

**A DIMENSÃO COMUNITÁRIA DA CRÍTICA DA RAZÃO NA FENOMENOLOGIA: ciência, mundo da vida e história**  
**THE COMMUNITARIAN DIMENSION OF THE CRITIQUE OF REASON IN PHENOMENOLOGY: science, life-world and history**

Yuri José Victor Madalosso<sup>1</sup>  
Eder Soares Santos<sup>2</sup>

**RESUMO:** Neste artigo, o objetivo geral é elucidar a “crítica da razão” enquanto tarefa ampla na fenomenologia, assim como sua dimensão histórica e comunalizada. Enquanto objetivos específicos, busca-se explicar os pressupostos epistemológicos e a própria noção de fenomenologia implicada na crítica histórica do mundo da vida. Além disso, iremos clarificar a noção de justificação e de autorresponsabilidade como correlatas na crítica fenomenológica. Por fim, mostraremos que a crítica histórica e à tradição pressupõem um desenvolvimento dinâmico, mas desigual que se inicia na primeira filosofia husserliana. Nossa hipótese de interpretação é de que, se Husserl pensa a fenomenologia como tarefa infinita historicamente desenvolvida e crítica às tradições, ela o é no sentido de uma crítica global à razão a partir de um conceito amplo de “ciência”. Para defendê-la, iremos explicitar como, desde as *Investigações lógicas*, o conceito de “crítica do conhecimento” foi se transformando, paulatinamente, na fenomenologia como filosofia crítica da razão teórica, prática e valorativa, enquanto uma práxis racional da vida autorresponsável.

**Palavras-chave:** Crítica da razão. Justificação. Tradição. Mundo da vida. Autorresponsabilidade.

**ABSTRACT:** In this article, the main goal is to elucidate the “critique of reason” as a broad task in phenomenology, as well as its historical and communalized dimension; as the specific goals, it will be to explain the different epistemological aims the notion of phenomenology and itself implied in the historical critique of the life-world; Furthermore, we will clarify the notion of justification and self-responsibility as correlates in phenomenological criticism. Finally, it will be to show that historical criticism and tradition presupposes a dynamic development that began in the first husserlian philosophy. Our interpretation hypothesis is that, if Husserl thinks of phenomenology as an infinite task historically developed and critical to traditions, it is a global critique of reason based on a broad concept of “science”. To defend ourselves, we will explain how, since *Logical Investigations*, the concept of “critique of knowledge”, gradually, in the phenomenological critique of theoretical, practical and evaluative reason, as well as the rational praxis of self-responsible life.

**Key words:** Critique of reason. Justification. Tradition. Life-world. Self-responsibility.

---

<sup>1</sup> Doutorando em Filosofia pela Universidade Estadual de Londrina (UEL). ORCID: 0000-0001-6855-3291. E-mail: yuri.madalosso@uel.br.

<sup>2</sup> Doutor em Filosofia. Professor do Departamento de Filosofia da Universidade Estadual de Londrina (UEL). ORCID: 0000-0002-4838-773X. E-mail: edersan@uel.br.

