos, o materialismo não parece ser solução, pois se tudo pudesse ser tratado como material não haveria mistério.

Assim, a concepção de platonismo em relação ao sentido do conhecimento pode ser entendida também por realismo lógico, o que indica que as relações de significação possuem um sentido prévio a respeito da constituição e aquisição da linguagem, não dependendo, portanto, dos acordos linguísticos contextuais nos quais efetuamos a linguagem. Gottlob Frege chega a enunciar em seu artigo *Der Gedanke*, que as Ideias (que ele denominava por Pensamentos), em sentido platônico, possuem, no máximo, “portadores”, sem com isso indicar que as Ideias são formadas nas mentes dos portadores de ideias. Frege entendia que uma ideia, dada sua abstração e generalidade, não podia estar submetida ao relativismo dos valores, das convenções sociais e do pragmatismo. Muito menos, seria lícito supor que a Ideia estivesse entrelaçada pelo sentimento psicológico de quem a pensa (o que seria na visão fregeana, o maior erro do pensamento moderno), mas sustentou que a Ideia continha em sua base um sentido objetivo inalienável e intrínseco a si mesma. A Ideia platônica pode ser

entendida como algo em si mesmo, ou Essência, ou ainda uma propriedade inalterada que se encontra em algum objeto. Em função do termo Ideia poder gerar confusão dada a sua utilização em tantos sentidos tais como foram apresentados ao longo da História da Filosofia, Frege preferiu chamar a Ideia de Pensamento, mantendo a condição apriorística do mesmo modo como Platão. Frege diz que Pensamento é o que se pode perguntar pela Verdade (Frege, 2002, p. 14). A doutrina platonista marcou de modo indelével a tradição ocidental, que se fez influente tanto na ciência quanto na religião. Por exemplo, a ideia de Galileu de que a Natureza era expressa em caracteres matemáticos é uma ideia pitagórica assimilada por Platão. No campo religioso, pode-se ver que a igreja católica esteve apoiada no arcabouço platônico-aristotélico. A Metafísica Platônica é o primeiro sistema conceitual que buscou conectar diferentes tipos de investigação, integrando-os a mesma base filosófica. Desse modo, pode-se afirmar que a filosofia platonista é o primeiro sistema filosófico, sendo por esta mesma razão, o sistema fundante do saber filosófico.

Seguindo a orientação platonista de Frege acerca da lógica, Edmund Husserl escreveu em seus Prolegômenos à lógica pura nas suas *Logische Untersuchungen*, que se fazia necessária uma distinção entre expressão e comunicação. Na 1ª investigação, Husserl propõe uma teoria fenomenológica acerca da estruturação lógica dos signos, visando explicitar que o acesso à significação somente torna-se possível através da clarificação fenomenológica da linguagem.

No que se refere à questão da linguagem entendida como índice signitivo, Husserl propõe que ela torna os significados mediatizados, não propiciando a apreensão intuitivamente direta a partir da objetividade ideal. Desse modo, mesmo que a particularidade da linguagem cotidiana possa ser exprimível também em um nível formal ou, ainda, desenvolvida em um discurso público, quando muito termina conferindo à significação um papel de representação abstrata que impõe ao ouvinte a construção de hipóteses para entender o que diz o falante, permanecendo a significação alheia à intuição. Uma das constatações que podem ser feitas mediante essa concepção é a de que Husserl se mostrou preocupado, desde seus primeiros trabalhos, com a recusa ao ceticismo. Tal recusa, na obra husserliana, cumpria a função de impedir a inclusão do ceticismo, proveniente das formas relativistas, em conteúdo do ato cognoscente.

A alegação de Edmund Husserl sobre a necessidade de uma ciência filosófica toma como referência a disciplina originária que Platão entendia ser o modo filosófico de indagar as coisas (Husserl, 1956). Muitos lógicos no início do século XX buscavam um modo de justificar a questão do conhecimento teórico a partir de uma inspiração platonista. E isso

porque a necessidade de livrar o conhecimento da progressiva tendência cientificista que, desde o século XIX assumiu uma característica mais experimentalista, conduziu certos pensadores a um caminho contrário na medida em que entendiam que o sentido teórico não poderia ficar subsumido em relação ao que é da ordem prática. Pensadores com formação matemática como Bolzano, Cantor, Frege, Husserl, Russell, Gödel, entre outros, buscaram alternativas teóricas orientadas através de uma reconhecida derivação a partir do realismo lógico (compreensão de que as ideias são objetivas por ser independentes da razão humana formada pelo contato com aspectos sensíveis e materiais). Desde já se pode denominar o realismo lógico como um sentido platonista no modo de propor a fundamentação da lógica ou da matemática.

Caberia analisar de que modo as filosofias de Husserl e de Gödel poderiam ser associadas ao platonismo lógico. Na tarefa de verificação dos fundamentos do conhecimento, ambos chegaram a um questionamento sobre os pressupostos epistemológicos contemporâneos. Desse modo, perceberam que faltava uma discussão filosófica sobre esta questão e que o parâmetro da Teoria do Conhecimento não havia avançado desde o transcendentalismo kantiano. As posturas filosóficas de Husserl e de Gödel, ainda que tomem o ponto de partida kantiano como referência, terminam por direcionar a discussão do conhecimento para um sentido mais teórico. Na questão do conhecimento, Kant teria aderido ao realismo fisicalista a partir do significado do seu conceito de fenômeno. Talvez não seja o caso de Husserl e Gödel serem denominados como idealistas, mas sim que estavam em desacordo com a justificativa epistemológica do naturalismo.

A crítica de Husserl e de Gödel em relação a Kant parece colocar este filósofo em linha de oposição com Platão. Husserl defende um método filosófico por excelência cujos objetos sejam as essências, e Gödel, por sua vez, indica que seu interesse filosófico bem como sua concepção sobre objetos matemáticos é fundado no platonismo. Ainda assim, Gödel menciona que sua filosofia torna a fenomenologia de Husserl imprescindível por ser o único método filosófico capaz de lidar com objetividades ideais (Gödel, 1995).

Paradoxalmente, ainda que a questão da intuição seja colocada pelo platonismo, por outro, tal intuição jamais é entendida como percepção sensível. De acordo com Robert Hanna, o conceito filosófico de intuição pode atender a três aspectos: 1) uma compreensão não mediada de objetos abstratos (intuição platônica); 2) uma compreensão puramente racional, infalível e não inferencial de verdades necessárias (intuição cartesiana); 3) um juízo não inferencial irresistível *prima facie* que não se baseia em evidência empírica e que é, se verdadeiro, necessariamente verdadeiro (Hanna, 2005).

O problema das Aparências foi o foco da crítica metafísica desde sempre. A intuição filosófica apontada pelo platonismo lidou com o aspecto racional da intuição, ou seja, trata-se de uma intuição intelectual tanto para Platão, quanto para Husserl ou para Gödel. Em todos esses casos, a intuição já se encontra organizada por uma razão que a antecede em sua tarefa de constituição objetiva em relação ao que é pensado. Não há dependência dessa razão em relação à intuição, como acontece em Kant, pois a intuição platônica não guarda este tipo de relação com o empirismo, portanto, a Ideia apreendida na intuição não é formada com base na experiência do sujeito, mas pode ser atingida a partir de um caminho sensível, levando-se em conta que para além das construções humanas, embora sejam finitistas, a intuição platônica remete a algo transcendente e que não se esgota nos limites daquilo que pode ser representado.

Possivelmente a questão que se coloca a respeito da concepção de conhecimento a partir da verdade platônica, ressalta a diferença entre contemplação e construção da ideia de verdade. A verdade platônica (*epistème*) é sempre entendida como justamente o oposto da opinião (*doxa*), pois Platão desprezava o aspecto social de que as opiniões irresponsáveis, dos atenienses de seu tempo, estivessem comprometidas com causas interessadas, de modo que sem uma depuração através da qual os atos humanos pudessem ser avaliados e o pensamento atingisse alguma medida de confiabilidade, se tornaria impossível estabelecer uma distinção entre real e ilusório. A filosofia platônica foi originada a partir do conflito entre verdade e opinião, de modo que resultou em uma hierarquização das formas discursivas que lhes seriam próprias, a saber, entre o discurso que ascende à verdade (dialética) e o discurso dirigido às opiniões da multidão (persuasão), que é considerado inferior na medida em que aborda apenas aquilo que é contingente. O método empregado por Sócrates nos Diálogos platônicos era chamado de Maiêutica porque pretendia “trazer à luz” (em referência à Caverna) a verdade potencial existente em cada *doxa*, no sentido de um exercício de aprimorar a expressão e o entendimento do modo pelo o mundo aparece para um. A dialética seria um aperfeiçoamento da *doxa* em cada cidadão. Na Alegoria da Caverna (Platão, 1987, livro VII, p. 317), Platão ofereceu uma metáfora em que se estabelece uma comparação entre o mundo da polis, das aparências formadas na Sensibilidade, relacionado às sombras, em que as imagens projetadas na parede da caverna aparecem como ilusões contrárias às Ideias (cujo alcance seria o propósito daquele que pretende admitir liberdade de pensamento para considerar as coisas não em função das convenções, mas sim da evidência originária).

Para Platão não seria possível pensar o conhecimento sem um conhecimento prévio, pois, a possibilidade do conhecimento seria uma intuição originária do verdadeiro. Essa ideia

platônica estabelece um contraste com o modelo científico-natural que defende a ideia de que o conhecimento não é imediato e pleno, o que indica tanto que a intuição não faz parte do processo de apreensão do conhecimento do real, quanto que a verdade científico-natural é provisória e não plena. A intuição é um conhecimento imediato. Todavia, a intuição platônica é intelectual e não sensível. Isto indica que pretende tematizar o conhecimento como contemplação de Ideias para afirmar que existe hierarquização entre realidades: a saber, que o sentido de compreensão da realidade parte do sensível para o inteligível. Platão hierarquiza as realidades, tornando o mundo sensível condicionado, em termos ontológicos, ao mundo inteligível. Assim, o sensível é classificado como instância das cópias das ideias (o que é apreendido na experiência sensível). Com base nisto, Platão entendeu que os sentidos estão permanentemente a enganar-nos. A verdadeira realidade não nos é dada pelos sentidos, mas só pode ser intuída através da razão (que atinge o que está no mundo inteligível das ideias).

A metafísica de Platão diz que algo é na medida em que participa da Ideia. O que há de permanente em um objeto é a Ideia, mais precisamente, a participação dessa Ideia no objeto correspondente. E a mudança ocorre porque esse objeto não é uma Ideia, mas uma imperfeita ou incompleta representação da Ideia. Assim sendo, a característica do platonismo, enquanto sistema metafísico originário, legada à tradição racionalista ocidental se mostra na compreensão do sentido do dualismo. O dualismo indica tanto a razão teórica como sendo diferente da prática, como também a dificuldade que a Filosofia tradicional teve para lidar com esta diferença. De acordo com a hipótese de Husserl sobre sua interpretação da história da filosofia (Husserl, 1965), se a Filosofia sempre pretendeu ser uma ciência rigorosa, na medida em que tinha de lidar com o fundamento da racionalidade, por sua vez, também deveria ter encontrado um modo de colocar fim no dualismo. Desse modo, Husserl propõe um axioma filosófico: história da filosofia = história da fenomenologia.<sup>6</sup>

---

<sup>6</sup> Na língua alemã, esta distinção se faz presente a partir da compreensão do termo *Wissenschaft*, que pode ser traduzido por Ciência. Contudo, esse termo indica o sentido de uma ciência em geral, válida enquanto modelo, para toda e qualquer ciência; e nessa compreensão do vocábulo alemão não se quer dizer que esta tal ciência em geral seja a mesma noção que usualmente consideramos dada por *Wissenschaft*; porque não indica nada em termos de ciência natural, por ser apenas um tipo específico de ciência e por não assumir a condição de ser modelo para toda e qualquer investigação racional sistemática. Para ciência natural, a terminologia alemã, possui uma palavra própria que é *Naturwissenschaft*. Assim sendo, através da própria distinção linguística, percebe-se porque a iniciativa de constituir outro tipo de noção de Ciência partiu da filosofia alemã na medida em que existia um questionamento sobre os rumos da sociedade desde aquele período moderno.

## 1.2 Realismo lógico na perspectiva filosófica de Gödel

A reflexão proposta se volta para o fundamento filosófico no pensamento de Gödel. Usualmente, o nome de Gödel aparece relacionado com um tipo de investigação matemática que o notabilizou, ou seja, que este pensador tornou-se célebre por apresentar demonstrações que inviabilizaram o projeto de fundamentação da matemática na lógica a partir do Formalismo. As teses formalistas na matemática têm forma, mas não têm conteúdo. Portanto a matemática, entendida pela escola formalista, é concebida como uma sintaxe fixa sem semântica, ou ainda, que trata de uma sucessão de símbolos cuja interpretação é irrelevante. Assim sendo, a existência do objeto matemático é garantida, no formalismo, pela demonstração de consistência do sistema no qual o objeto é representado.

No entanto, dada a repercussão de seu trabalho matemático, fica pressuposta sua proposta de investigação filosófica. A ideia de Gödel sobre a Filosofia tinha a função de justificar e clarificar a natureza da Matemática, no sentido de que o próprio Gödel entendia que por meio da Filosofia havia a possibilidade da Matemática alcançar clarificação conceitual capaz de originar novos axiomas. Gödel chegou a participar dos encontros no Círculo de Viena sem, contudo, poder ser considerado membro do grupo. E isso porque Gödel jamais compartilhou a crença de que a razão científica pudesse ser justificada com base no aspecto material. Gödel considerava que os objetos da lógica possuíam uma independência em relação aos objetos físicos. De acordo com o Logicismo, formulado inicialmente nas linhas diretrizes de Gottlob Frege, todas as disciplinas racionais buscam justificar seus conhecimentos a partir de critérios de validação que são específicos, mas caberia à lógica o papel de legitimação do conceito de verdade. A concepção logicista propõe-se demonstrar a redução das proposições da matemática (pura) a proposições da lógica. Nesta concepção, a existência dos objetos matemáticos é independente dos aspectos materiais e psicológicos (pois não guardam relação de dependência com elementos psicológicos do conteúdo de uma representação e nem com o construtivismo linguístico). A crença matemática de que entidades abstratas da matemática pura não dependem de fatores, aspectos ou implicações materiais e também que não fazem recurso a algum contato da mente humana com a materialidade pode ser definida como uma crença platonista. A defesa de que o estatuto das entidades matemáticas puras pode ser relacionado de modo análogo e com o mesmo argumento com que Platão defendia que as Ideias inteligíveis são razões *a priori*. O Logicismo defende o platonismo na lógica ou ainda o Realismo Lógico.

O Realismo Lógico foi uma corrente do pensamento matemático que surgiu em meados do século XIX e ganhou projeção com os trabalhos logicistas de Frege e de Bertrand Russell. Esses trabalhos visavam à constituição de uma base lógico-filosófica para justificar a razão teórica. A ideia de Frege se apoiava na crítica de que a ciência natural só conseguiu se tornar modelo para outros saberes porque a Filosofia entrou em crise após as disputas psicológicas envolvendo idealismo e empirismo. Segundo a proposta de Frege era necessário constituir a base de uma fundamentação que não estivesse orientada no sentido prático adotado no modelo científico-natural. Assim, Frege queria salvaguardar o sentido teórico e universalista do conhecimento, que foi deixado de lado em função de um conhecimento que atendesse as demandas práticas típicas das transformações sociais e econômicas com o advento da revolução industrial.

Trata-se, portanto, de saber como conceitos abstratos podem estar relacionados com a concepção realista com a qual Gödel pretendeu fundar sua filosofia da matemática. Desse modo, não se trata de afirmar que este autor constituiu uma filosofia sistematizada em torno de conceitos, mas que ele mantinha uma concepção de que a matemática não se esgotava na tarefa de construtibilidade formal de um sistema. Assim sendo, pode-se dizer que Gödel tinha uma concepção metafísica em referência aos fundamentos da matemática. E isso não apenas por Gödel definir-se como um platônico, mas, sobretudo, por considerar como complexas as relações entre a construção de um objeto e sua evidência.

Assim sendo, Gödel acaba por atribuir à Filosofia a tarefa de estabelecer um modo de organizar o saber teórico que é distinto do modo de desenvolvimento das ciências empíricas. No debate filosófico sobre a questão do conhecimento acerca dos fundamentos é denominado problema da evidência. O propósito desta discussão é apresentar um esboço sobre o fundamento estritamente filosófico do pensamento gödeliano a partir do pressuposto epistemológico que sustenta a divergência entre as ideias de Kant e de Leibniz em relação aos conceitos de analítico e de sintético. A ideia filosófica da teoria do conhecimento responde, tradicionalmente, a uma reivindicação teórica de fundamentação do conhecimento válido em geral. Desse modo, a teoria do conhecimento deve se orientar em um sentido mais amplo do que a epistemologia.

O fato da epistemologia, na condição de filosofia da ciência, encontrar-se mais próxima de uma discussão com o realismo objetivista referente ao fisicalismo, indica que a diferença entre epistemologia e a teoria do conhecimento é que os domínios da primeira ficam limitados aos aspectos relacionados apenas ao conhecimento natural, ou ainda, estão baseados em uma lógica com implicações materiais para conferir organização à pesquisa naturalista.

Assim como a epistemologia, a teoria do conhecimento também não prescinde da pergunta sobre a verdade em relação ao objeto, embora a teoria do conhecimento se estenda até o nível da subjetividade e da intuição sensível (ao contrário da filosofia da ciência), para determinar como ocorre a relação de conhecimento entre sujeito e objeto.

Em última análise, a epistemologia é uma disciplina mais voltada para a discussão filosófica sobre a atividade científica ou no que concerne a objetividade das teorias de ciências, e a teoria do conhecimento é a disciplina filosófica que discute os fundamentos para determinar a validade do conhecimento em geral a partir da referência à relação irreduzível entre sujeito e objeto, o que sugere que a reflexividade também seria analisada nesta abordagem. Por esta razão, a teoria do conhecimento termina por contemplar uma perspectiva mais geral acerca do ato de conhecer. A proposta de tematizar uma suposta teoria do conhecimento no trabalho de Gödel tem a ver com a própria escolha intelectual e filosófica desse autor (platonismo).

O formalismo hilbertiano pode ser descrito como a crença de que a verdade matemática poderia ser reduzida à dedutividade. Assim, ideia de completude pode ser expressa por meio da busca de um sentido puro e *a priori*. Por puro se entende aquele domínio em que prevalece a explicação formal, meramente conceitual ou destituída de conteúdo material. Esta analiticidade de Hilbert estaria mais próxima da constituição do apriorismo kantiano porque tanto em um caso quanto em outro existe, de alguma forma, uma mediação ou construtibilidade humana, e não se trata, pois, daquele tipo de *a priori* que é em si, tal como no caso dos idealistas. Como se sabe, Kant está longe de ser um idealista quando a questão é epistemologia.

Por isto, o sentido *a priori* é definido por uma condição independente da experiência sensível, ou, dito em linguagem computacional, este sentido representa o significado que é previamente programável e isento das ambiguidades advindas da linguagem natural.

De certo modo, o que os teoremas de Gödel impedem se refere à uma guinada no sentido da mecanização do pensamento na medida em que provam que o pensamento humano não pode ser completamente assimilável no formalismo dos modelos programados. Subjetividade não necessariamente indica relativismo ou ceticismo. Gödel parece mostrar com a incompletude que o limite não está no pensamento, mas no modelo de linguagem de um sistema qualquer.

Para a identificação do significado filosófico, em Gödel, podemos dispor essencialmente de dois tipos de discursos: a linguagem da ontologia, com a qual se analisa a questão da existência e a da natureza dos objetos da teoria (idealismo), e a linguagem da

epistemologia, com a qual se determina o gênero e o grau de conhecimento obtido na teoria (materialismo). Em textos como “*A lógica matemática de Russell*” e “*O que é o problema do contínuo de Cantor?*”, Gödel situa-se num ponto de vista ontológico, dentro do qual se posiciona a favor do platonismo, ou ainda, da existência real dos objetos matemáticos. Mas mesmo quando se adota um ponto de vista unilateralmente ontológico como forma preferida de análise, problemas sobre evidência aparecem de modo inevitável, quer durante a descoberta de novos axiomas, quer na justificação de axiomas existentes, quer na reflexão e no parâmetro para axiomas duvidosos.

Em 1931, Gödel apresentou o teorema responsável por tornar inviável o projeto de fundamentação da matemática enquanto apofântica formal. Se é possível afirmar que o conhecimento acerca dos fundamentos lógicos da matemática podem ser associados em sentido puro e a priori, no entanto, nenhuma tautologia pode resultar em conhecimento por conta do seu caráter meramente simbólico. Filosoficamente, se a ideia leibniziana de *Mathesis Universalis* (constituição de uma linguagem com Característica Universal) encontra-se centrada na perspectiva analítica e, por extensão, oferece um fechamento em torno da completude, todavia, esse projeto de Leibniz ainda não funda uma ciência na medida em que seu foco é formal e metafísico. De outro modo, a perspectiva da noção de incompletude termina por exigir uma abordagem filosófica diferente da analítica. Kant entendia que a matemática seria sintética, logo, seu modo de lidar com a Matemática seria associá-la aos desdobramentos naturais. E isto porque concebia a matemática não a partir de seus fundamentos puros, mas em consonância com a física. Este parecer de Kant foi muito criticado por Frege em seu *Grundgesetze der Arithmetik*. Frege pertence à mesma escola de pensamento que não aceitava conceber os objetos da matemática como se fossem extensões do modo humano de conhecer, isto é, a matemática não poderia ser fundada na experiência. Em sua análise, Frege coloca Kant na condição de ter “psicologizado” os objetos da matemática.

A divergência entre as concepções lógicas e matemáticas de Leibniz e de Kant se referem ao projeto de fundamentação da razão pura. Leibniz considerava isso possível através da *Mathesis Universalis*. Contudo, Kant entendia que o conhecimento é o resultado da junção forma-matéria, sendo indissociável que a objetividade fosse determinada na experiência. Desse modo, sua *Kritik der reinen Vernunft* indica a denúncia contra uma investigação que esteja meramente voltada para consistência dos conceitos analíticos da filosofia pura. A mesma solução, encontrada por Kant, já havia sido tentada anteriormente (mas de modo preliminar) na perspectiva hilemórfica de Aristóteles. Não é o caso de a Filosofia tornar a

discussão sobre o materialismo sem importância, mas sim que há uma tensão entre teoria e prática, entendendo-se a prática como uma dimensão de pensamento mais dirigida ao sentido material, logo se conclui que a dissolução daquela tensão já se configura como tomada de posição. Isto só pode ser admitido como uma justificativa epistemológica. Mas adotar um reducionismo da teoria em relação à prática indica apenas que tal posicionamento tornou-se comum naquele período. Kant e Gödel apresentaram conclusões diferentes acerca do pensamento puro. Kant estava com uma clara influência realista no sentido fisicalista quando fez sua crítica epistemológica, o que mostrou sua censura à metafísica. Gödel, por sua vez, desenvolveu um teorema que escapa ao construtivismo ainda que seu trabalho não esteja isento do aspecto demonstrável da teoria. Contudo, ao contrário do sentido negativo atribuído por Kant, puro para Gödel é parte da ontologia formal dos objetos matemáticos, não cabendo associá-los a convenções formuladas na tarefa de formalizar uma expressão. Assim, para Gödel, o puro significa abertura com respeito à dimensão construtivista, ou seja, um domínio no qual a matemática não se esgota em seus procedimentos formais.

Se Kant já havia percebido isso antes de Gödel e construído sua crítica em relação à ideia de uma filosofia pura como modo de justificativa para o conhecimento, contudo, de acordo com a visão platonista da natureza da matemática, teria faltado a Kant a compreensão de que o aspecto noumênico significaria o próprio fundamento necessário para análise ontológica dos entes matemáticos enquanto idealidades puras. Este trabalho pretende verificar as influências filosóficas de Gödel – a partir da interpretação de suas ideias em comparação com os filósofos Leibniz (acerca da completude) e Kant (acerca da incompletude) – para determinar de que modo ele concebe uma filosofia própria. Tanto a incompletude quanto a noção de sintético, não são definidas pela noção de consistência. A propósito, ao perceber a limitação do raciocínio analítico, Kant tentou, sem êxito, propor uma unificação das noções controversas de analítico e de sintético, e estabeleceu um novo conceito híbrido, a saber, *juízo sintético a priori*. O problema com a filosofia de Kant é que existe uma tendência fisicalista em sua doutrina. Ele não resolve, mas toma partido por um dos lados, no caso, toma como referência o modelo natural de ciência. No entanto, este conceito híbrido de Kant se configura na possibilidade de uma filosofia transcendental. Na parte final de seu artigo sobre o desenvolvimento moderno da Matemática a partir da Filosofia, Gödel afirma que o método fenomenológico de Husserl pode suscitar interesse porque pode propor a resolução de questões clássicas do racionalismo a partir do ponto de vista filosófico. E isso porque tal método pretende unificar o par de conceitos que significaram todo o dualismo em que se encontrou a Filosofia durante sua história e que impediu que a mesma participasse de um

debate científico-sistemático, a saber, pela fenomenologia, Husserl pretendeu unificar as categorias de analítico e de sintético na mesma base filosófica de conhecimentos.

Conquanto Gödel tenha seus resultados matemáticos discutidos, até hoje, não foi devidamente tematizado a partir de um ponto de vista filosófico. Conferir uma base segura para a discussão racional é o propósito filosófico desde sempre. Saber inferir um argumento a um ponto em que este não seja arbitrário e que explique sua razão de modo a atingir um critério de verdade, também não é novo. A sistematização da racionalidade é um projeto que já está previsto desde os gregos antigos. Ao longo da história da filosofia se pode observar muitos casos em que houve tentativa de aproximar a filosofia a partir da referência à matemática. Pitágoras, Platão, Aristóteles, Descartes e Leibniz são apenas alguns dos nomes de pensadores lendários que tentaram esse caminho teórico de relacionar filosofia e matemática. Contudo, esta relação entre tais disciplinas era efetuada com base na recusa de ter de justificar o conhecimento a partir da referência ao materialismo. Por outro lado, Frege, Russell, Husserl e Gödel foram matemáticos que fizeram o caminho inverso, ou seja, partiram da matemática para tentar chegar numa clarificação filosófica a partir de um enfoque que tematizava o papel da linguagem nas expressões de conhecimento. Ainda assim, não tomavam a discussão lógica como instrumental para o modelo científico-natural, tal como os trabalhos de Wittgenstein e de Popper, por exemplo. A fenomenologia de Husserl é um método filosófico que admite essa inspiração matemática nos assuntos de fundamentação dos princípios gerais do conhecimento. Ao que parece, a orientação de Husserl na composição do seu método, termina por fazer certa revisão historiográfico-filosófica. Husserl concordava com os termos do kantismo, a saber, de que a Filosofia precisava de um método que colocasse fim nas disputas internas de suas concepções e no dualismo conceitual. Também aceitava o parâmetro de que a razão deveria conduzir a humanidade. Para tanto, Husserl elege que a Filosofia capaz de se tornar ciência, é necessariamente fenomenologia. Toda e qualquer fenomenologia tem por objeto exatamente a questão da consciência.

Isso quer dizer que Gödel aceitava, do mesmo modo que Platão, que números, pontos, linhas, planos são entidades abstratas e que existem de modo independente da experiência sensível ou determinada de modo causal ou fisicalista. Ao buscar uma justificativa para os fundamentos da matemática em questões filosóficas, Gödel termina por orientar seu pensamento não apenas em uma releitura de determinados pensadores da Filosofia, mas também atualiza aquelas ideias em contato com as suas próprias concepções. Desse modo, a partir de Leibniz e Kant, Gödel encaminha sua discussão filosófica no sentido fenomenológico.

### **1.3 O problema das aparências e o argumento transcendental**

O problema da filosofia tradicional em relação à questão do conhecimento ficou conhecido como problema das aparências. A ideia de uma justificativa racional para o conhecimento tinha como parâmetro as abstrações e universalidades de modo que o que estivesse relacionado ao sensível encontrou dificuldades para se tornar efetivo enquanto aspecto tematizado nas teorias racionais. De fato, toda compreensão acerca do sensível permaneceu impedida por conta do predomínio da metafísica. Isso não é fortuito, afinal, a metafísica teve um tempo maior de predomínio e que durou toda a Antiguidade e o Medievo, e ainda perdurava nas formulações teóricas de muitos pensadores filosóficos e científicos no início da Modernidade. Se o foco da metafísica ocidental, na condição de discurso racionalista, era deslocar o indivíduo para uma razão que não pudesse ser verificável e aprendida pela experiência, isto mostra que a ideia da ciência ficou dependente dessa situação. Mesmo as teorias estéticas, anteriores ao século XVIII, que eram dominadas pelo entendimento metafísico, terminavam por retirar o foco da experiência sensível para uma visão transcendente (tal como sugere a tradição metafísica). Obviamente, a experiência sensível não é ainda aquilo que se requer da atividade científica, ou seja, a sensibilidade não pode oferecer à experiência um critério de validação do conhecimento. Contudo, em seu esquematismo filosófico, Kant encontra uma forma de fundar a experiência numa razão apriorista e inata, o que permite à experiência sensível elevar-se à uma ordenação interna capaz de garantir-lhe validade objetiva.

A crítica de Kant se constitui em vários problemas articulados, embora comporte uma unidade interna consistente. A filosofia de Kant possui uma dimensão teórica e uma prática, ou seja, uma dimensão epistemológica e outra ética. Neste trabalho, a opção foi desenvolver apenas a dimensão epistemológica da filosofia kantiana, em função da discussão temática estar centrada na Teoria do Conhecimento. Com isso não se quer dizer que a parte ética não seja importante, mas que o fato de o presente trabalho ser apenas um breve esboço.

### **1.4 Crítica de Husserl à filosofia transcendental de Kant**

A fenomenologia surge no final do século XIX em meio a uma situação histórica marcada por mudanças no campo das ideias; o que se deve principalmente à crescente hegemonia das ciências positivas frente ao colapso das teorias especulativas dos sistemas filosóficos. O panorama disso se mostrava no fato de que o modelo de conhecimento que

norteava as investigações acerca de como as coisas são, já havia se tornado aceito como método hipotético dedutivo experimental. Assim, o avançar das ciências promoveu um realismo nas questões do conhecimento de tal modo que a tendência assumida pelas teorias científicas pudesse ser desenvolvida juntamente ao positivismo; isto é, o status do conhecimento somente seria alcançado se os fatos pudessem ser enumerados, pesados, medidos e experimentalmente determinados.

Husserl toma como ponto de partida de sua filosofia a crítica ao modelo das ciências positivas, pois, segundo ele, o naturalismo pode ser definido como a tentativa de explicar todos os fenômenos, inclusive os de ordem interna, a partir de uma atribuição de causas naturais. Na atitude natural, o conhecimento pode ser aperfeiçoado pelas ciências, o que impõe à concepção de verdade atrelada a um pragmatismo que não lhe é próprio, nesse sentido, para o pensamento natural, a verdade ocorre espontaneamente a partir de adaptações impostas pela pesquisa empírica.

O propósito de Husserl na elaboração da fenomenologia seria a de que ela se caracterizasse como método especificamente filosófico, cujo objetivo seria o cumprimento do ideal de uma ciência absolutamente fundante em relação ao conhecimento, e para tanto, esse saber filosófico deveria estar orientado de modo que o tratamento das questões, não concedesse privilégio a nenhuma pressuposição.

É hoje em dia importante submeter a filosofia naturalista a uma crítica radical. Importa muito em especial uma crítica positiva dos fundamentos e dos métodos, a sobrepor-se à crítica meramente contraprovativa que parte das consequências. Só aquela é suscetível de manter intacta a confiança na possibilidade de uma filosofia científica, ameaçada pelo conhecimento das consequências absurdas do Naturalismo que se baseia na rigorosa ciência empírica. (Husserl, 1965 p. 7)

Nesta passagem é anunciada a mensagem de que a epistemologia alinhada a uma compreensão naturalista precisa ser revista, pois a Filosofia não pode se desenvolver sob essa orientação. A solução de Husserl se volta para orientar a fenomenologia a partir de uma inspiração neocartesiana acerca da clareza e da distinção. De modo geral, a fenomenologia sempre esteve próxima de um idealismo dada sua ênfase em situar em bases lógicas o parâmetro de suas investigações. De fato, uma das preocupações de Husserl que pode ser vista desde seus primeiros trabalhos sempre foi o fato de o conhecimento estar entrelaçado aos relativismos que o resultam em ceticismo.

O próprio Husserl parece ter abandonado sua posição inicial exposta nas *Investigações* porque teria percebido que a fenomenologia, até aquele momento, não conseguira se livrar da crítica de ser uma psicologia descritiva; porque mesmo ressaltando seu caráter eidético, era

orientada por um conceito psicológico de evidência, pelo qual apenas os objetos da percepção interna seriam dados originários. A ideia é que ele ainda não dispunha de meios que impedissem a entrada de elementos reais de investigação. No entanto, a filosofia de Husserl, dada a amplitude de suas pesquisas, não pode ser tematizada amplamente neste trabalho porque tal empreitada não poderia ser feita sem a devida menção a etapas e conceitos que a constituem. Por isso, a apresentação ficará limitada ao conceito de redução, pois este conduz a fenomenologia até uma crítica da razão, que pode ser caracterizada como um Idealismo Transcendental, tal como terminou por se configurar. Como se sabe, Husserl descobriu os primeiros elementos de sua teoria da redução entre os anos de 1904-1905, o que marcou a segunda fase de seu pensamento com a guinada transcendental. Esta fase foi fundamental para entender o conjunto de sua obra, pois, a partir de então, Husserl retorna ao conceito de redução várias vezes ao longo de outros textos. A peculiaridade da escrita de Husserl é que como ele concebe a fenomenologia como método e atitude especificamente filosófica, ele não tematiza seus conceitos, mas usa-os de modo operatório.

A ideia da Fenomenologia é um texto pertinente ao ano de 1907, que foi editado no formato de uma compilação das aulas de Husserl, ministradas em Göttinga (Husserl, 1950), cuja importância se refere tanto ao fato de ter sido a primeira obra em que Husserl tornava pública sua descoberta, como também, porque nele comparece a guinada fundamental da fenomenologia em direção à perspectiva transcendental. As teses da redução podem ser enunciadas do seguinte modo: 1) para Husserl a redução é o procedimento que permite a entrada no nível verdadeiramente filosófico; 2) que este procedimento filosófico impede o filósofo de optar por uma atitude objetivista, pois seu propósito é instalar o filósofo na relação transcendental entre o *cogito* e o *cogitatum*; 3) para Husserl a redução não é outra coisa que o descobrimento da dimensão ideal e objetiva. Em relação à filosofia transcendental, importa mencionar que a síntese perceptiva efetuada como vivência imanente da consciência não deve ser entendida como um processo somatório que agrega e associa impressões ou imagens de um sentido externo. Assim, seu significado deve ser compreendido como fundamento para instauração de um campo de possibilidades para o conhecimento *a priori*.

Segundo Husserl, a intencionalidade não pode ser entendida de outro modo que não seja o de atender a exigência da Lógica Transcendental inscrita no programa fenomenológico de elaboração de um saber<sup>7</sup> comprometido com as possibilidades universais e absolutas.

---

<sup>7</sup> Cumpre assinalar que ao vocábulo alemão *Wissenschaft*, denota, em Husserl, a atribuição ao significado de um saber porque o uso corrente dessa palavra, como ciência, envolve os preconceitos advindos da atitude natural.

Mesmo a noção de *intencionalidade* encontrando-se vinculada também a outra corrente filosófica contemporânea, no caso, a filosofia da mente cujas pesquisas são dirigidas aos estados mentais, e envolvem conhecimentos relativos à neurociência. Entretanto, neste trabalho, pretendemos mostrar que a compreensão da motivação teórica que conduziu Husserl à retomada da noção brentiana de *intencionalidade* da consciência e seu desdobramento na crítica proposta pela fenomenologia, não se refere a nenhuma perspectiva relacionada aos estados mentais.

A teoria da intencionalidade de Husserl, ao pretender esclarecer nossas condições de acesso às coisas ou, mais estritamente, as condições de possibilidade para apreensão do sentido de um juízo se contrapõe, em relação ao que poderíamos chamar de “campo da consciência”, em pelo menos duas ideias: 1) a que interpreta a consciência do objeto como reflexo subjetivo de estímulos objetivos (poderíamos chamá-la de teoria naturalista por conceber a percepção como uma relação casual entre duas realidades preexistentes, a saber, entre o eu e o mundo); 2) a que interpreta a consciência de objeto como a percepção imediata de conteúdos mentais que seriam símbolos, indicativos ou representativos, de realidades extra mentais apenas inferidas (poderíamos chamá-la de teoria mentalista por conceber a percepção como relação interna entre realidades da mesma natureza, a saber, entre atos e conteúdos mentais).

Husserl afirma que as dificuldades surgidas a partir de uma versão mentalista da filosofia da consciência viriam de não ter sido feita, na tradição, uma distinção fenomenológica entre sensações e qualidades percebidas, e da ausência de uma tematização intencional da consciência. A premissa básica da versão mentalista da filosofia da consciência seria o princípio de que temos acesso imediato apenas aos nossos próprios estados de consciência. Husserl denomina esse tipo de filosofia da consciência como teoria não crítica do conhecimento.

Parece óbvio a essas teorias que a consciência só pode atuar sobre o que está realmente dado na consciência, isto é, sobre os conteúdos que a consciência envolve realmente em si mesma, como seus componentes. O extra consciente só pode ser, pois, objeto mediato de um ato, e isto simplesmente porque o conteúdo imediato do ato, seu primeiro objeto funciona como representante, como signo ou imagem do não consciente. (Husserl, 1975, tomo II, p. 160)

Husserl aponta as seguintes teses principais da filosofia tradicional da consciência: 1) o que é objeto imediato dos atos de consciência são os próprios conteúdos da consciência; 2) os atos só tem relação mediata com objetos que não são partes da consciência; 3) os objetos imediatos da consciência são signos ou imagens internas mediante os quais inferimos objetos

externos. Para Husserl as teses 2 e 3 pertencem como desdobramento representacionista do princípio expresso na tese 1.

A crítica de Husserl a Brentano se refere, nesse sentido, não ao fato deste ter reabilitado o conceito medieval de *intentio*, mas porque Husserl entende que a partir de Brentano a *intencionalidade* é tomada como estrutura fundamental dos fenômenos psíquicos, designando meramente a distinção entre fenômenos psíquicos e fenômenos físicos.<sup>8</sup> Para Brentano, a *intencionalidade* é característica dos fenômenos psíquicos, contudo, reside ainda neles uma referência a algo objetivo.

Essas diferenças no modo como algo é objetivo nas várias experiências vividas, o representado no representar, o julgado no julgar, o querido no querer, formam por consequência, as principais distinções de classes entre fenômenos psíquicos. Essa estrutura básica do psíquico, por meio da qual algo objetivo reside inerentemente em cada experiência vivida, é chamada inexistência por Brentano. (Heidegger, 1992, p. 22)

Contra Brentano, Husserl alega que sua afirmação de que os fenômenos psíquicos estariam condicionados como objetos da percepção interna, acabou concedendo à Psicologia uma importância considerável com referência aos assuntos do conhecimento. Embora Husserl concorde com Brentano sobre a intencionalidade estar relacionada à percepção interna dos fenômenos psíquicos, porque todo o conhecimento deve estar referido como vivência da consciência, contudo, como esses conteúdos da percepção interna não podiam se constituir como apreendidos puramente, porque lhes faltava o dispositivo da redução fenomenológica. E então, segundo Husserl, a Psicologia não poderia se tornar o solo para fundamentação do conhecimento, porque suas considerações não teriam ultrapassado o âmbito do mentalismo.<sup>9</sup> Para Husserl a relação do conhecimento deve ser entre um ato significativo e um objeto e este deve ser entendido como o *sinn* fregeano, ou seja, como sentido, pois, o objeto entendido como *cogitatio* é ser intencional, portanto, a consciência apreende o sentido do ato de ser objetual para conferir significação.

---

<sup>8</sup> Essa influência pode ser verificada na publicação do Apêndice na *Sexta investigação*, em que Husserl examina detidamente a distinção de Brentano.

<sup>9</sup> Não se trata de Husserl negar a psicologia empírica como também de conferir caráter negativo em relação à tese do mundo a partir da *epoché*, mas sua oposição incontornável com o psicologismo não se refere exatamente ao fato de ser uma ciência empírica, mas de acordo com sua proposta filosófica, Husserl pensava que o psicologismo não propiciaria uma elucidação das possibilidades da subjetividade pura, que deveria ser o solo verdadeiro para a constituição de uma fundamentação da teoria do conhecimento e da lógica.

### 1.4.1 Crítica da teoria do conhecimento

A crítica de Husserl tem início com concepções tradicionais propostas ao longo da história das ideias, ou seja, a relação entre sujeito e objeto é abordada a partir da referência ao inatismo das ideias como conhecimento intrínseco que forma representações na consciência ou, de outro modo, como conhecimento relacional, o que pressupõe um mundo externo. Contudo, em ambas as perspectivas tradicionais, não havia a possibilidade de promover a abertura ao campo das possibilidades transcendentais. Assim a objetividade do conhecimento esteve subordinada ao que Husserl denominou como espontaneidade nas relações entre sujeito e objeto. A investigação fenomenológica pretende justamente descrever o modo pelo qual o fenômeno aparece na imanência da *consciência intencional*. Porém, de acordo com o método fenomenológico, o sujeito do conhecimento não é o sujeito psicológico, porque a fenomenologia exige que o conhecimento seja fundamentado a partir da esfera reflexiva e apodítica da subjetividade transcendental, isto significa que o conteúdo imediato dos atos não é uma imagem, nem pode ser alcançado como percepção elementar de qualidades sensíveis.

Todos os erros fundamentais da teoria do conhecimento se ligam com a *metabasis* mencionada, por um lado, o erro básico do psicologismo, por outro, o do antropologismo e do biologismo. Ela age assim de um modo sumamente perigoso, porque nunca se esclareceu o sentido genuíno do problema e ele se perde de todo na *metabasis* e, em parte, também porque mesmo aquele que para si o clarificou só com dificuldade pode manter continuamente eficiente esta claridade, e na reflexão superficial sucumbe novamente às tentações do modo natural de pensar e julgar, bem como a todas as maneiras falsas e sedutoras de pôr o problema, que crescem no seu solo. (Husserl, 1986, p. 66)

A *metabasis* ou passagem a outro gênero de abordagem significa que a atitude natural-psicológica pressupõe que o conhecimento ocorra espontaneamente, ignorando que a possibilidade do conhecimento depende, primordialmente, da instauração de um campo apropriado para sua fundação. Desse modo, a crítica de Husserl indica que a ciência positiva trata o conhecimento a partir de abstrações lógicas que pretendem predizer um estado de coisas projetado como real. Para Husserl haveria uma dicotomia entre conteúdo do ato e objeto do ato, assim afirmando que a distinção entre conteúdo do ato e objeto do ato não é de modo algum clara nem satisfatória (Husserl, 1986, p. 17). O que seria propriamente percebido por um ato seria o seu próprio conteúdo imanente, enquanto o objeto referido não estaria numa relação direta com o próprio ato, mas seria simplesmente inferido a partir dos dados ou composto pela associação desses dados.

A redução foi o procedimento adotado por Husserl para distinguir entre sensações como meros vividos e o próprio objeto percebido, pois sua função é suspender as pressuposições de existência da percepção externa, de tal modo que esta não seja considerada como uma representação de uma coisa física preexistente à vivência intencional. A análise fenomenológica parte do princípio de que a referência a algo transcendente é um fato que só é problemático àquelas abordagens que se iniciam separando o mental do extramental, por isso, formulam o problema do conhecimento nos termos de uma pergunta sobre o valor cognitivo de meros conteúdos psicológicos.

Para Husserl os conteúdos de consciência não são percebidos, mas simplesmente vividos, isto é, o complexo dos conteúdos de consciência não é suficiente para esclarecer a referência objetiva da percepção. A noção de aparição é aplicável ao que pertence genuinamente à consciência no sentido de ser uma parte ou momento na sucessão dos dados singulares da consciência. O objeto que aparece não é parte desse múltiplo de dados da consciência, pois o objeto que aparece não deve ser tratado como mera aparição, porque não se trata de que a aparição como tal apareça, mas que seja vivida. Em contraposição, o objeto que aparece é transcendente à aparição do vivido como fenômeno.

Assim, a identificação entre as qualidades percebidas e as aparições vividas seria um erro para Husserl. Um exemplo desse equívoco seria supor que algo parece verde, então poderíamos concluir que o objeto percebido apresenta uma aparição verde e, portanto, haveria certos objetos e certas aparições que seriam semelhantes quanto à cor. Trata-se de conceber as aparições como tendo uma realidade. A qualidade percebida, no caso o verde de uma folha, tem coloração esverdeada, foi propriamente percebida como certa coloração de algo, enquanto o verde sentido na percepção da qualidade verde da folha, o verde vivido no ato perceptivo de algo não é ele mesmo verde, porque não é possível comparar o conteúdo da percepção externa com o conteúdo do objeto no modo em que é percebido na visada intencional. Tais atos intencionais não podem ser irreduzíveis ao que é sentido na percepção sensível.

Se os predicados da aparição não se tornarem distintos do ato perceptivo, surgirão certas dificuldades como admitir que uma das qualidades desse objeto seja ser verde, logo ele também poderia ser determinado espaço-temporalmente. Pretender que as aparições sejam entidades mentais é supor que são objetos imediatos da percepção sensível, com isso, segundo Husserl, pretende-se que as percepções externas estejam baseadas em percepções internas e que uma coisa possa ser expressada numa linguagem que fale de perceber aparições visuais, táteis etc.

Segundo Husserl, as sensações tornam-se manifestadamente objetos de representação apenas na reflexão psicológica, enquanto que na representação intuitiva ingênua elas são certamente componentes da vivência de representação (partes de seu conteúdo descritivo), porém, de nenhum modo são objetividades (Husserl, 1967, p. 75).

A fenomenologia se relaciona com o a priori na esfera dos dados absolutos, isto é, para Husserl, o conhecimento não diz respeito a objetos transcendentais. Contudo, existe um sentido antepredicativo com o qual a fenomenologia tem de lidar e que impõe a necessidade de admitir que a consciência é transiente de um estado ingênuo para um outro, intencional. Por isso, o empirismo é, para ele, um equívoco absurdo não só por admitir o mundo exterior como origem para o conhecimento, mas, principalmente, porque teria faltado ao empirismo, o procedimento metódico de presentificar as idealidades aos atos perceptivos, pois as associações de ideias jamais poderiam se efetuar independentemente das conexões internas constituintes de sentido. Em relação ao Racionalismo moderno, a crítica de Husserl se refere a que esta doutrina não cumpriu sua função de elucidar o conhecimento a partir da subjetividade cognoscente, porque não houve no idealismo, uma crítica fenomenológica da razão que permitisse ao conhecimento erigir-se a partir de um fundamento rigoroso e oferecesse, com isso, condições para descrição de essências presentificadas no modo em que apresentem à *consciência intencional*.

A proposta do logicismo, também não pode assumir a elucidação do conhecimento, porque a lógica normativa não possui metodologia adequada para erradicar insuficiências e ambiguidades em relação aos atos do conhecimento. Desse modo, não pode pretender uma crítica do conhecimento em geral. Para Husserl, a concepção da lógica não pode estar voltada apenas para as leis normativas do pensamento que expressam a verdade de um juízo formal enquanto meramente indicada em um enunciado analítico, mas, de acordo com sua fenomenologia, a lógica transcendental possui a função de tornar clara a idealidade das coisas mesmas constituídas na esfera pura, a partir da descrição dos modos em que o fenômeno é dado ao juízo enquanto correlação da atividade cognoscitiva da consciência transcendental. E novamente, desse modo, a fenomenologia enquanto ciência eidética baseada em um método intuitivamente descritivo de fenômenos puros, não deve ser entendida como efetuando descrições dos atos referentes aos objetos reais. O conhecimento, segundo a atitude filosófica, depende do modo de dar-se dos entes reduzidos, que torna possível a unificação sintética operada pelos atos da consciência cognoscente a partir da constituição do dado puro da imanência da consciência.

Husserl não admitiu o psicologismo em suas investigações, porque, mesmo considerando que a elucidação fenomenológica consiste em descrever as essências a partir do modo como aparecem aos atos relativos ao fluxo interno das vivências cognoscitivas da consciência. Contudo, o *ego cogito* husserliano não é idêntico ao ego transcendental kantiano, porque, em Husserl o modo perceptivo de apreensão funda o conhecimento, por meio da redução que permite a correlação interna entre vivências e não como em Kant, em que o conhecimento de uma representação pura depende de um objeto transcendente recebido na síntese de apreensão. Husserl entende que o objetivismo relacionado à realidade externa, conduziu o conhecimento a um deslocamento do que seria seu âmbito próprio, isso é, que a atitude natural não leva em conta que não é possível comparar o sentido inerente aos juízos lógicos com os objetos reais, porque a noção de objeto real é obtida a partir de um ente dado em si mesmo, de modo que a objetividade científica estaria toda pressuposta na gradação e relativismo que acompanha a naturalização do conhecimento, cujos resultados conduzem às aporias do ceticismo.

O surgimento da fenomenologia encontra-se ligado ao fato de Husserl ter considerado como fracassadas as tentativas de enveredar na direção de uma ciência rigorosa, tendo como referencial a herança intelectual deixada pela tradição racional do Ocidente, configurada tanto em relação às doutrinas filosóficas quanto nas ciências nascidas no interior da Filosofia e que desta se separaram posteriormente, para alcançarem autonomia em relação ao seu desenvolvimento.

Para Husserl, o desenraizamento a que as ciências chegaram possibilitou uma crise nos fundamentos da racionalidade, isto é, a autonomia das ciências positivas em relação a Filosofia, teria significado não apenas uma fragmentação do conhecimento e pressuposição de seu fundamento, mas resultado em um esquecimento que se caracterizaria pela perda do verdadeiro sentido da ciência para o homem. Isso exigiu que a fenomenologia rompesse com a concepção, difundida a partir da época moderna, de que o interesse na obtenção de um saber científico mais adequado e correspondente à natureza específica de cada conhecimento pudesse estar de acordo com o procedimento comum de subtrair da Filosofia todos os campos possíveis de conhecimento. A atitude natural, configurada na autonomia e nos progressos das ciências positivas, teve de retirar da Filosofia a primazia de tratar de questões relevantes, porém, isto não significou, segundo Husserl, que tal procedimento tivesse resultado num empobrecimento da Filosofia, pelo contrário, ao longo de seu desenvolvimento histórico, as ciências não teriam retirado da Filosofia aquilo que a sustenta essencialmente, porque não

retiraram dela seu solo próprio, o que assegura sua independência, apesar de todo o desenvolvimento e progressos científicos alcançados.

Sendo assim, o advento da fenomenologia adquire importância porque pretende transformar a Filosofia numa ciência apodítica, tendo como parâmetro as investigações efetuadas pelo sujeito do conhecimento. Com isso Husserl retira a função da lógica, entendida como uma lógica de hipóteses e testes, para conferir significado aos juízos, Husserl pretendeu oferecer soluções às divergências e paradoxos instaurados predominantemente no âmbito da Teoria do Conhecimento. Para tanto, não rompeu com a Filosofia, mas ao contrário, quis dar prosseguimento e desdobrar os projetos platônico-aristotélico, cartesiano e kantiano. Com isto, não estamos afirmando que o método fenomenológico admite pressuposições teóricas ou de quaisquer naturezas. A fenomenologia, sendo método filosófico, possui relação com o desenvolvimento da história da filosofia, porque as questões suscitam o esclarecimento fenomenológico encontram-se tematizadas na tradição da teoria do conhecimento.

Pelo fato de Husserl ter elaborado uma filosofia da intencionalidade torna-se necessário compreender a dimensão e significação dessa noção, deve-se reconhecer que sua consistência não é apenas intelectual, mas também é tributária de uma forma de expressão linguística, devida à formas de determinabilidade do dizer, que são responsáveis pelos significados provenientes de outras formas de pensamento que, não obstante, antecederam e constituiriam o uso atual do termo. Esta concepção da *intencionalidade*, não é recente e desarticulada, mas possui implicações que estão relacionadas aos períodos antigo, medieval e moderno, e esses períodos oferecem, portanto, o sentido correspondente à sua elucidação em Brentano e Husserl.

Sabe-se que durante a filosofia medieval a *intencionalidade* era tratada como *inexistenz*, ou seja, no sentido de referir-se a algo distinto dela própria, e que caracteriza uma cisão entre o psíquico e o real. Esse termo já enuncia o sentido de algo de outra ordem que não é material. Na segunda metade do século XIX, houve uma retomada dos estudos da filosofia de Aristóteles em que foram desenvolvidas análises de sua obra, já desvinculada da filosofia escolástica, onde autores como Trendelenburg e o próprio Brentano contribuíram para uma nova interpretação.

A influência de Aristóteles, em relação à noção de *intencionalidade*, pode ser atestada, como explicou Trendelenburg (Aristóteles, 1951), no fato de que o intelecto permita à alma, que é forma de um corpo, pensar e conceber, sendo independente da alma e do corpo. Contudo, o fenômeno perceptivo é afetado passivamente pelo inteligível de modo que se estabelece uma analogia entre o pensar e o sentir, isto é, a afecção não deve ser entendida

como o que promove a corrupção, mas como intelecto que aperfeiçoa e se conserva inerente à forma do ente pensado (Aristóteles, 1951, p. 5). Desse modo, Trendelenburg tende a aceitar a concepção de São Tomás de Aquino (cf. Aristóteles, 1951) acerca da psicologia aristotélica, segundo a qual a sensação, em Aristóteles, mesmo consistindo em um modo passivo, pode ser atribuída ao intelecto.

A definição do conceito de Ser, em Aristóteles, desse modo, depende não somente do modo de predicação com que se define o ente, mas sua concepção de intelecção indica um princípio hilemórfico estruturante e imanente às próprias coisas, que permite que a essência possa ser categorizada e conhecida nas coisas sensíveis e não como Platão, em que o ser é situado através da contemplação ideal. Ainda que a definição de *ousia* aristotélica seja alcançada por meio de um princípio inteligível e operante nas etapas do *nous*, contudo, importa mencionar que os usos da *intencionalidade*, antes da fenomenologia, exceto em relação a Brentano, referiam-se a uma lógica formal ainda associada ao realismo objetivo.

Lohmann, outro comentador da origem e desenvolvimento da noção de *intencionalidade*, argumentou em seu estudo sobre os modos do pensamento<sup>10</sup> que a forma *intencional* é uma estrutura do pensamento semítico. Então, sua explicação indica que a noção de *intencionalidade*, elaborada durante a filosofia medieval a partir do século XIII, procede da estrutura do pensamento árabe. Esse autor nos mostra que na língua árabe, não existe o verbo ser, que é uma estrutura originada no ramo linguístico indo-europeu, o grego inclusive, pois a concepção árabe da *intencionalidade* surgiu para suprir a ausência da predicação<sup>11</sup> na língua e pensamento semítico. Entretanto, em árabe, a constituição do conceito de Ser aponta para uma relação implícita entre o pensamento e o objeto; daí, a interpretação árabe sobre a concepção aristotélica do *nous* inteligente, aliada ao fato de não haver predicação na estrutura de pensamento semítico, proporcionou através da concepção latina dessa noção, a analogia com o sentido fenomenológico, isto é, da consciência transcendente como ‘intenção de’. Desse modo, o que na língua árabe seria uma relação implícita, foi transformado em correlação intrínseca à imanência da consciência, que possibilita a via de acesso a ser explorada pelo desvelamento do campo de significações originárias.

---

<sup>10</sup> Johannes Lohmann proferiu a conferência “Saint Thomas et lês Arabes – Structures linguistiques et formes de pensée”, no Instituto Superior de Filosofia de Louvain, em outubro de 1974. Posteriormente, esse mesmo trabalho foi publicado como artigo na *Revue Philosophique de Louvain*, t. 74, fev. 1976, p. 30-44.

<sup>11</sup> No que se refere à interpretação do conceito de ser, abordado pelo segmento indo-europeu, existe um estudo clássico de Charles Kahn, “Sobre o verbo grego ser e o conceito de ser”, que trata dos significados do verbo ser na língua ática da Grécia Antiga.

Lohmann explica que as relações que envolvem a *intentio*, não se restringem às questões de caráter linguístico, mas se referem sobretudo aos modos formais de elaboração do pensamento, que determinam a linguagem para exprimir uma concepção de mundo, isso é, o que importa não são as constituições linguísticas em si, mas as línguas enquanto pré-determinam uma certa concepção de mundo para o sujeito. Assim, Lohmann argumentou que havia, na *intencionalidade* escolástica (*intentio*), uma função de atribuição que requeria um intermediário necessário, isto é, na concepção medieval, a adequação significava que o homem não poderia conhecer intelectualmente sem a representação conceitual, capaz de conferir universalidade, ainda que de forma abstrata. Contudo, essa forma não seria absorvida na presença do ente conhecido porque, nesta concepção, era vedada à inteligência humana, a possibilidade de ter, por si mesma, o conhecimento intuitivo da coisa individual.

O conceito de intuição categorial pretende mostrar que os correlatos das formas categóricas não são momentos reais, em outros termos, enquanto na intuição sensível, objeto é apreendido com um simples ato de percepção, na intuição categorial a objetividade é alcançada com uma datidade da evidência constituída intuitivamente, que se autopresenta no conceito. Significa que a objetividade da constituição indica que um ato possui conteúdo intuitivo não apenas na intuição sensível ou ainda, que não é um pensamento meramente simbólico ou vazio quando referido às categorias, no entanto, a intuição categórica não é possível fora dos atos fundadores, sem uma intuição individual subjacente, isso é, a possibilidade de que este princípio seja aplicado aos indivíduos implica que a análise formal esteja referida teleologicamente a todas as esferas individuais possíveis.

A evidência categórica é a unidade da consciência através da qual o sujeito cognoscitivo se coloca em condições de apreender entidades ideais. A elucidação fenomenológica do conhecimento não é uma atividade que opera sobre o mundo, não é possível atribuir um significado real à dimensão lógica, porque o entendimento não atua realmente sobre a sensibilidade ou em esquematismos entre faculdades. Nesse sentido, as críticas de Husserl a Kant, ao final da seção II das *Investigações*, também se referem à falta de um autêntico conceito de *a priori* fenomenológico, porque a análise kantiana não dispunha da noção de intuição categorial, de modo que, a constituição e o alcance de uma ontologia formal do pensamento puro, em Kant, ficou limitada ao princípio de contradição.

O intuir em Husserl não se limita a uma apreensão sensível, mas indica o preencher de uma intenção de significação. Assim a intuição é definida significativamente pela presença preenchedora do objeto enquanto visto (percebido, imaginado, lembrado etc.). Cada intenção só pode ser preenchida pelo visar intuitivo correspondente ao seu modo de visar/intentar. A

ideia é que toda intenção tem em si uma tendência para o preenchimento e seu modo especificamente próprio de possível preenchimento. O auto dar-se percebido é o “dar-se com evidência” e pode ser alcançado em diferentes modos da consciência intentar o sentido da objetividade. Se o preenchimento intuitivo depende dos graus de evidência, logo a evidência deve ser entendida como consciência da unidade entre intenção e intuição.

Posso agora visar a ponte Weidenhauser; eu me coloco como se estivesse diante dela. Assim a ponte está, ela mesma dada. Eu intento a ponte mesma e não uma imagem dela, não uma fantasia, mas ela mesma. E ainda assim, ela não está fisicamente dada a mim. Ela estaria fisicamente dada se eu descesse a colina e me colocasse diante da ponte mesma. Isto significa que o que está autodado não necessita estar fisicamente dado, ao passo que ao contrário, qualquer coisa que esteja fisicamente dada, está autodada. A presença corpórea é um modo superlativo do autodar-se de um ente. Esse autodar-se ainda se torna mais claro se diferenciado de um outro modo possível de representação, que em fenomenologia é entendido como intenção vazia. A intenção vazia é o modo de representar alguma coisa na forma do pensar em algo ou lembrar de algo, que pode ocorrer, por exemplo, numa conversa sobre a ponte. Eu intento a ponte sem vê-la, simplesmente em sua aparência externa, mas eu a intento numa intenção vazia [que nessa conversa é deixada intuitivamente não preenchida]. Uma grande parte da nossa fala habitual acontece desse modo. Nós nos referimos à coisas elas mesmas, e não a imagens ou representações delas, contudo, não as temos intuitivamente dadas. Também na intenção vazia, intentado é ele mesmo direta e simplesmente intentado, mas meramente de uma forma vazia, o que quer dizer, sem nenhum preenchimento intuitivo. De outro modo, este [preenchimento intuitivo] é encontrado, mais uma vez, no simples visar, que na verdade, dá o ente ele mesmo, mas não o dá fisicamente. (Heidegger, 1992, p. 41)

Para Husserl o dado a partir dos modos tornar presente são as significações relevadas na correlação entre o ente e o ato intencional. Seguindo a orientação cartesiana na direção de uma evidência da *cogitatio* a partir do ego cognitivo como fundamento rigoroso, a atitude filosófica, segundo Husserl, não pode admitir o existente como tal, porque esse depende de se constituir como fenômeno para tornar-se conhecido. Para Husserl, o conhecimento do conteúdo do juízo, bem como de suas respectivas conexões internas, deve estar desconectado da existência para instituir a idealidade da correlação do ato.

A fenomenologia se propõe a uma reorientação da questão ontológica das essências, não mais como substância, tal como a questão foi tratada pela metafísica da escolástica ou pela metafísica-gnoseológica da época moderna, mas como fundamentação do conhecimento *a priori* das essências; porque o *ego cogito* deve ser a esfera apodítica onde os conteúdos teóricos possam se configurar como unidades de conhecimento de uma ciência universal dos modos de ser para a consciência e da subjetividade em geral.

A crítica em relação à filosofia kantiana se estabelece, porque Husserl está se referindo à distinção entre essência e existência. Pois, segundo ele, o cogito kantiano não precisava conceder tamanha importância aos dados hileéticos, que na filosofia de Kant desempenham a função de oferecer elementos que possam ativar a faculdade da apreensão. Kant entendeu que sem os dados advindos da experiência externa, a própria possibilidade do conhecimento estaria comprometida porque poderia significar um retorno à metafísica dogmática.

Ainda que uma das conquistas de Kant tenha sido a de conceber o espaço e o tempo como formas puras, pois desse modo conseguiu delimitar um campo de experiências possíveis e assim promover a abertura do conhecimento para o sujeito, de outro modo, Husserl pretendia, em um primeiro momento, que a subjetividade se constituísse como fundamento apodítico, onde o conhecimento não estivesse referido à nenhuma transcendência em relação à um correlato intencional. Se para Kant a síntese permite o conhecimento transcendental *a priori* através dos esquematismos da razão pura, em Husserl, no entanto, o conhecimento das essências só pode estar significado como evidência reduzida e imanentemente inclusa como dado puro e que é visado no modo em que aparece à consciência como sua vivência cognoscitiva.

Desse modo, em comum com Kant, Husserl considerou a necessidade de elaborar uma crítica da razão a partir de suas condições de possibilidade a priori, porém, contra o argumento kantiano acerca da validade objetiva do conhecimento obtido nas sínteses do esquematismo, Husserl afirmou que esses conteúdos seriam ilegítimos, pois a objetividade do conhecimento dos fenômenos não poderia estar relacionada com a existência. Ao orientar a fenomenologia no sentido de um fundamento rigoroso para a evidência do conhecimento, Husserl observou que os dados puros que se constituíssem fenomenologicamente, deveriam ultrapassar a subjetividade transcendental ingênua a partir da validade objetiva alcançada com a esfera absoluta.

Nessa esfera de dados reduzidos, é possível ter início a reflexão fenomenológica sobre a relação entre o conhecimento, objeto do conhecimento e sentido do conhecimento, para a qual não cabe mais nenhuma cisão em referência à imanência da consciência, em que todo conhecimento rigoroso deve ser elaborado, de modo a erradicar, como possibilidade de conhecimento, a existência dos objetos transcendentais. Porquanto até mesmo a simples referência a essa distinção remete à concepção mundana de conhecimento, que não leva em conta que a *intencionalidade* fenomenológica, enquanto ato operante de correlação do fluxo de vivências cognitivas, impede qualquer retorno àquela distinção.

Assim, o conhecimento natural, que se inicia com a experiência o eu psicológico, encontra-se entrelaçado com a crença ingênua na exterioridade real. Ou seja, se na perspectiva transcendental husserliana a cognoscibilidade depende do modo em que os objetos são dados, então, a objetividade empírica não pode ser o parâmetro para a fundamentação do conhecimento, porque o conhecimento não ocorre por causa da faticidade dos entes dados em si, mas porque o sujeito confere o sentido e significado aos fenômenos reduzidos na imanência da consciência. Deste modo, a *atitude filosófica*, segundo Husserl, deve instaurar a esfera interna para que os dados possam se constituir puramente através dos atos operantes, como fenômenos da consciência.

Para Husserl, uma filosofia que pretenda contribuir para a fundamentação do conhecimento, não pode pressupor a subjetividade transcendental, pois a validade do conhecimento se funda com a síntese nas vivências cognoscitivas da consciência. A esfera da consciência interna não é um campo de vivências reais, de modo que, para Husserl, o sentido da constituição das essências depende do modo em que a consciência se dirige, na forma de um ato, ao fenômeno. Isto é, a *cogitatio* advinda com a síntese no juízo é fundada necessariamente no modo em que a objetividade aparece na constituição ideal.

A redução como procedimento metodológico, pretende não apenas impedir que as objetividades sejam dadas em si mesmas, como promover a atitude filosófica no sentido de um retorno ao que é originariamente puro na visão intuitiva. Isso é, o fenômeno puro que é visado a partir dos modos em que aparece à consciência como objetualidades presentificadas e constituídas por atos operantes de preenchimento no fluxo de vivências cognoscitivas.

O preenchimento de uma significação depende do grau de evidência em que o ato pode clarificar a correlação intencional da intuição ideadora. Portanto, o método fenomenológico orienta a investigação para a devida abertura do campo transcendental, o que somente é possível com a redução, que possibilita a efetuação das conexões de correlatos ideais na imanência de consciência.

Assim, Husserl pretendeu demonstrar que Kant não percebeu que uma fundamentação para o conhecimento *a priori* deveria suspender a concepção natural, bem como o eu psicológico para então, efetuar as devidas conexões entre os atos de conhecimento. Desse modo, a crítica de Husserl a Kant seria a de que a filosofia crítica kantiana não teria ultrapassado ou superado os limites do psicologismo no que refere aos conteúdos de representação fenomênica. Por esta razão, Husserl entende que a censura kantiana à possibilidade da cientificidade filosófica era infundada. Para Husserl, Kant não compreendeu que a aposta na dimensão transcendental, enquanto esfera própria da consciência, era o

caminho para a fenomenologia tornar possível a efetivação da Filosofia como uma ciência autônoma com método e objeto próprios. Por isso mesmo, Husserl não entendeu o motivo pelo qual Kant optou pelo naturalismo após fundar o sentido transcendental do conhecimento, inviabilizando assim a Filosofia como uma ciência.

## Capítulo 2

# A SITUAÇÃO HISTÓRICA DA DIFICULDADE FILOSÓFICA EM RELAÇÃO À CIENTIFICIDADE, O DESENVOLVIMENTO DA LÓGICA E A FUNÇÃO DO MÉTODO EM HUSSERL

Durante os anos em que ministrou aulas em Freiburg, Husserl começou a sustentar a tese de que a história da filosofia é tautologicamente falando a história da fenomenologia. Essas aulas foram compiladas na obra denominada *Erste Philosophie*, que é datada dos anos de 1923 e 1924. Nesses cursos sobre a história da filosofia, Husserl estabelece paralelos entre suas lições fenomenológicas e as doutrinas filosóficas de outros pensadores da tradição do conhecimento. O propósito dessas aulas se voltava para a investigação sobre o fracasso da Filosofia na tarefa de se tornar Ciência. É certo que a temática não era uma novidade no trabalho de Husserl, mas ao menos, após seu trabalho de fundamentação lógica da teoria do conhecimento, da guinada transcendental, agora chegava o momento de aprofundar como se deveria constituir uma ciência filosófica, mas antes era necessário discutir sua possibilidade e saber se seria efetiva. Husserl já ensaiava esse caminho desde a primeira década dos anos de 1900, quando começou a questionar o papel de uma ciência a partir da fundação lógica do conhecimento, o que ficava nítido no projeto das *Logische Untersuchungen*.<sup>12</sup> Os especialistas em sua obra<sup>13</sup> chegam a um consenso em afirmar que, nessa época, Husserl começava a formar um pensamento autônomo e propriamente fenomenológico, mas ainda era influenciado pelo trabalho de Frege, bem como pelo contato com Natorp, o que ainda o mantinha muito próximo da pesquisa matemática e de ciências naturais, ainda que estivesse buscando um caminho alternativo dentro desse cenário filosófico. Isso começou a mudar quando Husserl percebeu a necessidade de enveredar a fenomenologia para um caminho transcendental, ou

---

<sup>12</sup> No § 62, capítulo XI das *Logische*, Husserl (1967) define ciência: “A ciência é, em primeiro lugar, uma unidade antropológica, isto é, uma unidade de atos e disposições do pensamento, juntamente com certos dispositivos exteriores relacionados com aqueles. Nada que faz desta unidade uma unidade antropológica e especialmente uma unidade psicológica afeta nosso interesse. Este se dirige ao que possibilita a constituição de uma ciência; e isto não é, de modo algum, conexão psicológica nem conexão real geral a que se subordinam aos atos de pensamento, mas certa conexão objetiva ou ideal, que oferece a estes referência objetiva unitária e, nesta unitariedade, validade ideal.”

<sup>13</sup> Scherer, Kern e Colomer, são alguns comentadores que concordam com essa influência teórica de Husserl.

seja, quando começou a estudar a filosofia kantiana em meados da primeira década do século XX.<sup>14</sup> Ainda que Husserl tivesse as influências de Frege e Natorp, contudo, não submeteu sua fenomenologia à mera analiticidade da linguagem nem se tornou um neokantiano (pois não abriu mão da crítica do conhecimento, ingressando na cosmovisão idealista tal como fizera Natorp). Nesse sentido, Husserl entende que a Filosofia instaurou, na tradição intelectual racional do Ocidente, a necessidade de um discurso sobre princípios originários, ou como se costuma dizer, esteve voltada desde sempre para a fundamentação dos princípios racionais, ainda que não tenha logrado êxito na tarefa de tornar-se ciência.<sup>15</sup>

---

<sup>14</sup> Na p. 5 da *Filosofia como ciência de rigor*, consta a seguinte declaração: “As viradas decisivas para o progresso da Filosofia são aquelas em que a pretensão das filosofias anteriores de ser ciência se vai desmoronando em virtude da crítica do seu suposto procedimento científico, passando então os seus trabalhos a ser orientados e organizados pela vontade consciente da reorganização radical da Filosofia no sentido de uma ciência de rigor. Toda a energia pensativa começa por concentrar-se nas considerações sistemáticas destinadas a trazerem o esclarecimento decisivo sobre as condições de uma ciência de rigor – ingenuamente ignoradas ou mal compreendidas pela filosofia anterior – para depois passar a tentar a construção de uma nova doutrina filosófica. Semelhante vontade plenamente consciente de ser ciência de rigor dominou a virada socrático-platônica da Filosofia e igualmente nos princípios da época moderna, as reações científicas contra a Escolástica, nomeadamente, a virada cartesiana. O seu impulso transmite-se às grandes filosofias dos séculos XVII e XVIII, renovando-se com a violência mais radical na *Crítica da razão pura* de um Kant, e denominando ainda o filósofo de Fichte - [...] Isto modifica-se apenas com a filosofia romântica. Embora o próprio Hegel insista no valor absoluto do seu método e da sua doutrina, o seu sistema carece da crítica da Razão, que é a condição primacial do caráter filosófico-científico.”

<sup>15</sup> Todo o trabalho filosófico de Husserl se justifica na tarefa de esmiuçar logicamente os conceitos, visando o ajustamento das definições para tornar o conhecimento mais claro. Não se pode dizer que Husserl fosse um teórico da ciência, pois, como matemático seu foco se dirigiu mais ao que antecede o trabalho científico-filosófico. No caso, tratar-se-ia de um método que reestabelecesse condições de pensar a possibilidade do conhecimento. Husserl começou nos fundamentos da matemática, depois desenvolveu o trabalho em filosofia da lógica e por fim chegou a discutir filosoficamente um caminho alternativo para a compreensão da questão do conhecimento. Havia na sua fenomenologia a pretensão de constituir as bases do que seriam fundamentos da razão em geral. A fenomenologia é, para Husserl, o projeto de fundamentação filosófica do conhecimento. No que se refere ao debate sobre o parâmetro epistemológico da Ciência, Husserl busca um caminho independente para escapar da tradição positiva formada no século XIX. A partir do momento em que houve a separação entre as questões do Espírito e as da Natureza, estabeleceu-se um dualismo que levou à divisão da razão entre Humanidades e Naturais. Em obras como *A filosofia como ciência de rigor* e *Crise da ciência europeia e a fenomenologia transcendental*, Husserl discute diretamente as questões histórico-filosóficas do conhecimento e da racionalidade que pressupõem o parâmetro atual da epistemologia entendida como naturalista. Assim se percebe duas teses fundamentais que se tornaram nítidas, a saber: 1) a filosofia está desde sempre vocacionada para ser *strenge Wissenschaft*; contudo, a condição para que a filosofia esteja desenvolvida em sentido científico é que seja fenomenologia; 2) o papel da razão tem a ver com o Esclarecimento (que apesar de ser um tema caro na Modernidade, não foi assimilado na razão contemporânea); 3) sem a função esclarecedora da razão, a própria questão do conhecimento perde sua finalidade na medida em que a razão não atinge o sentido valorativo, permanecendo assim abstrata e alheia à própria vida humana em sociedade (sentido esse que Husserl chamava de *Lebenswelt*, mundo da vida (ver Apêndice B), que seria o próprio motivo pelo qual se justifica a investigação sobre a consciência). O conceito de consciência acompanha toda a obra de Husserl, sendo o próprio fundamento da fenomenologia. A consciência é responsável por unificar esses domínios que se encontram separados: a saber, Espírito e Natureza. E por essa razão, o método fenomenológico de Husserl coloca a necessidade de se unificar o racionalismo e o empirismo para que se equacione o dualismo das vertentes filosóficas. Como o objeto filosófico, de acordo com a fenomenologia, é a consciência, logo, é possível constatar que, assim como há dois tipos de atitudes de pensamento (no caso, a natural e a filosófica ou fenomenológica), analogamente, se pode conceber dois tipos de ciência, uma que seja voltada para fatos e outra que seja de essências de modo respectivo. A fenomenologia é uma ciência de essências porque seu objeto não é definido por causalidade, de modo que a

Desde seus inícios, a Filosofia pretendeu ser ciência de rigor propriamente suscetível de satisfazer às supremas necessidades teóricas, e de possibilitar uma vida ético-religiosa regulada por normas puramente racionais. Se foi com intensidade ora maior, ora menos, que esta pretensão se afirmou, nunca se chegou a renunciar completamente a ela – nem sequer quando ameaçaram degenerar os interesses e as aptidões votadas à teoria pura [...] Em nenhuma das épocas da sua evolução, a Filosofia soube satisfazer a pretensão de ser ciência de rigor – nem sequer no último período que, apesar de toda multiplicidade e discordância de orientações filosóficas, progride numa evolução uniforme e contínua desde a Renascença até à atualidade [...] O único fruto maduro, porém, destes esforços, foi a fundamentação e autonomia das Ciências naturais e morais como ciências de rigor, e de novas disciplinas puramente matemáticas. A Filosofia, ela própria, no sentido particular que só agora começa a destacar-se, continuou a carecer do caráter de uma ciência de rigor. (Husserl, 1965, p. 1)

Husserl entendia que, em relação à noção de fenômeno, não deveria pairar nenhum aspecto enigmático, o que soa como certo positivismo em sua fenomenologia. E isso para se distinguir do modo como o argumento kantiano trabalha a mesma noção. Se por um lado, Husserl é influenciado por Kant, de outro modo, também considerava que tal noção, na filosofia kantiana, ainda estava sujeita a uma interpretação metafísica porque reduzia a consciência acerca do fenômeno apenas à sensibilidade; de modo que admitia uma dimensão que permanecia transcendente à experiência humana (*noumén*) e por esta razão desconhecida da consciência.<sup>16</sup>

Há, no pensamento contemporâneo, quem conceba que a Filosofia não possa se tornar ciência porque sua função seja interpretação e não explicação (tal como queriam Adorno e Horkheimer). Há projetos que tentaram fundar uma base teórica e filosófica que em função de

---

objetividade de seu conhecimento consiste nas significações, conceitos, pensamentos, sentido ideal e objetivo das representações.

<sup>16</sup> Na condição de ser um platonista em fundamentos da lógica, Gödel concordava com esta posição de Kant de que nem tudo pode ser abarcado pela representação do conhecimento, exatamente porque existe o sentido ontológico que separa a finitude e a temporalidade daquilo que é apriorista e independente do sujeito. Mas, ao contrário de Kant, Gödel acreditava que o sentido teórico da objetividade podia ser conhecido. E essa opinião de Gödel foi formada pelo contato com a obra de Husserl. Husserl tinha uma classificação entre ontologia material e ontologia formal; Gödel pensava que o método de Husserl era útil porque, além de desdobrar a perspectiva kantiana, também permitia avançar para além daquilo que é o limite tanto em Kant quanto em Wittgenstein. Para Kant, o limite é de ordem cognitiva, pois, há uma restrição em nossa capacidade de conhecer objetos, entendendo-se objetos de conhecimento por objetos de uma experiência possível, ou seja, objetos formados por uma representação acerca da realidade fática do mundo. O limite de acordo com Wittgenstein advém da linguagem, pois tudo o que conhecemos depende de nossa capacidade de formulação do sentido proposicional sobre a realidade fática do mundo. Wittgenstein, por sua vez, diria que se não é possível articular sentido a partir do limite da linguagem, a ideia de representar coisas se tornaria destituída de sentido. Pode-se dizer que Kant e Wittgenstein tornaram-se modelos filosóficos de uma visão standard da visão naturalista da ciência e da lógica. Kant também influencia essa linha de pensadores para quem a ideia do limite não significa uma “demarcação” no sentido popperiano, mas simplesmente indica domínios diferentes de tal modo que o naturalismo se configura como um tipo de abordagem possível, mas não é a única forma de pensar ciência. Tal domínio diferente seria a perspectiva transcendental do conhecimento.

seu fracasso não pôde oferecer contraponto à cultura científica vigente, fundada no naturalismo e no empirismo lógico (tal como era a intenção do logicismo de Frege). Há quem pense que a Filosofia não assumiu a condição de ser a ciência de todas as ciências porque não tem problemas de verdade, mas pseudoproblemas (tal como entendia Popper). Mas Husserl não entende desse modo. Para ele, em relação à Filosofia, não cabem essas divisões, posto que elas só fazem sentido a partir do enfraquecimento da Filosofia enquanto disciplina independente. A Filosofia fenomenológica seria, então, uma tentativa de abarcar as duas culturas (no sentido de C. P. Snow), pois se desenvolve trazendo em sua base a junção do dualismo, que é anterior à separação das disciplinas a partir de conhecimentos específicos. Ainda que o método fenomenológico tenha trazido importantes contribuições filosóficas à Teoria do Conhecimento, por outro lado, sua proposta ainda é qualitativa e não quantitativa. Husserl pretende recuperar o sentido de protociência da Filosofia, que entende ser uma renovação espiritual necessária para impedir o cansaço intelectual que se abateu sobre a Europa e o mundo e que resultou nas doutrinas totalitárias. A ideia de Husserl é que a ciência e a razão não podem estar a serviço da barbárie. Esse tema é explorado na *Crise da ciência europeia*. Se a ciência é uma orientação espiritual das mais altas aspirações do intelecto humano, como seria possível resultar em aspectos que não elevem a condição humana? A resposta de Husserl é taxativa: as ciências não se desenvolveram mais à luz da consciência, do esclarecimento, o que significou um desvio de trajetória. Por sua vez, a Filosofia também não acompanhou o desdobramento racional a ponto de constituir seus métodos e objetos. Se na *Filosofia como ciência de rigor*, Husserl fazia considerações sobre os motivos pelos quais a Filosofia teve, a partir de suas imperfeições intrínsecas, dificuldade de tornar-se uma autêntica ciência, de outro modo, na *Crise da ciência europeia*, ele percebe que as teorias de razão tornaram-se incapazes de revelar o sentido geral da ciência na medida em que pensa a Filosofia e as ciências a partir de uma teleologia,<sup>17</sup> que as teorias de razão se dirigem para um fim. Esse fim é o próprio sentido universal que as teorias buscavam. Logo, a finalidade da razão é entendimento e esclarecimento.

Em *Philosophie als strenge Wissenschaft*, Husserl afirma o compromisso da Filosofia. Em *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Husserl faz uma reconstituição histórica do conceito de razão fundante da ciência e mostra como a opção pelo desenvolvimento científico desde a Modernidade corroborou a abordagem

---

<sup>17</sup> Segundo o artigo “Crítica da razão” do *Dicionário Husserl*: “A razão é também, para Husserl, uma ‘faculdade’ teleológica: a tendência para verificar, legitimar, justificar (i.e., obter provas de) nossos pontos de vista, posições ou declarações de qualquer natureza ou esfera.”

naturalista, significando um processo de ingenuidade contida na atitude de pensamento natural.<sup>18</sup> Desse modo, Husserl conclui que a tradição filosófica do conhecimento sempre teve como pretensão a tarefa de poder justificar a explicação racional. Esse argumento pode ser constatado a partir da comparação com os trabalhos filosóficos dos pensadores gregos. Para Husserl a transição necessária do ponto de vista epistemológico é do naturalismo para a atitude filosófica, para atingir a consciência de que nem todos os argumentos de conhecimento podem ser justificados pelo materialismo. O argumento de Husserl faz alusão à situação entre os gregos onde se exigia a distinção da ingenuidade dóxica para uma postura filosófica a partir da *epistème*. A ideia da *epistème* grega trata do conhecimento verdadeiro que é oposto à *doxa* ou opinião infundada. Assim a *epistème* grega aparece como uma indicação de que o discurso não poderia ser meramente retórico ou opinativo, mas sim que deveria admitir a verdade<sup>19</sup> para que o conhecimento pudesse encontrar justificativa

---

<sup>18</sup> No §5 da primeira parte da *Krisis*, intitulada “A crise das ciências como expressão da radical crise da vida da humanidade europeia”, Husserl escreve: “A Filosofia se converteu em problema para si mesma, e antes de tudo, compreensivelmente, na forma da possibilidade de uma metafísica, com o que se afetava o sentido implícito e a possibilidade do total da problemática racional [...] No entanto, o problema de uma metafísica possível abarcava *eo ipso* e, também, o da possibilidade das ciências de fatos, que, ainda assim, mantinham seu sentido de relação, seu sentido como verdades para o mero âmbito do existente na inseparável unidade com a Filosofia. O problema de um ideal autêntico de uma filosofia universal, de seu autêntico método, se converte propriamente na força impulsiva interna de todos os movimentos filosóficos históricos. Porém, isso quer dizer que finalmente todas as ciências modernas, naquilo que concerne a seu sentido, foram fundadas como ramificações da Filosofia.”

<sup>19</sup> “Verdade” surge, nesse contexto, associada à tradição de pensamento racional a partir de um referencial no qual a lógica é tratada como uma busca ou pergunta pela verdade, cujo propósito é oferecer fundamentação filosófica para o ato de conhecer. Portanto, a Filosofia tornou a lógica um elemento decisivo para suas pretensões de fundação do conhecimento. O projeto fundacional em Filosofia está em desuso, na epistemologia contemporânea, por causa de uma orientação mais experimental e pragmática. Se a Filosofia tradicional se ocupava com a fundação última do conhecimento e com especulações teórico-metafísicas, aquela orientação se voltou para um aspecto mais relacionado com uma base móvel no sentido de um conhecimento gradativo e sujeito a revisões a partir de um critério de experiência. Com a crise das ciências, a ideia de Husserl foi buscar uma revisão do projeto fundacional, não mais tendo a metafísica como referência, mas que de algum modo, se buscasse uma fundação teórica a partir da lógica. Para ele, a crise do determinismo racional mostrou que esse modelo científico deveria acolher outras possibilidades até para tentar sair da crise.

Era este também era o palpite de Kurt Gödel em relação ao papel da fenomenologia no diálogo com as ciências particulares e de fatos. Em relação à lógica, é atribuída uma tarefa muito grandiosa e ampla: definir como se chega a uma verdade. O papel de toda lógica é o de definir quais são os parâmetros para admitir-se a validade de um critério de verdade. Em se tratando de Filosofia, há muitos projetos variados, que utilizam a argumentação lógica para justificar um sem número de constructos racionais. No caso de Husserl, ele entende que a fenomenologia tem por tarefa levar a cabo o destino da Filosofia à condição de ciência rigorosa na medida em que se trata daquela disciplina responsável pelo estabelecimento das origens fundamentais de toda e qualquer ciência. Assim sendo, se a lógica do método husserliano admite tal fundação a partir de uma gradação do conhecimento em termos daquilo que é efetivamente conhecido e não suposto no processo do conhecimento, contudo, deve-se mencionar que a fenomenologia não se ergue como um discurso autoritário ou totalizador. Isso porque o limite da fenomenologia é aquilo que efetivamente pode ser dado à intuição. De nenhum modo um objeto fica plenamente comportado em um método e, como a fenomenologia lida com gradações de evidências sobre o objeto, pode se dizer que a consciência é o que efetivamente se sabe de verdade acerca de algo. Sempre é possível rever pressupostos em relação ao objeto que se está a analisar. A fenomenologia propõe uma mudança de atitude de pensamento em relação ao campo objetual, de forma que permanece baseada na evidência do conhecimento. Se a lógica conduz necessariamente à verdade, a fenomenologia se afirma em um aspecto que não

...

adequada.<sup>20</sup> O discurso filosófico trata a questão da verdade em sentido ontológico e epistemológico, a saber, no primeiro sentido, a verdade não é uma criação humana, mas sim um traço da capacidade humana em reconhecer e identificar estruturas que já existem *a priori*, e em segundo lugar, cabe indagar de que modo apreendemos as coisas ou como estas podem se constituir a partir do nosso conhecimento.

O método fenomenológico de Husserl apresentou os conceitos de *intuição categorial*, de *intencionalidade* e a teoria da *redução*, como as suas principais contribuições do ponto de vista filosófico. A principal contribuição desse método husserliano foi reestabelecer a possibilidade de um caminho filosófico para a questão do conhecimento em um período no qual se pode constatar que o papel reservado à lógica era oferecer apenas um suporte instrumental à pesquisa científica entendida como epistemologia naturalizada. Quanto à

---

pode ser hipotético. A lógica do conhecimento, para Husserl, não pode ser meramente abstrata como apofântica formal, mas deve necessariamente estar baseada num sentido transcendental. A questão da verdade não era meramente abstrata para os gregos e para a tradição platônico-aristotélica, havia também um componente relacionado à axiologia. Entre os modernos, isto se torna mais enfatizado posto que discutem de que modo suas representações se formam.

Assim, também para Husserl, a evidência do conhecimento, na medida em que é consciência de algo, também se dirige para uma teoria dos valores o que é tematizada como pertinente ao Mundo da Vida. A evidência do conhecimento infere a possibilidade de uma intuição preenchida adequadamente em relação ao objeto de modo que aquilo que se espera do objeto seja confirmado e não suposto a respeito dele. Levando-se em conta que tanto a filosofia quanto a matemática e as demais ciências dependem desta confirmação, a fenomenologia radicaliza a um ponto em que apenas com o critério da fundação do conhecimento seria possível admitir algo como válido ou verdadeiro do ponto de vista fenomenológico. Se a evidência for descrita na especificação de um domínio de experiência, como, por exemplo, a medição de uma área ou um volume ou a contagem dos elementos de um conjunto, ou ainda ao se seguir uma regra de cálculo, tem-se a descrição do conceito no modo material. Mas se trata de uma evidência formal se estiver referida como uma propriedade de um juízo ou de uma asserção. A evidência significa, no modo formal, um juízo indubitável. A evidência se refere apenas às experiências do domínio especificado. A evidência é um estado de conhecimento relativo à apreensão cognitiva e, por essa razão, trata-se de uma experiência consciente. Husserl compreende a evidência como a origem da fundação do conhecimento. A demonstração e a verdade são dados objetivos do mundo exterior, transcendentem a uma consciência. A evidência não tem o caráter da demonstração, que no mínimo deve ser intersubjetivo, nem o caráter da verdade, o qual tem que ser objetivo. A evidência é apresentação de um modo de ser. Mas Husserl entende que sem evidência tampouco se pode concluir algo sobre demonstração ou verdade. Enquanto na linha positiva se sustenta o falseabilismo como critério, contudo, na perspectiva fenomenológica se valoriza a evidência como ponto de partida.