## INTRODUÇÃO

O objetivo geral deste artigo é elucidar a “crítica da razão” enquanto projeto ou tarefa ampla na fenomenologia husserliana em sua dimensão histórica e comunitária; com efeito, a “crítica da razão” husserliana, cujo conceito será esclarecido neste artigo, deve ser entendida como atitude e ciência filosófica de autorreflexão universal sobre a própria razão (teórica, prática e valorativa) e a sua relação com o mundo – entendido como horizonte prático de constituição de sentido. Especificamente, neste artigo iremos explicitar os pressupostos epistemológicos e da própria noção de fenomenologia implicada na “crítica” histórica do mundo da vida; além disso, objetiva clarificar a noção de justificação e de “autorresponsabilidade” como correlatas na fundamentação da crítica fenomenológica; por fim, iremos mostrar que a fenomenologia, enquanto crítica, pressupõe um desenvolvimento desigual, mas dinâmico e continuado de conceitos já desenvolvidos desde as *Investigações lógicas*. Como hipótese, mostra-se que, se Husserl pensa a fenomenologia como tarefa infinita historicamente desenvolvida e crítica às tradições<sup>3</sup>, ela o é no sentido de uma crítica global à razão a partir de um conceito amplo de “ciência”. Com efeito, a ideia ética de autorresponsabilidade e a tarefa de renovação crítica da cultura e tradição, elas mesmas, são dependentes da crítica de conceitos epistemológicos fundamentais, ainda que regulados por metas éticas. Iremos trabalhar a partir de alguns excertos das *Investigações lógicas*<sup>4</sup>, assim como de poucos escritos entre 1906-1908 acerca do projeto da fenomenologia como “crítica da razão”. Deste modo, com o desdobramento temático variado do período transcendental, será necessário abordar o primeiro volume das *Ideias para uma fenomenologia pura e uma filosofia fenomenológica* (1913), a *Lógica formal e lógica transcendental* (1929), a *Crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental* (1935) e os cursos de 1924 e 1925 intitulados *Filosofia Primeira*, especialmente o texto suplementar 5 (1924).

---

<sup>3</sup> Fazemos a ressalva de que o conceito de “tradição” será entendido aqui no seu sentido fenomenológico (filosófico), tal como apresentado nos artigos para a revista Kaizo e no sentido pressuposto na Crise sob o conceito de mundo da vida. Em termos simples e antecipando pontos posteriores deste artigo, tradição é a sedimentação temporalmente constituída de estratos de sentido intencional operante em comunidades entendidas como culturas, com seu estilo pessoal, por assim dizer. Estaria além da capacidade deste artigo compará-lo com o conceito histórico ou antropológico das ciências sociais.

<sup>4</sup> Doravante, designaremos algumas obras pelo seu primeiro nome: *Ideias*, *Investigações*, *Prolegômenos*, por exemplo.

Como consequências, apontamos as seguintes direções: a) ainda que inicialmente a motivação foi teórica, Husserl parte, desde sua primeira filosofia, de uma noção ao mesmo tempo epistêmica e ética de “crítica”, e isso é crucial para compreender a centralidade da fenomenologia como filosofia; b) o conceito de justificação, fenomenologicamente compreendido, atua como regulação autorresponsável da própria razão e, deste modo, deve ser emparelhado com o conceito de “renovação da cultura”; c) a possibilidade de Husserl não ser um fundacionalista clássico na epistemologia – já que seu projeto crítico é inicialmente ligado à crítica do conhecimento em geral – tem papel determinante na “criticidade” da fenomenologia; por fim, d) a clarificação da origem do sentido no mundo da vida, enquanto esfera originária e generativa das tradições e da instituição da ciência, é o fundamento e tarefa infinita da fenomenologia enquanto crítica da razão em si. Analisar tais consequências e desdobrá-las não dispensa, contudo, a necessidade de se avaliar os limites e problemas da crítica em sentido fenomenológico, como será mostrado na última seção, dividindo esta argumentação em quatro pontos distintos.

## **O PAPEL DA FENOMENOLOGIA ENQUANTO “CRÍTICA DO CONHECIMENTO” NA PRIMEIRA FILOSOFIA HUSSERLIANA E SUA INFLUÊNCIA POSTERIOR**

Nesta seção, será tematizada a noção de “crítica” na primeira filosofia husserliana, especialmente nas *Investigações lógicas*. Embora o conceito de “crítica” esteja vinculado estritamente à clarificação e análise das vivências intencionais cognitivas, é no período de 1900-1901 que se inicia o percurso de oposição a diversas formas de relativismo e, no lado construtivo, a importância da distinção entre interesse teórico e prático, além da descrição de atos que não são cognitivos, como as promessas, ordens etc. Portanto, iremos analisar nesta seção a crítica ao psicologismo e o aparecimento da fenomenologia em dois aspectos: pelo lado prático, isto é, o que significa o interesse prático na clarificação da objetividade da lógica pura e na lógica enquanto “tecnologia”; no lado teórico, a constituição da fenomenologia como clarificação da essência dos conceitos epistemológicos e lógicos, assim como a noção de “crítica” implicada nela. O adversário fundamental da crítica husserliana, a saber, o psicologismo lógico, não abona uma discussão (ainda que

incompleta por não ser o objetivo central) das demandas valorativas e práticas das ciências (HUSSERL, 2001a, p. 21, § 11; HUSSERL, 2001a, p. 28-29, § 13).