<sup>20</sup> Aqui detalhada na etimologia de *alétheia* – o termo grego pelo qual se pode pronunciar a verdade – palavra derivada de outra surgida na mitologia grega, a saber, *Lethe*, o rio cuja travessia as almas mortais deveriam realizar quando estivessem desencarnadas para se encaminharem ao Hades, mundo dos mortos. Acreditava-se que o sentido dessa necessária travessia era o esquecimento, donde se conclui que *Lethe* indicava o esquecimento pelo qual todo indivíduo deveria passar ao fazer a transição de um mundo ao outro, e, assim, quem bebesse daquelas águas esqueceria sua vida pregressa. No pensamento grego, a verdade é o contrário do esquecimento. Portanto, etimologicamente, o prefixo “a-” do vocábulo indica uma negação do esquecimento. A verdade é negação do esquecimento na medida em que consiste como desocultação das coisas, que se refere ao nível de consciência ou de ignorância que define a progressão espiritual. Platão sustentava a tese de que a verdade é o modo de acesso ao conhecimento, de modo que quem cultivasse a Filosofia conheceria o sentido transcendente da verdade e do real, fosse nesta vida ou em outra. A questão é que não há conhecimento em Platão, mas sim reconhecimento, o que faz com que sua Teoria das Ideias, da Reminiscência, da metempsicose, se apresentem como formas de acessar a verdade entendida como *alétheia*.

Filosofia sequer se poderia atribuir-lhe um papel, de modo que se chegou inclusive ao ponto de sua morte ser decretada, ou, no mínimo, a sua desnecessidade.<sup>21</sup>

Seria neste ponto em que Husserl estabelece uma contumaz crítica com relação à ciência natural. Em suas *5 Lições de Göttingen*, que foram proferidas em 1907, Husserl apresenta o que seria um caminho transcendental para o método fenomenológico. Nesse contexto, Husserl que já havia escrito as *Investigações lógicas* (1900-1901), bem como *A filosofia como ciência de rigor* (1911), em que mostra a implicação da ciência desenvolver um parâmetro epistêmico sem levar em conta a ideia da crítica do conhecimento, ou seja, para este autor a finalidade da ciência está comprometida com os mais altos desdobramentos do espírito humano; mas, para tanto, e ainda de acordo com Husserl, a ciência não pode ser reducionista. A partir das lições de 1907, Husserl sustenta que a atividade de razão infere que sejam estabelecidas duas formas de pensar: uma *atitude natural* e uma *atitude filosófica* ou fenomenológica.

A distinção de natural e fenomenológica cumpre o propósito de mostrar que não apenas que a Filosofia ainda pode ter uma função dentre as disciplinas racionais; interpretação que se contrapõe à tese de Kant de que a Filosofia não pode pleitear a condição de ser uma ciência no mesmo sentido que é a física. Para Kant só poderia ser considerado ciência aquele saber que admitisse o realismo fisicalista. Esse parecer de Kant para salvaguardar a Filosofia de futuros ataques, se tornou tão influente que gerou o idealismo para tentar refutá-lo, bem

---

<sup>21</sup> Tal como sustentam os mestres da suspeita em seus respectivos argumentos: Martin Heidegger, Ludwig Wittgenstein e Karl Popper. Heidegger critica a Filosofia afirmando que toda a sua história significou um mal entendido acerca do conceito de Ser, que ficou oculto nas tradicionais análises filosóficas, ainda que a maioria dos filósofos tenha pretendido tecer considerações sobre as essências enquanto estruturas de duração. No § 44 de *Ser e tempo*, Heidegger afirma que o escândalo da Filosofia é o de procurar uma prova do mundo externo, num claro ataque à corrente racionalista-idealista e também à filosofia moderna como um todo. Por sua vez, Wittgenstein parte do princípio de que a Filosofia é um emaranhado de confusões conceituais (aquilo que foi chamado de metafísica, na tradição filosófica) em cuja tarefa, então, seria esclarecer conceitos a partir de uma concepção instrumental da lógica. Em um segundo momento, Wittgenstein chega à conclusão que a linguagem lógica ainda guardaria certa relação com aquela estrutura de duração típica das investigações metafísicas. Desse modo, começa a reduzir a linguagem a uma interpretação usual das situações cotidianas, passando a teorizar os significados a partir de seu uso. Popper, por sua vez, é o principal partidário do rebaixamento da Filosofia em relação à Ciência ou à Epistemologia Naturalizada. Popper chega ao ponto de afirmar em *A sociedade aberta e seus inimigos*, que a Filosofia é uma tradição de pensamentos autoritários em função de (no caso, essa tradição) estar associada com a metafísica. Esses pensadores materialistas propiciaram, com suas análises, um verdadeiro desmonte da Filosofia em termos de resignificação de sua tradição. Se a Filosofia já foi considerada a “mãe de todas as ciências”, nota-se que a influência desses pensadores contemporâneos contribuiu para um abandono, e mesmo de uma desnecessidade filosófica tanto dos assuntos teóricos quanto dos práticos. Afinal, a pergunta sobre a necessidade da Filosofia pressupõe que essa disciplina tenha alguma função, ainda que não seja tão simples de perceber. A desnecessidade da Filosofia, na contemporaneidade, consiste na ausência de função para a reflexão filosófica. Isso mostra o rebaixamento de sua posição na discussão de ideias, mas essa resignificação operada chegou a um ponto em que se pode constatar que se o pensamento contemporâneo é influenciado por aqueles filósofos mencionados, tal fato implica em que esses valores que tornam a Filosofia como um saber dispensável, já colocam o mundo na rota da ausência de crítica, o que só pode favorecer a um mundo autoritário.

como tornou possível que o parâmetro do conhecimento na contemporaneidade fosse determinado pelas abordagens baseadas ou inspiradas nas metodologias da ciência natural. O realismo fisicalista só admite perguntar pela verdade naquilo que concerne o campo de objetos que estejam submetidos à causalidade.

Constituir uma justificativa, assim, que possa ser comum a todos os tipos de objetos cuja definição aconteça por meio da lógica com implicação material, é tarefa de uma epistemologia naturalizada. A crítica husserliana à epistemologia naturalizada não deve ser tomada como impossibilidade de adequação entre a fenomenologia e a ciência natural. O que essa crítica pretendia era oferecer contraponto em relação à base do saber que estava, àquela altura, determinado por questões de ordem prática e de experiência. Husserl, assim como outros lógicos contemporâneos, como Frege, Russell, Cantor e Bolzano, tinha a pretensão de mostrar que a ênfase nos aspectos materiais, mesclados com a experiência como critério de validação, eram impróprios no que se refere à ideia da objetividade. Para tanto, a crítica husserliana do conhecimento retoma o ponto de partida de Kant para chegar a outra conclusão: a de que a Filosofia possuía condições de ser ciência. A novidade de Husserl é retirar o pressuposto que estabelece a ciência natural como modelo para outros saberes na medida em que a ciência natural só pode dar conta daquilo que for do domínio de uma epistemologia naturalizada.

Todo o conhecimento pode ser reduzido a aspectos materiais e classificáveis dentro desse modelo ou isso é uma estimativa para oferecer maior confiança em relação à efetividade de um método com aspectos conhecidos? A tentativa de colocar a lógica e a consciência como também redutíveis ao materialismo se apresentava como procedimento impróprio ou inautêntico na medida em que Husserl considerava que a questão do conhecimento não poderia encontrar boa resolução se houvesse maior rigor nos seus pressupostos constitutivos. De acordo com o parecer de Kant, conhecimento é fenomênico e fenômeno quer dizer mundo real. Kant opera esse reducionismo tanto da lógica quanto da consciência, pois, coloca ambas sob a jurisdição da experiência.<sup>22</sup> Para Husserl, assim como Kant, a verdade depende da

---

<sup>22</sup> Kant recebeu muitas críticas por essa posição intelectual inclinada ao materialismo na questão do conhecimento. Seu encantamento por Newton era tamanho que, ao invés de buscar quais seriam os modos de encetar uma crítica do conhecimento que mostrasse o caminho para a cientificidade da Filosofia, optou por delimitá-la naquilo que é, na verdade, o parâmetro epistêmico da ciência natural. E aí está a crítica de Husserl a Kant; toda ciência precisa de método e objeto, Kant não encaminhou seu trabalho para uma autêntica forma de colocar o método e o objeto filosófico. Ademais, ainda no campo da lógica, também é famosa a controvérsia de Frege e Kant sobre a matemática ser um saber sintético, ou seja, que se define conceitualmente de modo *a posteriori*. Kant entendia que a matemática é um conhecimento intuitivo (Kant, 1992, a. 23). Intuição é a capacidade da mente de ser afetada por objetos. Ao propor que as quantidades podem ser construídas *a priori* ...

fundação adequada entre racionalismo e empirismo, logo, o método de Husserl é transcendental na medida em que pretende colocar essas duas vertentes do pensamento filosófico de modo integrado. Críticas fenomenológicas de Husserl ao transcendentalismo de Kant: 1) tematizar a consciência de modo restrito porque não consegue retirá-la do domínio da faculdade da apreensão na Estética transcendental; 2) não conseguir tampouco encontrar um caminho filosófico porque seu método não elege um campo para a Filosofia, e assim, sem objeto e método não se poderia avançar.

O argumento básico de Husserl contra Kant é que se, por um lado, Kant tem razão quando menciona a necessidade da intuição guiar a origem do conhecimento, mas, de outro modo, Kant elabora esquematismos tentando garantir validade objetiva às suas asserções de modo que a representação subjetiva não atinge o sentido apriorista no qual todo o conhecimento deve ser fundado. A ideia de fundar um conhecimento deve necessariamente levar o conceito de experiência a sério. Este foi o equívoco da metafísica tradicional, ou seja, elaborar o conhecimento racional destituído de experiência. Para a tradição metafísica, a experiência não tinha meios para sair do empirismo e, assim, a experiência empírica não poderia chegar a fundar a objetividade do conhecimento por causa do seu alto grau de subjetivismo.

A postura de Husserl de se opor ao establishment positivista<sup>23</sup> da época teve como consequência a sua fenomenologia não se tornar tão conhecida nem ser aceita como modelo alternativo ainda que disponha efetivamente de um modelo de saber rigoroso. A ideia de matemáticos e filósofos elaborando um sentido puro que sirva de base para explicações epistemológicas não é recente. Entretanto, a novidade de Husserl consiste em um método de verificação que toma a experiência do sujeito como base para a constituição lógica do

---

pela intuição, ao contrário das qualidades, Kant está atribuindo um papel realista aos objetos da matemática. Para Frege, em oposição a Kant, a matemática só poderia ser analítica, pois, as noções de matemática pura não dependem da experiência. Segundo Frege, o caráter objetivo da matemática não depende da relação com o mundo material e não seria mesmo um construto humano. Assim sendo, Frege considera a natureza da matemática e seus objetos de modo ontológico, ou seja, a objetividade matemática é da ordem ideal. Essa posição é chamada de platonismo. Esse posicionamento é comum em muitos matemáticos, como Bolzano, Cantor, Frege, Russell (até a descoberta do paradoxo de autorreferência), Husserl (das *Investigações lógicas*, antes da guinada transcendental), Gödel (que achava esta posição platonista da matemática formidável na medida em que impede um conceito absoluto nas formulações humanas). No que se refere aos fundamentos da matemática, pode-se afirmar que o logicismo de Frege é um projeto filosófico que encontra suas origens na *mathesis universalis* de Leibniz.

<sup>23</sup> Há certa influência positivista na cientificidade da fenomenologia. Husserl orientou seu método de modo antimetafísico e não aceitou que, por detrás do fenômeno, houvesse algum aspecto oculto ou enigmático pairando na análise fenomenológica. Contudo, sua controvérsia se mostra no fato de que efetivamente propôs um caminho filosófico quando se supunha, naquele momento histórico, que a Filosofia não poderia de forma alguma participar das teorias de razão.

conhecimento, de modo que a tarefa de depuração é transcendental. Em função de ter proposto um modelo diferente do *Zeitgeist* contemporâneo no sentido da não justificação apenas na materialização, Husserl não foi bem compreendido.<sup>24</sup> O que torna a conversa filosófica menos propensa a ser “espiritiosa” e mais modelada dentro de um conceito estrito de razão que define sua validade a partir de radicalismos metódicos. Mesmo que os métodos não sejam infalíveis, deve-se admitir apenas o que puder estar em conformidade com a orientação do método. De certo modo, a ideia do método já pressupõe de antemão, antes da constatação acerca das conclusões, o que pretende encontrar como resultado. Possivelmente, em termos de método, o melhor não seria explicar o que está pressuposto ao invés de pressupor o que se deve explicar?

O método fenomenológico parte da intuição, considerando-a como fator originário da representação do conhecimento. A orientação fenomenológica pergunta pelas condições determinantes para uma fundação cognoscitiva, e isso inclui saber como algo se constitui como dado de conhecimento para a experiência cognoscitiva do sujeito. Nesse sentido, a fenomenologia trata de uma investigação em que são indagadas as condições formais para o conhecimento *a priori*. A fenomenologia concebe a filosofia como um saber rigoroso, auto justificado, independente de quaisquer outros saberes, e que deve ter método e objetos próprios (Husserl, 1986, p. 46). Por isso Husserl entende que a tarefa referente à questão do conhecimento é tornar clara a possibilidade de se estabelecer um critério universal e válido objetivamente. Para tanto, não basta construir as bases para uma teoria válida sobre a objetividade. Se toda relação de conhecimento envolve sujeito e objeto, logo, torna-se importante também saber como a subjetividade se relaciona com o objetual para a formação significativa do conhecer. O termo *wissenschaft*, usualmente designado como ciência, no entanto, não atende, de acordo com Husserl, ao propósito da filosofia teórica como “ciência rigorosa”, pois se encontra condicionado pela prática científico-natural. Precisamente por essa razão, ele elaborou a expressão “*strenge wissenschaft*”, para o projeto filosófico que a fenomenologia se propõe a ser. Assim, a fenomenologia não é uma ciência de fatos, mas de essências.

A intenção intuitiva indica o sentido do preenchimento em relação a uma objetualidade, pertence – falando no sentido da possibilidade ideal – uma possibilidade de uma visada (*meinen*) em *carne-e-osso*. Em sentido fenomenológico, o que importa, ao ato

---

<sup>24</sup> Verificar a controvérsia com Moritz Schlick apresentada no prefácio da reedição da 6ª investigação, no volume *Husserl*, da coleção Os pensadores.

intuitivo não é aquilo que guarda de uma experiência sensível, mas a apreensão do sentido do ser, que ocorre através da intuição categorial. Husserl distingue os atos da consciência em intuitivos e signitivos. Os atos intuitivos preenchem a intenção de significado com a percepção do próprio objeto. A identificação do objeto em um modo de ser para a consciência implica que, para experienciar um objeto, a consciência opera uma síntese – que deve ter necessariamente o caráter de uma unidade de preenchimento – entre objeto e a possibilidade da percepção adequada (Husserl, 1967, p. 214). A intenção signitiva que se ajusta a ela de maneira exata, segundo a matéria. Essa unidade de identificação possui necessariamente o caráter de uma unidade de preenchimento, na qual, o membro intuitivo e não signitivo tem o caráter de ser preenchedor e, portanto, também o de *dar* recheio, no sentido mais próprio da palavra (Husserl, 2000, p. 82).

A crítica de Husserl é que a lógica não pode ser um proceder meramente técnico no sentido de uma apofântica formal, como uma propedêutica para o juízo correto de um ponto de vista normativo. A investigação fenomenológica está orientada no sentido da formação dos atos reflexivos. Biemel (apud Husserl, 1967, p. 44) indica que o interesse de Husserl pela lógica, refere-se a “um discernimento gnosiológico-crítico da essência mesma desta disciplina”. No que quer dizer, a lógica não deve só dar expressão ao pensamento judicativo-enunciativo, mas compreender a própria formação das intelecções, ajustando os enunciados ao modo como os atos intuitivos podem estar dirigidos aos objetos e, também, elucidar o *eidos* universalmente objetivo na vivência lógica da consciência. Portanto, como a lógica deve estar voltada à formação subjetiva das intelecções para esclarecer a apreensão cognoscitiva das significações, trata-se de saber que, antes de tudo, a lógica é entendida em sentido contrário à atitude natural, porque deve ser absolutamente filosófica. A atitude filosófica deve pretender a clarificação da essência de uma objetualidade. Mantendo a intuição como ponto de partida da investigação, o método fenomenológico não tematiza os objetos a partir de suas implicações materiais, mas da apreensão da propriedade universal em um ato da consciência. A ideia de uma epistemologia naturalizada indica que a questão do conhecimento deve abandonar o propósito de uma fundação ou, ainda, inferir que o objetivo não é justificar a ideia do fundamento, mas sim continuar voltada para como o conhecimento é adquirido a partir da referência à experiência do mundo externo.

O antecedente dessa situação encontra no parecer de Kant um claro indício. Segundo Kant, a Filosofia não poderia almejar a situação de ser ciência porque não possuía meios para encetar uma crítica do conhecimento que lhe permitisse desenvolver método e lógica. Kant afirmou que a situação da lógica era a mesma desde a época de Aristóteles, ou seja, para ele, a

pesquisa em lógica encontrava-se incapaz de admitir inovações por ser apenas forma de pensamento destituída de qualquer conteúdo (Kant, 1990). Em função dessa situação complicada acerca da fundamentação filosófica ter entrado em colapso, e a fragmentação das disciplinas racionais bem como a inclinação experimental das ciências naturais, tornou decisiva esta ressignificação do saber filosófico. Contudo, no final do século XIX, apareceram trabalhos de alguns matemáticos que desenvolviam pesquisas visando estabelecer uma nova base para a lógica.

Husserl propõe que a tarefa da Filosofia é servir de fundamentação da razão em geral tal como uma ciência de rigor (*strengte wissenschaft*). Após o desmoronamento do projeto logicista de Frege e de Russell, houve certo desapontamento com respeito a um projeto de fundamentação. A ideia originária de fundamentação do saber em geral teve início com Gottfried Leibniz que, no século XVI, defendeu a ideia de uma *Mathesis Universalis* como modo de justificar o saber em geral a partir de uma linguagem universal. Após o trabalho de Kant ficou claro que o parâmetro do conhecimento deveria admitir que 1) o idealismo de Leibniz ou de qualquer vertente não funda uma ciência; 2) o empirismo tampouco por não conseguir um caminho para além do subjetivismo; e que 3) o caminho possível para a fundação do conhecimento deve ser o transcendentalismo como adequação filosófica entre racionalismo e empirismo.

De acordo com o parecer de Kant sobre a Filosofia, a única possibilidade para o caminho filosófico era a perspectiva transcendental. Estranhamente, Kant estabelece as bases do transcendentalismo, mas não funda o conhecimento filosófico a partir dessa perspectiva. A busca desse fundamento para o ato de conhecer, do ponto de vista filosófico, passa a depender da adequada relação entre racionalismo e empirismo. E isso porque a função da lógica, para Husserl, é definida de modo operatório. Na condição de uma ciência de essências, a fenomenologia, agrega realidade e possibilidade no mesmo fundamento cognoscitivo. Se, em relação à lógica pura, a fenomenologia a entende como a disciplina que deve estar voltada para as essências, por outro lado, a lógica transcendental visa a constituição transcendental do conhecimento, o que supõe a relação com o mundo através da experiência. A questão do método fenomenológico é que Husserl inverte o critério de valorização da experiência em termos de sua utilização enquanto processo metódico.

De acordo com o naturalismo, o mundo já está dado e a experiência é espontânea (empírica), irrefletida, atuando como critério de validação acerca do conhecimento de objetos na realidade fática. Sobre a atitude natural também caberia a crítica de que a realidade é um conceito epistêmico e não ontológico. Como a ciência natural é restrita à compreensão dos

objetos naturais, admite como real apenas e tão somente aquilo que é factível em relação à abordagem materialista. Do ponto de vista fenomenológico, a intuição está na origem de todo o processo, pois, sem intuição, não há clareza sobre o objeto. Para Husserl, o mundo está dado, mas devem ser suspendidas quaisquer orientações sobre a situação, posição, alegação a respeito dos objetos até que sejam evidentes, de modo que as asserções do conhecimento sejam formuladas apropriadamente. Para tanto, o procedimento metódico de Husserl que se tornem claras as associações de ideias, conjecturas, de como se fundam as representações e como se pode fazer uma crítica desses pressupostos que influenciam a formação do juízo.

A filosofia contemporânea está como um todo orientada para a temática do Sentido. A transição da Modernidade para a Contemporaneidade implicou na mudança de paradigma filosófico da Subjetividade para a Linguagem. Se a Modernidade indicava que a discussão filosófico-racional levasse em conta o fundamento cartesiano do *ego cogitans* como fundamentação baseada na perspectiva antropocêntrica, por sua vez, a instrumentalização da razão, a fragmentação dos saberes ocasionada por uma compreensão de especificidade do conhecimento mais a influência determinista advinda do pragmatismo, promoveu o desmonte da razão articulada em torno do universalismo e do sentido teórico.

A questão da tematização da linguagem aparece, nesse contexto, a partir da mudança de paradigma da Modernidade para a Contemporaneidade. Do ponto de vista filosófico, não seria possível dissociar a importância da linguagem na medida em que existe uma preocupação com justificativas, categorizações, exposições conceituais.

Assim sendo, na investigação fenomenológica sempre houve o cuidado de efetuar a distinção entre uma certa primazia dos objetos lógicos em relação aos de caráter existencial. O âmbito próprio da universalidade do conhecimento, das idealidades objetivas, da estruturação lógica das vivências da consciência nunca pertenceu ao psiquismo do sujeito empírico porque não se refere aos conteúdos sensíveis. Se Husserl afirma que a linguagem comunicativa não consegue superar os limites do fato psicológico é porque esta se relaciona à experiência real vivida empiricamente pelo sujeito. A fenomenologia não pretende negar a psicologia empírica ou o fato de que um sujeito possui conteúdos mentais baseados na experiência sensível, contudo, sua oposição ao psicologismo estabelece que o campo para a elucidação das possibilidades ideais, assim como a fundamentação da teoria do conhecimento só pode ser efetuada através da lógica.

Ainda que os defensores do pragmatismo linguístico sustentem que se utilizam de um discurso público, privilegiando um argumento acerca da fala que não possui nenhum conteúdo privado ou intrínseco ao sujeito, todavia, nesta concepção, os estados de coisas continuam

sendo representados e pressupostos como existentes (*als daseiend*). A objetividade almejada por Husserl não se encontra restrita à subjetividade individual, pois caso haja alguma propriedade intrínseca exclusiva de determinada subjetividade particular, certamente, isto não pode ser entendido em relação de intersubjetividade e de alteridade, de tal modo que as experiências psicológicas não podem ser alegadas como conhecimento.

Seria equívoco supor que o *ego cogitans* husserliano traz consigo algo que seja da ordem da subjetividade empírica, pois sua teoria formal dos significados põe em evidência as diferentes formas categoriais do significado em geral e oferece fundamento para qualquer elaboração dos problemas lógicos do sentido e da validade. Na visão de Husserl os atos doadores de sentidos estão relacionados a uma condição antepredicativa, ou seja, a significação possui um sentido apriorista que é reencontrado na vivência intencional da consciência, mas que não fica retido nela. O essencial para o conteúdo do juízo é ser predicado, isso só é possível porque o ato judicativo é composto por suas partes constitutivas de suas formas ordenadoras que são as categorias. Se as condições para atribuição de realidade dependem dos possíveis modos de verificação acerca das diferentes regiões do mundo objetivo, entretanto, o conteúdo significativo dado em uma correlação intencional, constitui os vividos da consciência.

Tendo a expressão de sentido como referencial, o signo sensível se caracteriza como um resíduo de obscuridade na medida em que, para o plano lógico, o índice signitivo não possui significado consistente ou válido. Pode-se admitir que esta folha seja um objeto sensível, mas o conceito da estruturação lógica que constitui qualquer juízo sobre ela transcende a contingência tanto do ato psíquico quanto do ente conhecido. Se por um lado os elementos significativos, de caráter lógico, não alteram os estados de coisas da realidade, contudo, tampouco podem ser confundidos ou reduzidos a tais estados porque são de outra ordem.

Assim, a crítica de Husserl se orienta no sentido de que os elementos linguísticos utilizados no discurso comunicativo são índices signitivos que apontam para objetos projetados como reais, e que, como tais, não podem reivindicar nenhuma primazia porque não são originários. Os sons emitidos quando se fala e os traços deixados sobre o papel quando se escreve algo são apenas impressões físicas que não estão necessariamente associadas às vivências intencionais da consciência, pois a manifestação desses sinais em si mesmos nada denota em termos significativos. Sem a devida clarificação da linguagem, requisitada por Husserl, a manifestação desses sinais permanece caracterizada como ruído no que se refere ao sentido da linguagem.

A denominada filosofia da ação entende que a objetividade não só comporta a questão da utilidade como também define o sentido a partir de determinado contexto. Obviamente, essa objetividade encontra-se submetida à relativização e o parâmetro consensual.<sup>25</sup> Parece que, nesta perspectiva, a concepção de verdade perde importância, porquanto, não se pode dizer que a teoria da ação assume algum compromisso ontológico. De outro modo, Husserl não admitiria que o conceito de Ser fosse tratado como “valor de uma variável” em sentido apofântico ou mesmo que o sentido lógico fosse abandonado em detrimento de fatores biopsicológicos ou que se pudesse abordar a partir da determinação de aspectos antropológicos. O critério para determinabilidade de uma verdade não tem seu estatuto condicionado por uma pretensa objetividade pragmática.

Husserl entende que o caráter próprio da objetividade não está dado espontaneamente, mas precisa ser constituído de modo lógico. Por essa razão, uma teoria fenomenológica da significação deve estar orientada por meio da expressão de sentido e não em função de um discurso que nem mesmo pode ser ordenado por categorias, dada a diversidade do uso prático da linguagem. No entanto, a constituição fenomenológica da significação dirigida intuitivamente, libera o sentido do ato cognoscente que opera por gradações, permitindo que a idealidade se torne presente através de um autodar-se originário de sentido, ou seja, o sentido ideal é refletido e se atualiza a partir do modo que se desvela à vivência intencional de um ato perceptivo. Portanto, este expressar puro, em Husserl, já não possui nenhuma relação com o manifestar da vivência empírica, pois, o sentido da expressão infere tratar-se de uma estrutura lógica que apresenta um ato de consciência que ordena a experiência de tal modo que a unidade fenomênica possa ser intuída adequadamente no juízo.

O discurso da ação afirma que a concepção tradicional de subjetividade não pode ser sustentada porque não possui condição para tematizar o sentido e ainda comporta o problema do solipsismo na questão de um suposto acesso privilegiado do sujeito em relação aos seus próprios conteúdos mentais. Tal parâmetro da crítica pragmática pretende esvaziar a discussão clássica da filosofia moderna acerca do papel das representações para as investigações de conhecimento. Sem esse debate a respeito da representação, fica sem efeito, conseqüentemente, toda e qualquer teorização sobre a consciência. E enquanto tal, a teoria pragmática da significação já assume uma instauração cética em relação ao projeto filosófico de Husserl acerca da possibilidade de fundamentação do conhecimento a partir de uma

---

<sup>25</sup> Husserl denominou esta teoria consensual da verdade nos argumentos científicos como antropologismo. Ele combateu enfaticamente o relativismo, o psicologismo, o ceticismo e o antropologismo por entender que essas concepções causavam prejuízos teóricos à tarefa de fundamentar em bases rigorosas a ideia do conhecimento.

clarificação fenomenológica da significação e do sentido. Tendo em vista que a concepção pragmática tematiza o sentido a partir da “exteriorização” operada na mudança de paradigma da modernidade para a contemporaneidade, tal concepção de sentido só pode se justificar (ou atingir “performance” de acordo com o termo mais apropriado segundo os filósofos da linguagem) pela mediação da linguagem comunicativa.

Na abordagem pragmática da significação, o uso de indexicais remete a uma investigação sobre pontos de vista. Como a investigação fenomenológica não trata de conteúdos mentais, mas se refere às idealidades apreendidas como formações de sentido, estruturadas na consciência intencional como modos de experienciar objetos em sentido lógico (e não em uma mente empírica do sujeito individual-psicológico), logo, esta crítica pragmática perde o efeito em relação ao projeto filosófico de Husserl. A significação que o pensar pragmático julga estar condicionada pelo uso comunicacional ou atos performativos, aparece em Husserl como sendo de outra ordem. Assim, para Husserl, o fenômeno da significação impede o solipsismo não porque a teoria fenomenológica seja objetividade nesse aspecto de exteriorização pragmática. Também não se quer indicar que a fenomenologia seja subjetivista,<sup>26</sup> mas que a intenção de preenchimento de significação já situa o aparecer do fenômeno para a consciência em um grau de clareza intuitiva que já é propriamente um sentido de objetividade visto que tal fenômeno pode ser tematizado na análise descritiva. Desse modo, a intersubjetividade é garantida, na fenomenologia, não pelo uso comunicacional da linguagem, mas pelo sentido lógico da objetividade ideal que antecede e ajusta expressão daquilo que pode se tornar discursivo. Em Husserl, não paira nenhuma obscuridade em relação ao fenômeno. Não há, para Husserl, algo enigmático por detrás do aparecer fenomênico como em Kant. As coisas aparecem porque são reais. Mas o problema do aparecimento fenomênico encontra, em Husserl, uma resolução que retira a fundamentação da representação subjetivista. A possibilidade de fundação do ato cognoscente implica uma reforma no conceito de consciência. A consciência fenomenológica enquanto instância de verificação e fundamentação dos atos cognoscitivos é intencionalidade, porque consiste em ser uma consciência lógica de ordenação da experiência em sentido valorativo e de conhecimento. A consciência intencional é abertura para o mundo na medida em que não é fechada em si mesma.

---

<sup>26</sup> Por subjetivismo se entende toda e qualquer doutrina que reduza a objetividade ao aspecto subjetivo, tal como ocorreu com as teorias representacionistas da teoria moderna do conhecimento. Tanto racionalistas quanto empiristas não possuíam condições de efetivar uma teoria fenomenológica da razão para fundamentar o conhecimento, o que não permitiu a realização da ciência filosófica.

Essa concepção fenomenológica para uma fundação do conhecimento em geral se diferencia da filosofia analítica, pois nessa vertente contemporânea tanto os teóricos do positivismo lógico como os da teoria da ação não reconheciam a legitimidade dos problemas filosóficos tradicionais (que foram rebaixados à categoria de pseudoproblemas que só existiam enquanto questões mal formuladas no passado). Husserl, por sua vez, sempre considerou que a filosofia deveria ser a disciplina mais rigorosa e fundamento para os saberes racionais.

As bases fenomenológicas se desenvolvem no final do século XIX em meio a uma situação histórica marcada por mudanças no campo das ideias. Panorama que se deve principalmente à crescente hegemonia das ciências positivas frente ao colapso das teorias especulativas dos sistemas filosóficos vigentes até então. E que se mostrava no fato de que o modelo de conhecimento que norteava as investigações acerca de como as coisas são, já havia se tornado aceito como aquele proposto a partir do método hipotético dedutivo experimental. Assim, o avançar das ciências promoveu a orientação realista pragmática nas questões de conhecimento de tal modo que a tendência assumida por essas teorias pudesse ser desenvolvida juntamente ao positivismo (o status do conhecimento seria obtido se os fatos pudessem ser enumerados, pesados, medidos e experimentalmente determinados). Husserl toma como ponto de partida de sua filosofia a crítica ao modelo das ciências positivas e também em relação às teorias psicologistas. Pois segundo Husserl, o naturalismo se caracteriza como a tentativa de explicar todos os fenômenos a partir de uma atribuição de causas naturais. No pensamento espontâneo as investigações estão adaptadas à pesquisa empírica.

Por isso, Husserl elaborou uma filosofia que pudesse recuperar seu sentido mais próprio e que não estivesse pressuposta em outras teorias e abordagens. Husserl concluiu que não há nenhum sentido no tratamento do conhecimento que seja independente da constituição intencional da consciência. A tarefa da pesquisa fenomenológica é distinguir o mundo dos conteúdos correlatos dos atos perceptivos, as expressões de sentido das palavras usadas de modo indicativo.

Se a consciência intencional é a fundação de todas as vivências cognoscitivas, nota-se logo que os atos de dar significação estão condicionados por uma semântica essencial na medida em que a vivência de conhecimento possui a estrutura de uma formação lógica de sentido.

O cumprimento efetivo da clareza intuitiva que confere significação à vivência intencional oferece a expressão de sentido e de significado *in specie*. O conteúdo significativo

de uma expressão clarifica a referência objetiva em relação à presença fenomênica para a vivência intencional. A proposta husserliana afirma que a operação intencional efetua o a priori da correlação entre ato do conhecimento, objeto do conhecimento e significação. Desse modo, a expressão de sentido deve ser entendida como ser de uma *cogitatio*, pois que a consciência intencional apreende o sentido do ato cognoscitivo.<sup>27</sup> Em outros termos, Husserl entende a linguagem propriamente como expressão de sentido, pois, a significação fenomenológica depende das intenções de preenchimento (que são estruturas ordenadoras da vivência intencional). Assim sendo, a investigação fenomenológica da significação defende que a linguagem deve ser clarificada a partir da tematização lógica dos seus elementos constitutivos e, nesse nível, o que há, segundo Husserl, é o solilóquio pertinente da formação de sentido para a consciência intencional.<sup>28</sup>

---

<sup>27</sup> Objetualidades não ingressam na consciência intencional enquanto pertencentes a um conteúdo real de uma vivência psíquica (pois, nesse caso, seria o mesmo que fundar a ideia no subjetivismo o que lhe retiraria toda a possibilidade de ser objetual), mas enquanto idealidade cuja visada estaria sujeita ao preenchimento de seu significado. Essa visada (*meinen*) em relação ao objeto, pode admitir o preenchimento de uma visada na medida em que a descrição do mesmo apresenta seu modo de ser fenomênico em termos de percepção, memória, imaginação etc. Esta compreensão de Husserl encontra paralelo no *Der Gedanke* de Gottlob Frege; em que o autor distinguiu entre a objetividade ideal (domínio da lógica), a subjetividade empírica (domínio da psicologia) e a objetividade material (domínio da física). Esse esquema conceitual foi chamado de Terceiro Reino, pois adequava sua concepção de ideia de modo que não poderia ser tratada pelo subjetivismo, porque as ideias pertencem ao Terceiro Reino, daí se conclui que objetualidades não se explicam como coisas e aspectos fáticos do mundo (o Terceiro Reino é a dimensão da lógica que não pode ser explicada pela dimensão física nem pela psicológica de modo que é a justificativa teórica que pretende dar conta da universalidade e da validade em geral admitida pelo sentido ideal e platonista. Isto até aqui dito tal como a ideia é proposta por Frege. Decerto e mais especificamente, a noção de Terceiro Reino de Frege guarda relação com a *epistème* grega, posto que estava orientada pela *physis* (pergunta pela verdade em relação ao Mundo), *ethos* (pergunta pela verdade em relação a si mesmo e o modo como os valores podem ser constituídos de modo válido), e *logiké* (que mostra a relação entre os domínios externos e internos). Se o problema da Filosofia tradicional reside no dualismo, fica claro que quando a explicação filosófica sai do debate dualista, as soluções ficam mais elegantes. Segundo a proposta de Frege, o portador de uma ideia não é seu dono porque a ideia não é formada na subjetividade daquele que a pensa, caso contrário haveria um reducionismo da objetividade da ideia ao aspecto subjetivo. Para Frege, as ideias precisam de um portador para se tornarem objeto de conhecimento e se tornarem adequadas às representações. O estatuto da ideia em Frege é *a priori*. Cabe mencionar que esta noção fregeana de “portador da ideia”, pode ser equiparada com a apreensão de sentido da consciência intencional em Husserl – que chamou a esta apreensão de noética.

<sup>28</sup> Husserl jamais concordaria com as consequências céticas da proposição nº 7 de Wittgenstein, no *Tractatus*, e que “aquilo de que não se falar deve se calar”. Wittgenstein se referia aos fundamentos da lógica para um dizer alinhado com o pensamento natural. A diferença fundamental entre Wittgenstein e Husserl acerca dos fundamentos da lógica se mostra na concepção filosófica de cada autor: para o primeiro, a lógica é um modo de apresentação dos fatos e o verdadeiro método filosófico é o método aplicável pelas ciências naturais (proposição 6.54, do *Tractatus*). De outro modo, Husserl distinguiu o pensamento filosófico como não redutível ao pensamento naturalista e exigiu que o saber filosófico deveria ter métodos e objetos próprios. Ao contrário de Wittgenstein, para quem o método filosófico só serviria para uma terapia da linguagem, para Husserl, o método filosófico tem por objetivo revelar essências e não fatos.

## 2.1 A concepção de linguagem assimilada pelo naturalismo no século XX: a influência de Wittgenstein na lógica

Seguindo a orientação da *Linguistic Turn*, Wittgenstein não assume, em sua concepção filosófica, a influência de Frege e de Russell nos termos do logicismo. Frege e Russell começaram um novo estilo de pensar que se tornou predominante naquele período, mas como tal projeto ficou suspenso após o paradoxo de Russell, era claro para Wittgenstein que a linguagem lógica precisava ser pensada em outro aspecto, a saber, Wittgenstein continua pensando na justificativa do conhecimento através da linguagem, mas com um claro posicionamento a favor do modelo natural. No *Tractatus Logico-Philosophicus*, Wittgenstein pensa o sentido da lógica a partir da concepção voltada para o modelo de razão vigente e anterior à empreitada de Frege, ou seja, a dimensão prática do conhecimento da realidade material (ao contrário de Frege). De acordo com tal análise, Wittgenstein coloca a necessidade da linguagem lógica estar voltada para fatos do mundo. Conferir sentido ao que existe de fato passa a ser o objetivo de sua concepção linguística. A tarefa da Filosofia passa a ser elucidar a linguagem e o pensamento, em termos de encontrar significados, para validar aspectos do mundo objetivamente concreto. Assim sendo, Wittgenstein estrutura o seu *Tractatus* em proposições numeradas de 1 a 7, subdivididas em subitens daquilo que é enunciado enquanto tese forte de um argumento, de modo que todas as afirmações contidas neste livro possam ser tratadas tal como um manual sobre como se deve pensar corretamente a realidade objetiva do mundo. Desse modo, pode-se entender a proposição 1, em que ele afirma que “o mundo é tudo o que ocorre”. Bem como na proposição 1.1, afirma-se que “o mundo é a totalidade dos fatos e não das coisas”. Com isso, percebe-se que Wittgenstein está a fazer uma defesa de que a linguagem não deve ser concebida para tratar de aspectos que não sejam fatuais. Ora, se tudo que há é um fato, logo, o conceito de existência só pode estar referido a aspectos da realidade material. Com isto, nota-se claramente a guinada de Wittgenstein a favor do materialismo e do naturalismo, pois ele não admite a existência de entes que possam transcender a experiência dos objetos do conhecer. Wittgenstein parece estar atualizando o nominalismo na Contemporaneidade. Seu posicionamento é determinista e antimetafísico. Mas ainda que nosso conhecimento possa estar referido com o que pode-se determinar materialmente, no entanto, se pensarmos que o conceito de realidade não depende daquilo que formulamos linguística e cognitivamente, logo, Wittgenstein não teria como sustentar sua crítica ao argumento oposto, ou seja, de que não há de fato condições para se dizer que tudo o que existe deve necessariamente estar contido nos argumentos concernentes aos objetos

identificados pela linguagem lógica. Portanto, teria de aplicar a proposição 7 do seu *Tractatus* à sua própria filosofia lógico-materialista. A diferença com Husserl se dá no sentido de que Wittgenstein não concebe uma esfera de objetividade transcendente ao materialismo.

A filosofia de Wittgenstein influenciou muitos pensadores no século XX. Sua maior contribuição foi ter estabelecido uma teoria da significação no intuito de responder aos problemas filosóficos. Segundo a concepção wittgensteiniana, a linguagem admite aspectos distintos em seu desenvolvimento. No *Tractatus Lógico-Philosophicus*, Wittgenstein sustentou uma ideia acerca da natureza da lógica e a utilização da proposição como modo de representar a realidade. Em suas *Investigações filosóficas*, este autor parte da concepção pragmática da linguagem, estabelecendo a filosofia como uma terapia que se propõe a elucidar equívocos conceituais. O que se pretende mostrar, nessa perspectiva, é a trajetória do projeto filosófico de Wittgenstein a partir de sua concepção lógica no *Tractatus* comparada à doutrina exposta em suas *Investigações filosóficas*.

O *Tractatus logico-philosophicus* é uma das principais obras de referência para a filosofia contemporânea. Parece haver uma inspiração kantiana na proposta wittgensteiniana de que o limite da linguagem representa o limite do mundo. Nessa obra, Wittgenstein sustenta uma concepção representacional da linguagem a partir da análise da estrutura lógica das proposições que permitem a linguagem. Ainda que o *Tractatus* estivesse em certa proximidade com os temas tradicionais da Filosofia – como a lógica e os estados de coisas que projetam o real, a teoria dos valores, a busca pelo sentido da vida, a atividade filosófica como reflexão crítica acerca da linguagem – contudo, Wittgenstein procurou na análise gramatical um modo de superação das questões metafísicas. A concepção de Wittgenstein em relação à teoria pictórica do significado encontra-se em oposição à utilização da linguagem em sentido prático.

De acordo com essa visão, a diferença entre teorias do significado é que enquanto a concepção do *Tractatus* (essencialista) procura por características intrínsecas, de outro modo, nas *Investigações* (doutrina pragmática), ele concebe o significado e a linguagem a partir das características relacionais. Nas *Investigações*, Wittgenstein estabelece que o aprendizado das regras de um jogo de linguagem não implica o conhecimento prévio de todas as circunstâncias futuras de suas aplicações, mas apenas determina o campo de aplicação dessas regras, isto é, um campo no qual estas regras, e não outras, terão validade. Outra é prescrever uma regra geral para todo jogo. Mesmo que as regras possam permitir a identificação de um tipo de jogo, contudo, nenhum jogo é igual. Com isso, Wittgenstein pretende minimizar a importância de uma perspectiva essencialista para a função do entendimento.

No *Tractatus*, havia ainda uma orientação para o sentido representacional da linguagem ou análise das estruturas que a permitem. A condição de possibilidade para o dizer não pode ser dita, porque o que é essencial na linguagem é a expressão do sentido, de tal modo que a forma estruturadora da linguagem pode ser apenas mostrada. Wittgenstein entendeu que havia uma distinção entre dizer (conteúdo contingente) e o mostrar (arcabouço estrutural do mundo). Porquanto a linguagem somente possa estar referida aos aspectos contingentes, o que é essencial não pode ser objeto do discurso, pois apenas deixa-se mostrar na linguagem (até porque a lógica não pode pré-determinar a validade dos conteúdos proposicionais).

Desde o *Tractatus*, Wittgenstein procurou na análise gramatical, um modo de superar questões metafísicas. Isto é, ao tentar clarificar a atividade filosófica, este autor propôs um modelo de investigação através do qual sua filosofia pode ser caracterizada como um esforço de converter essas ideias que se denominam metafísicas – mas que Wittgenstein entendia que eram confusões semânticas – em elementos atomizados por meio da gramática de tal modo que fossem transpostos para um nível simples e pudessem ser submetido à análise do discurso.

A perspectiva delineada a partir das *Investigações filosóficas* pretende conduzir as palavras do seu emprego formal para o uso cotidiano. Para tanto, a concepção de linguagem emerge do contexto em que surgem interações humanas, ou seja, importa operar distinções que explicitem o mecanismo de funcionamento da linguagem. Parece que Wittgenstein teria se dado conta de que o *Tractatus* permanecia atrelado a uma concepção formal de significado, com a qual a linguagem terminaria idealizada, tal como teria sido anteriormente na tradição filosófica. Nesses termos, não é de admirar sua guinada no sentido de abandonar uma concepção essencialista-representacionista ou pictórica do significado em prol de uma concepção sobre a função da linguagem.

Nas *Investigações*, Wittgenstein usa a noção de jogo de linguagem para afirmar sua concepção pragmática, ou seja, afirmar que o significado depende de um compartilhamento de crenças ou funções de emprego prático do jogo. Logo, a significação não é propriedade das palavras, mas dos jogos. Com isso, estaria se afastando do tema de forma geral da proposição, que busca algo em comum na linguagem, aproximando-se de um sem número de sentenças que caracteriza a linguagem como atividade prática. De fato, se a finalidade filosófica é tratar da linguagem nessa acepção comunicacional, não faz sentido tratá-la a partir de um único modelo de interação entre signos e usuários. A crítica feita nas *Investigações filosóficas* sugere que a tradição filosófica do significado, por ter se desenvolvido em torno dos

problemas metafísico-gnosiológicos, promoveu a busca de uma teoria da verdade essencial, o que conferiu um peso ontológico ao discurso.

O pensamento está rodeado de um nimbo – sua essência, a lógica, representa uma ordem *a priori* do mundo, isto é, a ordem das possibilidades que devem ser comuns ao mundo e ao pensamento. Esta ordem, porém, ao que parece, deve ser altamente simples. Está antes de toda experiência [...] nenhuma incerteza empírica deve afetá-la. Deve ser do mais puro cristal. (Wittgenstein, 2000, p. 97)

Para Wittgenstein, a filosofia desenvolvida nas *Investigações* deveria consistir como uma atividade terapêutica, cujo propósito seria afastar a linguagem dos enganos, das perplexidades e confusões que se originaram na tradição metafísica. A teoria clássica do significado está baseada na propensão da filosofia em relação à característica apodítica, pois, o desenvolvimento histórico da filosofia infere um descaso com a linguagem na medida em que esta pode ser reduzida à lógica. O ideal da verdade, da presença do significado constituído independentemente da experiência cotidiana, torna o conceito de *a priori* como requisito necessário para ordenar os aspectos empíricos.

A crítica wittgensteiniana se orienta pela objeção de que a tradição metafísica tornou possível um esquecimento ou mesmo apagamento da dimensão física do signo linguístico em favor da idealidade apresentada na forma representacional. Ainda que não seja possível formular nenhum pensamento sem dispor de uma linguagem, contudo, ela foi negligenciada em detrimento da questão do fundamento.

A perspectiva esboçada nas *Investigações filosóficas* enfatiza a diversidade, a diferença, a variedade, a multiplicidade de aspecto nas relações de designação, e nas acepções que as palavras assumem. Desse modo, uma palavra não precisa ter uma regra fixa, para todo caso em que aparecer, pois sua significação é determinada pela distinção do uso contextual em que estiver funcionando. A ideia de Wittgenstein estabelece que o aprendizado das regras de um jogo de linguagem, não implica o conhecimento prévio de todas as circunstâncias futuras das suas aplicações, mas apenas o conhecimento do campo de aplicação dessas regras, ou seja, um campo no qual essas determinadas regras terão validade. A afirmação de Wittgenstein de que *o jogo de linguagem é uma totalidade, consistindo de linguagem e das atividades a que esta se encontra interligada* (Wittgenstein, 2000, p. 7), pode servir para mostrar sua concepção pragmática que sustenta que a linguagem não tem uma essência.

De acordo com a teoria pragmática de Wittgenstein, o sentido da função comunicacional da linguagem se refere a um discurso público, e que não possui conteúdo privado ou intrínseco ao sujeito. Para Wittgenstein, a objetividade depende desta concepção

pragmática, pois, caso houvesse tal propriedade intrínseca exclusiva de cada subjetividade, certamente, isto não poderia ser enunciado na mesma medida em que tornaria inviável sua determinabilidade em uma relação de alteridade. Desse modo, apenas com a pragmática linguística, o significado pode estar livre do solipsismo, pois, nesta concepção pode ser determinado pelo uso em que surge em um contexto prático, social e concreto. Nesse sentido, a ideia de univocidade deve ser deixada de lado porque ela se desenvolve a partir de uma regra que não é mais entendida como princípio, mas como adaptação ao funcionamento de uma prática.

Wittgenstein concede à análise dos elementos implícitos na linguagem, o status de atividade filosófica por excelência, pois para ele a filosofia não deve se tratar de teorizações abstratas, mas erradicar confusões, dogmatismos e ilusões decorrentes dos equívocos do modo de funcionamento da linguagem. A ideia de Wittgenstein é fazer o significado depender cada vez menos do sentido lógico. Se o significado dependesse do sentido lógico e não do modo de funcionamento do seu uso, pareceria óbvio que esta concepção de linguagem dispensaria a comunicação, que terminaria reduzida à lógica e, conseqüentemente, conduziria ao solilóquio.

Ao apresentar uma nova perspectiva acerca da linguagem nas *Investigações*, Wittgenstein elaborou uma filosofia assistemática, que pretendia ser um método de análise e elucidação que se fragmenta em variadas descrições sobre o uso linguístico. Com essa orientação, Wittgenstein concebe a filosofia não como um saber teórico especial que busca essências ocultas, mas como uma terapia de análise linguística como modo provisório (seguindo a ideia positiva da falseabilidade) para clarificar possibilidades pragmáticas do discurso sobre o significado. O que se pretende neste trabalho é apresentação e comparação das duas concepções wittgensteinianas acerca da linguagem, a saber, no *Tractatus* uma orientação teórica, e nas *Investigações* uma visão mais pragmática sobre o uso da linguagem. Assim sendo, é possível concluir a partir da diferença entre as próprias concepções de Wittgenstein, que sua concepção pragmática não é uma refutação da perspectiva delineada no *Tractatus*, mas sim uma crítica à Filosofia enquanto projeto de saber racionalista.

## 2.2 Desenvolvimento do método de Husserl frente ao percurso da investigação lógica contemporânea: do realismo lógico ao transcendentalismo

O realismo lógico é a doutrina filosófica que classifica os objetos da lógica como não sendo independentes a partir da causalidade. Essa doutrina está alinhada ao que se tornou usual chamar de platonismo na matemática. De certo, os projetos filosóficos de Husserl e de Gödel estão relacionados ao campo do logicismo. Se, em um primeiro momento, Husserl se mostra próximo da concepção logicista e platônica na pesquisa sobre fundamentos, por outro lado, a necessidade da crítica do conhecimento, mostrou a ele a importância de definir adequadamente em que sentido pode-se compreender a orientação platônica da lógica.<sup>29</sup> Para Husserl, a fenomenologia não apenas deveria refundar outro conceito de lógica, mas que essa nova lógica deveria indagar pelas possibilidades de uma ciência filosófica. Se a Filosofia, nos termos de Husserl, é, desde sempre, uma busca pela fundação do conhecimento, no entanto, o que a impediu de tornar-se ciência foi a ausência de um método sistemático que unificasse as duas vertentes filosóficas na questão do conhecimento (ver Apêndice A). De acordo com a proposta fenomenológica, Husserl teve de desenvolver uma lógica transcendental como meio de lidar com aquilo que era exigido para fundação filosófica do conhecimento.

Nesse sentido, Husserl não enveredou para um trabalho de lógica apofântica formal. O cenário nesta lógica apontava para a pesquisa em metamatemática, ou ainda, fundação do conhecimento matemático. As principais vertentes da pesquisa metamatemática eram o Logicismo, o Formalismo e o Intuicionismo.

O Formalismo admitia que os teoremas da matemática decorrem dos axiomas de acordo com leis da lógica. Contudo, não aceita que os axiomas sejam princípios lógicos. Para tanto, aceita que os axiomas sejam descritivos em relação à estrutura dos dados pertinentes ao espaço e tempo. A pretensão do Formalismo era a construção de um sistema formal que abarcasse a Matemática clássica e que pudesse ser completo e consistente. Suas proposições matemáticas tem forma, mas não tem conteúdo; portanto a matemática tem uma sintaxe fixa sem semântica ou ainda trata de uma sucessão de símbolos cuja interpretação é irrelevante;

---

<sup>29</sup> O que pode ser constatado no § 22 das *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, v. I: “Tem sempre causado particular escândalo que, como *realistas platônicos*, apresentemos ideias e essências como objetualidades e, tal como a outros objetos, lhes atribuamos ser efetivo (verdadeiro), bem como, correlativamente, apreensibilidade por intuição – não diferentemente que nas realidades [...] Se *objeto* e *real*, *efetividade* e *efetividade real*, significam uma só e mesma coisa, a apreensão de ideias como objetos e efetividades é certamente uma despropositada *hipóstase platônica*. Mas se, como ocorreu nas *Investigações lógicas*, ambos são nitidamente separados, se o objeto é definido como algo, por exemplo, como sujeito do enunciado (categórico, afirmativo) verdadeiro, que escândalo pode ainda haver aí – a não ser que provenha de preconceitos obscuros?”

assim sendo, a existência do objeto matemático é garantida pela demonstração de consistência do sistema no qual o objeto é representado.

Por sua vez, o Intuicionismo defende a ideia de que os objetos da matemática só existem se tiverem sido construídos, de modo que afirmações assertivas sobre a existência ou não do objeto devem estar apoiadas por construções efetivas dos mesmos. Isso indica que tanto o Formalismo quanto o Intuicionismo possuem inspirações kantianas, pois, aceitam a posição do caráter sintético *a priori* com respeito às formas puras da sensibilidade. Para os intuicionistas, não cabe reduzir a matemática à lógica e nem o alcance de uma formalização rigorosa. O projeto intuicionista seria o de voltar-se para a intuição resultante da introspecção da verdade das proposições matemáticas de modo que a matemática fosse concebida como uma construção de entidades abstratas a partir da intuição do matemático (o que prescinde da linguagem lógica e da formalização rigorosa em sistema dedutivo).

Na concepção logicista, propõe-se a redução das proposições da matemática (pura) a proposições da lógica. Nessa concepção, a existência dos objetos matemáticos é independente dos aspectos materiais. Essa corrente de pensamento elege a filosofia de Leibniz como sua influência na medida em que se valoriza a analiticidade da proposição, a crença de que os objetos da lógica possuem uma realidade própria, e que seria possível a partir de tal objetividade ideal, constituir uma disciplina que fundamentasse a ontologia formal. A origem do Logicismo foi a filosofia de Frege. A correspondência entre Frege e Husserl seria suficiente para mostrar que este conseguiu formular sua ideia sobre qual deveria ser o papel da fenomenologia, graças às críticas que recebeu de Frege. Antes do contato com a obra de Frege, Husserl havia escrito a sua *Filosofia da aritmética (Philosophie der Arithmetik, 1891)*. A partir dos comentários críticos de Frege, Husserl notou que sua abordagem estava muito associada com uma compreensão psicologista da ideia de número. A influência brentaniana sobre a fenomenologia de Husserl se mostrou através de uma crítica contundente de Husserl contra as formas psicologistas apresentada nas *Investigações lógicas (Logische Untersuchungen, 1900-1901)*. Não por acaso, a concepção de lógica que Husserl elaborou nos *Prolegômenos à lógica pura*, estava em acordo com a de Frege. Pode-se dizer que, nesta época, Husserl e Frege mantinham uma consonância em relação ao realismo lógico. Como esta compreensão da lógica estava muito dirigida pela vertente logicista, entende-se que Husserl e Frege admitiam uma concepção platonista acerca dos objetos da lógica. Excetuando-se o fato de que Husserl tinha em mente a elaboração de um método novo para a filosofia, enquanto o trabalho de Frege estava comprometido com a fundamentação lógica da

matemática. Contudo, sustenta-se que o aspecto decisivo da fenomenologia tenha se originado na filosofia de Frege.

O trabalho de Frege é muito associado à *Linguistic Turn* e filosoficamente consiste em ter resolvido o problema do solipsismo. Como a teoria do conhecimento moderna estava orientada pela discussão sobre representações subjetivas, não poderia fundar nenhuma base epistemológica em função de que ambas as vertentes filosóficas estavam discutindo como fundar o conhecimento no subjetivismo, o que significa a impossibilidade de uma correta abordagem sobre a questão do conhecimento. Frege desloca a conversa do subjetivismo das representações psicológicas para um parâmetro linguístico, ou seja, Frege retira o foco da mente e o põe na linguagem.

Se o desenvolvimento da filosofia contemporânea torna imprescindível um estudo da noção de sentido, logo, também o surgimento das novas ciências no século XIX parece estar vinculado aos conceitos de sentido-significação, como é o caso da Semiótica, da Linguística, da Psicanálise, da Lógica, e talvez até da História e da Sociologia. De certo modo, a cultura contemporânea como um todo, e não apenas a Filosofia, possui um olhar temático na ideia de sentido. A fenomenologia de Husserl também apresenta um olhar temático para a lógica, para a teoria da significação ainda que não se torne com isto uma filosofia da linguagem. Husserl sustenta que, neste contexto, a filosofia de Frege coloca a pergunta sobre como aparece o sentido. Frege aponta como um falso problema a questão sobre a origem do sentido a partir das propriedades internas da mente ou se é causado pelos aspectos relacionais e externos. De fato, o pensamento moderno estabelece uma base dicotômica na questão do conhecimento.

Ainda que o pensamento contemporâneo esteja condicionado pelo paradigma da linguagem, contudo, esta consideração não pretende afirmar que os limites históricos são tão rígidos a ponto de impedirem a sobreposição das ideias entre períodos históricos. Assim, é possível discutir a análise semântica nos escritos de Hegel em relação aos conceitos de Kant ou mesmo buscar um fundamento ontológico no *Tractatus* de Wittgenstein, apesar do seu ideário linguístico.

A ideia é que o critério de subdividir os períodos históricos não deve se caracterizar como um novo problema, pois, serve apenas como ilustração que expressa, de certo modo, uma tendência geral manifesta em um determinado período. Tais divisões nítidas em períodos e épocas só existem efetivamente em manuais escolares. Desde que se comece a examinar as coisas mais de perto, desaparecem as fronteiras que se acreditava perceber anteriormente.

O desenvolvimento da ciência a partir do século XIX, já apresentava uma tendência para investigar de modo antiespeculativo. Isso pode ser abordado como uma inclinação para

uma perspectiva naturalista e positivista, o que se tornou predominante no início do século XX. Na Alemanha, indicava um claro afastamento de Hegel, o que, conseqüentemente, deu início ao declínio dos sistemas metafísicos. Na segunda metade do século XIX, começa a tentativa, por parte de alguns pensadores, em defender a autonomia da Lógica frente à Psicologia. Em 1884, no livro *Fundamentos da aritmética* (Frege, 1989, p. 114), Frege afirma o seguinte: “entendo por objetividade uma independência com respeito ao nosso sentir, intuir, representar [...] mas não uma independência com respeito à razão”. Essa tentativa já é parte do programa filosófico denominado “*linguistic turn*”, que orienta para o abandono da discussão sobre as filosofias representacionistas em prol das filosofias analíticas da linguagem. Portanto, o declínio metafísico, a partir do século XIX mostrou-se, filosoficamente, como o abandono das investigações sobre representações subjetivas. Parece um contrassenso, pois a Filosofia foi assimilada por estes métodos naturais de modo que a questão do conhecimento passou a ser domínio exclusivo da ciência natural. Desse modo, as humanidades ficaram sem referencial, o que resultou na inclusão de todas as disciplinas na metodologia natural.

Originariamente, este projeto foi previsto por Leibniz (1646-1716) com sua ideia de criação de uma Linguagem Universal (*mathesis universalis*), posteriormente, isto foi retomado por Bernard Bolzano (1781-1848) com a ideia da existência das *proposições em si*.

A noção de *proposição em si* (*Satz an sich*) é de Bolzano e possivelmente se apresenta como um antecedente da noção de *pensamento* (*Gedanke*) de Frege. Nas páginas. 14-15 do seu artigo (2002), Frege apresenta uma breve descrição:

Chamo de pensamento a algo sobre o qual se pode perguntar pela verdade [...] O pensamento é algo de imperceptível, e tudo que seja perceptível pelos sentidos deve ser excluído do domínio daquilo a respeito do qual cabe se perguntar se é verdadeiro. A verdade não é uma propriedade que corresponde a um certo gênero de impressão sensorial. (Frege, 2002, p. 14-15)

Então, se Frege entende que o *pensamento* não guarda características empíricas, então, sua concepção de objetividade, não pode ser derivada da sensibilidade. O sentido fregeano não pertence ao interno ou ao externo, mas ao que ele denominou como “Terceiro Reino” (idealidades). E se encontra de acordo com as *proposições em si* de Bolzano, que podem ser consideradas como idealidades pertencentes ao universo da lógica, cuja consistência reside na incapacidade de ser afetado por efeitos causais.

Para Frege o pensar é algo distinto de sua concepção de pensamento. Pensar é um ato que comporta realidade, um processo mental ou uma série de fenômenos neurofisiológicos.

Os pensamentos, por sua vez, não possuem concretude. Assim, pensamentos não pertencem originariamente ao fluxo interno da consciência. O termo Representação, em Frege, possui dois sentidos, i.e., pode ser subjetiva ou objetiva. No entanto, para ele, apenas o aspecto subjetivo pode ser, de modo legítimo, denominado como representação.

A característica fundamental do ensaio *Der Gedanke* (Frege, 2002) se mostra através de uma concepção filosófica que se estende para além dos limites de uma teoria semântica como se supõe. Muitos comentaristas e historiadores das ideias assinalam, frequentemente, que Frege tinha pouco ou nenhum interesse em questões epistemológicas e que seu interesse era discutir filosofia e lógica. Assim, a interpretação oficial das ideias de Frege situa sua obra em duas opções complementares: primeiramente que suas ideias são marcadas por um forte aspecto antimoderno e que nega a epistemologia, por seu apelo naturalista, como disciplina filosófica fundamental. Isso se mostra na recusa de Frege em aceitar a subsunção da teoria pela prática. Como sua pesquisa era matemática ele entendeu que sua disciplina não poderia ser suporte instrumental do desenvolvimento da ciência natural. Essa posição crítica e de recusa de Frege resultou no começo de uma atitude radical que questionaria a legitimidade e o sentido de uma epistemologia como problema filosófico específico, devendo esta ser substituída pela semântica. Posteriormente, constatou-se que o naturalismo e a guinada linguística formaram a base da epistemologia contemporânea, posto que o ideal de Frege de fundar uma autêntica ciência de todas as ciências não logrou êxito. O logicismo de Frege buscava reduzir toda a matemática a princípios lógicos simples de modo que a matemática pudesse ser a nova base da ciência. Frege não entendia a lógica matemática como um saber instrumental, mas como disciplina para entender o fundamento do real. Objetos da lógica, para ele, existem tanto quanto objetos causais. O fato inegável é que existe na obra de Frege a luta contra o psicologismo e uma clara demarcação entre psicologia e lógica, ou, em outros termos, a distinção entre “pensamento” (questão lógica) e a “apreensão do pensamento” (questão psicológica). No entanto, se observarmos a mesma questão a partir de um ponto de vista epistemológico, as noções de subjetividade e de objetividade tornam-se indissociáveis. Possivelmente, a opção dos especialistas pela abordagem do aspecto meramente lógico na obra de Frege seja apenas uma convenção. O próprio autor parece sugerir, em *Der Gedanke*, uma abertura para tematizar uma concepção de subjetividade, distinta daquela comprometida com o empirismo. Se o empirismo se caracterizava como uma impossibilidade do ponto de vista epistemológico, logo, para se repensar a fundação do conhecimento era necessário outra teoria da subjetividade que pudesse ser compatível com a objetividade real e ideal. A busca por uma teoria da subjetividade aparece com ênfase na filosofia de Husserl, no entanto, como

a fenomenologia busca a compreensão lógica em Frege, isto indica que a questão sobre a apreensão dos pensamentos e, nisto, a possibilidade de se pensar na relação epistemológica entre subjetividade e objetividade também pode ser derivada para a filosofia de Frege.

A Epistemologia, de modo restrito, é a teoria que analisa a fundamentação de atribuições dos valores de verdade. E a questão referente à apreensão do pensamento ou uma de suas partes, é chamada, desde Aristóteles, de noética. O método fenomenológico de Husserl busca fundar o conhecimento numa relação noética-noemática.

Se a marca da crítica antipsicologista de Frege está voltada para a negação da redução da objetividade à subjetividade, também de modo simultâneo sustenta a necessidade de uma distinção entre ambas. Em Husserl, tal recusa não assume um caráter de censura negativa, pois, esta distinção pressupõe uma nova teoria sobre a subjetividade. A filosofia de Kant apontou o caminho transcendental para a fundação filosófica do conhecimento. Contudo, Kant não constituiu esse caminho transcendental porque não chegou a desenvolver uma teoria transcendental da subjetividade, por esta razão, Kant não soube compreender a função da consciência na tarefa de constituição fenomenológica do conhecimento. Para Frege remeter a questão da apreensão de volta a psicologia é insuficiente porque esta disciplina não resolve o problema, exatamente porque esta tarefa é filosófica. Logo, a questão da subjetividade se apresentava como fundamental a Frege posto que a tarefa de fundação de um novo conceito de epistemologia se fazia necessária.

Assim, a crítica fregeana ao psicologismo não implica na eliminação da necessidade de uma teoria positiva da subjetividade, como vemos na fenomenologia, tal teoria se torna necessária. Frege reconhece a questão noética como problema filosófico legítimo e oferece as bases para sua resolução enquanto solipsismo, o que será o ponto de partida para o método fenomenológico de Husserl, e retomado posteriormente, na 3ª fase do pensamento husserliano, quando se volta para a tematização da intersubjetividade e do mundo da vida.

A resolução, de Frege e de Husserl, consiste na refutação da ideia de que a lógica depende, em algum aspecto, do processo psicológico de formação das ideias.

O psicologismo é tratado como uma mera confusão de princípios. Esta doutrina é bem mais do que isto, pois, na verdade é uma falsa teoria ontológica que não reconhece certo tipo de entidade. Assim, esta teoria deve ser refutada e embora o *Der Gedanke* não enfatize, o pensamento é o estabelecimento da verdade ou da falsidade pela proposição assertiva que podemos considerar como seu sentido cognitivo. Frege, o pensamento é portador da verdade, e com isto ele procura esclarecer as noções de juízo e asserção.

Um juízo é o ato mental pelo qual se atribui verdade a um pensamento. Asserção é a manifestação linguística do juízo. Na hierarquia de Frege, asserção pressupõe o juízo e este pressupõe o pensamento. Sobre a questão acerca da natureza do pensamento, Frege faz uma defesa do realismo platônico. Sua argumentação pretende mostrar que devemos reconhecer três reinos ou domínios de entidades através dos quais podemos classificar tudo o que pode ser dado à experiência. Assim temos que: 1) objetivo e real; 2) subjetivo e real; 3) objetivo e ideal. Os pares de conceitos objetividade-subjetividade e realidade-idealidade são usados, por Frege, para indicar a reforma que ele opera na teoria moderna do conhecimento. De acordo com Frege, o sentido da objetividade é daquilo que pode ser compartilhado em sua acessibilidade por mais de um sujeito, portanto, objetivo é aquilo cujo acesso é intersubjetivo. Logo, subjetivo é aquilo que se refere às representações subjetivas ou mentais que, na condição de serem impressões sensíveis, não podem ser comparadas com as de outro indivíduo. Frege utiliza o termo “representação” de modo ampliado, como sensação, imagem mental, sentimentos, emoções, desejos, o que é equivalente ao que chamamos atualmente como estados mentais.

Se representações são Propriedades Intrínsecas do Eu, logo, isto indica que não são logicamente compartilháveis. A diferença entre objetivo e subjetivo consiste em que enquanto o primeiro se caracteriza por ser independente deste ou daquele sujeito particular e o segundo depende de um sujeito. O critério de aplicação da noção de real pode ser obtido com base na constatação de algo que é experienciável. Se por um lado, as representações são reais, por outro, são subjetivas, posto que o conteúdo representacional do mundo interno refere-se ao mundo externo. Nesse caso, o acesso às representações permanece restrito apenas a um único sujeito. Os pensamentos pertencem ao domínio do objetivo e ideal. Isto porque pensamento, na condição de portador da verdade, não se identifica com estados mentais transitórios, mas deve assegurar a permanência do caráter do ser verdadeiro.

Por exemplo, a indagação sobre a característica da objetividade ideal do pensamento pode ser constatada no reconhecimento intersubjetivo de que o teorema de Pitágoras é verdadeiro. Assim sendo, esse teorema é essencialmente objetivo e intersubjetivamente acessível. O teorema não é validado com base num conteúdo subjetivo real porque a descrição do pensamento, de que o comprimento da diagonal de um triângulo retângulo é igual à raiz quadrada da soma dos quadrados dos catetos, não é uma definição que depende da causalidade do espaço e do tempo.

Em conformidade com o realismo lógico, a validade dos pensamentos é atemporal e imutável, de modo que não os apreendemos da mesma maneira que entramos em contato com

objetos sensíveis. Assim, pensamentos não são produzidos por nossas mentes, mas descobertos pela apreensão (*fassen*). Frege coloca na base do psicologismo o equívoco de operar a redução do objetivo ao subjetivo por meio da incapacidade de aceitar a ideia de um objetivo que, não obstante, não é real. Sua crítica antipsicologista assume, portanto, o que o psicologismo nega, a existência de um “Terceiro Reino”.

Estando de acordo com a crítica fregeana ao psicologismo, Husserl entende que a questão do método da ciência filosófica que a fenomenologia se propõe a ser se volta ao sentido epistemológico-noético, pois, sem tal crítica do conhecimento, não se percebe que esta teoria da subjetividade conduz à negação da objetividade. O esquema da crítica fenomenológica se orienta a partir da distinção entre os três domínios: o real subjetivo (ato do conhecimento) ou objetivo (conhecimento), e o objetivo não real (idealidade ou significação).

O argumento do psicologismo pressupõe que se tudo é real, subjetivo ou objetivo, então, tudo no sujeito é representação. Se tudo no sujeito é representação, então, tudo é subjetivo. Se tudo é subjetivo, então, admite-se solipsismo como única alternativa.

O argumento de Husserl inverte a orientação psicologista: se o solipsismo é falso, ou seja, nem tudo é subjetivo, então, o psicologismo é falso. Se nem tudo é subjetivo, então, nem tudo “no sujeito” é representação. Se nem tudo “no sujeito” é representação, então, o sujeito tem acesso a algo que não é real nele. Se o sujeito tem acesso a algo que é objetivo, porém, não real nele, a ideia logicista do Terceiro Reino não é somente parte de uma teoria do objeto (como queria Frege), mas também de uma teoria do sujeito (como queria Husserl). O que Frege chamou de Terceiro Reino, Husserl identificou como a esfera das essências.

De certo modo, todos os lógicos que admitem a idealidade e defendem a objetividade como pertencente propriamente a uma dimensão platônica do conhecimento estão, na verdade, enveredando numa crítica ao psicologismo porque esta doutrina desconsidera a distinção entre objetividade e realidade. De acordo com o argumento materialista o conhecimento pressupõe uma identificação entre objetividade e realidade. Mas a pergunta da atitude natural não é sobre a possibilidade do conhecimento. Assim, todo critério natural implica em conhecimento de fato e não como seria possível conhecer objetos. A pergunta filosófica deve ser necessariamente reflexiva.

A teoria fenomenológica da subjetividade transcendental concebe que o foco se volta para a ideia de que o ato do conhecimento indica a necessidade de apreender pensamentos. Assim sendo, a captação dos pensamentos supõe que nossa capacidade de ter acesso, através de nossa consciência, apreende não somente a algo que não é sensível, mas que não é real nela. E isso porque o sentido lógico dos pensamentos não são representações e nem

associações de representações, o que mostra que somos capazes de apreender algo que não é nossa representação (ao contrário do que supunha Kant). Representações são conteúdos de consciência, estão “na” consciência e são reais nela. Qualquer teoria de razão que não faça este tipo de consideração, encontra-se apoiado no psicologismo no que concerne à teoria do conhecimento.

Pensamentos e coisas do mundo externo possuem objetividade porque são independentes do mundo subjetivo, portanto, podem tornar-se objetos. O mote da filosofia moderna era que o mundo é representação do Eu. Contudo, os pensamentos não podem ser conteúdos de minha consciência como são as representações. O objeto sensível não ingressa na consciência em sua realidade, mas em sua possibilidade e, conseqüentemente, somente com a mediação do terceiro reino é possível ter acesso à objetividade. A negação do mundo ideal, não somente reduz o objeto ao real, seja subjetivo ou objetivo, mas torna inviável toda a mediação entre estes. Se tudo é real, subjetivo ou objetivo, o sujeito não tem acesso ao real objetivo, mas unicamente àquilo que é real nele, ou seja, o real subjetivo. A redução dos objetos possíveis aos objetos reais conduz assim, inevitavelmente, ao problema do solipsismo.

O problema do acesso do sujeito real ao mundo da objetividade não real (ideal) implica em uma teoria da subjetividade que possa complementar sua crítica ao psicologismo. Esta nova teoria da subjetividade proposta por Husserl, deve responder de que modo os atos puramente imanentes de nossa consciência, podem apreender um domínio ideal e transcendente.

O movimento analítico, em Filosofia, trouxe a contribuição a favor de uma abordagem linguística, o que permitiu um avanço na questão do conhecimento. Por outro lado, estranhamente, a filosofia analítica também promoveu a substituição da psicologia pela lógica. Mas o fato é que estes domínios fazem parte da consciência, da mente de modo que priorizar um dos domínios em detrimento do outro, mostra o motivo pelo qual as teorias racionais do século XX são tão fragmentárias, pois, tais domínios devem ser pensados e concebidos de forma associada. Com isto, se alega que Frege, apesar de ser considerado o fundador da corrente analítica, não é um pensador analítico clássico porque sua filosofia comporta uma discussão sobre certa concepção de subjetividade;

Durante décadas, sobretudo, após a influência de Wittgenstein, prevaleceu a suposição entre os filósofos analíticos de que o discurso filosófico trata da linguagem e não de um tipo qualquer de entidade. Conseqüentemente, a mudança do paradigma se mostra no argumento de que se algo deveria ser “analisado” não seria o sujeito, mas nosso discurso. Wittgenstein é

o responsável pelo desterro da filosofia da psicologia, na medida em que banuiu o debate sobre consciência do campo filosófico.

De forma diferente de outros analíticos, Husserl mostra que uma nova teoria da subjetividade deve ser necessária como maneira levar a cabo a crítica ao psicologismo para que se possa efetuar a crítica do conhecimento. Essa nova teoria da subjetividade foi encetada pela fenomenologia de Husserl. Com a orientação antipsicologista da filosofia de Frege e a constituição de um caminho transcendental para a consciência, Husserl assume esse aspecto de possibilitar um novo caminho para a epistemologia contemporânea. Sua filosofia, nesses termos, se configura como uma orientação fenomenológica na medida em que pretende constituir as bases para a ciência filosófica a partir da consciência. A partir da crítica antipsicologista, a filosofia analítica tornou três posições lógicas possíveis:

- 1) A posição de Frege propõe a saída do paradigma representacionista da teoria moderna do conhecimento, elaborando uma visão crítica sobre a psicologia.
- 2) A posição de Wittgenstein ignora a questão da subjetividade e da consciência, remetendo a mesma para a psicologia.
- 3) A posição de Husserl efetua, coerentemente com a inspiração da teoria da significação, uma revisão sob a forma de uma análise descritiva que fala do sujeito.

Hipótese do trabalho: por que a fenomenologia de Husserl se apresenta como uma ciência com pretensões claras de rigor e efetividade? Porque Husserl não propõe um método que contenha verdades absolutas, mas sim opera com gradações a partir daquilo que é dado à consciência enquanto verificação das premissas e pressupostos de um argumento ou estado de coisas. Fenomenologia se apoia numa mescla de platonismo e kantismo ou, ainda, admite uma possibilidade de adequar analiticidade com síntese, ou forma e experiência, pois, admite que haja um mundo de objetividades ideais aprioristas bem como entende ser função de uma disciplina fundamental perceber como a experiência confere início ao processo de constituição de um saber. A fenomenologia é descritiva porque funda o conhecimento a partir da análise do modo no qual as coisas aparecem à consciência.

Embora os projetos filosóficos de Kant e de Gödel sejam distintos, existe um aspecto interno na relação comparativa entre suas respectivas obras que estabelece a possibilidade de aproximá-los, ao menos, em dois sentidos. Tal relação entre filosofias se mostra como tentativa de justificar conhecimento, bem como pensar alternativas para as armadilhas do pensar racionalista na sua busca pela totalização dos procedimentos epistemológicos. De fato, tanto Kant quanto Gödel mantinha em vista, cada um a seu modo, questões de fundamento.

Toda questão acerca dos fundamentos indaga sobre os limites de um determinado campo do saber e alternativas possíveis para o ato de pensar. A possibilidade de aproximar Kant e Gödel depende da tematização filosófica em função do argumento transcendental. Ao que parece, a defesa da perspectiva transcendental implica em um modo de lidar com as dicotomias estejam estas no âmbito da teoria do conhecimento, como em Kant, ou no domínio dos fundamentos da lógica, como em Gödel.

Etimologicamente, transcendental significa aquilo que não é da ordem da imanência e tampouco poderia ser da ordem da transcendência. Transcendental, nesse sentido, quer dizer a junção adequada e equilibrada de um meio termo que estabelece a possibilidade de unificar, na mesma base de conhecimentos, as categorias do inteligível e do sensível no sentido de Kant. Ou ainda, em sentido gödeliano, transcendental trataria de resolver a tensão entre a admissão da prévia existência ontológica de um tipo de ente matemático e o desenvolvimento de um pensamento que procede pelo construtivismo, próprio da perspectiva do conhecimento humano. Deve-se ressaltar que transcendental também marca uma distinção em relação ao empírico, pois, tal argumento se funda nas condições a priori que possibilitam um conhecimento.

O argumento transcendental aparece na filosofia crítica de Kant, quando este percebe a inviabilidade da pretensão do saber metafísico em se tornar ciência. Em Gödel, o argumento transcendental aparece enquanto alternativa epistemológica para se repensar o conceito de razão tendo em vista a inviabilidade da pretensão do saber matemático em relação ao formalismo e o pensar apodítico. Em ambos os casos, o argumento transcendental cumpre a função de alternativa epistemológica.

Em Kant, percebe-se a indicação de que a Filosofia só poderia ocupar alguma função para as teorias racionalistas se estivesse em condições de redefinir o que é a ciência, e isso tendo o parâmetro da modernidade como referencial. Pode-se argumentar de modo crítico, se os termos de Kant não ficaram restringidos e dependentes de uma visão subjetivista para conhecer, na medida em que a validação do conhecimento depende da forma de uma representação subjetiva em relação ao fenômeno, contudo, é certo afirmar que Kant livrou a possibilidade do conhecimento do questionamento cético. Mas é fato que a visão kantiana acerca do argumento transcendental não gerou uma nova contribuição para a ideia da ciência porque sua compreensão sobre o conhecimento apoiava-se no naturalismo científico. Assim, ao invés de buscar um modo filosófico para discutir a questão do conhecimento, Kant se limitou ao parâmetro naturalista.

Se o argumento transcendental o possibilitava a ingressar na visão filosófica, por outro lado, Kant preferiu se manter na cosmovisão materialista e naturalista da questão do conhecimento. Gödel, ao contrário, ainda que não fosse um filósofo por formação, tinha clareza que os problemas relativos ao conhecimento demandavam uma discussão sobre os fundamentos filosóficos do conhecimento e para tal finalidade seria necessário desenvolver uma ciência filosófica. Em função da crise das teorias da razão determinista, crise que se tornou mais nítida a partir do século XX, essa ciência filosófica tentava se afirmar desde a querela dos românticos idealistas alemães contra Kant, mas o próprio desenvolvimento da ciência natural desde aquela época, parecia confirmar o veredicto kantiano que a filosofia jamais poderia requisitar ser a principal ciência no sentido mais geral.

Gödel entendia que a retomada dessa ciência filosófica não apenas tinha um sentido de verificação dos princípios racionais a partir de seus fundamentos teóricos, mas também acreditava que tal ciência trataria junto a solução de certos impasses, o que tornaria possível o surgimento de novas abordagens e, no caso específico da matemática, novos axiomas. Enquanto Kant limita a extensão da Filosofia, Gödel requer exatamente o contrário, ou seja, que a Filosofia pudesse ser revigorada enquanto saber racional para que pudesse oferecer alternativas aos impasses de outros saberes relativistas. Kant combate o platonismo porque identifica nesta doutrina a origem do pensar metafísico. E, para Kant, a metafísica significa todos os males que impossibilitaram a discussão racional filosófica de atingir um domínio mais seguro do ponto de vista científico.

Os teoremas da Incompletude de Gödel (1931) representam um trabalho técnico relevante no domínio dos fundamentos da aritmética, mas possui um interesse filosófico para a teoria do conhecimento, na medida em que suscita a possibilidade de se rediscutir os limites da justificativa epistemológica. Esse tema tem sido objeto de debate desde a Antiguidade, mas recebeu nova contribuição a partir do argumento de Kant a favor do argumento transcendental nas questões do conhecimento. A aproximação das perspectivas de Kant e de Gödel tem por objetivo verificar como se pode estabelecer uma nova teoria do conhecimento na contemporaneidade, ainda que haja uma crise do conceito determinista de razão. Dentro desse debate, o parecer de Gödel teria se posicionado a favor do realismo lógico, defendendo a ideia de que os objetos matemáticos, enquanto existentes em sentido ideal e puro, existem independente da sua construção pela linguagem formal. Essa posição filosófica pode ser chamada de platonismo matemático. Segundo Kant, a matemática é saber sintético, o que demanda um construtivismo ou, nos termos de Kant, os objetos da matemática só podem ser pensados a partir da mediação com a racionalidade humana. Fica claro que a divergência de

posições entre Kant e Gödel tem um sentido ontológico, pois, enquanto o primeiro adota um parecer mais imanentista em relação à existência de objetos, Gödel, por sua vez, estaria orientando uma justificativa que comportasse o sentido transcendente. Contudo, se na perspectiva ontológica há um afastamento entre os autores, por outro lado, em sentido epistemológico há uma aproximação em função do argumento transcendental que existe entre suas filosofias.

No debate de filosofia da matemática, por exemplo, os autores que podem estar relacionados com a visão filosófica de Gödel são Cantor e Frege, e os que estariam mais próximos da visão kantiana seriam Brouwer e Wittgenstein. Dos pontos de vista tanto ontológicos quanto epistemológico, Kant e Gödel apresentam diferenças filosóficas, mas concordam em um aspecto, a saber, na necessidade de fundar o conhecimento a partir de um argumento transcendental.

A tradição lógica inaugurada por Bernard Bolzano no início do século XIX (mas em grande parte devedora de teses que remontam pelo menos a Leibniz) e continuada por Frege e por Husserl, defende a existência de objectos formais e de uma forma produtora de objectividade, e não apenas, como na tradição aristotélico-kantiana, a existência de categorias como propriedades formais dos objectos. Que as categorias não sejam apenas aquelas determinações do objecto vago a que Kant chamava o “qualquer coisa em geral”, mas que este último seja, ele próprio, uma categoria, ou seja, pertença já à forma da determinação, parece-nos ser a profunda novidade que encerra a fenomenologia, no momento da sua formulação inicial. (MORUJÃO, 2000, p. 47)

Os conceitos de *incompletude* de Gödel e a noção kantiana de *sintético a priori*, guardam certa relação porque impedem que seus respectivos projetos filosóficos estejam fadados à trivialidade na medida em que “não fecham” os modelos epistemológicos. No caso de Gödel é mais radical, a partir de seus teoremas da incompletude não é nem possível decidir se algo pode ser verdadeiro ou não.

Tanto Kant quanto Gödel possuem, em suas respectivas análises filosóficas, algo em comum que seria a abertura para a perspectiva transcendental, ou ainda, buscam estabelecer relação entre imanência e transcendência. O conceito de *sintético a priori* quer dizer, em Kant, que não é possível conhecer nenhum objeto sem o critério da experiência e sem a perspectiva do construtivismo cognitivo, o que implica dizer que tal conceito encontra-se submetido a uma noção de realismo no sentido fisicalista, pois, fenômeno, em Kant, indica real. Este conceito kantiano representa uma restrição, porque colocou fim na pretensão do saber filosófico em tornar-se ciência na medida em que a filosofia não atinge o nível fenomênico e, por essa razão, seria incapaz de poder lidar com o aspecto real das coisas. Este

parecer kantiano foi muito censurado pelos filósofos idealistas e, sobretudo, por Husserl que considerou esta posição kantiana arbitrária. Por sua vez, o conceito de *incompletude*, a partir do teorema de Gödel, quer indicar que nenhum saber rigoroso pode requerer para si, a condição de fundar conhecimento em seus próprios critérios internos de validação. Isso sugere que Gödel admitia a possibilidade da abertura a novos conceitos e axiomas na medida em que, com este conceito, a matemática não seria concebida enquanto apofântica formal. Aproximar Kant e Gödel a partir do argumento transcendental indica a possibilidade de nova teoria do conhecimento em bases diferentes do naturalismo e do positivismo. Parece haver indicativos da necessidade desse argumento transcendental nas questões epistemológicas tanto na *Crítica da razão pura* quanto no artigo de Gödel intitulado “The Modern Development of the Foundations of Mathematics in the light of Philosophy”, que trata de sua compreensão sobre o sentido filosófico do conhecer. O significado filosófico do teorema de Gödel bem como a necessidade de uma nova teoria do conhecimento a partir do argumento transcendental, conduzem o pensamento filosófico gödeliano de Kant a Husserl. Para Gödel, o método filosófico de Husserl seria o único capaz de lidar com o atual parâmetro indeterminista das teorias racionalistas.

No texto “The Modern Development of the Foundations of Mathematics in the light of Philosophy”, Gödel inicia sua exposição sobre sua visão filosófica por meio da análise do conceito de *Weltanschauungen*. Este vocábulo pode ser compreendido como “cosmovisão”.

Gödel afirma que existem dois modos de abordar a questão do conhecimento. De um lado temos a cosmovisão materialista-cética-positivista, que se apresenta como a base para o raciocínio científico-natural. De outro, Gödel identificava que a outra cosmovisão se referia à cosmovisão filosófica, que ele identificava como metafísica idealista. Nessa distinção de Gödel se configura uma tensão entre a perspectiva filosófica e a cosmovisão científica. E esta distinção foi formada a partir do período moderno, quando se separou a ciência da filosofia, na medida em que Matéria-Natureza passou a ser um tema independente do Espírito. Obviamente, existem filosofias que estão mais alinhadas com a tendência naturalista do que com questões metafísicas, e, de fato, não é necessário que nenhuma filosofia esteja em desacordo com a atividade científica. Muito pelo contrário, possivelmente, o que se quer determinar, a partir da interpretação de Gödel, é que toda ciência além de possuir uma justificativa epistemológica no sentido construtivista-material, possa comportar também um sentido para a valoração e a vida intelectual no sentido do espírito, e que a ciência não seja apenas um constructo simbolista e abstrato para o homem, mas que também esteja relacionada ao progresso espiritual da humanidade. A visão filosófica de Gödel seria uma retomada da

razão iluminista que no pensamento contemporâneo supõe-se estar superada. Mas de acordo com o parecer de Gödel, apoiado na filosofia husserliana, o motivo que levou a essa crise da razão desde o período moderno, foi o crescente materialismo nas teorias racionalistas. Desse modo, Gödel sustenta que a retomada da Filosofia se faz urgente. Certamente, a ciência natural deve estar voltada para questões causais, pois, o interesse científico está voltado não para “algo em geral”, mas para a especificidade da região ontológica em que se desenvolve a respectiva pesquisa. No entanto, a ciência natural não possui condições de ser algo além de um procedimento metodológico de pesquisa. O saber naturalizado não possui condições para cumprir o sentido de uma orientação de pensamento para o pensar contemplativo do homem em seu solilóquio, porque está voltado para o conhecer na dimensão da práxis ou do finalismo prático. A dimensão teórica enquanto questão de valores encontra-se separada do sentido epistemológico. O ceticismo colabora com o procedimento metodológico para indagar o critério de validação de um saber, pois, toda formulação de conhecimento não é isenta da dúvida, mas isto é diferente da orientação valorativa da postura cética que adota um sentido existencial ou prática de vida baseada na descrença.