Nas *Investigações lógicas*, uma das primeiras problemáticas a serem clarificadas é o estatuto teórico ou prático da lógica. Apesar dessa explicitação ter, inicialmente, um caráter distante de problemas éticos, sociais e históricos, Husserl também deverá passar pelo significado do que uma “técnica” ou uma disciplina prática designam, ao contrário de interesses puramente explicativos das ciências. Logo, é necessário trabalhar a noção de norma e de validade, assim como se é possível, na lógica enquanto ciência é possível outro interesse além do puramente teórico. Responde Husserl afirmativamente à questão da existência de outros interesses nas ciências além do teórico:

Nós, é claro, não nos pronunciamos sobre o valor relativo dos dois tipos de ciências [nomológicas, puramente teóricas e concretas]; nosso interesse na teoria não é o único interesse, nem o único determinante de valor. Interesses estéticos, éticos e, em um sentido amplo, interesses práticos podem se unir ao que é individual, e transmitir o mais alto valor à sua descrição e explicação detalhadas (HUSSERL, 2001a, p. 148, § 64).

Contudo, quando o interesse teórico é o central, a lógica deve buscar a fundamentação de conceitos legais e ideais relacionados às explicações necessárias nas ciências, isto é, a ideia de explicação em si mesma. Todavia, a tematização da prática na ciência deve ser buscada ainda em textos anteriores, nos Prolegômenos. No § 14, dos Prolegômenos Husserl, ao discutir a possibilidade da lógica como “tecnologia do conhecimento” ou ciência prática, busca compreender a distinção entre leis teóricas, que não afirmam deveres, e normas práticas, cuja forma “deve ser” está vinculada a uma norma central e, por sua vez, esta é submetida a um valor supremo (HUSSERL, 2001a, p. 34-36, § 14). Isso não só é importante para estabelecer a lógica como ciência teórica pura, mas evita uma crítica psicologista a certos argumentos que defendem a pureza dessa ciência: a distinção entre lógica e psicologia não é entre a última definir o “ser” e a outra definir o “dever ser” de nossos processos inferenciais. Um possível objetor afirmaria que isso não altera o fato dos conceitos fundamentais da lógica serem justificados pela psicologia (HUSSERL, 2001a, p. 43, § 19). Dada a possibilidade da contra-argumentação psicologista, é necessário distinguir proposições de conteúdo teórico, que são asserções sobre o ser ideal ou válido *a priori*, e as proposições normativas, que asserem sobre deveres e não dizem nada sobre a validade ou verdade, mas sobre a correção baseada em

valores. Com efeito, Husserl não nega nem a utilidade e nem a existência de uma “tecnologia lógica”.

O filósofo de Friburgo afirma apenas que tecnologias são fundamentadas por disciplinas teóricas: teorias definem e explicam objetos e conceitos como eles são; disciplinas normativas fundam um valor supremo baseado na definição do conceito sobre o qual se prefere ou escolhe e, desta valoração, surge o dever de preferir ou escolher e o aplicar. Enfim, a norma fornece a direção para constituir procedimentos algorítmicos ou mecânicos, que realizam empiricamente a norma. Sigamos um exemplo: a lógica pura define o que é a “verdade”; a lógica “normativa”, por assim dizer, determina que se deve preferir a verdade em vez da falsidade, porque ela é um “valor supremo” na ciência; a tecnologia lógica mostra procedimentos que efetivam o dever, distinguindo na vida concreta enunciados “corretos” de “incorretos”. Em termos simples, a lógica não é uma “ética do pensamento”, mas fornece fundamentos para sua possibilidade. Quando o lógico afirma que “de duas sentenças contraditórias, uma é verdadeira e outra é falsa”, por exemplo, ele asseve condições ideais de possibilidade e não como devemos agir frente a percepção ou menção de proposições. Se fosse o contrário, deveríamos assumir que a lógica se dirige a interesses humanos empíricos, ou que o psicologismo tem sua verdade, por assim dizer, já que a psicologia também estuda nossas condições de agir (interesses, motivação etc).