Para Gödel, seguindo Husserl, enquanto tal dimensão, que é filosófica, não for recuperada, as teorias racionais continuarão em crise porque existe tal separação que se apresenta filosoficamente como dualismo e que levou à crise do saber filosófico, na modernidade, antes das outras crises da razão. Esse dualismo se mostra na distinção entre teoria e prática, espírito e natureza, universal e particular etc. Gödel considerava-se mais inclinado a uma investigação filosófica do que à pesquisa científico-natural porque achava que a filosofia poderia conduzir a formulação de novos conceitos na medida em que pudesse resolver a crise da razão em função da resolução do dualismo nas questões fundamentais. Husserl também entende a Filosofia como a ciência primeira. Essa tradição de pensar a Filosofia como saber fundamental tem início com Aristóteles, para quem a Filosofia Primeira se ocuparia com os princípios fundamentais e puros da razão. Contudo, podia-se notar uma guinada no sentido da unificação de modo que o sentido da *epistémé* dependesse dessa base comum a razões diferentes para equilibrar o bom senso entre as mesmas (a *epistémé* grega congregava a *physis*, a *logiké*, e o *ethos*). Se o inteligível está para o *a priori*, assim como o sensível está para o *a posteriori*, logo indica que *a priori* quer dizer o que “vem antes” e *a posteriori* indica o que “vem depois”. Se essa questão envolve o conhecimento, a referência do “antes” e do “depois” só pode ser com respeito ao ato de pensar do sujeito do conhecimento ou o sentido da experiência do sujeito. Ainda assim, a dificuldade de se fundar uma ciência platônica, tal como muitos matemáticos o pretenderam, seria inicialmente a

dificuldade de lidar com uma duplicação da realidade. E isso foi resolvido por Husserl com a consciência intencional. Desse modo, a consciência promove uma síntese entre representações do mesmo objeto, logo, o acesso aos níveis de consciência do objeto passam por sucessivas reidentificações do objeto até que possa se tornar conhecido.<sup>30</sup> Nos termos de uma filosofia transcendental, como ponto de partida da fundação do conhecimento, isso implica necessariamente adequar racionalismo e empirismo bem como estabelecer a lógica transcendental para tal fim.

Conquanto Gödel tenha seus resultados matemáticos muito discutidos até hoje, ele não foi devidamente tematizado a partir de um ponto de vista filosófico. Ao buscar uma justificativa epistemológica que fizesse uma revisão dos princípios fundamentais da matemática a partir das questões filosóficas, Gödel termina por orientar seu pensamento não apenas em uma releitura de determinados pensadores da Filosofia, mas também atualiza aquelas ideias tradicionais em contato com as suas próprias concepções. Desse modo, no debate Kant-Husserl, Gödel encaminha sua discussão filosófica no sentido transcendental, o que aponta para um possível projeto de constituir um caminho filosófico para uma nova teoria do conhecimento tendo a fenomenologia como parâmetro dessa ciência filosófica capaz de lidar com a crise contemporânea da razão.

---

<sup>30</sup> A identidade é a estrutura transcendental do mundo porque significa a condição de possibilidade para o ato de conhecer. O que pode ser experienciado como objeto é o que pode ser identificado de modo a ser concebido como existente, sendo o que pode ser concebido como existente o que pode ser percebido mais de uma vez. Quando Husserl explica, nas *Investigações lógicas*, o sentido mereológico da relação de conhecimento em termos da relação entre as partes e o todo de um objeto explica que não se pode pensar o objeto momentâneo como momentâneo, pois, o pensamento se volta para entidades e, ao proceder assim, une o diverso com o mesmo. O pensamento torna o que é distinto como pertencente ao mesmo, isto é, idêntico. Assim, não se percebe um ente que esteja fora da identidade (que Husserl já chamaria de relação de síntese na consciência). Embora a distinção entre o que é percebido e o existente seja mantida do ponto de vista externo, o que mostra que a intuição não esgota todos os aspectos do existente, no entanto, o percebido é produto dos juízos de tal modo que não é pensado como um momento independente da relação de conhecimento.

### Capítulo 3

## **A BUSCA PELA CONSCIÊNCIA NA FILOSOFIA DA MENTE E NEUROCIÊNCIA: A FENOMENOLOGIA COMO RESPOSTA AO PROBLEMA MENTE-CORPO**

A pesquisa sobre Neurociência teve início a partir da década de 50 do século XX. Antes disso, havia uma recusa ou mesmo dificuldade epistêmica para considerar os assuntos pertinentes à esfera do mental, porque não havia base científico-natural para o estudo da Mente; essa questão clássica ficou conhecida, na literatura filosófica, como o Problema Mente-Corpo. Caso se proponha a reconstituição histórica da colocação do problema mente-corpo, será possível notar que essa questão já havia aparecido na Antiguidade.<sup>31</sup> E, na verdade, o problema atravessou toda a história das teorias de razão, ganhando mais ênfase a partir do momento em que a psicologia configurou um campo próprio de trabalho, o que só aconteceu na Modernidade. Apesar de a Psicologia ter a pretensão de investigar a subjetividade, a dimensão psíquica, o aspecto relativo ao mundo interno dos indivíduos, bem como de ter avançado tanto em metodologias e conceitos, contudo, seu modelo inspirador também se baseia mais na Ciência Natural do que na Filosofia.

Há certa confusão categorial e procedimental naquilo que se refere ao conhecimento do mundo interno; talvez explicado pela dificuldade moderna com “representação”.<sup>32</sup>

---

<sup>31</sup> Ainda que não houvesse aparecido a ideia do sujeito do conhecimento ou do Eu, a mente era tratada como alma e tinha um estatuto incorpóreo. O que explica a dificuldade histórica da mente ser tematizada como objeto material. E possivelmente, até o presente momento, a mente ainda não pode ser elucidada como objeto meramente material. Se é assim, logo, a atual abordagem da neurociência se mostra insuficiente para determinar a experiência subjetiva e com ela a natureza da consciência humana.

<sup>32</sup> Termo cuja etimologia indica uma ideia de que algo está sendo apresentado de novo. A representação é o modo de acesso à compreensão, mas o termo é utilizado em vários sentidos como representação de modelos, imagética, pictográfica, estética, subjetiva, popular, política, social etc. Contudo, a acepção que utilizamos aqui neste contexto é fenomenológica e tem a ver com o sentido mais fundamental da formação do objeto para um sujeito cognoscente; ou seja, toda representação traz consigo a forma pela qual se conhece um objeto. Uma tarefa fundamental do método fenomenológico é retirar o preconceito ou o pressuposto que um objeto carrega consigo a partir do olhar com que é analisado ou ressignificar a sedimentação conceitual que acompanha sua tematização. Kant formulou esse sentido fenomenológico de representação do seguinte modo: “O *eu penso* deve poder acompanhar *todas* as suas representações”, caso contrário, essas representações não seriam desse sujeito. A unidade da experiência cognitiva, para Kant, opera uma síntese que confere uma identidade à consciência. Piaget diria que um sujeito só poderia acompanhar suas representações dependendo da fase cognitiva em que estivesse vivendo seu próprio desenvolvimento cognitivo. De fato, os argumentos filosóficos da teoria do conhecimento não se referem ao estágio pré-linguístico ou pré-filosófico. Assim, os argumentos filosóficos acerca da ...

No período moderno, Descartes propõe uma explicação que separa completamente a mente do corpo, admitindo que se trate de substâncias que possuem realidades distintas. A filosofia cartesiana inaugura a Modernidade com a temática voltada para a reflexividade do *eu penso* (cogito). Em relação ao que é corpóreo, Descartes o denomina como extenso de modo que atribui a esse domínio as características de ocupar lugar no espaço, ser divisível, impermanente e regido por leis mecânicas. Com respeito à esfera da mente, Descartes afirma o oposto ao corpo, ou seja, de que não ocupa lugar no espaço, é indivisível, permanente e não pode ser explicada por razões mecanicistas. Por ter colocado a questão do dualismo, a filosofia cartesiana ocupa a condição de alvo das atuais críticas neurocientíficas que partem exatamente da refutação de suas observações na medida em que estas se tornaram célebres por admitir a separação entre mente e corpo. A atual abordagem de neurociência requer uma compreensão onde não só se justifique a explicação da mente por fatores corpóreos como também não admite que haja divisão da mente com o corpo. Assim, a neurociência pretende investigar sobre a consciência, sobre as decisões efetuadas no lobo frontal, sobre os sentimentos e vontades, mas sem levar em conta o sentido reflexivo da filosofia cartesiana.

Se Descartes considerava que o corpo e a mente eram, por si, duas estruturas completamente independentes, sendo o corpo a parte mecânica e material, e a mente, se caracterizando como a parte lógica ou da razão, isto também se devia a uma orientação comprometida com a visão religiosa. Para sustentar o argumento dualista, frequentemente se usava a exemplificação de que o corpo sem mente seria inanimado, isso é, visava ressaltar que seria a mente responsável por dar vida ao corpo (anima). Enquanto para a mente sem corpo, seria como questão de fé, associando à ideia de alma cristã (Mattheus, 2007, p. 19-22). Contudo, esse pensamento foi aceito numa época antecedente ao começo da medicina e, para sustentá-la, era preciso enxergar o corpo como uma estrutura puramente mecânica. Não obstante, a Igreja apoiava esse modelo porque favorecia a ideia da existência da alma, ou seja, o argumento cartesiano a favor do dualismo apropriado para seu tempo, cuja característica é a transição do Medievo para a Modernidade ou, ainda, o dualismo cartesiano mantinha a transição e a tensão, entre uma visão religiosa e outra de cunho racional-científico.

De acordo com Descartes, a substância do pensamento não pode de modo algum estar relacionada ou ser determinada pela matéria corpórea. Se, por um lado, Descartes afirma a subjetividade e vê a necessidade de explicar as coisas em função de razões que não se

---

consciência, cognição, não partem do desenvolvimento biopsicológico dos indivíduos, mas admitem como ponto de partida da investigação, alguém que já tenha constituído seu aparelho psíquico, esteja na fase adulta e seja capaz de uma razão que lhe permita pensar por si mesmo. São especificidades da Filosofia...

reduzem ao fisicalismo, por outro lado, este filósofo propiciou, através da interpretação contemporânea de suas ideias, que os críticos do dualismo mente-corpo se voltassem contra sua filosofia, no sentido de que Descartes tivesse elaborado uma falsa questão. Segundo essa compreensão, “o erro de Descartes” foi separar o que, na visão reducionista, não pode ser separado, ou seja, mente e corpo são componentes orgânicos, estão associados intrinsecamente para que possam funcionar de forma adequada. Esta é uma crítica contemporânea a Descartes, vinda da neurociência. Contudo, a leitura da obra de Descartes nos mostra que efetivamente ele não pretendia conceder nenhum privilégio à cosmovisão materialista, mas, ao contrário, suspeitava que a consciência era um atributo do espírito e não da matéria. Como as questões do espírito não podiam (e ainda não podem) ser explicadas pela razão material, Descartes, coerentemente, estabeleceu esta distinção. A crítica de Husserl a Descartes se orienta no sentido de que este último teve de recorrer a uma visão metafísico-religiosa porque não dispunha de uma fenomenologia para auxiliá-lo na tarefa de constituição transcendental da consciência.

Descartes pensou que o essencial para o mental era a consciência: o que é mental é consciente e sem extensão, o que é material é extenso e inconsciente. Um pensamento, por exemplo, não é extenso: isto é não ocupa qualquer espaço, não tem dimensões espaciais e não possui uma posição no espaço. (Matthews, 2007, p. 19-22)

Como esse modelo encontrava-se orientado pela ideia de que mente e corpo são estruturas completamente diferentes, restava perguntar sobre como seria possível sua relação ou interação. Para responder essa pergunta, Descartes indicou a glândula pineal, que seria responsável por conectar a mente ao corpo. Hoje se sabe que esse órgão tem apenas uma função hormonal; mas desde então a questão sobre a relação entre mente e corpo permaneceu aberta e, mais recentemente, começou a ser tratada como o enigma da consciência, supondo que a consciência seria o elo entre mente e corpo. A atual pesquisa de neurociência engloba um variado e heterogêneo conjunto de investigações, tais como a neurobiologia, a psicologia cognitivista, a linguística, a teoria da evolução, a inteligência artificial e a filosofia da mente. A única interface entre essas disciplinas é que todas elas se encontram justificadas pela epistemologia naturalizada.

Uma possível contribuição da fenomenologia para a filosofia da mente viria com a possibilidade de que ela se voltasse ao exame da consciência não mais por considerações que fossem apenas baseadas na visão materialista da atitude natural. Husserl sustenta que o acesso à consciência depende de um procedimento metódico denominado *epoché*. A *epoché* ou redução eidética significa a suspensão da atitude natural para que possa ser constituída a

possibilidade da atitude filosófica no sentido da reflexividade da consciência. A fenomenologia é um método descritivo (portanto, não subjetivista) do objeto fenomênico. A atribuição do objeto a um sentido que comporta realidade também promove certas características de naturalização que inibem o acesso à consciência.

Trata-se de uma suspensão com respeito aos atos mentais comprometidos com a naturalização das coisas, dos processos e procedimentos. Aparentemente, a suspensão quanto ao ato de julgar, não promove nenhum tipo de alteração no mundo, mas do ponto de vista fenomenológico é necessário para que haja ressignificação. A fenomenologia não pretende fundar outra realidade paralelamente à perspectiva causal, mas sim criar condições para que os processos pertinentes à questão do conhecimento possam ser analisados e descritos segundo uma compreensão filosófica da razão de ser das coisas. Em outros termos, restituir a condição da Filosofia enquanto saber racional com seu próprio método e modo de tratar objetos. A consciência pode ser um aspecto sutil da percepção, tal como um insight, mas se a orientação epistemológica contemporânea coloca a consciência como dependente de fatores relacionados à causalidade, logo, esta compreensão não está efetivamente tratando de nenhum aspecto relacionado à experiência consciente. Certamente, esse era o objetivo cartesiano em sua proposta do *cogito*. A dificuldade de lidar com uma explicação metafísico-religiosa fez com que Descartes perdesse o foco de sua proposta inicial (fundante do pensamento moderno). De fato, ainda que Descartes tivesse um impulso epistemológico que coloca efetivamente a necessidade do sujeito do conhecimento se apoiar apenas nas razões daquilo que lhe fosse claro e distinto (ou evidente, para dizer nos termos de Husserl), por outro lado, as questões religiosas lhe impediram de continuar o caminho para uma via transcendental do conhecimento. O termo evidente significa algo que é tão claro e certo que pode se configurar como caminho possível a ser implementado. A evidência é parte de um procedimento que trata o dado como já pertencente ao conhecimento. A evidência não está em cheque, por isso, não pode estar relacionada à dúvida. O método de Descartes assumia a dúvida hiperbólica, ou seja, que até que se apresentasse uma verdade, a dúvida deveria ser sustentada até o seu ponto mais radical. O método de Husserl parte da suspensão da atitude natural (que deve ser colocada entre parênteses), até que se atinja a evidência do conhecimento. O parâmetro de Descartes era a certeza. A certeza não pode ser a base do conhecimento por ser um estado psicológico. O parâmetro de Husserl é a lógica transcendental, para colocar a experiência cognoscitiva dentro de um parâmetro onde fosse possível interrogar cada aspecto da constituição transcendental do conhecimento a ponto de não haver nenhuma pressuposição em relação ao objeto do conhecimento.

No contexto da esfera do mental, significa que a questão da consciência demanda uma abordagem que não fosse meramente comportamental. Nesse sentido, com a influência fenomenológica, a chamada filosofia da mente não seria mais implicada pelas outras disciplinas participantes do projeto de neurociências, mas teria condições de implicar o debate das outras disciplinas materiais porque constituiria seu próprio modelo de investigar o sentido interno do aparelho psíquico. A ênfase de Husserl para que o acesso à consciência dependesse da *epoché*, e esta dependesse da distinção entre atitude natural e atitude filosófica, mostra que a consciência pode ser tratada de forma objetiva (com a lógica), sem que se faça esse recurso ao comportamentalismo psicofísico, de modo que não se encontra condicionada pelo materialismo. A dificuldade epistemológica em aceitar o tratamento da consciência como algo que não se esgota no aspecto material mostra uma tendência de pensamento cientificista no sentido de que se estabelece um padrão do que é a ciência, de como se deve estudar a mente segundo tal parâmetro, sem levar em conta as insuficiências metodológicas para lidar com aspectos que escapam do materialismo.

Husserl diria que esta tendência naturalista se desenvolve com pressupostos que não deveria acolher em sua base epistêmica.<sup>33</sup>

Do ponto de vista fenomenológico, a consciência não é fechada em si mesma nem se explica pelo que está nela contido ou não, mas pelo que pode ser considerado enquanto pertencente à relação de conhecimento. Assim, o termo intencionalidade denota um sentido de apreensão cognoscitiva da consciência individual, em sua relação com o mundo. Se as teorias da mente forem analisadas sob a ótica da Teoria do Conhecimento isso acabará se tornando um problema sério da neurociência com respeito ao tratamento das questões pertinentes ao mundo interno. Toda relação de conhecimento se apoia na ideia da distinção irreduzível entre sujeito e objeto. No caso da neurociência, a questão de se considerar a própria mente para

---

<sup>33</sup> A teoria não pode estar submetida à prática. O Espírito não se reduz à Natureza nem a mente pode ser subsumida ao corpo, mas na impossibilidade metódica de considerar outras possibilidades, sustenta-se a abordagem ou modelo explicativo que atende ao parâmetro epistemológico atual. Husserl sugere que a consciência seja a mudança nesse processo. Admitindo-se a distinção entre atitude filosófica e atitude natural, logo se pode considerar também que a possibilidade não se reduz ao fato. A consciência é um tema pertinente ao Esclarecimento iluminista. Se o desenvolvimento da ciência caminhou no sentido de banir as teorias representacionistas isso também se deve a que o Esclarecimento jamais pôde ser implementado após a Revolução Industrial. A ciência natural se tornou apenas no tipo mais enfatizado de razão. Desde então a ciência passou a ter uma função social que consiste em estar a serviço do processo de produção e de desenvolvimento. Para a Filosofia, sobretudo aquela iluminista (propagada com toda veemência nas linhas de Kant), a ideia do conhecimento, a partir da consciência, significava desenvolvimento relacionado ao sentido social, ético, humano e cívico. Mas como seria possível sustentar esse ponto de vista se as questões assumem uma característica economicista, a ponto de o conhecimento virar uma questão de interesse? O lema tradicional da Filosofia é que esse saber se orienta por uma busca desinteressada da verdade. Deve ser por essa razão, que a pós-modernidade decretou o fim da Filosofia...

entender o funcionamento da mente, parece evocar a ideia de uma razão pura, tal como se houvesse um teatro na mente. Não há contraste. Isso torna importante que haja uma crítica do conhecimento para que se faça a distinção entre o que seria uma atitude de consciência e uma atitude de naturalização (tal como queria Husserl). O sujeito do conhecimento, na neurociência, na impossibilidade de efetuar uma crítica sobre seus próprios estados mentais ou os de sua espécie, termina por fazer análises sobre estados mentais baseados no empirismo do comportamental, o que ainda nada revela acerca da consciência. Esse resultado da psicologia experimental do século XIX já havia sido muito criticado por Husserl, na medida em que ainda estava relacionado com a atitude natural. Por essa razão, como a pesquisa de neurociências tem um olhar temático para a assimilação do comportamento, ou seja, há uma necessidade de externalização daquilo que é referente ao mundo interno, ou ainda, em função da necessidade de objetivação exterior, como se a consciência pudesse ser explicitada por recursos externos, a própria questão da consciência permanece velada na pesquisa sobre a relação da mente com o corpo.<sup>34</sup>

O paradigma de análise da questão do conhecimento é colocado por Platão em termos ontológicos. A natureza da verdade sobre algum objeto não pode ser “enquadrada” por nenhum método, abordagem ou tipificação. A verdade é sempre exterior a qualquer formulação metódica sobre o conhecimento de algum objeto. Ao contrário do que possa parecer, essa consideração filosófica não torna Platão um pensador de um modelo anticientífico, mas sim de um modelo de reflexão racional que serve ao propósito científico por excelência. Assim sendo, todos os métodos estão fadados a serem aproximações de dados cuja relevância não esgota a verdade sobre um assunto. A verdade não é um conceito apreensível, pois, toda e qualquer ciência será necessariamente aproximativa de modo que a racionalização é acompanhada pela reflexividade, o que confere um sentido contemplativo à questão do conhecimento. Dito de outra forma, Husserl menciona que a necessidade da Filosofia ser retomada em meio à crise da razão e da ciência na contemporaneidade, e que tem a ver com a falta de rigor, de fundamentação teórica e de ausência de uma crítica do conhecimento que seja capaz de restituir a consciência a partir de um sentido valorativo para a

---

<sup>34</sup> Certamente, a atual pesquisa das neurociências ainda deve sofrer a mesma influência epistemológica do século XX; ou seja, Wittgenstein e Círculo de Viena. Em relação aos fundamentos dessa influência deve-se saber que ela banuiu a conversa sobre interioridade e subjetividade dos assuntos filosóficos. Fazia sentido para as pesquisas naturalistas aceitar esse ponto de partida tendo em vista o compromisso com a linguagem e a interpretação positiva do método e do conhecimento científico. Contudo, não faz sentido para a pesquisa de neurociências aceitar um parâmetro externalista em relação à mente. Seria necessário que se constituísse um caminho fenomenológico para as neurociências.

razão humana, ou seja, que o sentido valorativo não esteja apartado da razão pensante e se torne com ela, uma atitude consciente tanto do aspecto teórico quanto da dimensão do agir.<sup>35</sup>

Se a consciência continua sendo tratada à luz de um comparativo comportamental que confere o parâmetro naturalista para as análises sobre aprendizado, assimilação, meio ambiente, evolução etc., isto ainda se refere a uma dimensão de que tais análises são baseadas na externalização da mente, ou ainda, na possibilidade de uma mente externa para clarificar o que é da ordem do interno. A dificuldade é que mencionar algo do âmbito interno da mente permanece como especulativo, pois, até agora não há uma pesquisa científica capaz de prever como são as propriedades intrínsecas da experiência subjetiva. O Nobel de Medicina (1972) Gerald Edelman cunhou a expressão “darwinismo neural” para propor que existe um processo seletivo no sistema nervoso. Excetuando a parte em que critica tratamento da mente como algo computável, Edelman admite que a referência à neurofisiologia, e não ao modo fenomenológico, impede que se conclua que o verdadeiro problema consiste na falta de uma teoria que trata a mente do ponto de vista interno. Todavia, parece requerer que uma teoria fenomenológica da consciência seja compatível com a teoria evolucionista.

Em primeiro lugar, não há dois cérebros iguais. E no desenvolvimento do cérebro há uma enorme quantidade de variabilidade. Ele não é determinado somente pelos genes do indivíduo, mas pela história do desenvolvimento do indivíduo, e isso o segue pelo resto da vida. Essa variabilidade é muito difícil de ser explicada em qualquer modelo de cérebro. Em segundo, o mundo não é como uma fita de computador. Os sinais vindos do mundo não são inequívocos como devem ser os sinais colocados em um computador. Eles (os computadores) precisam receber definições exatas em seu programa, enquanto com o cérebro os modos como o mundo pode apresentar seus sinais são enormes e variados [...] Darwin, em sua famosa noção de *population thinking*, diz que as variações entre indivíduos de uma espécie são a base da seleção natural na luta pela existência que leva à origem de outras espécies. A variação de um indivíduo para outro na população não é somente “ruído”, mas a base sob a qual um indivíduo particular pode ser selecionado durante a competição em seu ambiente. O sobrevivente é o mais adaptado. Ao aplicar a noção de *population thinking* para variação no cérebro, temos que a variação no cérebro não é um erro, mas a base da atividade criativa do cérebro [...].(Edelman, 2001, p. 75-76)

Uma análise comparativa ao problema da mente externa como base para a discussão sobre a consciência pode ser feita para ilustrar a dificuldade epistemológica do reducionismo materialista. O argumento cosmológico pode ser um exemplo. De acordo com a Teoria do Conhecimento, a mente externa não oferece uma elucidação sobre a consciência, tanto quanto

---

<sup>35</sup> Para Husserl não faz sentido que a razão humana se torne desumana. Isso só pode ser o reflexo de processos de naturalização das coisas, ou seja, afastados da consciência enquanto atitude filosófica.

a cosmologia não proporciona adequada compreensão sobre objetos celestes na medida em que sua abordagem parte do fato de que homem, enquanto sujeito do conhecimento, está dentro do universo, logo seu conhecimento desse objeto não é pleno e nem será. Isso porque para tomar o universo como objeto, seria necessário que o sujeito estivesse fora do mesmo universo e pudesse contemplá-lo desse lugar. Percebe-se que as questões maiores da cosmologia encontram-se próximas de especulações metafísicas, o que não deixa de ser também um problema epistêmico na medida em que, se estas especulações podem ser cogitadas, devem ter algum fundamento em termos de hipóteses não provadas. Assim, do mesmo modo, tratar da consciência com recursos comportamentais, se é possível afirmar que o fato desta exigir uma compreensão prévia do que é a experiência subjetiva, é como tornar a tentativa sem efeito. Afinal, como seria possível entender a mente e a consciência se o próprio processo de entendimento individual só é possível com o uso da mente e da consciência? Seria uma *reductio ad absurdum* se o caso fosse descrito como o olho que vê a si mesmo enquanto observa seu objeto.<sup>36</sup> A relação de conhecimento, e, por conseguinte, a reflexividade da consciência do objeto exige a distinção entre algo que é observado e algo que observa. Nesse sentido, a autoconsciência é impossível na medida em que há um limite tanto para o conhecimento como para a consciência.

Se a epistemologia contemporânea aboliu a figura do sujeito, então como pretende entender sua cognição a partir da experiência subjetiva? Se o mote fenomenológico afirma que a consciência é consciência de objetos, logo para entender a natureza da consciência torna-se necessário restituir a ideia de uma subjetividade que seja compatível com a objetividade real e ideal do conhecimento. A ciência e as teorias de razão exigem uma perspectiva intersubjetiva para validar suas asserções, mas a questão é que ainda não há condições de designar, no parâmetro naturalista, o que seriam as experiências do Eu. E o que se torna mais problemático, como as experiências podem estar ligadas ou conectadas a um Eu? Outra indagação fenomenológica sobre a mente poderia ser feita no seguinte sentido: muitas das atuais teorias de neurociências são elaboradas com base em experimentos com animais. Se a ciência da mente já trabalha com um pressuposto de que as mentes todas podem ser equiparadas a partir da referência aos processos conhecidos em relação ao corpo, o que é

---

<sup>36</sup> Um novo paradoxo de autorreferência (diferente do de Russell em relação ao logicismo de Frege) poderia ser formulado para a ciência da mente, ou seja, como a neurociência pode abarcar todos os conceitos de mente numa abordagem materialista se a consciência não pode ser completamente dependente da lógica com implicação material? Se mente não puder ser inteiramente redutível ao cérebro, logo, o atual projeto de neurociência contém uma interpretação equivocada. Já é possível imaginar o *Ouroboros* engolindo a própria cauda, no movimento de tentar engolir sua própria cabeça (quer dizer, mente).

referendado no modelo evolucionista, também há outro pressuposto neurocientífico de que os cérebros de outras espécies podem servir de modelo para compreendermos o funcionamento do cérebro humano.

A Filosofia sempre foi um saber sobre conceitos. Infere que a Filosofia, assim como outros saberes, lida com a dimensão racional da mente humana. Se a mente agora é analisada pelo viés da neurociência, cuja pesquisa pode admitir a decaída do paradigma de que não há mais uma distinção entre os cérebros humanos e os de outras espécies, bem como não admite também uma supremacia da inteligência humana perante outras espécies, isto também reflete o atual estado da pesquisa sobre consciência. Decerto, pode-se admitir que o modelo explicativo de que a evolução das espécies é responsável pelo estágio atual de desenvolvimento do cérebro, tanto nos humanos quanto em outras espécies. Também parece factível que as experiências sejam unificadas em uma individualidade e que esta seja a consciência do Eu. Mas como propor um modelo explicativo que conjugue a ideia da evolução com a síntese reflexiva de experiências que confere unidade à consciência como sendo a consciência de um Eu?<sup>37</sup>

Ao remontarmos essa conversa ao período moderno, e à filosofia cartesiana, deixamos de lado a consideração de que a separação entre Eu e mundo foi necessária para o desenvolvimento da ciência natural. Enquanto não houve condições históricas do homem se libertar do meio, a ciência natural não teve condições para acontecer enquanto projeto. Desse modo, o sujeito do conhecimento durante a Modernidade, exatamente por ser reflexivo, se via apartado da natureza de modo que a tomava como objeto. Esse procedimento da ciência de separar sujeito e objeto implicou, ao longo do tempo, em um processo não ecológico. O dualismo se tornou um entrave epistemológico porque gerou mais problemas do que soluções.

---

<sup>37</sup> Ainda Edelman sugere ser possível conciliar este ponto quando afirma, sobre o modelo funcional do cérebro: “Acredito que temos de explicar duas coisas, principalmente. Primeiro qual mecanismo do cérebro pode ser responsável por todas as propriedades da consciência. A consciência é individual e subjetiva. É contínua, mas está sempre mudando. Varia o objeto na maioria do tempo, mas nunca o esgota completamente. Para mim, a propriedade mais importante da consciência, e a segunda coisa a explicar, é como pode o estado de consciência ser contínuo e unitário (não pode ser dividido pelo indivíduo) e, mesmo assim, o número de estados conscientes ser possivelmente infinito, no mínimo um bilhão de estados conscientes diferentes. É um tipo de situação engraçada. Um tipo de paradoxo. A consciência é unitária, mas a unidade está sempre mudando e pode mudar em um grande número de coisas. A consciência é integrada e diferenciada [...] Acredito que essas são as duas propriedades importantes que devem ser explicadas. Primeiro, qual tipo de processo neural pode ligar a atividade dos neurônios – não um tipo específico de neurônio, mas de um grupo deles. Segundo, como podemos analisar a integração e, ao mesmo tempo, a diferenciação do cérebro que fazem o estado consciente do cérebro [...] A consciência não é uma propriedade de nenhum tipo particular de neurônio. A consciência, sendo um processo, é função do mecanismo chamado reentrada (*reentry*). Nele, um grande número de grupos de neurônios deve interagir de forma rápida e recíproca. Se essa interação de ‘reentrada’ cessar, setores inteiros da consciência desaparecem e a própria consciência pode encolher ou se partir [...]” (Edelman, 2000, p. 76).

Por isso, o dualismo não pode ser um argumento trivial. Se uma consciência ecológica se faz necessária nessa época, isso não é o mesmo que alegar que as mentes possuem um padrão comum de análise porque todas tiveram de ser explicadas segundo o paradigma da evolução das espécies. Ao estudar neurônios-espelho em macacos pouco se estará contribuindo para discutir o que caracteriza a mente e a consciência humanas. E isso porque o sentido fenomenológico da consciência continua velado nesse tipo de pesquisa naturalizada.

Do ponto de vista material, a ciência natural indaga a mente a partir do referencial ao cérebro. Desse modo, parte-se do pressuposto de que as mentes podem ser todas equiparadas de um modo em que houvesse um padrão para julgar a esfera mental. Então a pergunta sobre como pode a mente estar ligada ao corpo, encontra no reducionismo material uma alternativa confortável a ser tomada contra o dualismo mente-corpo. Isso porque mesmo que a mente não seja um conceito inteiramente explicado pelo materialismo, por outro lado, sua dependência do cérebro parece perfeitamente factível a essas pesquisas naturais que o estado consciente é resultante de processos que o corpo sinaliza para o cérebro. O dualismo mente-corpo remete à tensão que reflete um problema difícil de lidar e que jamais encontrou boa solução no histórico dessa questão. Basicamente, o argumento do reducionismo material põe a mente como um conceito que depende do cérebro, logo, como uma extensão do corpo. Como o corpo pode ser estudado como um organismo biológico, com processos físico-químicos, a aposta é que a mente reduzida ao corpo também o seja. A tentativa de fazer a mente depender do corpo impede que haja real problematização sobre a mente e, analogamente, sobre como se poderia indagar efetivamente sobre a consciência, pois, o entendimento das conexões sinápticas ou o funcionamento do lobo frontal não me diz quem eu sou.

Caso fosse possível enquadrar a mente ao corpo, a consciência não seria um enigma. Ainda que se tente reproduzir os processos da mente em laboratório através de pesquisas biológicas, ou que se tente aprender sobre a mente a partir da observação sobre o comportamento de outras espécies em seu habitat, ou que se tente simular a inteligência a partir de prognósticos sobre o processo de assimilação lógica e cognitiva em máquinas, ainda assim, a mente não será mecânica. Como a questão não encontra boa resposta em relação à abordagem naturalista busca-se o modelo fenomenológico na tentativa da reunião da mente com o corpo, através do conceito de consciência. Se a consciência é um pressuposto das investigações de neurociência, cabe informar de que modo é possível pensar a consciência como reflexividade a partir da identidade do *self*.

No século XX, a fenomenologia se desenvolve como um saber autônomo tal qual uma ciência filosófica por excelência. Mediante a compreensão de que o modelo fenomenológico

pretendia reunir o empirismo e o racionalismo na mesma abordagem, sua contribuição para o debate de neurociência ocorre a partir do conceito de *intencionalidade*. Para fazer essa junção entre duas das principais vertentes do pensamento filosófico, usa-se o conceito de consciência intencional, aqui empregado como o que aparece como fenômeno. Fenômeno é entendido como objeto para uma consciência. Assim sendo, a noção de consciência fenomenológica coloca a necessidade de que consciência se defina por ser consciência lógica de objetos. Não é um conceito fechando em si mesmo tal como numa abordagem psicologista. Há três correntes fenomenológicas. A primeira é a de Kant (1724 – 1804), que trata o fenômeno como um sentido realista físico, ou seja, o fenômeno ocorre fora da mente do observador, e existindo independentemente – é um modelo repleto de materialismo (Kant, 1989). A validade objetiva da representação do objeto não está isenta de crítica a partir do modelo de Kant. Isso porque ele não garantiu que a consciência fosse objetiva.

A segunda concepção de fenomenologia, por sua vez, é o modelo idealista de Hegel (1770 – 1831), que compreende o fenômeno como resultante de um processo dialético cuja característica apresenta um sistema trinitário, fundamentado em tese, antítese e por fim uma síntese. Essa alternativa hegeliana para o dualismo torna-se extremamente subjetiva, já que a compreensão do fenômeno é puramente ideal e destituída de crítica da razão; nela, as ideias precedem os acontecimentos. Portanto, para Hegel, o fenômeno é o resultado do processo dialético; a interpretação hegeliana indica que a consciência reflete o sentido das interações das ideias (*a priori*) com determinações (*a posteriori*) (Hegel, 1969).

Por fim, a terceira vertente fenomenológica é a de Husserl (1859 – 1938), que é uma espécie de meio termo entre o lado materialista e o idealista desse debate, somado à teoria da significação. Husserl é quem realmente configura a possibilidade da filosofia fenomenológica se tornar uma ciência, pois tal ciência se caracteriza como unificação do processo dualista. Fenômeno, para o filósofo, é o objeto de uma consciência, que é por sua vez, a compreensão de um objeto a partir da independência deste e da interpretação do observador, que define por si a *intencionalidade*. Essa visão sintética é o que caracteriza a real união entre o empirismo e o racionalismo, já que o fenômeno, objeto de estudo da fenomenologia, seria na verdade um modelo de tentativa de conciliação entre subjetividade, objetividade e linguagem (o que rompe com a tradição do dualismo) (Husserl, 1986).

Hoje, o limite da fenomenologia seria a sua principal pretensão, o rigor científico, porque não se pode provar a existência da consciência no argumento científico-natural, e menos ainda através de um caminho não reconhecido pelo método científico tradicional. Ao

que parece essa questão da consciência reivindica outro olhar cuja abordagem não se justifique pelo naturalismo.

Tendo em vista que o método fenomenológico de Husserl trata a consciência como reflexiva, cabe indagação sobre o *cogito*. Se for observada com atenção, a pesquisa de neurociência perde de vista a questão da consciência dentro da linha naturalista. Esse tipo de pesquisa não coloca o problema da questão do conhecimento, da intersubjetividade, da consciência e do esclarecimento para a razão em geral. Como a pesquisa neurocientífica é sobre funções de certos órgãos cerebrais ou simulações da representação cerebral, isso permanece irrefletido na prática naturalista. E assim é porque não se coloca a questão da consciência, que permanece pressuposta.

Como a cultura contemporânea está dissociada do Eu, como então seria a tentativa de buscar o Eu se as teses representacionistas estão impedidas? A necessidade fenomenológica parte do princípio formulado por Kant em torno das quatro perguntas fundamentais de toda filosofia crítica. Para o propósito de tematizar a consciência, constata-se que a pergunta kantiana sobre o que é ser humano é a mais fundamental exatamente por ter essa questão da consciência como fundo daquilo que seria a humanidade.<sup>38</sup>

Do ponto de vista histórico, nesse longo percurso, houve diversos modelos de solução do problema mente-corpo, e todos podem ser aceitos porque refletem aspectos pertinentes a uma determinada visão comprometida com o parâmetro de razão da época. Entretanto, alguns apresentam mais incoerências que outros, e a legitimidade dessas propostas de solução se modificam de acordo com o momento histórico no qual se está inserido. Na atualidade, a alternativa mais coerente do ponto de vista filosófico, seria recorrer à fenomenologia, já que essa tenta reestabelecer o status de igualdade entre a mente e o corpo. Essa diferença possibilitaria o crescimento e certo avanço de diversas áreas ainda inexploradas a partir do próprio debate de neurociência.

---

<sup>38</sup> As famosas quatro perguntas de Kant tinham por objetivo apresentar o sentido do programa de uma filosofia crítica. A primeira pergunta foi escrita na *Crítica da razão pura* (que posso saber?) se refere à questão do conhecimento e marca a ideia de seu limite. A segunda pergunta foi escrita para a *Crítica da razão prática*, se dirige à moral (que devo fazer?). A terceira é tratada na *Crítica da faculdade de julgar* de modo que a pergunta colocada (que posso esperar?) estabelece a ideia do finalismo das coisas. Contudo, para atingir a última questão (que é ser humano?), deveria ser possível meditar bem sobre as outras três precedentes. As primeiras indagações se apresentam como formação necessária para constituir uma antropologia filosófica. Como a filosofia moderna tinha o conceito de natureza humana como referência, a ideia kantiana se apoiava na compreensão de que havia uma razão que explicasse a essência desta natureza tipicamente humana. A natureza humana é um conceito que busca explicar a motivação das ações humanas. De certo modo, a teoria da evolução recupera essa ideia de natureza para tentar um padrão que explique o funcionamento de todas as mentes, mas o faz de modo indistinto, comparando mentes e comportamentos de espécies diferentes, enquanto os pensadores modernos, na verdade, só poderiam considerar a consciência como uma característica tipicamente humana.

Como o surgimento da Psicologia aconteceu, também, naquele mesmo momento histórico em que a Filosofia perdeu espaço para a Ciência Natural, que as teorias psicológicas também não ficariam isentas dessa influência naturalista. O resultado se mostrou no fato de que algumas das principais abordagens psicológicas estavam presas à dificuldade do termo representação, tais como a psicologia experimental, o behaviorismo, a psicogenética de Piaget e mesmo a psicanálise de Freud – que além de não ter a consciência como seu foco, ainda a tematiza como um fator repressivo no aparelho psíquico. O limite da fenomenologia enquanto método é o limite físico da consciência, ou seja, a fenomenologia está limitada ao ponto em que a percepção não se torna discreta. Quanto tempo o cérebro pode ficar desperto ou em vigília? Este é o limite da fenomenologia. Em relação ao aparelho psíquico podem ser agregados, do ponto de vista da filosofia da mente, tanto o modelo metapsicológico de Freud para o inconsciente (discreto) quanto o modelo fenomenológico de Husserl para a consciência (contínuo). Por outro lado, nas abordagens psicológicas mais humanistas, existe a tendência de lidar com o sentido existencial, fático da constituição psicológica dos indivíduos e interações. Husserl considerava este tipo de psicologia como uma ciência de fatos, o que quer dizer que tal concepção não favorecia a compreensão de uma ciência que estivesse voltada para essências enquanto possibilidades ideais. Essa ciência de essências é a fenomenologia cujo propósito seria revelar o acesso à consciência.

Uma lição aprendida na tradição filosófica é que há uma dissonância entre ser e real. O que indica que as coisas que parecem ser de um modo nem sempre podem ser tomadas como representando a realidade. Husserl admite uma equivalência imperfeita entre ser e parecer como modo de unificar na consciência a natureza do real. O conceito de evidência é o argumento fenomenológico por excelência. A evidência do conhecimento não é um conceito pleno, pois, existem gradações tanto no grau de conhecimento quanto no preenchimento de uma intenção de significação na medida em que a descrição torna-se adequada ao objeto.

As teorias de razão incorporaram este ensinamento metafísico acerca da distinção entre ser e parecer sem atentarem que esta ideia é, na verdade, a crítica ao empirismo – cuja defesa de experiência se voltava para a impossibilidade da objetividade na medida em que as representações fossem meramente subjetivistas, ou seja, destituídas de objetividade posto que eram analisadas como hábitos. Sem isso, ficar-se-ia preso a uma concepção de subjetividade que não permite contrastes ou distinções e menos ainda é compatível com o que é necessário para formação do conhecimento a partir da relação com a objetividade.

A atual neurociência foi marcada por esse naturalismo inclusive das abordagens psicológicas. O que se denomina filosofia da mente é, na verdade, uma associação de

disciplinas cujo viés se volta para considerações científicas e naturalistas da mente. Não se trata de nenhuma abordagem filosófica, ou, ao menos, o que se pretende por este tipo de título é uma investigação biológica. O que é enganoso se for considerar o título “filosofia” no que concerne à filosofia da mente, tendo em vista que o projeto neurocientífico, por ser naturalista, desconsidera completamente qualquer abordagem propriamente filosófica.

O motivo dessa discussão sobre mente-corpo se originou no dualismo presente nas questões teóricas da Filosofia. Importa ressaltar que muitas das dificuldades filosóficas no sentido de acompanhar o debate científico vêm do fato de que o dualismo sempre foi o grande problema filosófico.<sup>39</sup>

A dificuldade da Filosofia em ter de decidir pela justificativa *a priori* ou *a posteriori* terminou por gerar uma tensão na raiz da argumentação filosófica. Tal como se, ao filosofar, já soubéssemos que estávamos diante da tal questão incompleta por definição<sup>40</sup>, pois, a

---

<sup>39</sup> Ao contrário do que sustentaram Ludwig Wittgenstein e Karl Popper, a Filosofia tem problemas próprios independente dos da ciência natural. Esta é a resposta de Husserl a ambos. O fato de ter demorado a configurar seu próprio modelo de conhecimento, não fez com que a Filosofia fosse descartada. Assim, se esses pensadores foram importantes na influência da escola positivista e essa orientação teve certa projeção durante algum tempo, por outro lado, hoje se percebe que o positivismo não dá conta do trabalho de fundamentos da própria ciência natural. Aparentemente depois das conclusões de Wittgenstein e Popper, e do Círculo de Viena, a Filosofia sofreu um desterro em relação às teorias de razão, pois, sua crise era vista como uma impossibilidade ou incapacidade de atingir cientificidade. Se a incerteza acompanha o próprio desdobramento do conhecimento ao longo do tempo, posto que existe um período de adaptação entre a descoberta e a assimilação de um novo conhecimento, logo se percebe quão as opiniões de Popper e Wittgenstein, sobre a desnecessidade da Filosofia, foram valorizadas além da conta, pois eram, na verdade, condicionadas pela validade do seu tempo.

Como as disciplinas racionais estão numa crise de fundamentos, a filosofia fenomenológica reaparece após mais de 100 anos dos primeiros escritos de Husserl, com a tarefa de ajudar na reconstrução e reformulação do edifício epistemológico. O trabalho de Martin Heidegger e das filosofias da Diferença advindas da perspectiva francesa contemporânea corroborou a ideia de que não havia caminho filosófico possível para uma epistemologia filosófica. Assim sendo, se desde o século XIX, a Filosofia já estava em crise por não ter logrado êxito de resolver e equacionar o dualismo de suas vertentes fundamentais, junto também se aprofundou outras dicotomias como a diferença entre Ciências Naturais e Ciências Humanas, pensamento analítico e pensamento continental, de modo que não havia como juntar o que estava separado. A resposta de Husserl a Heidegger e aos filósofos da Diferença é que filosofar sobre o conhecimento já é estar desde sempre no *Lebenswelt* (mundo da vida), com o cuidado de que a consciência fenomenológica não é natural e espontânea mas precisa ser constituída de modo transcendental

<sup>40</sup> O dito sentido incompleto da Filosofia é incompatível com uma visão determinista de mundo, pois a influência platônica nesse sentido de incompleto confere a ideia de que existe um limite para a própria ideia do conhecimento. Essa compreensão platonista não defende a misologia como a opinião positivista pode sugerir, mas sim certa humildade perante o ato de conhecer. O segundo teorema da incompletude de Gödel diz que nenhum sistema formal ou alguma extensão desse sistema pode ser completo e consistente de modo simultâneo. A ideia de que algum modelo de conhecimento possa abarcar efetivamente a forma absoluta da verdade foi refutada por Gödel. Trata-se de uma tese platônica admitir como válido o conhecimento formado na imanência de um método, mas sabendo-se que a noção de verdade não se esgota em nenhum modelo, sendo quase que inatingível ainda que níveis de apreensão gradativos sejam possíveis. Na tradição filosófica, noções como real e verdade são totalizantes do ponto de vista ontológico, pois se admite sua existência independente de as conhecermos ou não. Mas são incompletas do ponto de vista humano, pois como o conhecimento humano é incompleto e limitado àquelas noções ficam dependentes e condicionadas pela tarefa epistemológica de refazer, reexaminar, reformular conceitos, ideias, conhecimentos etc. E ainda existe um sentido positivo na incompletude do conhecimento naquilo que concerne a apropriação e uso do saber: ser o detentor de um conhecimento confere

tradição filosófica do conhecimento foi metafísica em um primeiro momento (Antiguidade e Medievo) e psicologista num segundo momento (Modernidade), de modo que a ciência natural irrompeu o parâmetro filosófico deixando de lado essas questões nas quais a Filosofia estava enredada e atingindo assim um modo seguro e coerente de lidar com seus objetos. Depois desse movimento da ciência natural, no sentido de afastar-se da Filosofia, outras disciplinas foram também constituindo seus próprios campos de pesquisa, tornando-se, com isso, independentes.

Se nem mesmo a psicologia conseguiu desenvolver um paradigma, dada a natureza de seu objeto,<sup>41</sup> para além do empirismo e do naturalismo, não se poderia esperar que outras disciplinas tivessem êxito na tarefa de propor um modelo de discussão sobre a mente que não fosse apenas material. Não se está a dizer que o modelo de mente deva desconsiderar as contribuições das disciplinas com foco material, mas que este tipo de modelo não esgota o conceito de mente e, principalmente, não abarca a consciência como um processo neurofisiológico.

Historicamente o dualismo foi o fator responsável que impediu a Filosofia de ser Ciência, na medida em que tornou inviável que houvesse determinismo nas questões filosóficas. De fato, o determinismo é uma característica recomendável para toda e qualquer ciência, contudo, a especificidade da Filosofia consiste na formação conceitual do debate racional, pois está nas origens de todas elas. Se a Filosofia teve problemas para tornar-se ciência isto implicou que teve dificuldades para estabelecer o tratamento da questão do

poderes ou condições a quem dispõe de tal domínio. Crer na ideia de uma verdade absoluta não infere conhecê-la, pois o conhecer implica numa assimilação em algum modelo de conhecimento. Assim, nenhuma religião deveria levar ao confronto, mas sim a integração da individualidade com algo que é mais amplo tal como uma experiência mais plena de sentido, e isso sem demarcação de posições teológicas. Se houver uma verdade absoluta, ela continuará desconhecida do ponto de vista humano. Ponto para Kant!

A ideia de incutir na mente uma verdade absoluta é perigosa do ponto de vista político. Contudo, que disciplina, abordagem ou modelo pode nos ensinar alguma coisa sobre verdade absoluta? Afinal, a ciência é o fator que mantém a balança da paz mundial em equilíbrio. Não se trata de justiça, mas da conformação dos poderes. Se todas as nações tiverem alto desenvolvimento científico-tecnológico, a confrontação é algo pelo qual se pode esperar. A querela dos filósofos gregos (Sócrates, Platão e Aristóteles) contra a escola sofística passava por essa questão, ou seja, a controvérsia consistia em que para os filósofos, o conhecimento não deveria gerar nos indivíduos a pretensão de persuadir pela retórica (questão de interesse), mas sim que o conhecimento deveria provocar nos indivíduos um sentido de serem melhores cidadãos, na medida em que a busca pela verdade desinteressada prevalecesse na formação do cidadão. O platonismo entrou em recesso com a constatação contemporânea que a ciência não é um empreendimento neutro, ainda que muitos pesquisadores considerem que estejam trabalhando num “campo puro” de investigação. A partir do momento que o sentido teórico foi assimilado pelo prático de modo que a experiência se tornou um critério de validação do conhecimento, isso mostra que a ciência natural associa conhecimento e interesse, de modo que fica difícil admitir um sentido de autonomia para as ideias puras porque estas precisarão explicitar algo no domínio científico.

<sup>41</sup> Contanto que hoje haja tantas terapias e abordagens e mesmo uma psicologia fenomenológica, parece que o caminho para a resolução do problema mente-corpo ainda não foi devidamente pavimentado. Ou ao menos não foi tentada uma solução fenomenológica para este problema, e, enquanto tal, ele se mantém como problema.

conhecimento a partir de suas vertentes de pensamento. Como a influência filosófica se mostrou também no surgimento da ciência moderna, logo a ciência assimilou, em suas formulações metódicas, a dicotomia racionalismo-empirismo.

Ainda que o problema da filosofia moderna girasse em torno do conceito de representação, contudo, tanto o racionalismo quanto o empirismo jamais tiveram efetivamente condições de colocar a questão do conhecimento. E isso porque o fundamento da representação do conhecimento não poderia estar submetido ao solipsismo. A impossibilidade de verificar o sentido objetivo do conhecimento foi determinante para que a filosofia moderna não lograsse êxito com respeito à tarefa de fundar o conhecimento. O ramo da filosofia da linguagem se apresentou como mudança de paradigma, da modernidade para a contemporaneidade. Assim o pensamento contemporâneo julga ter esgotado a Modernidade, na medida em que tanto o racionalismo quanto o empirismo, sendo teorias subjetivistas, não tinham condições de sustentar o que se propunham no que concerne à tarefa de fundamentação do conhecimento. As teorias representacionistas eram subjetivistas na medida em que foram desenvolvidas com base na ideia do Eu, ou ainda de como o sujeito observa o mundo e a si mesmo, pois, se indaga de que modo o conhecimento se origina a partir da representação subjetiva do Eu. Por outro lado, o fato de se desenvolver como teoria da subjetividade, a teoria do conhecimento terminou por não conseguir a compatibilidade necessária ao desenvolvimento do pensamento científico. Esse sentido internalista da História da Ciência gerou a crença comum de que a validade do conhecimento objetivo só pode ser atingida por uma compreensão naturalista. Se para a Ciência natural, a compreensão materialista faz todo sentido, contudo, não se pode afirmar que só é objetivo aquilo que é natural. E nem que o conceito de realidade dependa fundamentalmente dos modelos humanos de conhecimento (ver Apêndice D).<sup>42</sup>

---

<sup>42</sup> Esse é o sentido profundo deixado pela doutrina platônica do conhecimento, ou seja, de que realidade é independente do conhecimento que temos das coisas. O legado filosófico para a questão do conhecimento problematiza o simples conhecer em função dessa concepção platônica. Nossos modelos de conhecimento são importantes para nossa compreensão, mas não são nada além de nossas representações sobre o que pensamos das coisas. Este ponto de vista pode ser discutível, mas é inegável que toda a tradição filosófica do conhecimento (a favor ou contra este argumento platônico) se enredou em inúmeras análises sobre a natureza do conhecimento tendo sido influenciada pelos pareceres de Platão e Aristóteles. Um parecer filosófico mais recente como o de Kant se tornou proeminente porque soube sondar o *Zeitgeist* para formular uma epistemologia que agregasse tanto o acúmulo da tradição filosófica como pudesse ser compatível com a nova ciência da modernidade. A discussão sobre o platonismo não foi apenas filosófica mas também científica, pois, a afirmação galilaica de que a Natureza está escrita em caracteres matemáticos pode ser equiparada tanto ao trabalho de Pitágoras quanto à afirmação contida no portal da Academia de Platão de que quem não soubesse geometria não deveria entrar naquele local.

Husserl entende que essa aproximação das teses platônicas contribuiu não só para o projeto científico de matematização da natureza quanto impediu que surgisse uma teoria da subjetividade que fosse compatível com a

O trabalho de Husserl se propõe a ser uma espécie de restituição dos prejuízos da teoria do conhecimento tal como ela se formou historicamente, como ele mesmo dizia em seus textos. Os referidos prejuízos têm a ver com o desenvolvimento das teorias de razão ocidentais, o que coloca tanto a Filosofia quanto a Matemática e a Ciência Natural, que em nenhum momento da história conseguiram efetivamente perceber que o conhecimento só poderia ser fundado na consciência que, em Husserl, funciona como a junção epistêmica entre teoria e prática metodológica e elemento agregador entre as categorias de entendimento e sensibilidade. De certo, a concepção fenomenológica de consciência teria muito a acrescentar também ao campo atual de neurociência na medida em que se encarar de modo crítico os caminhos possíveis das teorias neurocientíficas atuais que incidem no seguinte: 1) a pesquisa sobre neurociência se volta necessariamente para a esfera do mental enquanto entendida em modelos de neurofisiologia do cérebro, imagens e funções que permitem seu funcionamento adequado; 2) a pesquisa em aperfeiçoar máquinas que pensam, investe em programas e softwares mais inteligentes e isso a partir da modelagem cerebral; 3) a abordagem cognitivista que tanto se baseia numa compreensão psicológica do comportamento quanto linguística; 4) tudo isso mantendo a perspectiva darwinista como base.

Até agora, em filosofia da mente, falta discutir de modo ontológico o que é a natureza da experiência consciente. Para tanto, não é possível manter a ideia do sujeito condicionada à perspectiva do darwinismo neural ou, ainda, fica claro que a atual configuração do cérebro é o resultado da evolução humana. Contudo, a própria redução da mente ao corpo torna difícil alcançar uma explicação razoável sobre consciência. Tratar a esfera do mental como um objeto material ainda significa estar orientado por aquele parâmetro epistemológico que começou a surgir no século XIX, ou seja, de que o paradigma da ciência natural pode efetivamente servir para todas as disciplinas e saberes racionais. Em termos estritamente filosóficos, a principal dificuldade da filosofia da mente e da neurociência é exatamente resolver o problema mente-corpo, posto que só será possível quando a consciência deixar de ser um enigma. Mas se falta algo como um elemento chave na compreensão da consciência, logo se pode concluir que a abordagem naturalista é insuficiente, enquanto procedimento

---

teoria da objetividade surgida com a ciência natural desde a Modernidade. Portanto, para Husserl, a tarefa da fenomenologia consiste em tornar a Filosofia o que ela estava destinada a ser desde o início, uma disciplina rigorosa e capaz, a fim de elevá-la à condição de ciência. Para tanto, estabelece a necessidade de efetuar uma crítica do conhecimento, constatando que o que sempre faltou nas teorias filosóficas era uma forma de conciliar a objetividade com a subjetividade. Por essa razão, o objeto do método fenomenológico não pode ser outro que não a consciência.

metódico, para atingir a consciência. Se o materialismo contivesse toda a elucidação necessária, não haveria enigmas para a razão.

As disciplinas que nomeavam o paradigma do conhecimento foram sendo mudadas ao longo do tempo, o que mostra a diferença de como se percebe o conhecimento; assim, a teoria do conhecimento começou a ser chamada de filosofia da natureza, depois filosofia da ciência e, depois, teoria da ciência. O nome teoria do conhecimento admite necessariamente um foco dirigido para a relação sujeito e objeto. Com o avançar da ciência natural, a perspectiva do sujeito começou a ser abandonada em prol de uma ideia mais objetivista e comprometida com aspectos verificáveis.

Filosoficamente, o procedimento metódico que prioriza o naturalismo como única forma de lidar com o conhecimento objetivo, bem como ser a abordagem padrão, indica um reducionismo categorial a favor do empirismo aplicado à metodologia científica, o que é inadequado em termos epistemológicos. De acordo com Husserl, a subjetividade que conhece a objetividade não pode ser fundada no empirismo. Se a objetividade da razão é independente do sujeito cognoscente, fica claro que a objetividade não pode ser fundada no empirismo por implicar dois problemas, a saber: 1) nenhuma ciência que mereça este nome pode ser subjetivista; 2) e não se pode, por isso, reduzir a objetividade à subjetividade sob risco de incidir na impossibilidade de se atingir a validade do conhecimento em termos de intersubjetividade (problema que foi denominado como solipsismo) (ver Apêndice C).

Em sua clássica refutação do Idealismo subjetivo na *Crítica da razão pura*, Kant havia apresentado o argumento de que o idealismo era uma teoria inconsistente porque a minha percepção e a consciência do meu próprio corpo (no espaço e no tempo, objetivamente dados) já mostrava que meu corpo não poderia ser uma imaginação da minha mente.

Com relação à crítica fenomenológica da ciência natural, Husserl entende que a naturalização da consciência leva a pressupostos epistemológicos que conduzem aos prejuízos na formação dos juízos. Com isso, a tarefa de fundação do conhecimento fica prejudicada pela ausência de clareza e rigor. Desse modo, a possibilidade filosófica do conhecimento chegou a um impasse por não ter como se sustentar perante o desenvolvimento do conhecimento científico. Se a ciência se desenvolveu desde a Modernidade, deve entender que esses progressos contribuíram para o mundo objetivamente dado, e não no modo como podemos entender e formular nossas representações com pretensão de validação. Na modernidade, as teorias representacionistas não podiam corresponder ao que se espera de um trabalho de fundamentação, pois eram teorias subjetivistas. A ciência natural além de não ter sua análise

centrada na subjetividade, mas na objetividade, por sua vez, também não poderia tomar a teoria do conhecimento como parâmetro válido para o desenvolvimento científico.

A crítica fenomenológica pretende restituir esse sentido de experiência porque entende que tal conceito mantém o mesmo mal do pensamento moderno, pois o sujeito que pensa o conhecimento, na atitude natural, ainda é empírico. O resultado desse parâmetro foi a constituição de uma epistemologia sem sujeito. Em que a presença do sujeito é irrelevante e até abstrata, pois dado que a orientação natural admite o aspecto hipotético em suas formulações metódicas, isto indica que o método hipotético dedutivo experimental não guarda nada em termos de *a priori*<sup>43</sup> nem possui nenhuma consideração para questões de espírito. Esta crise do pensamento moderno acerca do conceito de Eu e de representação naquilo que se refere ao fundamento do ato de conhecer, mostrou que houve uma crise para a cultura contemporânea como um todo. A resposta à crise apareceu como teoria da significação. Desse modo, como o pensamento não conseguia sair do parâmetro de uma lógica com implicações materiais (muito pelo êxito do desenvolvimento da ciência natural), a própria ciência natural se tornou o paradigma de racionalidade que, por exemplo, as Humanidades jamais tiveram.

Possivelmente, o maior problema não é que se devesse acentuar uma diferença ou disparidade entre Naturais e Humanidades, mas o fato de nos referirmos às “Ciências Humanas” mostra que guardamos a classificação científica típica daquele momento histórico<sup>44</sup>. Não é o caso de que as Humanidades precisam desenvolver seus conhecimentos

---

<sup>43</sup> Um *a priori* que depende da experiência para ser validado é, no mínimo, um erro categorial segundo os idealistas. Husserl foi mais moderado pois entendeu as pretensões de Kant quanto a possibilidade de origem do conhecimento. Mas não entendeu por que Kant não aprofundou a ideia de transcendental como via filosófica de acesso para a cientificidade. Na *Estética transcendental*, Kant fez com que o *a priori* das formas puras estivesse submetido à Sensibilidade. Assim, fundou os juízos sintéticos *a priori* como forma transcendental de agregar a validade objetiva do conhecimento a partir daquelas vertentes do pensamento filosófico. Do ponto de vista epistemológico, o parecer de Kant se manteve e foi incorporado pela pesquisa científica.

<sup>44</sup> A Sociologia, por exemplo, surgiu com o nome de “Física Social”, o que indica o quão tributária e dependente do reconhecimento que a tornasse um saber legítimo entre outras ciências. Aliás, um de seus fundadores, Auguste Comte, era um reconhecido estudioso do método naturalista e defensor do positivismo. Até hoje, quem tem interesse em aprofundar pontos de vista sociológicos ou antropológicos deve estudar “Ciências Sociais”. A cosmovisão materialista da sociologia a impede de olhar o processo de valoração de fora. Por essa razão, não se consegue enxergar que o mais recomendável não seria tentar se inspirar na abordagem material, mas sim espiritual. Essa é uma crítica que pode ser feita a todas as ciências humanas. Ao invés de buscarem legitimidade na abordagem naturalista, deveriam tentar encontrar formas alternativas em relação ao naturalismo, criando com isso seu próprio conceito de ciência sem dever nada para a abordagem natural.

Há na literatura científica de língua inglesa, os termos “hard Science”, para designar a abordagem científico-natural, e “soft Science” que trata das humanidades. Esse exemplo mostra que o paradigma do que é ser ciência, mesmo entre as Ciências Humanas, já estava em conformidade com o modelo naturalista desde o século XIX. Contudo, essa classificação do espaço reservado ao debate “científico” das humanidades, mostra um sentido de inferioridade. Isso porque através do adjetivo “fofas” (em seus mais atuais sentidos), as humanidades são consideradas menos importantes no aspecto social dada a referência ao que é considerado importante para a nossa sociedade. Deve ser pela mesma razão que a Educação não é a carreira mais bem remunerada. Dentre os

como ciências, mas sim que as ciências é que precisariam de outra abordagem para além do argumento naturalista. Obviamente que o campo objetual das naturais impôs que a necessidade do método para tratar dessas questões, fosse pertinente ao tratamento adequado de tais objetos. Um outro aspecto bem diferente é o de conferir o parâmetro naturalista para todos os saberes desde então. A epistemologia vigente é naturalista, desde o sec. XIX, porque não há outro modelo em sentido estrito de como se deve formular o conceito de ciência, de modo que sequer se consegue pensar outra abordagem para o conhecimento fora da lógica instrumentalizada que confere suporte ao formato da atitude de pensamento natural. A vigência desse formato epistemológico indica uma crise profunda nos fundamentos da razão, sobretudo separar a razão da dimensão valorativa. Para Kant, seria impensável que a atividade da razão fosse desviada da cultura humanista. Husserl, seguindo o transcendentalismo de Kant, concebe que a retomada da concepção filosófica do conhecimento torna imprescindível que se tematize a consciência como o objeto filosófico propriamente dito.

A crise da Filosofia e de seus sistemas metafísicos a partir do século XVIII, não aconteceu porque aqueles pensadores filosóficos estavam equivocados em suas formulações em torno da fundação do conhecimento a partir da referência ao *Eu penso*. Afinal, é razoável admitir que todo conceito de ciência torna imprescindível certa maturação ao longo do tempo, para saber se os procedimentos estão em conformidade com o tratamento dos objetos. Sem esta “consciência” por parte dos investigadores seria impossível qualquer desenvolvimento de algum conceito ou ideia. De fato, a Filosofia entrou em descompasso com o desenvolvimento da ciência natural na medida em que a tensão que havia entre teoria e prática começou a ser diluída com o progressivo predomínio da prática em relação à teoria.

O pensamento filosófico contemporâneo não trata da subjetividade. O vocábulo consciência está associado ao pensamento moderno que supõe superado. A contemporaneidade deslocou seu foco temático para questões de linguagem. A estratégia de colocar a ênfase na linguagem cumpre a mesma tendência científica do século XIX, ou seja, admitir como válido e real apenas aquilo que se encontrar em conformidade com o método e puder ser assimilado por um modelo. Apesar do positivismo científico não estar mais em vigor por causa das atuais crises de modelo nas questões de fundamento. Por outro lado, a

---

valores que têm importância na atualidade não consta nada que seja para dignificar as relações humanas. Esse é o sentido profundo da alienação baseada no naturalismo e no materialismo, pois nem sequer as disciplinas que estudam as relações humanas conseguem manter a humanidade nos processos. Denominar as humanidades como “ciências fofas” é o mesmo que reduzir ou diminuir a relevância desse conhecimento, bem como seus métodos e objetos. Essa condição inferior das humanidades frente ao naturalismo teve no enfraquecimento da Filosofia, desde o século XVIII, seu ponto inicial.

ciência natural se propõe a ser um saber determinista, de modo que se não pode sustentá-lo agora, isto se deve mais a situações inevitáveis com respeito aos métodos e linguagem para categorizar objetos do que propriamente a um novo olhar que pudesse agregar a tensão determinista (pretensão da ciência) com o indeterminismo (dificuldades advindas da ausência de uma teoria mais elegante).

Nem mesmo a filosofia da mente consegue tem um olhar para a esfera do mental tematizado a partir da teoria da subjetividade. Curiosamente, o pensar em uma sociedade que não valoriza formas de consciência, apesar de estar na época da sociedade do conhecimento, mostra uma ciência que não é voltada para os homens e pessoas em geral. A própria classificação de ciência natural e ciências humanas já mostra que há um tipo de saber que busca compreender o aspecto natural e outro que se volta para considerações sobre a humanidade e suas relações sociais. A divisão é estranha e supõe uma classificação ultrapassada.

Se a pesquisa de IA desenvolver um novo modelo de mente, ele certamente estará baseado em novas elucidações acerca das possibilidades cognitivas da mente humana. Para tal fim, a pesquisa precisará ter um conhecimento maior da natureza da mente e seu funcionamento. Se ciência humana quer ser ciência se inspirando na abordagem natural, isso já se apresenta como um equívoco, ou impossibilidade, porque toda ciência é humana. A consciência que pensa a atividade científica é razão humana. Logo, seria correto supor que a evolução cerebral que permitiu as atuais potencialidades do cérebro humano, incluindo a consciência, também tornou possível uma diferenciação com relação a outras espécies, pois, a ciência, a filosofia, a matemática, a religiosidade, o sentido estético, só são possíveis em função da razão humana. O problema é que as Naturais explicam a realidade objetiva do fenômeno e as Humanidades só podem interpretar as coisas que acontecem em sentido *a posteriori*, atribuindo aspectos valorativos, e não tendo o princípio da previsibilidade a seu favor. Se toda ciência tende ao determinismo, logo, as Humanidades não são ciências no mesmo sentido, pois, não podem ser deterministas, posto que não lidam com fatores que já se apresentaram *a priori* enquanto possibilidades metódicas ou teóricas; ainda que necessariamente, precisem ter seu conhecimento confirmado, tal como as ciências naturais, a partir de um critério empírico de validação.

Se as questões da consciência, da mente e do espírito eram tratadas sob a forma de argumentação metafísica isto se devia à lógica material da ciência natural não dar conta da tematização dessa pesquisa sobre o mental. Para a filosofia da mente, alinhavada com o paradigma materialista da neurociência, as pesquisas sobre o cérebro ganham maior ênfase.

Nesta abordagem, considera-se que a consciência, mente, são noções resultantes da compreensão de que as respostas estão na evolução do cérebro. E que, portanto, uma abordagem como a da fenomenologia só pode se afigurar como contribuição semântica ao conceito de consciência. Não se está negando a importância das descobertas de neurociência, mas que há algo de equivocado em buscar elucidar a consciência com pesquisas sobre os neurônios-espelhos ou sobre os memes de Richard Dawkins. O argumento dos memes é utilizado pelo reconhecido pesquisador evolucionista, defensor do materialismo e de certo positivismo metodológico que garanta a visão forte da ciência natural; ele entende que os memes são informações armazenadas no cérebro. Toda informação que é passada de cultura a cultura e que não seja biológica é memética. Assim, os memes operam a propagação de informações através da cultura. Empiricamente este argumento sobre os memes se assemelha ao utilizado por David Hume sobre a formação das ideias ter início com os hábitos. Contudo, parece insuficiente a sugestão de que nossos processos mentais, e com eles, a consciência, sejam meramente baseados em cópias de comportamentais propagadas *ad infinitum* numa cultura. O argumento dos neurônios-espelho foi comprovado no córtex pré-motor de macacos, sendo mais importante a estrutura teleológica de uma ação do que a estrutura física do comportamento. Supõe-se que a pesquisa dos neurônios-espelho, ainda que aplicada a macacos, represente a base científica que explique a origem da discussão sobre memes. Ou seja, que a base biológica explique o comportamento cultural em um meio. Assim, se toda ação tem objetivo ou um propósito, há uma correspondência entre ação e percepção da ação. Se os macacos aprendem por observação dos gestos de outros indivíduos de sua espécie, isto mostra apenas como seu processo cognitivo assimila a interação com seu meio. Certamente, revela um interesse biológico para a questão do aprendizado, sendo relevante para o estudo de populações de espécies, com algum interesse de ordem psíquica, mas ainda sem tematizar a subjetividade individual.

A consciência não pode ser resultante de um processo de massificação, aplicado à coletividade. De fato, a consciência reflexiva não pode ser matéria de ciência porque não se trata de algo a ser aplicado de forma a generalizar aspectos, transformando-os em padrões. Sem dúvidas, existe um conjunto de conexões cerebrais que nos permitem ter um funcionamento adequado das funções mentais. Nesse sentido, Husserl afirma que a fenomenologia é uma ciência de essências, de forma que lida com possibilidades e não com fatos. Por essa razão, seu método não pode ser implicado em um processo de naturalização. Caso contrário, a naturalização da consciência se torna invariavelmente um processo de alienação. No sentido social e político, a consciência coletiva pode resultar numa

compreensão coletiva que impede que haja variações, assumindo assim um sentido autoritário. A consciência reflexiva de que fala a fenomenologia é mais uma possibilidade cognitiva para um sujeito, ou ainda, trata-se de algo que se define de modo operativo para um objeto. O fenômeno não está encapsulado na consciência, mas é a presentificação, na consciência, de algo conhecido, percebido, imaginado, lembrado, representado, e que depende do seu modo de se apresentar à consciência.

Certamente o entendimento do debate Mente-Corpo indicou, historicamente, uma confusão ocasionada pelo dualismo. De certo modo, a tradição filosófica acompanhou a tendência reducionista no sentido de que antes do período moderno, a metafísica era predominante e a mente era tratada com primazia em relação ao corpo, mas com o advento da ciência natural, e a consequente abordagem material, o corpo passa a ser o objeto dessa questão, de tal modo que a mente é vista como resultado da evolução do organismo biológico. A questão da subjetividade na visão metafísica era tratada como alma, ou psique de modo que era distinta do argumento baseado no corpóreo. O desenvolvimento científico levou esse debate a um processo de objetividade que inibiu a tematização sobre a subjetividade.

Paradoxalmente, se as pesquisas sobre mente pretendem atingir o que seria a natureza da experiência consciente, parece que falta exatamente conferir clareza ao que se entende por subjetividade; de forma que não seja um atributo do corpo, mas possa ser entendida por seus próprios aspectos relacionados. A tentativa de enquadrar a mente como resultante do corpo indica um modo de condicionamento da subjetividade na medida em que esta se torna dependente de funções neurofisiológicas do cérebro.

Com respeito à fenomenologia, existe esta preocupação com a formulação do conceito de subjetividade que seja capaz de oferecer compatibilidade às teorias de objetividade. Não é possível esperar alguma contribuição acerca da subjetividade, excetuando-se a fenomenologia, porque as abordagens científicas mais comuns derivam o enfoque para a lógica matemática ou para outros modelos materialistas. E sem mencionar que a ausência de problematização sobre as teorias do sujeito levam também à falta de uma preocupação com relação à intersubjetividade. Com isso, nem a teoria nem a prática ficariam contempladas nesse tipo de análise. Dessa maneira analisa-se a afirmativa de que a mente pode ser algo pertinente a um único ser, portanto, significa que seu modelo é representado como individual. A crítica do modelo neurocientífico é que o que for pertinente à subjetividade é questionável porque não há base material para comprovar certos aspectos referentes à mente que não encontram justificativa nos atuais modelos epistemológicos. Levar em conta a interação

significativa a partir de uma compreensão cognitiva não pode ser tomada apenas por repetição e comportamento. Essa problematização é conhecida como “O problema das outras mentes”.

Todavia, como negar a existência do fator subjetivo de uma mente quando temos clareza que estamos a todo o momento nos referindo a uma consciência quando conhecemos, pensamos, julgamos, analisamos, sentimos, imaginamos etc.? Essas ações podem ser efetuadas de acordo com a mente humana a partir da subjetividade. De acordo com a fenomenologia de Husserl a característica da consciência é ser *intencionalidade*, ou seja, a consciência possui vários modos de conhecer objetos. No entanto, o propósito da fenomenologia é o de encetar uma crítica do conhecimento e com esta uma radical revisão epistemológica.

O motivo para o estudo da mente se concentra na possibilidade da tematização da consciência, da revisão crítica da história filosófica das ideias e da possibilidade de uma alternativa ao paradigma epistemológico. “A visão predominante era a de que a ciência, dependente da objetividade, não podia incluir algo tão subjetivo como a consciência.” (Guimarães, 2013). Possivelmente, um aspecto que pode ter contribuído para efetivar a abordagem naturalista da consciência – fora a *Linguistic Turn*, e fora as transformações sociais do mundo do trabalho que alteraram as condições de vida na contemporaneidade – foi a percepção científica de que o homem não está isolado da natureza. Como sujeito do conhecimento deve manter com a natureza uma relação ecológica para que não haja consequências negativas para o meio ambiente.<sup>45</sup>

Se a questão é definir a natureza da consciência, a neurociência ainda não se mostrou satisfatória para a compreensão dessa problematização. Ainda que o desenvolvimento do problema mente-corpo admita uma perspectiva interdisciplinar que envolveria disciplinas como psicologia cognitiva, computação, linguística, biologia evolucionista, filosofia da mente para tematizar os processos mentais, de outro modo, esse suporte não se tornou uma autêntica reflexão filosófica. Isso porque o parâmetro da discussão toma por base o paradigma científico que, atualmente, está fundado na redução da mente ao corpo. Não é legítimo colocar fim no dualismo através da supressão da mente ao corpo. Este é o posicionamento filosófico que torna necessária a busca por uma compreensão fenomenológica na pesquisa de neurociências.

---

<sup>45</sup> Ainda que essa compreensão já exista de forma geral e, progressivamente, que essa percepção deva se tornar mais abrangente, falta, contudo, adequar a visão econômica a essas considerações filosóficas, afinal, ter uma consciência universal é o mesmo que participar de uma razão válida em geral, mas sabemos que o Esclarecimento não vingou frente à questão do interesse. Logo, a dialética aparece reatualizada e persiste...

Um dos problemas que Husserl identificava na discussão sobre psicologia, e por extensão à questão da busca pela consciência, é que o mundo interno era sempre associado com fatores externalistas, comportamentais, de instintos, o que indica que o foco não era uma tematização racional do mundo interno. Em sua concepção, faltava aos assuntos de ordem interna um exame fenomenológico dos atos intencionais.

Um dos argumentos fortes deste capítulo gira em torno da ideia da crítica ao naturalismo feita por Husserl. Isto porque esta crítica representa a virada radical que Husserl pretende fazer em relação à questão do conhecimento, e a resposta fenomenológica à epistemologia naturalizada. Com a atitude natural, não há consciência. Se tanto a neurociência como a filosofia da mente se apoiam naquilo que Husserl chamou de atitude natural, logo, estes dois domínios da ciência se mostram impossibilitados de colocar a questão da consciência.

O modo equivocado de colocar a questão da consciência se mostra no fato de que o enfoque não é sobre reflexividade, mas sobre comportamento instintivo. Este quadro se mostra, por exemplo, na crítica contundente a Descartes, na condição de fundador da filosofia reflexiva, tanto dos epistemólogos, quanto dos psicólogos experimentais, dos materialistas em geral, de Darwin a Freud e os neurocientistas contemporâneos. Husserl acreditava que o que faltou à Filosofia foi um método e um objeto para que não perdesse a passada histórica de tornar-se científica. Para Husserl a consciência é razão, por isso seu método, ao eleger a consciência como objeto filosófico por excelência, concebe o método fenomenológico como forma de conciliar os aspectos mais evidentes do ponto de vista racional (lógica, entendimento, atividade), com aqueles que não podiam ser associados somente com a razão (no caso, psicologia, sensibilidade, passividade). Este último aspecto é o análogo fenomenológico ao materialismo reinante na epistemologia contemporânea e nas teorias sobre a mente.

As formas de abordagem ao estudo da mente material começaram por um suposto equívoco, que as fazia mudar de considerações como “O que é mente?” para “Como funciona a mente?”. Questões como estas são abordadas pela tese do Dualismo cartesiano, que inferem que o espírito e o corpo seriam nitidamente distintos. O grande debate da filosofia da mente, ainda que não aceitem o parecer de Descartes, acontece entre o dualismo e o reducionismo monista material.

Segundo a classificação de Maslin (2009), essas concepções sobre a mente, mostram que, ao invés de tentar a interface, visto que uma não anula a existência da outra, o consenso

está longe em filosofia da mente. Junto disso, pode-se apropriar da psicanálise para fazer uma composição que permita rever o modelo de mente baseado nos instintos humanos.

Conclui-se que nenhuma das pesquisas produzidas, apesar de termos caminhos distintos sobre o tema, veio a tornar-se tão satisfatória a ponto de se transformar em epistemologia vigente. Nesse sentido, a fenomenologia pode ser uma alternativa viável a esse debate. Ainda que o foco da fenomenologia não sejam os estados mentais, por outro lado, seu método não é incompatível com a pesquisa natural, mas exige outra forma de colocar os problemas a partir de uma reconsideração crítica do ponto de vista metódico. Este método trata da consciência, sendo essencialmente intencionalidade, na medida em dá conta da relação da consciência com o mundo. Se consciência é consciência de algo, isso mostra abertura da experiência com o mundo. Antes de tudo, é preciso manter uma clareza: o que define consciência é intencionalidade. Consciência não é fenômeno psíquico apenas, não é psique; é *intentio*, é uma atitude de estar voltado para coisas diferentes dela mesma, pois intencionalidade é “dirigir-se a”. Não há consciência vagando no espaço ou que não esteja dirigida para algo. Assim sendo, a noção husserliana sobre a consciência é de que se trata de um conceito operatório dentro do método fenomenológico.

A investigação fenomenológica está orientada no sentido da formação dos atos reflexivos. O interesse de Husserl pela lógica refere-se a um discernimento gnosiológico crítico da natureza mesma desta disciplina. Husserl coloca a lógica a serviço da experiência consciente que ele chama de intencional. Quer dizer que a lógica não deve só dar expressão ao pensamento judicativo-enunciativo, mas compreender a própria formação das intelecções, das representações, ajustando os enunciados ao modo como os atos intuitivos podem estar dirigidos aos objetos, e também, elucidar o *eidos* universalmente objetivo na vivência lógica da consciência. Portanto, como a lógica deve estar voltada à formação fenomenológica das intelecções para esclarecer a apreensão cognoscitiva das significações, trata-se de saber que, antes de tudo, a lógica é entendida em sentido contrário à atitude natural, porque deve ser absolutamente filosófica. A atitude filosófica deve pretender a clarificação da essência de uma objetualidade. Tendo a intuição como ponto de partida da investigação, o método fenomenológico não tematiza os objetos a partir de suas implicações materiais, mas da apreensão da propriedade universal em um ato da consciência.

O ato perceptivo que se dirige à “coisa mesma” é o modo de apresentação da objetualidade, assim, o que caracteriza um ato cognoscitivo não é aquilo que ele figura como impressão sensorial de uma experiência subjetiva no sentido empírico, mas a propriedade fundada na apreensão do objeto. A intuição de essências é a apreensão categórica do sentido

da relação *a priori* entre ato e dado do conhecimento. A ideia é que a intuição seja definida significativamente pela presença preenchedora da própria coisa – que é vista através de seus modos de apresentação, como percebida, imaginada, lembrada etc. –, que aparece em um modo especificamente próprio de objetivação e possível preenchimento da representação na forma pela qual é intuída como dado puro, no horizonte de vivências intencionais da consciência do objeto.

Do ponto de vista filosófico, a fenomenologia apresenta um método que oferece um modelo alternativo ao dualismo, sendo a consciência intencional a chave para escapar do problema mente-corpo. A consciência é intencionalidade dizia o filósofo Husserl.

Husserl não se questiona se há uma mente ou se ela pode ser abordada num enfoque naturalista evolucionista, visto que sua noção de consciência parte da intelecção. Aliás, Husserl sustenta que a consciência deve ser tratada de modo independente da abordagem natural, se configurando como o objeto filosófico por excelência. Como a Filosofia não pode ser reduzida a ciência natural, seu objeto (a consciência) não pode ser reduzido a um objeto natural. O modelo fenomenológico procura equacionar o dualismo expresso no racionalismo e no empirismo. A forma de aparição do fenômeno expressa, para Husserl, a forma da experiência consciente na medida em que sua concepção de consciência é baseada na ideia da apreensão cognitiva de um sujeito.

Mente e corpo, são conceitos que geraram o dualismo do problema mente-corpo. A mente pode ser considerada algo totalmente diferente de qualquer coisa material ou física, (tal qual sustentava a filosofia cartesiana) ou pode-se ver que a partir do materialismo clássico, a mente é submetida às leis da física. Nessa última análise, não é mais possível colocar-se a pergunta sobre o que é, mas sim sobre como funciona. Desse modo, abandona-se a pergunta sobre o que é a experiência consciente, para se colocar a pergunta sobre de que modo a mente pode ser identificada com suas funções cerebrais.

Se for adotado o modelo fenomenológico, seria possível concluir que a ciência não tem um domínio sobre a mente, pois, em caso contrário, ter-se-ia condições de tematizar a consciência não mais como um mistério na medida em que a esfera mental estaria elucidada de acordo com a visão materialista. Contudo, se entender a subjetividade não compete à ciência natural, deve ser porque não há comprovações de que o materialismo possa assimilar a subjetividade a um ponto de poder prever a consciência. Na consciência fenomenológica, deve haver compossibilidade de aspectos sensíveis que representam objetos independentes dessa mente, de modo que a representação seja indagada em termos cognitivos, ou seja, que a própria formação da representação do objeto seja compatível com a validade de sua

formulação e enunciação racional, visto que a compatibilidade entre representação e conceito já traga um fator de significação que confere validade ao que é intencionado pela consciência.

A questão de que nosso cérebro evoluiu para rápidas tomadas de decisão, típicas do comportamento instintivo, mostra o quão básicas ainda são as premissas da neurociência posto que ainda não inferem as razões da atitude reflexiva que é típica da consciência. Se agora fazemos o que não podíamos fazer num estágio anterior da evolução, isto se apresenta como lapso da neurociência. Substituir fatos por simples acasos ou por probabilidades mostra insuficiências metódicas no entendimento da questão na medida em que se toma partido pela abordagem natural e materialista para o tratamento da consciência. Se considerarmos que não poderíamos correr mais rápido que uma onça porque, como a ciência diz, nossos músculos não são para isso, teríamos de considerar que o estilo de vida sedentário e aburguesado no qual vivemos é o verdadeiro motivo por não corrermos mais do que uma onça. Talvez estudos de paleontologia e de arqueologia pudessem revelar características físicas, em nossos antepassados, que foram desenvolvidas por causa de um ambiente hostil para a sobrevivência humana. Mas por que admitir exemplificações a partir das aptidões físicas de espécies tão diferentes? Na abordagem fenomenológica não se quer privilegiar aspectos em que a mente humana tornou-se efetivamente evoluída em comparação com outras espécies na medida em que se tornou reflexiva; mas sim, busca-se uma forma de elucidar a consciência enquanto atividade reflexiva a partir dos seus atos intencionais.

A fenomenologia é um método que nos leva a uma atitude radical frente às explicações científicas do mundo. Talvez por isso mesmo a adesão ao método fenomenológico implique uma espécie de conversão a um novo modo de pensar o mundo natural e o mundo do espírito, para além das ciências naturais e das ciências do espírito, cuja tendência fundamental seja reduzir a realidade do mundo à realidade do que aparece como fenômeno à consciência. A consciência não pode ser passível de naturalização, uma vez que ela funda, ontologicamente, a própria significação daquilo que é a vida mental e os pressupostos do que conhecemos.

Fenômeno e consciência são termos correlatos para o método fenomenológico. Os objetos só existem enquanto conhecidos pela consciência e esta, por sua vez, só existe para os objetos. Há uma interdependência entre consciência e fenômeno; não há consciência no sujeito sem que se faça presente um objeto, nem objeto sem consciência. Portanto, tratar do Eu puro apenas, tal como no idealismo, seria admitir que a subjetividade em geral pode prescindir do mundo e submetê-lo à linguagem matemática, na maneira procedimental cartesiana e que a neurociência inverteu, tornando a mente dependente do corpo, mas

operando uma redução que é imprópria para resolução do problema mente-corpo. Essa interação da consciência com o mundo é que define o fenômeno como aquilo que é dado à pessoa humana na esfera da sua vivência valorativa, intelectual, psíquica e imaginativa. A interação consciência-mundo expressa, originariamente, o retorno às “coisas mesmas” na linguagem husserliana. Mundo e intencionalidade (consciência de) são indissociáveis, posto que a evidência do mundo depende do modo como a consciência pode objetificar sua representação das coisas e, por sua vez, também a intencionalidade depende da existência do mundo material, uma vez que o próprio Husserl admite que a consciência é encarnada o que supõe a referência ao cérebro e as explicações naturais típicas da atribuição fenomênica pertinente ao corpo ainda que não possa ser tratada como objeto material.

A fenomenologia do século XX quer fugir do dualismo a partir da referência ao conceito de intencionalidade. Talvez seja o caso das abordagens neurocientíficas do século XXI buscarem uma atualização do programa husserliano como forma de criação de outros parâmetros teóricos que incluíssem um parecer filosófico nas pesquisas sobre a busca da consciência.

Para a fenomenologia, o termo evidência do conhecimento é o que melhor atende à definição da experiência da consciência, pois, funda o conhecimento sobre objetos através de um ato originário de intuição. A evidência do conhecimento não parte de situações hipotéticas ou pressupostas. A ideia da naturalização da consciência cumpre um sentido no estudo de espécies e pode efetivamente revelar aspectos no comportamento das espécies a partir de suas interações com o meio que vivem, mas até aí não se tem configurado nenhum conceito ou definição sobre consciência. E nem mesmo se pode dizer ou sustentar que a consciência reflexiva seja um domínio que aparece em primatas ou que pode ser explicado a partir de simulações artificiais, de estímulos às células do sistema nervoso; posto que as pesquisas de neurociência têm no estudo do córtex pré-frontal um sentido determinante para a nova ciência da mente. O córtex é a região cerebral que é responsável pelas funções executivas, por isso, associa-se que a consciência guarda relação com o estudo do córtex. O denominado “Erro de Descartes” tornou possível uma mudança nas teorias da mente. O argumento do erro cartesiano é baseado na suposição cartesiana de que a mente teria uma existência independente do corpo. O tema da independência da mente aparece como criticável do ponto de vista da pesquisa neurocientífica porque ainda lembra um argumento metafísico.

A pesquisa sobre IA está inserida no mesmo paradigma do pensamento contemporâneo, ou seja, a teoria da significação impõe uma desnecessidade da teoria da subjetividade. Assim sendo, se os caminhos para a problematização da questão do

conhecimento passam necessariamente pela epistemologia naturalizada, o que supõe uma epistemologia sem sujeito. O campo da IA pretende desenvolver pesquisas sobre inteligência das máquinas baseando-se em programação lógica. Nesse sentido, o teorema de Gödel também coloca restrição à vertente da IA Forte – que sustenta a ideia de que as máquinas alcançarão consciência e que em nada serão inferiores à inteligência humana. A pressuposição da IA Forte se apoia na aposta e na abordagem lógico-formal para sustentar a ideia de que os modelos de inteligência guardam analogia com a inteligência de organismos naturais.

Segundo a classificação de Franz Brentano existem fenômenos psíquicos e fenômenos físicos,<sup>46</sup> contudo, Husserl entendia que essa classificação ainda não era suficiente para designar a ideia da fenomenologia. O termo intencionalidade é um indicativo distintivo da vida mental.