Vemos, acima, que a crítica ao psicologismo também tem um lado prático. Sem sabermos a validade de nossos conceitos lógicos, nossa prática lógica será desastrosa e implicará em inconsistências que serão repassadas sem a menor clareza e distinção.<sup>5</sup> Na epistemologia, isso significa que um conceito lógico de verdade é a condição ideal para falarmos das condições subjetivas e, inclusive, reais da evidência nas ciências – ou seja, da própria captação da verdade pelos nossos atos cognitivos. Outra linha de argumentação, mais geral, é que o psicologismo, enquanto ceticismo implícito (o psicologismo, por isso, anula as próprias condições de ser algo racional), inviabiliza até mesmo a construção de normas para o conhecimento, por confundir validade ideal e regularidade empírica.

---

<sup>5</sup> Com efeito, seja uma teoria da “economia de pensamento”, o uso meramente algorítmico de símbolos, seja a própria parte “prática” da lógica; mesmo que as duas sejam fundadas na “essência da ciência como tal”, não são menos importantes para o conhecimento. Husserl considera um equívoco de seus críticos afirmar que ele despreza a parte metodológica e o auxílio da psicologia empírica para criar métodos eficientes (Cf. HUSSERL, 1994, p. 198 e 199). A lógica, contudo, não se reduz a eles, mas é a teoria das formas legais de validade da ciência.

Confunde, pois, as condições objetivas do conhecimento em geral com suas manifestações empíricas, impossibilitando a própria racionalidade em geral (MORAN, 2005, p. 22-23)<sup>6</sup>.

No entanto, chegamos ao limite epistemológico dos *Prolegômenos*, em que o próprio autor enfatiza a necessidade de uma teoria da clarificação e explicitação da essência cognitiva dos atos lógicos. Trata-se, diferente da psicologia explicativa empírica, de uma “noética” ou de uma investigação não empírica e neutra sobre as condições subjetivas do conhecimento em geral, isto é, investigar a possibilidade de sujeitos ideais de ter evidência, ou seja, captação plena da correspondência com a ideia de Verdade e, do lado subjetivo, da identificação entre nossas intenções/menções simbólicas e intuições verificadoras (MORAN, 2005, p. 27). Isso parece já implicar uma fenomenologia “pura”. Contudo, a “crítica da razão” na primeira fenomenologia tem apenas interesse epistemológico (MORAN, 2005, p. 16). As tarefas da fenomenologia, de fato, estão exclusivamente ligadas à teoria do conhecimento aplicada à lógica, principalmente na explicitação da essência cognitiva de seus conceitos fundamentais. A fenomenologia, enquanto psicologia descritiva que fornecerá o arcabouço conceitual da teoria do conhecimento ou “crítica do conhecimento”, deve mostrar o sentido de validade, no qual todas as ciências se fundamentam em seus métodos, leis e teorias. Para uma verdadeira epistemologia científica, é necessário clarificar e expor o sentido e a estruturação de nossas vivências cognitivas (MORAN, 2005, p. 26).

Essa psicologia é a fenomenologia, que é distinta de teorias causais e associacionistas, ou, como Husserl coloca de modo pouco claro, de psicologias “causais” (cf. PORTA, 2013, p. 67; MORAN, 2005, p. 10 e 24). Ela também servirá como fundamento epistemológico para criticar o psicologismo, através da possibilidade de se descrever os atos cognitivos que constituem as condições subjetivas do conhecimento científico. Iniciaremos nossa argumentação explicitando como Husserl compreende as tarefas da fenomenologia e, posteriormente, como elas não divergem da crítica e refutação ao psicologismo na lógica.