Em conformidade com o método fenomenológico, a consciência surge de um processo iniciado com a evidência do conhecimento. Para tanto, a máxima fenomenológica afirma a tese de que a consciência é sempre consciência de objetos. A justificativa do conhecimento depende da adequada fundação entre o ato do conhecimento, o conhecimento e a significação. Como a objetividade não depende da experiência, se configurando como um campo próprio, logo, há um contrassenso no naturalismo que assimila o empirismo, pois a experiência não deve fundar o conhecimento. Assim, segundo Husserl, seria necessária uma depuração desse conhecimento advindo da experiência empírica. Se a intuição sensível é afetada por objetos, ainda não se tem consciência, mas sim que algo foi percebido. O percebido ainda é um dado irrefletido até que seja apurado e se torne um dado de consciência.

Na condição de uma ciência que pretende investigar a consciência, a fenomenologia entende que o seu foco não consiste em ser uma disciplina objetivista a ponto de estar voltada para o mundo externo. E nem válida a tese de que a introspecção possa se afigurar como base para revelar a consciência. A introspecção opera de modo empírico como formar representações psicológicas acerca de aspectos exteriores. Assim, não se trata de a experiência cognoscitiva não se efetuar porque precisamos de uma justificativa para a existência do mundo externo e outra para o mundo interno, mas porque não foi colocado em relevo o modo de manifestação da evidência do conhecimento. Em conformidade com a intencionalidade, a maneira de apreender (uma coisa) na intuição sensível já é uma forma estrutural de a consciência estar dirigida até a coisa mesma, na medida em que a presença do que aparece em

---

<sup>46</sup> Verificar a exposição de Husserl sobre esta questão no anexo à 6ª investigação lógica, em que propõe uma clara demarcação entre sua compreensão do termo intencionalidade e a concepção de Brentano em relação ao mesmo conceito.

sua corporeidade preenche a intenção significativa referente ao seu modo próprio de tornar-se objetiva e estabelece o nexos intencional com a evidência intuitiva. Assim, transformada em objeto para um sujeito, a coisa que aparece nessa operação recebe a forma do objeto correspondente à sua maneira de ser captada intuitivamente em uma experiência. O sentido do ato é o que, de certo modo, “atravessa” a experiência sensível naquilo que ela contém (melhor, que retém) de experiência imediata e primária.

Portanto, o ato intencional é transiente porque conecta domínios diferentes, estabelecendo uma relação entre o “exterior” e o “interior”, contudo, essa relação cognoscitiva, ainda que tenha origem na coisa real, não se encontra reduzida ao objeto percebido sensorialmente. Se todo ato do conhecimento envolve uma relação cognoscitiva, deve-se elucidar qual é a natureza da experiência do sujeito dessa relação, que sujeito pode ter uma experiência não sensível, e como se pode determinar o objeto dessa experiência para tal sujeito, ou seja, saber como ele é captado pelo sujeito. E isto desde a Antiguidade, quando a mente era tratada como alma. A pesquisa sobre consciência indica que se trata de um dos ramos mais significativos da ciência. Assim sendo, como o paradigma epistemológico da ciência natural possui uma base fortemente marcada pelo materialismo, e o antecedente dessa pesquisa considerava a mente como uma questão de ordem espiritual, o que acentuava a inclinação para a metafísica; assim a pesquisa científica sobre a mente não avançou muito desde então. Um dos principais desafios das atuais pesquisas de neurociência se volta para a tentativa de resolver o dualismo do problema mente-corpo com base em certo reducionismo da esfera mental às questões do organismo biológico. A mente passa a ser tratada, então, como um resultado da evolução biológica das espécies.

A fundamentação transcendental do conhecimento, entendida como fenomenologia, que, a partir de Kant e depois com Husserl, foi responsável por tentar unificar filosoficamente os domínios de mente e corpo. A definição husserliana clássica é que a consciência é sempre consciência de objeto. Toda consciência coloca um objeto como existente, mas nem todo existente é conhecido. Na abordagem naturalista, por exemplo, o método hipotético admite em sua formulação um elemento que não está “presente” no sentido fenomenológico. O critério da experiência só é utilizado no final do processo do conhecimento. No método fenomenológico, a experiência deve dar início ao processo de conhecimento. A definição de consciência, em Husserl, encontra ecos da filosofia kantiana. A implicação da tese kantiana de que o Eu deve poder acompanhar todas as suas representações na medida em que são representações de um mesmo Eu, acaba se tornando atualizada no método fenomenológico de Husserl. A ideia de Kant pode ser apresentada a partir da seguinte colocação: como pode um

sujeito saber algo acerca do objeto que é *absolutamente* independente dele? A maneira kantiana de explicar a possibilidade do conhecimento *a priori* é admitir que o sujeito só pode conhecer *a priori* aquilo que ele “produz” e que, em consequência, depende dele de algum modo (do seu conhecimento) e não aquilo que existe de forma *absolutamente* independente de seu conhecimento.

Para Kant, a realidade, tal como é em si, é incognoscível e inefável, de modo que o que posso conhecer dela, é o modo tal como me aparece enquanto sou sujeito do conhecimento. O modo de aparecimento do fenômeno dependerá não só deste, mas também do sujeito. Na formulação kantiana temos que só podemos conhecer (e conhecer *a priori*) os fenômenos e não as coisas em si; essa ideia é intuitivamente satisfatória. A crítica de Husserl a Kant incide em dois aspectos: 1) a pré-fenomenologia de Kant trata o objeto como sendo real, o que indica que sua noção de consciência deriva para uma compreensão psicológica, posto que a representação fenomênica do objeto deve ser fundada enquanto conteúdo de uma consciência (o que indica que tal concepção permanece sujeita às críticas antipsicologistas de Frege e de Husserl); e, além disso, 2) essa concepção kantiana de consciência incide numa limitação que não atinge o caminho filosófico aberto com a possibilidade da perspectiva transcendental.

Por isto, trata-se de uma questão de interesse para a atual pesquisa de neurociência indagar a fenomenologia acerca de suas possíveis contribuições no que se refere ao conceito de consciência. Para Husserl “a intencionalidade é o que caracteriza a consciência em seu sentido pleno” (Husserl, 1962, § 84), o que quer dizer que a relação cognoscitiva com a objetividade só pode ser alcançada mediante a presentificação, na consciência, de uma estrutura fenomenológica universal. Dessa maneira, elucidar essa estrutura, que caracteriza a experiência da consciência em referência ao conhecimento, é o propósito desta investigação sobre a intencionalidade. O método fenomenológico coloca a necessidade de que todo dado, para que possa ser apreendido no campo da consciência, deve ser intuído, posto que, se a razão da objetividade cognoscitiva é fundada por um ato originário de intuição, logo, se trata de compreender que a fundação do conhecimento a partir da consciência apresenta o dado do conhecimento no sentido exato em que é visado, e autodado no sentido mais restrito, de tal modo que nada daquilo que é visado deixa de estar dado nesta apresentação.<sup>47</sup>

---

<sup>47</sup> Em *Erste Philosophie*, Husserl afirma como sua concepção de consciência não incorre em psicologismo: “Se toda vivência de consciência ‘leva’ em si seu objeto imanente, há que ter em conta também que esse levar em si, não pode ter o sentido de uma imanência real, como se o objeto intencional imanente estivesse dentro de sua consciência como parte de um momento real. Vê-lo assim, seria obviamente absurdo.” (Husserl, 1956, p. 187).

O conceito de intencionalidade adquire, como vimos, uma especificação própria na filosofia husserliana. Se a consciência fenomenológica é consciência de objetos, pode-se afirmar que o motivo fundamental que impulsiona todo o desenvolvimento da fenomenologia de Husserl é sua concepção, especificamente própria, da intencionalidade. Esse conceito indica, para a fenomenologia, o modo de resolução de determinados problemas historicamente importantes na teoria do conhecimento. Segundo Moura (2001, p. 228), Husserl apresenta a intencionalidade, no primeiro livro das *Ideias diretrizes a uma fenomenologia pura*, como seu tema principal, porque atribui a esse conceito tanto a solução para “todos os enigmas teórico-racionais e metafísicos” (Husserl, 1950, p. 204), como também, por isso mesmo, a tarefa de ser uma investigação “jurídica”, no sentido de ser a instância em que se elucida a maneira pela qual os objetos aparecem e se determina o significado.

Para Husserl, a objetividade de sua concepção de consciência é garantida em função da relação de conhecimento. O que é expresso em:

Esta dupla polaridade designada pelos termos *eu-objeto*, é, com necessidade absoluta, inerente a toda vida da consciência como tal, de modo que pensar algo análogo na realidade natural seria absurdo. O real tem componentes reais, partes e momentos reais, formas de conexão reais. Por outro lado, a síntese da consciência tem sob a forma desses pólos conteúdos imanentes que são *ideais*. (Husserl, 1989, p. 189)

Ainda que Husserl não tenha uma definição do conceito de consciência intencional, pois, lida de modo operatório com esta noção, seria possível enumerar algumas características definidoras da consciência na concepção fenomenológica. Consciência é ser imanente porque a transcendência do objeto significa, no método fenomenológico, o que é pressuposto em relação ao mesmo objeto. A pressuposição é um procedimento relacionado à prática de não ter o objeto diante de si. Assim, começam especulações infundadas e hipotéticas sobre o objeto. A razão que pensa o objeto na imanência da consciência infere que ele seja efetivo e não abstrato para a consciência. Desse modo, a crítica de Husserl se dirige à atitude natural porque entende que esta forma de pensar apresenta insuficiência metódica com respeito ao objeto. Logo, este ser imanente por ser evidente, pode ser validado como algo efetivamente dado a ser conhecido. Trata-se de um dado em carne-e-osso segundo a expressão do próprio Husserl. Assim sendo, se o imanente é dado, não pode ser entendido no sentido limitado de realidade, como um ser transcendente, isto é, alguma entidade a qual não está presente na consciência.

Ciência e Filosofia são duas formas distintas de conhecimento. A primeira tem como fundamento a verificação e a aplicação, enquanto a segunda admite o princípio de que nem tudo seja comprovável, ou ainda, aceita como explicável outra razão que não seja reduzida ao

materialismo e ao determinismo. Mesmo sendo diferentes, a atitude de pensamento indagadora pode aproximá-las. Entretanto, para isso, ainda existem vários problemas a serem clarificados.

De acordo com o debate contemporâneo sobre neurociência o dualismo, de acordo com o materialismo eliminativo, seria um falso problema. Assim, se a mente não for uma derivação do corpo, existindo de modo independente deste, onde e como se dá a união de ambos? Seria a mente o fator responsável pela distinção entre o ser humano e os animais? Do ponto de vista evolutivo, há uma tendência em retirar a primazia da mente sobre o corpo o que implica a desnecessidade de privilegiar o gênero humano com uma posição de superioridade frente a outras espécies. Tal superioridade humana sobre outras espécies naturais se assentava no pressuposto de que a inteligência humana é de ordem superior por sermos dotados de racionalidade o que seria indicativo de que a mente humana é mais desenvolvida, comparativamente, do que as mentes de outras espécies. A teoria da evolução desconsidera este comparativo em relação a mente e não confirma esta suposta superioridade humana frente a outras espécies naturais. Ao contrário, ao naturalizar a análise da mente a ponto de colocar que cada espécie possui seu próprio grau de desenvolvimento evolutivo, a teoria da evolução busca uma forma de condicionar o processo de inteligência ao materialismo. Isso seria um modo de pôr um fim no dualismo do problema mente-corpo (surgido com a filosofia cartesiana, que entendia que mente e corpo não podiam ser analisados do mesmo modo) a partir do reducionismo eliminativo.

Quando René Descartes propôs o dualismo, junto a isso também foi criada por ele a teoria de que a glândula pineal seria a responsável por unir essas duas substâncias: mente e corpo. Contudo, com o decorrer dos modelos e das pesquisas realizadas, esse pensamento foi rejeitado. Seguindo o argumento da superação do dualismo, o papel da neurobiologia de desvendar tal mistério tornou-se preponderante. Mas a compreensão neurocientífica não pressupõe nenhuma abordagem ou análise filosófica contemporânea. Na verdade, supõe que qualquer abordagem filosófica tradicional sobre a questão da mente tenha de estar necessariamente superada. Mesmo a chamada filosofia da mente não possui, atualmente, nenhuma contribuição independente do método científico.

Por mais que seja constatável que muitas teorias e modelos sejam desenvolvidos na base dualista desde a Antiguidade, ainda não se chegou, porém a nenhuma conclusão sobre a natureza da experiência consciente. A pesquisa de neurociências também não possui nenhum avanço sobre a unificação do problema mente-corpo sem reducionismo, de modo a atingir a consciência. O problema mente-corpo pode ser explicado como a tentativa de encontrar

alternativa ao dualismo de modo a entender o que é a consciência sem que essa noção seja tratada apenas como uma função neurofisiológica do cérebro.

Em oposição à tese dualista de Descartes, há o monismo defendido pelo parâmetro epistemológico atual. Esse princípio reducionista sugere, de certa forma, uma restrição da subjetividade ao cérebro, gerando, assim, um dos maiores problemas da atualidade: somos apenas o resultado do processo evolutivo do cérebro, e assim não nos distinguimos biologicamente de outras espécies, ou nele existe alguma potencialidade oculta que nos confere certas características únicas em toda a natureza? Sabemos que esse órgão possui funções que liberam uma série de reações químicas capazes de desencadear sensações, emoções, pensamentos e o comportamento de um indivíduo. Mas isto não indica saber como temos consciência quando realizamos tais ações? E se a mente se trata de um domínio de ciência, qual será o limite ético para esta pesquisa, posto que novas descobertas acerca da funcionalidade do cérebro podem ser transportadas para ser reproduzidas em máquinas, por exemplo?

Mesmo sem ter certeza do que é a consciência, já se consegue fazer com que a mente possa ter algumas de suas funções alteradas através de fármacos. Esses, geralmente, tratam doenças como depressão e problemas de memória, entre outros. Para a medicina é fundamental que haja intervenção a partir da compreensão material corpórea. E isso porque torna desnecessária a ideia de que há também algo não computável ou manipulável como um espírito em um ser.<sup>48</sup>

Em pesquisas mais recentes, também foi aventada a hipótese de a consciência estar situada no lóbulo frontal, que recebe esse nome por estar na parte frontal do crânio e por ser responsável pela função executiva do cérebro. Ele é responsável pela inibição de

---

<sup>48</sup> Algumas belas metáforas cinematográficas de ficção científica tentaram falar desse aspecto não computável da mente, e, portanto, imprevisível que seria a subjetividade. **1)** Em *Blade Runner*, na cena final, o replicante Roy não executa o humano Deckard porque chega à conclusão que ambos estão unidos pela finitude existencial, alcançando assim alguma compreensão intersubjetiva acerca do outro (teria Roy alcançado a consciência e por isso mesmo se humanizado, ao romper a lógica de sua programação artificial?); **2)** Em *Brilho eterno de uma mente sem lembranças*, após uma desilusão sentimental, Joel chega à conclusão que precisa apagar literalmente as memórias de imagens e referências de sua amada Clementina. Ele procura uma firma especializada neste tipo de serviço e se submete ao tratamento. Contudo, algo inusitado acontece quando, em meio ao processo de apagamento de memórias, Joel decide interromper o processo por amar demais Clementina a ponto de não querer esquecê-la. Daí Joel começa a fugir pelo labirinto de suas memórias e representações mentais (Joel estava em vigília consciente quando decidiu no interior de sua mente? Se sim foi a percepção de que amava Clementina que o fez ficar consciente? O que de significativo aconteceu em sua mente para que mudasse seu olhar sobre sua amada? A perda material de um rompimento amoroso pode significar uma ‘morte’. Tal consideração fez com que Joel quisesse perde-la também nas lembranças, mas ele voltou atrás e decidiu que sua amada seria imortal, e, conseqüentemente, inesquecível em função do amor que sentia por ela. Como a mente de Joel decidiu que não queria perder a representação de Clementina se ele estava adormecido durante o processo de apagamento da memória?).

comportamentos, formação de planos e movimentos voluntários, ou seja, pelo processo de racionalização. Esse lóbulo também seria o que distingue os animais dos humanos. Apesar de também possuírem essa parte do cérebro, na maioria dos casos, ela é um tanto menos desenvolvida nos outros mamíferos do que nos humanos, ou seja, são menores ou possuem insuficiência de ligações com o restante do cérebro. Danos no lóbulo frontal podem levar a uma série de distúrbios, principalmente de personalidade, como é o caso do espelho das emoções, por exemplo. Quem é afetado por essa patologia tende a reproduzir as emoções de quem está ao seu redor, alterando sua atitude a partir da relação entre a personalidade e o ambiente (síndrome Zelig – que foi retratada de modo engraçado por Woody Allen no filme homônimo a síndrome). Esse fato foi reduzido à falta de freios inibidores provenientes do lóbulo em questão, alterando, dessa forma, a identidade do ser. Mas a insegurança emocional também pode caracterizar uma alteração em termos de despersonalização.

Dependendo do ambiente, vários motivos podem ser responsáveis pela mudança de comportamento sem que isto seja realmente um distúrbio cerebral. Situações que provocam comportamentos instintivos podem gerar tal mudança. Com isso, parece haver uma falha na mente e na consciência desse indivíduo. Então, este tipo de distúrbio pode ser entendido como um limite no sentido de que a mente não possa ser formatável ou algoritmizada? Gödel considerava que o que a mente é, não poderia ser reproduzido por nenhuma máquina. O argumento em que se baseia o teorema da incompletude coloca em cheque qualquer possibilidade lógica no sentido do programa da IA Forte. Assim sendo, a tentativa das pesquisas de inteligência artificial em assimilar modelos de mente humana para reproduzi-las em máquinas pensantes sofreu um duro revés com a impossibilidade de uma supremacia formalista na programação. O objetivo formalista se volta para a geração de uma série sem fim de verdades matemáticas apenas por meio de manipulação simbólica mecanizada, sem atenção à semântica dos significados. A atitude filosófica, a partir da crítica fenomenológica do conhecimento e da consciência, apresenta ideias fundadas e não formas manipuladas ou pressupostas. Esta *volta às coisas mesmas* significa visar o objeto de modo intencional e no limite fenomenológico “ver-se a si próprio”, alargar a consciência a ponto de tornar-se “autociente”, justificando a razão na universalidade ou intersubjetividade. A razão autoconsciente superaria, de forma intersubjetiva, a ideia individual da experiência consciente. Tal dimensão não estaria mais justificando a razão da individualidade de uma mente. Posto que não se trata apenas de conhecer, mas saber de que modo se pode conhecer algo. A metalinguagem guarda uma relação semântica para a filosofia da linguagem, do mesmo modo algo de reflexividade estaria para a filosofia da mente.

O estranho nas pesquisas sobre máquinas que pensam é que os sistemas formais, nos quais são programáveis, possuem similares de mente ou ego que são construídos a partir de nada mais do que símbolos sem significado. O ego humano, como tal, que serve de modelo para aquelas pesquisas, desponta por ter uma inteligência subjetiva. Ainda que alguns comportamentos e atitudes humanas sejam previsíveis, por outro lado, o modo como cada indivíduo elabora sua própria compreensão extrapola os modelos. Já se pode concluir que os modelos de mente artificial operam símbolos sem significado. O critério da funcionalidade da mente, tanto no aspecto biológico quanto no aspecto artificial, não é um bom medidor do que é a mente humana. O significado formado na linguagem natural, admite neologismos, imprecisões, conteúdos de experiência (variáveis de pessoa para pessoa). Significados formados na linguagem formal são necessariamente lógicos, programáveis (na mente robótica), precisos e destituídos de conteúdo. Quando um sistema de símbolos “sem significado” possui padrões que rastreiam ou refletem com precisão vários fenômenos do mundo, torna-se possível afirmar que esse rastro impregna os símbolos utilizados com alguma dose de significado, ainda que, na realidade, tal rastro não saiba o que seja o significado.

Se sim, significa dizer que a mente possui algo como a subjetividade que a torna incontrolável? E esse aspecto não algoritmizado pode consistir como uma natureza humana? Mas o conceito de natureza humana já não impõe um padrão, e, assim, se volta ao processo de algoritmização da mente?

Essa incessante busca do ser humano por ter conhecimento (e por consequência, ter o domínio) sobre todas as coisas encontra-se presente na base de toda pesquisa científica. Em relação aos aspectos de neurociência, dado que essa pesquisa é recente, a discussão que se refere à mente ainda está numa fase inicial de pesquisas. Visto que os argumentos validados na pesquisa de neurociência podem ser considerados numa abordagem derivada da perspectiva evolutiva, a existência da mente está representada a partir da referência ao nosso corpo e como suas subordinações realmente funcionam. Há certa inflexão no problema mente-corpo: se no passado a predominância era metafísica, agora, as pesquisas científicas acabam dando o tom acerca do modo como se deve entender a mente, o que faz com que a busca pela consciência seja determinada em termos materialistas. Não se está a defender que a consciência seja definida como um objeto natural, tendo em vista que seria muito difícil explicá-la apenas em termos funcionais. Se a consciência seria a possibilidade de colocar um ponto final no dualismo do problema mente-corpo, isto indica que seria enganoso supor a redução da consciência a um desses domínios, no caso ao corpo. O parâmetro atual mostra uma tendência cientificista no tratamento dessa questão; ainda que, talvez, fosse preciso um

outro modelo da consciência no qual o problema mente-corpo tivesse encaminhamento mais filosófico para comportar melhor esta questão.

Ao buscar o que seria a consciência enquanto na admissão de que já seria a ligação entre mente e corpo, o que se está a fazer é, na verdade, buscando entender o que caracteriza a humanidade. A pesquisa sobre mentes cibernéticas conta com avanços tecnológicos em que as máquinas vêm surpreendendo cada vez mais ao agilizar o dia-a-dia, ao realizar trabalhos com mais precisão e com qualidade superior ao trabalho do próprio homem (em determinados casos), ao melhorar a qualidade de vida, ao disseminar informação em uma velocidade nunca vista, as máquinas mudaram muitos aspectos da interação humana. O conforto e a facilidade oferecidos pela tecnologia são muitos, o que faz com que o mundo atual seja muito dependente das máquinas. Seria até difícil tentar imaginar um mundo no qual o homem não tivesse o auxílio da tecnologia, uma vez que é quase impossível abrir mão de tantas facilidades. Devido a esse fato, não há como voltar atrás em relação à dependência criada durante esse avanço tecnológico.

Uma vez que é aparentemente impossível distinguir mente e corpo como independentes entre si, a modelagem computacional parte do princípio de que a simulação artificial da inteligência humana a partir da questão mente-corpo torna-se referencial. A tendência é que o ramo da ciência e tecnologia continue a expandir seus conhecimentos, buscando um aperfeiçoamento dos mecanismos. Muitas vezes, esse aperfeiçoamento tem como consequência a intensificação da semelhança entre inteligências ou comportamentos inteligentes baseados em processos decisórios (humanos e máquinas).

A área de pesquisa em IA, da dita computação dedicada a proporcionar às máquinas a capacidade racional do ser humano, almeja dar a elas o comportamento inteligente. A vertente da IA Forte trabalha na pressuposição de que as máquinas conseguirão atingir consciência é uma aposta, claro. E, bem, supondo que essa pesquisa esteja relacionada aos modelos de representação mental, a suposição de não haver distinções entre inteligências humanas e computacionais é, qualitativamente falando, estranha. O modelo da mente computacional é unificado em torno da compreensão lógica dos comandos. A mente humana, por sua vez, possui uma variedade enorme de aspectos na medida em que a subjetividade humana lida com linguagens naturais inclusive. Alguns mecanismos desenvolvidos com IA Forte tem raciocínios cognitivos que podem ser confundidos com os de um ser humano. Além de possíveis problemas éticos que possam surgir do fato de que se criou uma mente que assimila cognitivamente o sentido lógico das expressões: que pode ser equivalente ao aprendizado humano. Daí surgiram indagações que tentavam dar conta do aspecto de semelhança entre

inteligências e até que ponto uma máquina pode ser igual ao homem. Poderia, por exemplo, ter uma mente no sentido humano, admitindo expressões assimiláveis qualitativamente?

A questão da mente nas máquinas é aqui discutida tendo como objetivo enxergar, analogamente, de que modo a ligação mente-corpo propicia a investigação sobre a Inteligência Artificial. No caso da IA, não é mais se a mente depende do corpo, mas se é possível ao software existir sem hardware. Se essa afirmativa é possível e visto que se trata de modelos que guardam certa similitude estrutural, por que não seria a mente independente do corpo? De novo, cumpre assinalar que antes de chegar a alguma analogia entre a mente humana e o raciocínio de uma máquina, precisa-se estabelecer, conceituar e entender o funcionamento da mente e qual a sua ligação com o corpo humano. Ou seja, saber se a mente é um fator unicamente biológico, uma vez que existe uma ligação forte entre mente e cérebro, ou se a mente é algo que vai além do corpo.

Um zen budista, por exemplo, diz que a mente não é o cérebro nem qualquer outra parte do corpo humano, já que não pode ser tocada, fotografada ou submetida a alguma cirurgia. Pelo contrário, a mente seria coisa sem forma que está hospedada no corpo, e que quando este último deixa de ser, ela sai do corpo como se estivesse trocando de hospedaria. Na verdade, para o zen, a mente por estar em contato com o corpo, e está por isso submetida às variações de estado típicas desse tipo de interação. O estado chamado não-mente é o momento que a consciência se faz revelar através de uma atenção prístina, normalmente advinda com a meditação, o que sugere uma técnica de desprendimento corpóreo.

Na biologia, a mente foi sendo pensada de maneira diferente, partindo do pressuposto que estaria ligada diretamente com o cérebro ou a alguma outra parte do corpo. Portanto, a análise se assenta no pressuposto de que a mente pode ser analisada apenas em termos de funções o que a torna um aspecto relacionado com o materialismo. Se formos considerar a mente como uma série de raciocínios lógicos cujas funções tem fins definidos e que as emoções são somente reações químicas do corpo humano, pode-se dizer que sim, a máquina possui mente na medida em que estas mesmas funções podem ser reproduzidas ou simuladas em componentes artificiais. Nesse sentido, a mente artificial se baseia em uma série de comandos pré-estabelecidos por seus programadores que, por sua vez, podem reproduzir as emoções devido ao conhecimento do corpo humano. Nesse caso, a máquina supera o homem, uma vez que, por ser mais precisa, seus cálculos são executados corretamente em altíssima velocidade, associando uma quantidade maior de informações do que o cérebro humano pode suportar. Finalmente, em questão de habilidades intelectuais de alto nível, a máquina já superou a humanidade.

Entretanto, se a mente for algo reproduzível, é necessário que exista conhecimento sobre ela. Sempre em termos de funcionamento e não sobre seu aspecto ontológico. E é neste ponto que se encontra o problema: ainda não se tem conhecimento sobre a ligação mente e corpo. Já que, se consistisse somente da parte biológica, uma análise do corpo humano revelaria essa ligação e seria possível fazer uma mente em um laboratório.

É preciso analisar o problema considerando a mente como além de habilidades intelectuais e não apenas em termos de funcionamento. No que se refere à mente humana, há que se considerar também emoções, sensações, desejos, esperanças/expectativas e propósitos próprios e independentes de fins lógicos ou imprevistos para a razão.

### **3.1 Como uma máquina pode ter uma mente?**

Considerando a mente como algo mais subjetivo, que abrange habilidades que vão além de raciocínio e que envolve emoções, desejos, sonhos, esperanças e propósitos pessoais, pode-se dizer que a máquina precisaria ter uma personalidade e sentimentos para se afirmar como possuidora de uma mente.

Michael Dyer, chefe do Laboratório de Inteligência Artificial da Universidade da Califórnia (UCLA), em Los Angeles, desenvolveu um programa chamado Daydreamer. Esse programa consegue ter “emoções” a partir de uma determinada situação, na qual interage com alguma pessoa. Tudo ocorre como uma simulação; no entanto, a máquina produz um raciocínio que o permite alcançar seu objetivo. E caso não consiga atingir sua meta, pode mostrar pensamentos de raiva ou decepção, por exemplo, tentando justificar porque não alcançou seu objetivo. Devido ao fato de possuir uma memória, o Daydreamer consegue desenvolver uma personalidade, que pode ser manipulada pelos seus programadores para que o programa consiga simular um determinado estado mental, por exemplo. Apesar de desenvolver personalidade, assimilando experiências passadas, e, aparentemente, ter emoções, o programa está realmente sentindo? Entender as regras de uma sintaxe não quer dizer ter condições de apreender a semântica dos conteúdos de experiência.

Segundo John Searle, em sua obra *A redescoberta da mente*, uma máquina só segue os comandos dados a ela, tendo sempre um raciocínio pré-estabelecido. Esse mesmo argumento de Searle faz eco com o parecer de Gödel de que mentes humanas não podem ser assimiladas por máquinas pensantes. Como exemplo disso, Searle cria a seguinte situação: há um homem que não sabe falar chinês e um livro de códigos em chinês dentro de um quarto. Nesse quarto,

existem apenas uma abertura por onde entram perguntas em chinês e, por onde também, o homem coloca as respostas. Mesmo sem entender a língua, o homem responde as perguntas utilizando o livro que mostra que código pode ser dado como resposta válida a partir do que ele recebeu. Ou seja, o homem continua sem entender o chinês e, conseqüentemente, as mensagens que recebe. Searle chama essa teoria de “O quarto chinês”.

Ao fazer uma comparação entre o Daydreamer e o Quarto Chinês, pode-se dizer que o programa desenvolvido por Dyer apenas segue as regras impostas por seus programadores. O programa oferece como resposta aquilo que está em conformidade com os códigos que tem como referência, sem entender o processo que está executando. Ou seja, sem compreender a mensagem que recebeu e a mensagem que está enviando. Após as análises realizadas, pode-se concluir que a máquina realmente se aproxima bastante do ser humano, quando cumpre tarefas de modo mecânico. Podem até superar o homem em determinadas atividades, como calcular e memorizar, mas não substituí-lo nesses debates. Porém, ao deixar de lado o aspecto quantitativo e pensar no qualitativo, a máquina não supera o homem. O ser humano apresenta uma propriedade que, até agora, não consegue ser reproduzida e que faz dele um humano: sua subjetividade.

A mente humana não funciona levando em consideração somente raciocínios lógicos, além disso ela sofre grande influência das emoções e da diferença entre personalidades. Desse modo, a mente humana é descontínua. A lógica da mente cibernética funciona a partir da seqüência coerente e contínua de ordenação que visa um finalismo. Por isso, o homem muitas vezes comete erros e a máquina não, uma vez que no primeiro existe a subjetividade e, no segundo, não. Ao menos, não ainda. Ainda em termos comparativos, a mente humana admite a linguagem natural, e a mente de uma máquina apenas a linguagem formal. Se em aspectos funcionais, a mente humana serve de parâmetro para a simulação da inteligência artificial, por outro lado, a mente humana não é material apenas.

A ideia da Intersubjetividade e, por sua vez, a hipótese das Outras Mentes surgem de uma observação. Pode-se entender a problemática que envolve o dualismo mente-corpo como proveniente dessa observação sobre o seguinte fato: o ser humano é incapaz de saber – por vias diretas – o que o outro pensa. Enquanto, de um lado, conhecem-se as sensações próprias porque é possível “percebê-las” na mente, por outro lado, encontram-se os pensamentos dos outros, que só podem ser afirmados por suas representações no exterior. O que os transforma em dúvidas porque não se tem acesso a essa vida mental do outro.

A questão da observação empírica pode ser esclarecida da seguinte maneira: ao ver um homem pisar na ponta de um prego, infere-se que ele está sentindo dor por dois critérios. O

primeiro consiste em acreditar que ele a sente porque conhecemos ou imaginamos a sensação ou a experiência de pisar na ponta de um prego. O segundo consiste na observação de sua reação que, provavelmente, será algo que caracterizamos como dor (ainda que não seja possível sentir sua dor, posto que as sensações são medidas em intensidade o que torna esse critério inatingível do ponto de vista intersubjetivo). Assim, construímos uma ideia, de maneira simplificada, através da sequência: observação, comparação, hipótese, conclusão. Procedimento empírico. Na fenomenologia, a sensibilidade é o acesso da questão do conhecimento. No entanto, a redução coloca a experiência sensível numa suspensão posto que não importaria o que achamos que sabemos a respeito da dor sentida. A própria sensação deve se tornar um fenômeno para ser explicada não em função da similitude, da suposição ou da reação reflexa, mas sim enquanto fenômeno explicitado descritivamente a ponto de poder ser analisado de forma intersubjetiva. Ainda que as interjeições sejam elementos de linguagem com pretensão significativo, contudo, na compreensão de Husserl, o fenômeno só pode ser explicitado pela intencionalidade da consciência quando for descrito em elementos constitutivos da razão que o explica. Esta razão é sempre uma possibilidade. Na verdade, ele chamou que a cada visada intencional existe sempre um horizonte de possibilidades que instauram a intenção de preenchimento da representação do fenômeno em termos objetivamente significativos. E isto porque Husserl admitiu que um fenômeno tem níveis ou graus de clareza.

Partindo da mesma análise, é possível concluir que a base desse tipo de inferência de conhecimento é, na verdade, uma base comparativa. Há representação com conteúdo de realidade neste caso, mas a inferência do conhecimento deve ser lógica, não psicológica. Saber o que é algo parte da análise deste juízo em relação ao outro, mas é um conhecimento suposto, não efetivo, sobre o outro. Só é possível conhecer e saber o que é campestre, caracterizando-o como tal, porque se conhece seu oposto: o urbano. Assim, esse modo de caracterizar algo consiste na “negação do oposto”. A mesma ideia pode ser aplicada às outras áreas do conhecimento. A partir dessas observações, chega-se a outras indagações: “Como provar a existência, ou não, da consciência alheia?”, ou, até mesmo, numa indagação mais radical “Será que nossa mente existe?” Descartes argumentaria que é inegável que a base da atividade cognoscitiva tivesse no sujeito pensante sua base. Kant afirmaria que o Eu deve poder acompanhar todas as suas representações. Apesar de não ter escrito sobre subjetividade, Frege sustentaria que as ideias necessitam de um portador de ideias. Husserl argumentaria que toda consciência é sempre consciência de objetos e isso torna o conceito fenomenológico de consciência como abertura para o mundo. De fato, a orientação fenomenológica não coloca

em dúvida a existência ou não da mente. Na verdade, a questão fenomenológica torna importante que haja uma referência ao Eu penso. Do mesmo modo, a questão da neurociência é saber como a mente funciona em termos de funções cerebrais, tampouco se cogita que não hajam mentes. Todo debate atual pressupõe que haja mente, corpo e que o conhecimento mais aprofundado destes domínios conduzirá à consciência.

O problema das outras mentes inverte esse sentido do debate mente-corpo e coloca a questão de que, uma vez que não existe margem comparativa para comprovação da existência de qualquer mente, não é possível afirmar a existência da nossa própria mente. Existe, no problema das outras mentes, um encaminhamento de caráter cético com respeito a uma possível resolução do problema mente-corpo. Para facilitar a ilustração dessa ideia é possível usar a conhecida “metáfora dos besouros”. Considerando a mente como uma caixinha que contém, em seu interior, um besouro, logo, a consciência é individual. Importa ressaltar que a metáfora funciona apenas ao considerar-se, trivialmente, que não existem besouros fora de seus respectivos lugares (no caso, as caixinhas onde devem estar), logo, cada um tem a sua caixa e hipoteticamente, pode ter consciência. Todavia, apenas nós podemos abrir a nossa própria caixa para verificar o que ela contém, e, conseqüentemente, podemos observar apenas nosso besouro. Com isto, pode-se dizer que a formação da nossa representação está baseada na experiência privada. Este é o argumento solipsista que se configura como obstáculo para justificar a questão do conhecimento.

Após algum tempo, questiona-se, “Será que na caixinha do outro se encontra também um besouro?”. Não é possível responder, já que a única prova de que ele existe é o fato de a sua caixa ser igual à dos outros. Contudo, como seria realmente possível afirmar que a consciência é a mesma? Como seria possível deduzir a existência de algo que é meramente suposto? Esta questão parece mais com a retomada de uma investigação metafísica do que propriamente ser uma questão de ciência. Como, dentro da sua mente, repousa sua consciência, o pensamento mais comum é de que dentro das demais deve haver algo parecido. Portanto, uma suposição. Avançando ainda mais nessa lógica, se o único besouro conhecido está dentro de nossa caixa- sem nunca ter visto outro igual – como podemos afirmar que aquilo realmente é um besouro? A verificação do conhecimento torna imprescindível que haja um modo de comparar a partir de categorias válidas. Como podemos considerar a possibilidade de uma nomenclatura ou de caracterização de um objeto sem base de comprovação? Justamente nesse impasse teórico a dúvida sobre a mente se potencializa, criando forma.

### 3.2 Análise fenomenológica do problema mente-corpo

Assimetria é a diferença criada entre o conhecimento que detemos sobre nós mesmos, nossa mente, e o que detemos em relação à mente dos outros. Não se trata do que é possível observar, perceber ou sentir em detrimento do que não é possível e, sim, do que é conhecido diretamente e do que não é. Se alguém fosse capaz de, simplesmente, observar os estados mentais de outro ser humano não significaria que o problema das outras mentes foi resolvido. Apenas o seria quando uma pessoa tivesse a capacidade de observar os estados mentais que pertencem a esse outro ser humano e de experimentá-los. A experiência com o outro teria de vir acompanhada por essa garantia, como uma espécie de etiqueta epistemológica. Então, através desse método, seria, verdadeiramente, possível possuir do conhecimento direto, do qual todos têm necessidade.

Deve-se perceber que a observação direta não é o que falta, assim como o conhecimento direto não é crucial. Se considerássemos que a um homem fossem dadas capacidades para que ele, teoricamente, fosse capaz de ter acesso direto a (parte da) mente dos outros, ainda assim, não saberia diretamente que aqueles outros têm realmente uma mente. Ainda que esse homem estivesse “conectado” a outros estados mentais, precisaria de algo que não possui: conhecimento direto de que isso é, de fato, a mente do outro. O homem saberia o que é a dor, mas não saberia que aquilo é, na verdade, a dor do outro. Há um desnível que decorre da identificação entre o que é seu e o que é do outro. Portanto, a assimetria que cria o problema epistemológico das outras mentes baseia-se no fato de que cada um, por vezes, sabe diretamente que está em determinado estado mental, mas nunca sabe diretamente que alguém, que não seja o próprio, está no estado mental em que se encontra. Ao afirmar que o conhecimento direto de qualquer tipo é insuficiente não significa que falte a ele alguma informação em relação ao tema. Significa apenas que ele é falho, no sentido de não ter argumentos que comprovem sua total existência. No mais, há a falta do melhor tipo de conhecimento: a vivência do outro.

Leigos são mais propensos a acreditar na inferência analógica tradicional, apelando para a semelhança que existe entre nós e os outros como base para a certeza sobre a existência da mente dos outros. Ou seja, a solução tradicional para o problema de outras mentes tem sido essa inferência analógica. E ela se baseia no seguinte: outros seres humanos são muito parecidos comigo; eles se comportam como eu em circunstâncias semelhantes e são feitos do mesmo material, entre outras semelhanças. Colocando essa ideia de forma mais geral, sabe-se, de forma direta, que as pessoas possuem crenças, emoções, sentimentos, sensações e coisas do

gênero. Logo, qualquer pessoa está habilitada a inferir, a partir dessas características de determinadas semelhanças múltiplas, que os outros também têm crenças, emoções, experiências e afins. Em suma, admite-se que indivíduos possam inferir que outros seres humanos tenham mente, como algo que fosse próprio a cada um. Como se o conceito de Mente pudesse ser unificado em torno das suposições a partir das semelhanças inferidas.

No entanto, a própria experiência do argumentador analógico é fundamental para a inferência analógica. E isso se tornaria alvo para uma objeção clássica, que sustentaria que a ideia da generalização com base em apenas um caso seria inconsistente. Este recurso é visto como tão problemático que o único elemento comum a todas as outras respostas para o problema das outras mentes é a tentativa de evitar que a nossa própria experiência desempenhe nele o papel central. Como dito, pela metáfora dos besouros é possível seguir a linha solipsista de pensamento. Afirmando que não existe mente já que não se podem validar, de forma direta, as observações realizadas que, por sua vez, podem ser modificadas através da experiência de vida. Como não se pode ter margem comparativa em relação ao que é mente – e se assume que todo conhecimento vem de forma comparativa – ela não existe.

No capítulo anterior, foi apresentado um argumento de Frege para evitar logicamente o aparecimento do solipsismo. Do ponto de vista lógico-filosófico, o solipsismo foi resolvido. Esse problema foi tematizado de modo exaustivo por Frege e Husserl que identificavam o psicologismo como o grande problema que poderia resultar no solipsismo. Ambos eram filósofos da lógica e não da mente. Agora, esta questão precisa de outra teoria de subjetividade, posto que o solipsismo está posto no âmbito da esfera do mental.

Esse pensamento parecia ser irrefutável, mas, como toda ideia, não é. O principal referencial para destituí-la apareceu através da filosofia da linguagem, vertente originada pelos trabalhos de Frege, Russell e muito utilizada por Wittgenstein. De acordo com este último, toda linguagem é necessária para clarificação de atividades; e de acordo com sua concepção pragmática, a linguagem é uma extensão de nossas ações e é o método de requisitarmos-las, denotar em que tom está e requer uma resposta.

Se alguém decidir que a cada vez que sentir medo, porá um M em seu diário, Wittgenstein aponta que sem um “ambiente público” para verificar esse M não pode existir um critério para o uso correto do M. Assim, se existisse apenas uma pessoa no mundo, ela não poderia criar uma linguagem, já que não existiria tal necessidade enquanto comunicação. Para existir uma linguagem, é necessário haver comunicação com pelo menos um ser capaz de responder. Outro ponto é que pensamento e linguagem se desenvolvem simultaneamente, ou seja, é impossível ter uma ideia ou pensar em qualquer coisa que seja sem fazer uso da

linguagem. Sem a necessidade de uma comunicação nunca teria surgido a linguagem e sem esta não existiria pensamento racional. Na concepção de Wittgenstein, a linguagem tem a função de comunicação. E só se torna possível enquanto interação com os outros de modo que é formada por pensamentos e vice-versa, então, pensamentos também só podem surgir via interação com o outro. Logo, Wittgenstein argumenta que não é necessário colocar os problemas referentes à subjetividade, da mente e da possibilidade de outras mentes, pois, a linguagem mostra que não estamos sozinhos.

Contudo, como a questão mente-corpo não foi resolvida, a problematização permanece. E a fenomenologia mesmo após 114 anos de sua formulação originária feita por Husserl (nas *Investigações Lógicas*), se apresenta no pensamento contemporâneo como chave para oferecer uma saída válida não só para este problema como para toda consideração que se fizer necessária uma justificativa filosófica.

## Capítulo 4

### CONSIDERAÇÕES FINAIS

“O maior perigo da Europa é o cansaço”. A sentença husserliana se encontra nas últimas linhas de *A crise da ciência europeia e a fenomenologia transcendental*. Para compreendê-la é preciso que se lembre de que, desde o início da modernidade, o saber científico-filosófico foi estruturado em torno do objetivismo naturalista. O conceito husserliano de consciência intencional impõe a necessidade de unificar racionalismo-empirismo, objetividade-subjetividade, mente-corpo etc. A interpretação de Husserl é que a produção teórica e suas consequências técnicas ou práticas partem do princípio de que há um dualismo entre natureza e espírito.<sup>49</sup> Segundo o naturalismo, apenas através do método das ciências da natureza seria possível a elaboração de um saber objetivo e verdadeiro. Com a suposta exclusão de toda subjetividade se poderia estudar a natureza considerando apenas sua realidade (ou o que achamos que isto possa ser).

Tais pressupostos do objetivismo naturalista levariam à constituição de um modo particular de perceber os fenômenos e de se conduzir entre os demais sujeitos, gerando uma atitude natural que guiaria a cosmovisão de mundo do Ocidente, desde a modernidade. E que foi firmada como um modelo padrão para análise do conhecimento. Ante seu domínio, portanto, seria preciso uma resistência corajosa, decidida e lúcida tal como a crítica do conhecimento proposta por Husserl. As razões dessa insistência por uma filosofia que congregasse não só o objetivismo como também fosse compatível com a defesa de uma teoria do sujeito não era um posicionamento contra o *status quo* mas sobretudo a convicção de que era necessário refundar as bases epistemológicas.

Para Husserl, a crise a que havia chegado a racionalidade moderna, a partir dos impasses metodológicos e científicos, assumia uma característica dramática. Caso não

---

<sup>49</sup> Sabe-se que esse dualismo é inaugurado pelos gregos. Todavia, é na modernidade, com Descartes, que surge a ideia de fundação do conhecimento a partir da *perceptio clara et distincta*, entre Eu e Mundo, tornando-se a base da teoria do conhecimento e da teoria da consciência reflexiva como base dessa fundação. A crítica husserliana incide sobre a radicalização naturalista ocorrida no pensamento moderno, sem, no entanto, repetir o dualismo posto que coloca a questão do conhecimento num tripé: ato do conhecimento/conhecimento/significação.

superasse o objetivismo naturalista, a civilização ocidental mergulharia “na fobia do espírito e na barbárie” (Husserl, 2002, p. 51).<sup>50</sup>

Para que essa superação possa se realizar, fazem-se necessárias duas coisas: a denúncia da ingenuidade do objetivismo e o fim do dualismo entre natureza e espírito. Ambos os alvos são acertados mediante o conceito de sujeito transcendental, que almeja compreender como a consciência pode buscar verdades universais a partir de aspectos que lhe são independentes. A afirmação do eu como fundamento aproximou Husserl de Descartes (nas *Meditações cartesianas* esta influência se torna evidente). Após a *epoché* do mundo, o próprio sujeito reconstituiria logicamente valores e normas, independente do mundo exterior, apesar da realidade factual. Husserl menciona que essa tarefa representa o sentido de solilóquio. E foi por esta *epoché* que Husserl reexaminou toda a filosofia do período moderno, aproximando-se também de Kant, indagando o que lhe faltou para constituir uma ciência filosófica de rigor, e de Leibniz, encontrando no conceito de mônada uma similitude com a concepção fenomenológica de comunidade intersubjetiva de egos (que experiênciam o mundo em conexão com um **a priori** intersubjetivo que unifica sentidos em relação a uma comunidade com outros egos). Contudo, na terceira fase do pensamento de Husserl, encontra-se de modo mais claro e decisivo a complementação de sua concepção de consciência como individualidade (o que era temático nas primeiras fases de sua obra). Sobre o conceito de *Lebenswelt*, cabe mencionar que o sujeito transcendental deixa de ser somente uma solução lógica para se tornar também base de reflexão ética e axiológica. De acordo com Husserl é necessário recolocar a subjetividade transcendental, enquanto consciência, no centro da reflexão para recuperar o mundo da vida, das experiências espontâneas e anteriores à própria formação científica, sobre as quais historicamente são constituídas as próprias ciências (Husserl, 2002, p. 50). Em *A crise da ciência europeia*, Husserl afirma: “A palavra *vida* não tem aqui um sentido fisiológico, ela significa vida ativa em vista de fins, realizadora de formações espirituais – no sentido mais lato, vida criadora de cultura na unidade de uma historicidade” (Husserl, 2002, p. 12).

Vida, portanto, não é um problema biológico, material, mas sim de realização da cultura em uma dada historicidade. Por isso, mundo da vida não é o que as ciências chamam de realidade. Trata-se de uma construção espiritual, isto é, puramente intelectual, a partir da qual se estrutura o mundo das ciências. O mundo da vida é a estrutura de representações, é a

---

<sup>50</sup> Embora na época em que foi enunciado tal juízo, durante os anos 1930, Husserl pudesse ter sido considerado exagerado em suas colocações; infelizmente o filósofo se mostrou bastante lúcido. Os fascismos, que cobriram praticamente todo o solo europeu, são um fenômeno que lhe confirma a tese.

cosmovisão compartilhada por uma comunidade de sujeitos. O mundo da vida é o solo no qual toda produção científica se desenvolve, e no qual se pode encontrar sentido para as realizações humanas. Aquele mesmo sentido ignorado pelas ciências que, desde a modernidade, apresentaram formas insuficientes para produzi-lo. Por essa razão, desde a primeira formulação do método fenomenológico, Husserl insiste que o papel da Filosofia é o de evidenciar o acesso à consciência.

O mundo da vida é constituído pelas vivências intuitivas da consciência. *Lebenswelt* é a resposta fenomenológica surgida do atrito entre o espírito e a natureza. Pelo ato intuitivo, a consciência é convocada a instituir uma versão sobre a *res extensa*. Na intersubjetividade os valores e juízos sobre o mundo são ensinados, divididos e solidificados nas comunidades familiares, nacionais ou supranacionais. Desse modo, segundo Husserl, o mundo circundante histórico se torna conteúdo da consciência.

Husserl menciona o exemplo do estudo sobre a Grécia clássica:

O mundo circundante histórico dos Gregos não é o mundo objetivo no nosso sentido, mas antes a sua “representação do mundo”, ou seja, a sua própria validação subjetiva com todas as efetividades que aí valem, incluindo, por exemplo, os deuses, os demônios etc. (Husserl, 2002, p. 15)

Com este entendimento, Husserl inverte a relação consagrada pela modernidade entre natureza e espírito. Quando a ciência defendia que a natureza estava escrita matematicamente, na verdade, emitia um parecer inautêntico. Propunha um modelo de entendimento em que se explicava a natureza como se fosse alheia ao espírito.

Na ciência, a idealidade dos produtos do trabalho científico – as verdades – não significa a simples repetibilidade sob identificação do sentido e da comprovação: a ideia de verdade, no sentido da Ciência, aparta-se (e teremos ainda de falar disso) da verdade da vida pré-científica. Ela quer ser verdade incondicionada. (Husserl, 2002, p. 23)

Assim, a fenomenologia afirma que aquilo que o homem denomina de natureza ou mundo objetivo é produto do espírito. Logo, “ciência da natureza (tal como toda e qualquer ciência em geral) é um título para realizações espirituais” (Husserl, 2002, p. 15). O que levaria à conclusão de que as ciências naturais deveriam buscar sua elucidação na filosofia e não o contrário, tal como se as formações valorativas (aqui tratadas sob o julgo do Espírito) pudessem mesmo ser tratadas a partir da naturalização. Essa representação de mundo, que é ignorada na razão instrumental da atitude natural, é espontaneamente ensinada entre os grupos, tornando-se certeza no espírito à medida que as vivências intuitivas vão lhe modelando e preenchendo a compreensão. Essa realidade criada pela subjetividade foi

esquecida, deixada de lado pelo mundo das ciências. Segundo Husserl, este esquecimento propiciou a crise nos fundamentos das ciências e nos valores, uma vez que implicou na perda de sentido, de significado para a existência humana. A razão humana tornou-se historicamente desumanizada.

O mundo da vida é o fundamento do mundo das ciências, apesar de pressuposto nesta análise. O mundo da vida é o *a priori* oriundo da subjetividade transcendental, que funda toda objetividade e oferece significação para a consciência. Para além dos fatos objetivos o ser humano possui fins, valores, ideias que não podem se tornar objetos no mundo das ciências. Esse é o sentido da razão consciente para a validação do ponto de vista existencial. Apenas o mundo da vida pode cumprir este papel. Caberia, então, à fenomenologia, enquanto ciência filosófica, a tarefa de revelar-lhe o sentido, indicando o caminho de superação da crise europeia. Para Zilles, sua importância é dupla não só porque a fenomenologia pode ocupar a função de fundamento (*Bodenfunktion*) em relação às ciências e também porque exerce a função de fio condutor (*Leitfadenfunktion*) para o retorno das teorias de razão à subjetividade constitutiva do mundo” (Zilles, 2002, p. 48).

Dizer que o *Lebenswelt* é o fundamento levaria à aceitação de que entre mundo e consciência há a mediação de uma dimensão pré-categorial, um horizonte pré-dado que emerge da experiência consciente. Dizer que é um fio condutor para o sujeito transcendental implicaria em considerar que a reflexão sobre o *Lebenswelt* desocultaria a subjetividade, em sua intencionalidade e atividade, oferecendo uma “visão espiritual do mundo”. É por esse motivo que Husserl conclui que “apenas quando o espírito, a partir da sua volta ingênua para fora, retorna sobre si próprio e permanece em si próprio e puramente em si próprio, pode a si próprio bastar” (Husserl, 2002, p. 49). O bastar-se a si próprio indica a meta de autonomia em relação à atitude naturalista, superando-se o objetivismo reinante ao se afirmar a filosofia enquanto saber que não paga tributo ao materialismo.

O avanço em busca do cumprimento das infinitas tarefas da razão supera em muito o parâmetro restrito de alguma metodologia da ciência. O avanço e desenvolvimento do conhecimento não pode se distanciar das questões relativas ao espírito, pois, caso contrário, estaria sob o risco de se enredar em aporias. O mote fenomenológico do *retorno às coisas mesmas* significa também o retorno do espírito enquanto consciência. Esse caminho filosófico, segundo Husserl, já estaria elaborado desde a filosofia socrático-platônica, a qual

Husserl considera como origem do pensar filosófico propriamente dito.<sup>51</sup> A questão fenomenológica já estaria anunciada pelos gregos, posto que existe um compromisso, na alegação filosófica, com respeito à consciência enquanto crítica restituidora do sentido autêntico e legítimo da vida humana.

Para Husserl a fenomenologia era o único método capaz de dar continuidade à tradição de pensamento filosófico iniciada por Sócrates e Platão. Para Husserl, a Filosofia, desde sempre, buscou a condição de ser ciência rigorosa. A Filosofia significa a possibilidade de reconstituir aquele caminho de renovação do espírito, pois que a cultura filosófica é a cultura da razão cujo estatuto é a retomada de uma filosofia que se justifica pela Humanidade. A cultura filosófica se erigiu enquanto cultura de ideias sem precedentes, conhecendo tarefas infinitas, almejando tão-somente o progresso social pelo predomínio da razão e não da arbitrariedade. Com isso, a filosofia está constantemente contribuindo para a constituição de uma nova humanidade:

Com a primeira concepção de ideias, torna-se o homem, gradualmente, um novo homem. O seu ser espiritual entra no movimento de uma reformação progressiva. Este movimento desenrola-se, desde o início, comunicativamente; no seu próprio círculo de vida, ele desperta um novo estilo de existência pessoal e, através da recompreensão do outro, um correspondente novo devir. Nele se difunde, desde logo (e, no seguimento, também para lá dele), uma humanidade especial que, vivendo na finitude, vive para o pólo da infinitude. (Husserl, 2002, p. 21)

De acordo com Husserl, a origem da crise não estaria essencialmente no racionalismo, mas na “alienação” sofrida pelo objetivismo. Caberia à fenomenologia denunciar o extravio do pensamento moderno em relação à herança clássica, chamando atenção para o sujeito transcendental e seu mundo vital (Husserl, 2002, p. 52). Desse modo, seria consequente afirmar que o desvio do mundo da vida nos encaminharia ao mundo da morte do espírito.<sup>52</sup>

A ausência de teorias comprometidas com a consciência pode ser explicada pela guinada materialista desde a Modernidade.<sup>53</sup> O projeto racional deveria estar voltado para

---

<sup>51</sup> A consciência remete à lembrança da inscrição do templo dedicado ao deus do sol e da música em Delfos: “conhece-te a ti mesmo”.

<sup>52</sup> Talvez pudéssemos encontrar na negação do sujeito transcendental e, por conseguinte, do mundo da vida um dos motivos pelos quais o século XX tornou-se cemitério do pensamento filosófico, quando também foi enterrado o próprio sujeito.

<sup>53</sup> A tese de que a predominância do materialismo, nas teorias contemporâneas de razão, contribuiu para a ausência de consciência do ponto de vista da cultura, possui um antecedente histórico na modernidade. Entretanto, há outro exemplo comparativo que pode ilustrar essa tese que se mostra no próprio pensamento grego. Pode-se considerar que o auge da filosofia grega ocorre com Sócrates, Platão e Aristóteles. A filosofia significava um estilo de vida para o cidadão da polis. Após as invasões de Atenas, com o domínio macedônio, a mudança no cenário político, também promove a mudança da atitude do cidadão ateniense. As filosofias ...

conseguir, através do mundo da vida, recolocar o homem no centro, mais uma vez. Com isso seria possível recuperar o projeto humanista. O sentido da vida humana seria encontrado na reconciliação entre a objetividade do mundo das ciências e do aspecto valorativo pertinente ao mundo da vida. Na visão de Husserl, o fim da oposição entre esses domínios levaria ao fim da crise da razão e de valores no pensamento contemporâneo. Conforme Zilles, “é o mundo [da vida] no qual parece, a Husserl, possível restabelecer a conexão entre ciência, ética e vida, pois a ciência é apenas uma modalidade particular de conduta prática, compartilhando as orientações pré-científicas existentes no mundo da vida” (cf. Zilles, 2002, p. 53).

Seguindo essa ordem de ideias, a consequência da contribuição da fenomenologia seria uma mudança da relação entre ciência e vida, implicando em uma mudança existencial. Tal refundação da razão, e do sentido da vida, teria como resultado uma profunda alteração epistemológica e uma radical modificação do agir do homem no mundo, na medida em que a fenomenologia husserliana buscava uma unificação de uma teoria do conhecimento com a dimensão axiológica. Assim sendo, o retorno do esclarecimento oferecido pelo *Lebenswelt* possibilitaria às consciências a liberdade necessária para a constituição de uma autonomia plena. O mundo da vida indicaria, então, um caminho para tornar o homem livre, do ponto de vista ético-moral, em relação aos compromissos deterministas da razão instrumental originada a partir do naturalismo e do materialismo.

---

helenistas são “introvertidas” por assim dizer. Se antes a Filosofia era um livre debate entre cidadãos, de modo que o cidadão sentia-se à vontade na ágora, pois, podia expressar-se sem receios, com tais mudanças sociais, as filosofias surgidas aparecem receosas de suas respectivas conclusões. A Filosofia grega do período áureo era proferida em sentido “para fora”, pois era resultada do exercício da liberdade. Contudo, após esses eventos, e a subsequente perda da autonomia política, o cidadão já não podia se expressar tão livremente, de modo que o tipo de filosofia que surgiu no período helenista, acompanhou esse processo de decaimento, ou seja, as filosofias surgidas no enfraquecimento da cultura grega foram apresentadas como cosmovisões mais alinhadas a certo condicionamento de ordem material. Assim sendo, o epicurismo representava aquela atitude de pensamento alinhada ao prazer, do tipo, ainda que as coisas não estivessem boas, o indivíduo que se identificasse com essa escola buscava algo que valesse a pena do ponto de vista individual e sensual. O estoicismo partia da máxima da resignação para atribuir um sentido para a vida: a não importar o que acontecesse, um estoico deveria se orientar pela resistência de sua vontade. E o ceticismo, por sua vez, não identificava nenhum caminho como válido, pois qualquer tentativa de resposta a um problema guarda sempre algo em termos de farsa, de modo que o cético não vê solução para os problemas. Essas filosofias helenistas são reflexos da predominância materialista, o que significou um período de declínio do saber filosófico. Quando não se pode colocar crítica por medo ou receio, a Filosofia entra em recesso. A ideia do projeto iluminista estava apoiada no otimismo da razão que levaria ao esclarecimento, à autonomia individual e ao progresso social e humano. A esperança era baseada na razão da consciência. No pensamento contemporâneo, a fenomenologia se apresenta como herdeira legítima da tradição filosófica comprometida com a consciência e com a crítica autônoma e independente.

## REFERÊNCIAS

### Específicas

HUSSERL, E. *Logische Untersuchungen*. Erster Band: Prolegomena zur reinen Logik. Elmar Holenstain (org.). The Hague: Martinus Nijhoff, 1975. (Husserliana XVIII)

HUSSERL, E. *Philosophie of Arithmetic*. [*Philosophie der Arithmetik*], trad. Dallas Willard Edmund Husserl: Collected Works, vol. 10, ed. Rudolf Bernet. Dordrecht: Kluwer, 2003.

HUSSERL, E. *Philosophie als strenge Wissenschaft*. Frankfurt am Main: Vitorio Klostermann, 1965. *A filosofia como ciência de rigor*. Tradução de Albin Beau. Lisboa: Atlântida, 1965.

HUSSERL, E. *Die Idee der Phänomenologie*. Fünf Vorlesungen. Walter Biemel (org.). Den Haag: Martinus Nijhoff, 1950. (Husserliana II). *A ideia da fenomenologia*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1986.

HUSSERL, E. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie. 2ª ed. (1913), org. Von W. von Biemel. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1950. (Husserliana III). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. V. 1, tradução de José Gaos. Fondo de Cultura Economica, 1962.

HUSSERL, E. *Erste Philosophie* (1923–1924), Erster Teil. Rudolf Boehm (org.). Den Haag: Martinus Nijhoff, 1956. (Husserliana VII)

HUSSERL, E. *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. S. Strasser (org.). Den Haag: Martinus Nijhoff, 1950. (Husserliana I)

HUSSERL, E. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie*: Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie. 1ª ed. 1936, Walter Biemel (org.). Den Haag: Martinus Nijhoff, 1976. (Husserliana VI). *A crise da humanidade europeia e a filosofia*. Introdução e tradução de Urbano Zilles, 2ª ed. Porto Alegre: Edipucrs, 2002.

HUSSERL, E. *Early Writings in the Philosophy of Logic and Mathematics*. Tradução de Dallas Willard. *Collected Works*, v. 5. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1994.

HUSSERL, E. *Renovação e ciência*. In: *Europa sob o signo da crise e da renovação*. Aufsätze und Vorträge (1922-1937). Dordrecht: 1989 (Husserliana XXVII). Tradução de Pedro M. S. Alves e Carlos Morujão. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2006.

HUSSERL, E. *Investigaciones logicas*. Tradução de Esp. M. Garcia Morente e J. Gaos. Madri: Revista de Occidente, 1967.

HUSSERL, E. *Meditações cartesianas*. Tradução de Frank de Oliveira. São Paulo: Madras, 2001.

## Gerais

- ALVES, P. M. S. *Fenomenología del tiempo y de la percepción*. Tradução de Francisco Conde Soto. Madri: Ed. Biblioteca Nueva, 2010.
- ANDLER, D. Fenomenologia na inteligência artificial e na ciência cognitiva. In: *Fenomenologia e existencialismo*. Hubert Dreyfus e Mark Wrathall (orgs.), tradução de Cecília Camargo Bartalotti e Luciana Pudenzi. São Paulo: Loyola, 2012.
- ARISTÓTELES. *De anima*. 1ª ed. 1877. Apresentação, introdução e comentários de Friedrich Adolf Trendelenburg. New Haven: Yale University Press, 1951.
- BRANQUINHO, J. *Enciclopédia de termos lógico-filosóficos*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- BUECHNER, J. *Are the Gödel Incompleteness theorems limitative results for the Neurosciences?* J. Biol. Phys., p. 36, 23-44, 2010.
- BUTTERFIELD, H. *As origens da ciência moderna*. Tradução de Teresa Martino. Lisboa: Edições 70, 1991.
- CARRILHO, M. M. (org.). *Epistemologia: posições e críticas*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1991.
- CASERTANO, G. *Paradigmas da verdade em Platão*. Tradução de Maria da Graça Gomes Pina. São Paulo: Loyola, 2010.
- CAYGILL, H. *Dicionário Kant*. Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Zahar, 2000.
- CHALMERS, D. J. *La mente consciente: en busca de una teoría fundamental*. Tradução de José A. Álvarez. Barcelona: Editorial Gedisa, 1999.
- CHALMERS, D. J. *O enigma da experiência consciente*. Tradução de Luís M. S. Augusto. Disponível em <http://www.criticanarede.com>, acessado em 22 mai. 2013.
- CHANGEUX, J. P. *A verdade e o cérebro: o homem de verdade*. Tradução de Jorge Pinheiro. Lisboa: Instituto Piaget, 2003.
- COLOMER, E. *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger*. V. 3, c. 6, "Husserl". Barcelona: Herder, 1990.
- DÖRFLINGER, B. A ideia de Kant de um sentimento intuitivo no contexto de sua teoria do organismo. In: *Kant e a biologia*. Ubirajara Marques (org.). São Paulo: Barcarolla, 2012.
- DREYFUS, H. L.; HALL, H. (orgs.). *Husserl, Intentionality and Cognitive Science*. Cambridge, Massachusetts: The Massachusetts Institute of Technology Press, 1982.
- DUMMETT, M. *Frege: Philosophy of Mathematics*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1991.
- EDELMAN, G. A matéria da memória. Entrevista a A. Greco. In: *Homens de ciência*. São Paulo: Conrad, 2001.

- FEIST, R. *Husserl and the Sciences*. Ottawa, Canadá: University of Ottawa Press, 2004.
- FERREIRA, F. A matemática de Kurt Gödel. *Boletim da Sociedade Portuguesa de Matemática*, v. 55, p. 39-62, 2006.
- FERREIRA, F. Como ser sério com palavras cruzadas. In: Colho, Furtado (org.), *Matemática e Cultura*, n. I, p. 37-53. Centro Nacional de Cultura e Edições Cosmos, 1992.
- FEYERABEND, P. K. *Diálogo sobre o método*. Tradução de António Guerreiro. Lisboa: Editorial Presença, 1991.
- FREGE, G. *Fundamentos da aritmética*. [*Grundgesetze der Arithmetik*]. Trad. Bras.Luis Henrique dos Santos. São Paulo: Nova Cultural, 1989 – (Os Pensadores).
- FREGE, G. *O pensamento: uma investigação lógica*. [*Der Gedanke*] Tradução de Paulo Alcoforado. Porto Alegre: Ed. Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, 2002.
- FRESÁN, J. *Gödel: la lógica de los escépticos*. Tres Cantos, Espanha: Nivola, 2008.
- GARDNER, H. *The Mind's New Science: A History of the Cognitive Revolution*. Tradução de Cláudia Malbergier Caon. São Paulo: Edusp, 1995.
- GLOCK, H.J. *Dicionário Wittgenstein*. Tradução de Helena Martins. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.
- GÖDEL, K. Unpublished Essays and Lectures. In: Solomon Feferman (org.). *Collected Works*, v. III. Nova York: Oxford University Press, 1995.
- GÖDEL, K. The Modern Development of the Foundations of Mathematics in the Light of Philosophy. Unpublished Essays and Lectures. In: Solomon Feferman (org.). *Collected Works*, v. III, p. 375-386. Nova York: Oxford University Press, 1995.
- GÖDEL, K. On formally undecidable propositions of Principia Mathematica and related systems. In: Solomon Feferman (org.). *Collected Works*, v. I. Nova York: Oxford University Press, 1986.
- GÖDEL, K. Is Mathematics Syntax of Language? (1953–1959) In: Solomon Feferman (org.). *Collected Works*, v. III, p. 334-356. Nova York: Oxford University Press, 1995.
- GOLDSTEIN, R. *Incompletude: a prova e o paradoxo de Kurt Gödel*. Tradução de Ivo Korytowski. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- GORDON, E. Realismo, ciência e desmundanização do mundo. In: Hubert Dreyfus e Mark Wrathall (orgs.). *Fenomenologia e existencialismo*. Tradução de Cecília Camargo Bartalotti e Luciana Pudenzi. São Paulo: Loyola, 2012.
- GRECO, J.; SOSA, E. (orgs.). *Compêndio de epistemologia*. Tradução de Alessandra S. Fernandes e Rogério Bettoni. São Paulo: Loyola, 2008.
- GUIMARÃES, A. C. Uma aproximação aos conceitos básicos da fenomenologia. *Cadernos da Emarf: fenomenologia e direito*, v. 6, n. 1, p. 1-151, abr.-set. 2013. Rio de Janeiro.

Disponível em [http://www.ifcs.ufrj.br/~sfjp/revista/downloads/aproximação aos conceitos basicos.pdf](http://www.ifcs.ufrj.br/~sfjp/revista/downloads/aproximação%20aos%20conceitos%20basicos.pdf), acessado em 3 jul. 2014.

HADDOCK, G. E. R. To be a Fregean or To be a Husserlian: That is the Question for Platonists. In: *Husserl or Frege? Meaning, Objectivity, and Mathematics*. Chicago: Open Court, 2000.

HANNA, R. *Kant and the Foundations of Analytic Philosophy*. Tradução de Leila Souza Mendes. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2005.

HAWKING, S. As objeções de um reducionista que não se envergonha de sê-lo. In: *The Large, the Small and the Human Mind*. Tradução de Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Editora Unesp, 1998.

HEGEL, G. W. F. Enciclopédia das ciências filosóficas em epítome. V. I, II e III, tradução de Artur Mourão. Lisboa: Edições 70, 1969.

HEIL, J. *Filosofia da mente: uma introdução contemporânea*. Tradução de Rui Pacheco. Lisboa: Instituto Piaget, 2001.

HILL, C. O.; HADDOCK, G. R. *Husserl or Frege? Meaning, Objectivity, and Mathematics*. Chicago: Open Court, 2000.

HORGAN, J. *A mente desconhecida: por que a ciência não consegue replica, medicar e explicar o cérebro humano*. Tradução de Laura Teixeira Motta. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

HEIDEGGER, M. Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft. In: *Frühe Schriften*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1972.

\_\_\_\_\_ History of concept of time. Trad. Theodore Kisiel. Bloomington: Indiana University Press, 1992.

JOHNSTONE, A. Self-Reference and Gödel's Theorem: A Husserlian Analysis. *Husserl Studies*, v. 19, p. 131-151, 2003.

KANT, I. *Crítica da razão pura*. 1ª ed. 1986. [*Kritik der reinen Vernunft*] Tradução de Manuela P. Santos e Alexandre Morujão, Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1989.

KANT, I. Sobre o sentido interno. Tradução de Claudia Drucker. *O que nos faz pensar*, n. 3, set. 1990.

KANT, I. *Realidade e existência: lições de metafísica*. Tradução de Armando Rigobello. São Paulo: Paulus, 2002.

KANT, I. *Antropologia de um ponto de vista pragmático*. Tradução de Clélia Aparecida Martins. São Paulo: Iluminuras, 2006.

KERN, I. The Three Ways to the Transcendental Phenomenological Reduction. In: *Philosophy of Edmund Husserl – Husserl: Expositions and Appraisals*. Indiana: University of Notre Dame Press, 1977.

KNEALE, W.; KNEALE, M. *O desenvolvimento da lógica*. Tradução de Manuel dos Santos Lourenço. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1980.

LANNES, W. *A incompletude além da matemática: impactos culturais do teorema de Gödel no século XX*. São Paulo: Annablume; Belo Horizonte: Fapemig, 2012.

LOHMANN, J. Saint Thomas et les Arabes – Structures linguistiques et formes de pensée. Conferência no Instituto Superior de Filosofia, de Louvain, out. 1974. *Revue Philosophique de Louvain*, t. 74, fev. 1976, p. 30-44.

LOURENÇO, M. (org.). *O teorema de Gödel e a hipótese do contínuo*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2009.

LOURENÇO, M. Um filósofo da evidência. *Boletim da Sociedade Portuguesa de Matemática*, n. 55, 2006.

LIU, X. Gödel's Philosophical Program and Husserl's Phenomenology. *Synthese*, v. 175, n. 1, p. 33-45, 2010.

MARQUES, A. A origem e a ciência impossível na *Krisis* de Husserl. In: Carrilho, M. (org.). *Filosofia e epistemologia II*. Lisboa, 1979. (Biblioteca de Filosofia)

MARTÍNEZ, G.; PIÑEIRO, G. *Gödel* √. Buenos Aires: Seix Barral, 2009.

MASLIN, T.H. Introdução à Filosofia da Mente. Trad. Bras. Fernando José R. da Rocha. Porto Alegre: Artmed, 2009.

MATTHEWS, E. *Mind: Key Concepts in Philosophy*. Mente: conceitos-chave em filosofia. Tradução de Michelle Tse. Porto Alegre: Artmed, 2007.

MILLER, A. *Filosofia da linguagem*. Tradução de Evandro Gomes e Christian Maillard. São Paulo: Paulus, 2010.

MORUJÃO, C.; OLIVEIRA, C. (orgs.). *A ideia de Europa de Kant a Hegel*. Lisboa: Universidade Católica Portuguesa Editora, 2010.

MORUJÃO, C.; OLIVEIRA, C. (orgs.). Consciência egológica e Ichlosen Subjektivität em Edmund Husserl. *Ekstasis – Revista de Hermenêutica e Fenomenologia*, v. 1, n. 2, p. 90-114, 2012.

MORUJÃO, C.; OLIVEIRA, C. (orgs.). Husserl e a 'verdade pela forma': da Filosofia da Aritmética às Investigações Lógicas. *Philosophica*, n. 16, p. 47-59. Lisboa, 2000.

MOURA, C. A. R. de. Husserl nos limites da fenomenologia. In: *Racionalidade e crise: estudos de história da filosofia moderna e contemporânea*. São Paulo: Discurso Editorial, Editora UFPR, 2001.

PAISANA, J. *Husserl e a ideia de Europa*. Porto: Contraponto, 1997.

PENROSE, R. *The Emperor's New Mind*. Tradução de Javier García Sanz. Barcelona: Grijalbo Mondadori, 1991.

PENROSE, R. A física e a mente. In: *The Large, the Small and the Human Mind*. Tradução de Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Editora Unesp, 1998.

PEUCKER, H. Husserl's Foundation of the Formal Sciences in his *Logical investigations*. *Axiomathes*, n. 22, p. 135-146, 2012.

PINZÓN, M. L. *La Crítica de la razón pura: metalenguaje de la ciencia*. Bogotá: Ed. Universidad de los Andes, 2004.

POTTER, M. Was Gödel a Gödelian Platonist? *Philosophia Mathematica*, v. 9, n. 3, p. 331-346, 2001.

PLAASS, P. *Kant's Theory of Natural Science*. Tradução de Alfred E. e Maria G. Miller. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1994.

PLATÃO. *A república*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1987.

POPPER, K. A natureza dos problemas filosóficos e suas raízes científicas. In: *Conjecturas e refutações*. Tradução de Sergio Bath. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1972.

POPPER, K. O problema da irrefutabilidade das teorias filosóficas. In: *Conjecturas e refutações*. Tradução de Sergio Bath. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1972.

RATCLIFFE, M. Fenomenologia, neurociência e intersubjetividade. In: Hubert Dreyfus e Mark Wrathall (orgs.). *Fenomenologia e existencialismo*. Tradução de Cecília Camargo Bartalotti e Luciana Pudenzi. São Paulo: Loyola, 2012.

RUAS, P. Dummett e a interpretação intuicionista do teorema de Gödel. Disponível em [http://criticanarede.com/fil\\_dummett.html](http://criticanarede.com/fil_dummett.html), acessado em 1º ago. 2010.

SCHÉRER, R. *La Fenomenología de las 'Investigaciones lógicas' de Husserl*. Tradução de Jesús Diaz. Madri: Gredos, 1969.

SCHÉRER, R. Husserl, a fenomenologia e seus desenvolvimentos. In: *História da Filosofia*, v. 3 (de Kant a Husserl). Lisboa: Dom Quixote, 1995.

SEARLE, J. *O mistério da consciência*. Tradução de André Yuji Pinheiro Uema e Vladimir Safatle, São Paulo: Paz e Terra, 1998.

SEARLE, J. *Liberdade e neurobiologia*. Tradução de Constancia Maria Egrejas Morel. São Paulo: Editora Unesp, 2007.

SIDONCHA, U. M. O debate possível entre materialismo reducionista e fenomenologia. *Estudos e Pesquisas em Psicologia*, ano 8, n. 2, p. 384-401, 1º sem. 2008, UERJ.

SILVA, J. J. *Filosofias da matemática*. São Paulo: Editora Unesp, 2007.

SOKOLOWSKI, R. *Introduction to Phenomenology*. Tradução de Alfredo de Oliveira Moraes. São Paulo: Loyola, 2004.

TERUEL, P. J. *Mente, cérebro y antropología em Kant*. Madri: Tecnos, 2008.

TIESZEN, R. *Phenomenology, Logic, and the Philosophy of Mathematics*. Cambridge University Press, 2005.

TRAGESSEER, R. S. *Husserl and Realism in Logic and Mathematics*. Cambridge University Press, 1984.

VON ATTEN, M. Matemática. In: Hubert Dreyfus e Mark Wrathall (orgs.). *Fenomenologia e existencialismo*. Tradução de Cecília Camargo Bartalotti e Luciana Pudenzi. São Paulo: Loyola, 2012.

WANG, H. *Reflections on Kurt Gödel*. Cambridge, Massachusetts: The Massachusetts Institute of Technology Press, 1991.

WANG, H. *A Logical Journey: From Gödel to Philosophy*. Cambridge, Massachusetts: The Massachusetts Institute of Technology Press, 1996.

WANG, H. *From Mathematics to Philosophy*. Nova York: Humanities Press, 1974.

WEINBERG, J. R. *Examen del positivismo logico*. Tradução de Jose Luiz Fernandez de Castillejo. Madri: Aguilar, 1959.

WITTGENSTEIN, L. *Investigações Filosóficas*. Trad. Bras. José Carlos Bruni. São Paulo: Nova Cultural, 2000.

WITTGENSTEIN, L. *Tractatus logico-philosophicus*. Tradução de Luiz Henrique Lopes dos Santos. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2010.

WITTGENSTEIN, L. Fundamentos da matemática. In: *Gramática filosófica*. Tradução de Luís Carlos Borges. São Paulo: Loyola, 2003.

YOSHIMI, J. Mathematizing Phenomenology. *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, v. 6, n. 3, p. 271-291.

ZILLES, U. A fenomenologia husserliana como método radical. In: *A crise da humanidade europeia e a filosofia*. Introdução e tradução de Urbano Zilles, 2ª ed. Porto Alegre: Edipucrs, 2002.

## APÊNDICES

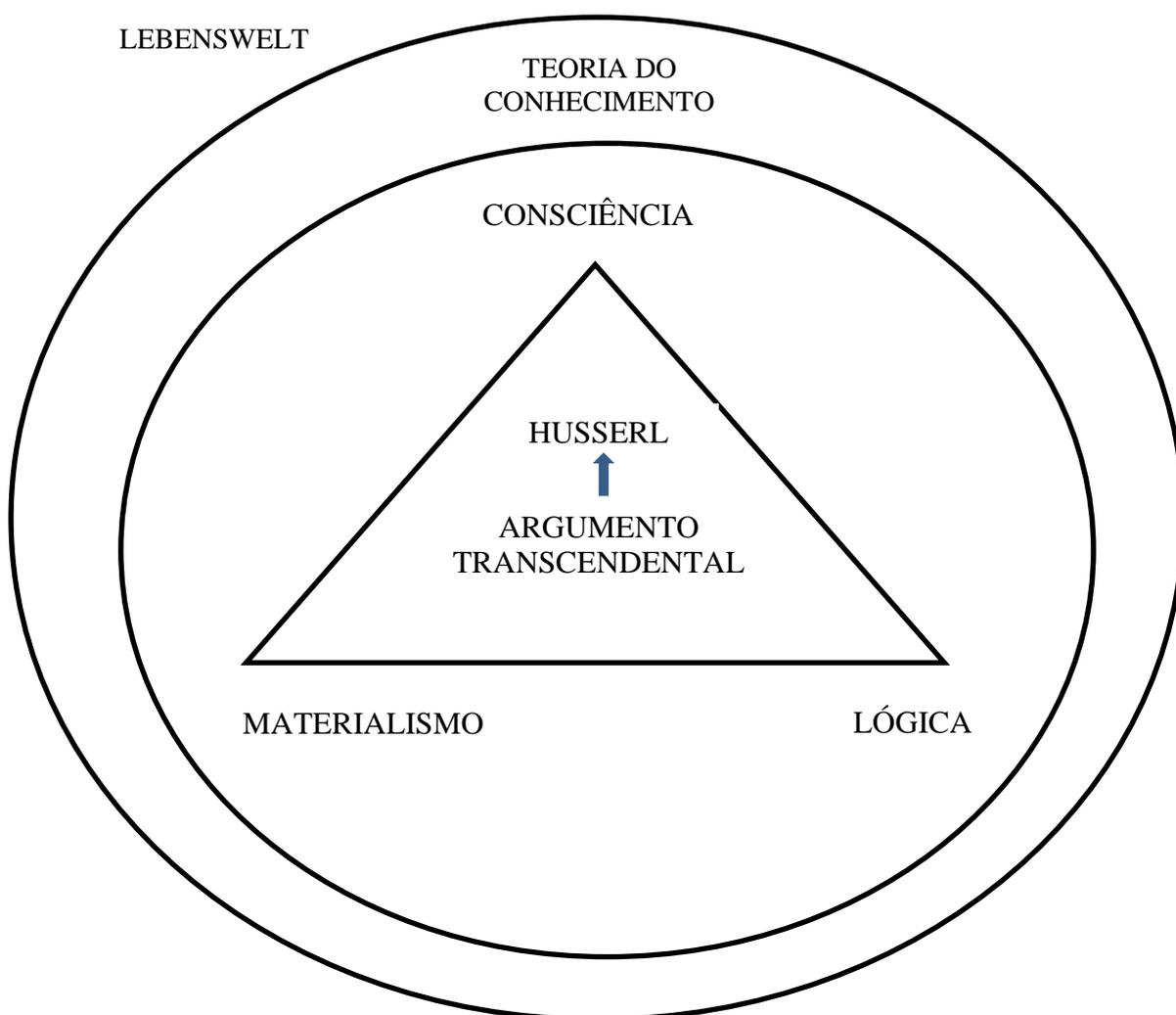
### Apêndice A. Quadro das categorias filosóficas entendidas a partir do dualismo

<u>Teórico</u>	<u>Prático</u>
Analítico	Sintético
<i>A priori</i>	<i>A posteriori</i>
Conhecimento racional	Conhecimento histórico
Baseado em princípios puros	Baseado na experiência
Morphé (forma lógica)	Hylé (dado material)
Tautológico(Conceito fechado)	Informacional(Conceito aberto)
<i>Necessário</i>	<i>Contingente</i>
Voltado para características intrínsecas	Voltado para características relacionais
Possibilidade	Fato
Inteligível	Sensível
Ideal	Real

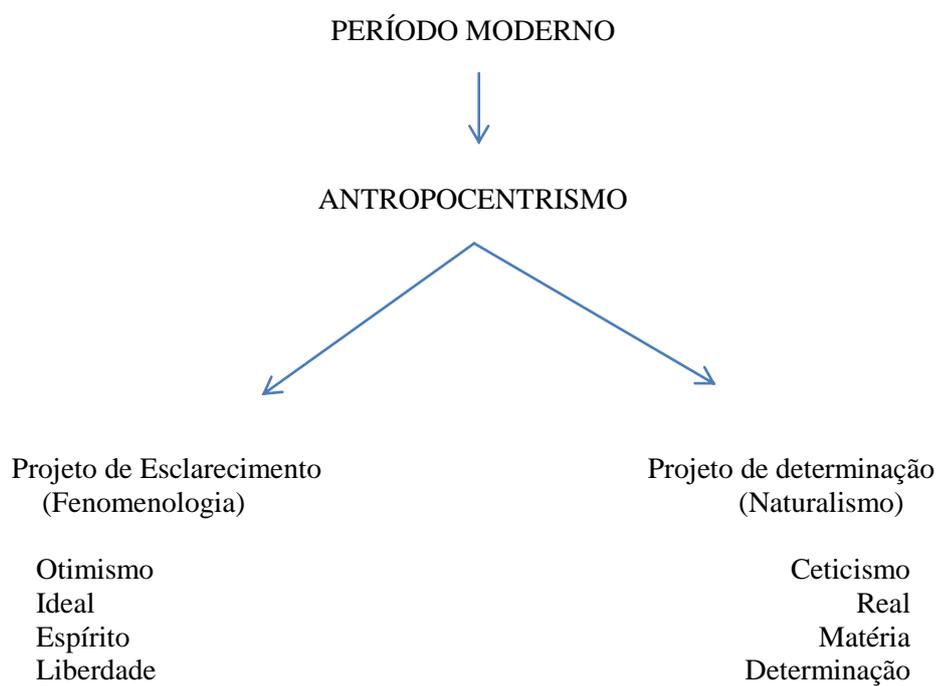
(SENRA, A.V.D., KUBRUSLY, R.S. *Sobre as noções de “analítico” e de “sintético” em Kant e Leibniz*”, HCTE, 2008).

## Apêndice B. O conceito de *Lebenswelt*

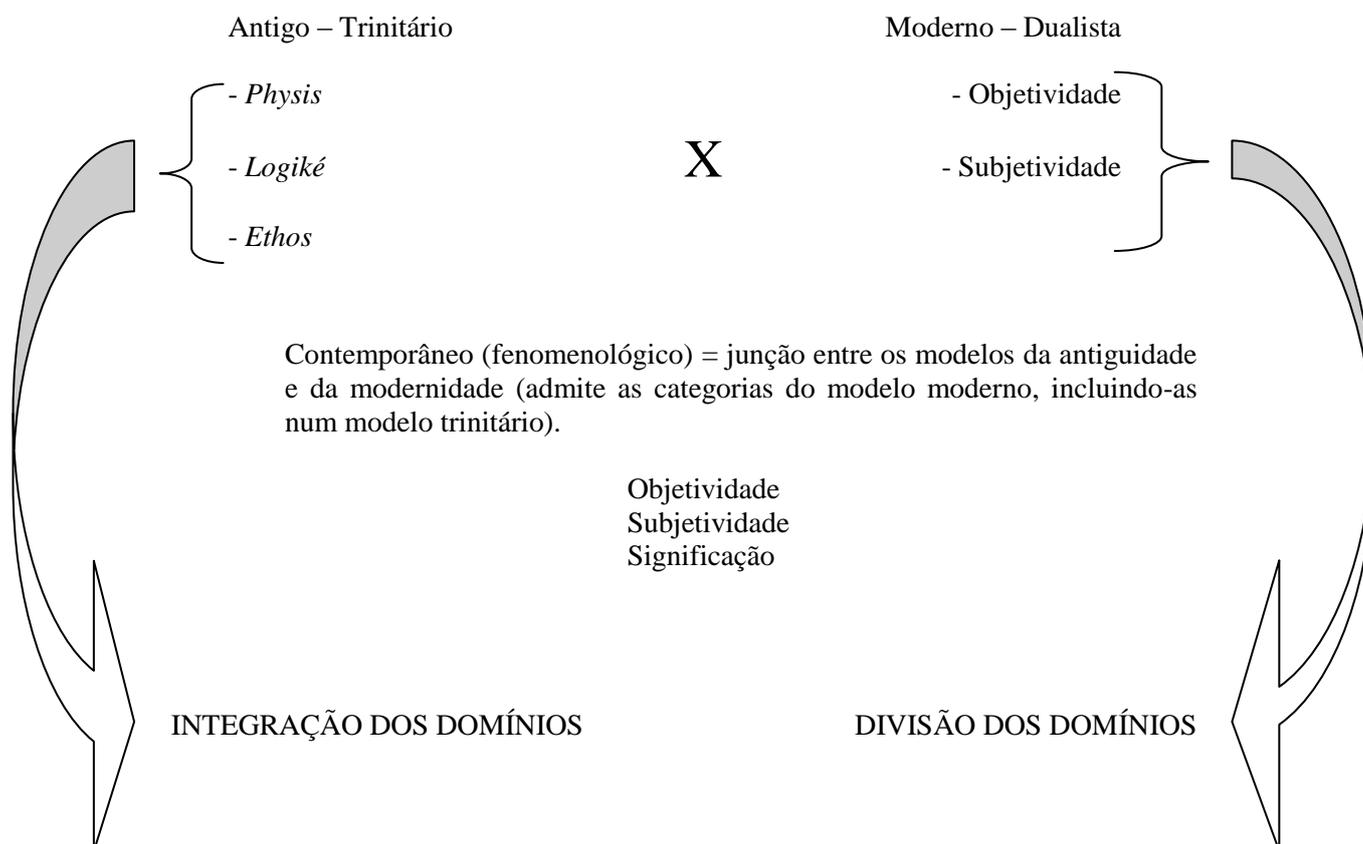
O conceito de *Lebenswelt* quer dizer *Mundo da Vida*. Trata-se do aspecto relacionado a questão dos valores e se refere ao sentido social. Se o sentido deste conceito sugere a retomada de uma orientação mais voltada para a ética enquanto razão pública (universal), isto indica que o modelo epistemológico e axiológico de Husserl indica uma volta ao sentido iluminista do *Aufklärung* (Esclarecimento). A fenomenologia transcendental sustenta um modelo tripé que unifica Materialismo, Lógica e Consciência. A atitude natural se desenvolve num binômio “materialismo” e “lógica”, próxima de uma consideração positiva. Desse modo, não há condições para constituir a consciência em relação à epistemologia naturalizada.



## Apêndice C. Fenomenologia x Naturalismo



## Apêndice D. Modelos de conhecimento – paradigmas teóricos



**Apêndice E. Fundação do conhecimento de acordo com a Intencionalidade**