---

<sup>6</sup> Não iremos, neste texto, abarcar toda a crítica “noética” ao ceticismo em seu sentido específico, o que implicaria numa discussão mais próxima do conceito de verdade como tal. Contudo, é importante que o leitor compreenda que criticar o psicologismo ou unicamente uma lógica como arte ou tecnologia é também “crítica do conhecimento”, mas nas suas condições objetivas *a priori*. Criticá-lo é salvar a própria racionalidade de contrassensos e circularidades. Na fase transcendental de Husserl, essa crítica se estenderá ao “dogmatismo” das ciências naturais e a posições naturalistas em teoria do conhecimento, que inviabilizariam não só a razão teórica, mas também a prática e valorativa. Veremos este último ponto nas seções seguintes.

Com efeito, esse estatuto algo como equívoco da fenomenologia enquanto psicologia e “clarificação do conhecimento” ou “crítica do conhecimento”, ou seja, como fundamento da epistemologia, por sua vez, irá suscitar no próprio autor a necessidade de reformulações metodológicas e a definição de que conceito de “vivência intencional” está se tratando. Abre-se aqui, nesse sentido, a possibilidade de que possamos interpretar a descrição fenomenológica como empírica ou real (MORAN, 2005, p. 13). Quando Husserl descreve e clarifica atos ou performances cognitivas intencionais (que visam ou se referem a um objeto ou estado de coisas) no período de 1900-1901, está tematizando vivências de um sujeito que não possui um polo idêntico e invariável e que, além disso, vive (efetuar ou atuar, segundo o próprio autor, pode levar a equívocos) um fluxo de diversos tipos de estados psíquicos. Claramente isso parece correto com a exclusão, na segunda edição do segundo volume (1913) do § 7 da *Quinta Investigação* cf. MORAN, 2005, p. 24-25; PORTA, 2013, p. 69-71). Outra questão fundamental, quando se afirmam questões sobre a “natureza” da consciência, é que há uma definição do que deve ser clarificado e descrito, ou seja, os conteúdos reais e intencionais da consciência – isso indica que nem sempre análise intencional coincide com análise da consciência, pois nem todas as partes (abstratas ou não) da consciência são intencionais – faz parte da fenomenologia a descrição e a clarificação de sensações, fantasmas etc.

Logo, desde 1900-1901, a fenomenologia não é, especificamente, uma teoria psicológica em concorrência com outras, mas uma crítica do conhecimento, como foi dito acima, – inserida em um contexto filosófico profundamente influenciado pelo neokantismo – nas suas condições de possibilidade objetivas e subjetivas ou noéticas. As condições noéticas, por exemplo, estão na descrição e clarificação da essência cognitiva dos atos de evidência, em que a verdade das formas válidas ideais da lógica é apreendida. Em contrapartida, as condições objetivas são as leis válidas, puramente formais e ideais, que estruturam a ideia de ciência como tal: a lógica pura. Além disso, a fenomenologia, como fundamentação descritiva e analítica de uma teoria do conhecimento própria para a lógica e a ciência, deve se ater unicamente ao sentido e modo das essências cognitivas dos atos lógicos em geral, sem se importar com compromissos metafísicos. O tema da neutralidade metafísica – e que nos faz compreender uma aplicação “implícita” do que seria a redução fenomenológica – é intrincado e não está isento, no caso das *Investigações*, de

pressupostos realistas, como a tese realista lógica da existência de objetos ideais (cf. MORAN, 2005, p. 17).

Deste modo, esta mesma neutralidade deve evitar a hipostasiação psicológica das significações e objetos lógicos (as espécies ideais) e se cair no risco do psicologismo por outros meios, por um lado, e oferecer uma robusta fundamentação epistemológica para assumir que objetos ideais são independentes de suas vivências de expressão e apreensão; em outras palavras, que assumir um “modo de ser” não-temporal e não-psíquico das significações e objetos lógicos não implica que sejam inacessíveis ou inefáveis. Trata-se, pois, de um complemento imprescindível à crítica fortemente platônica contra o psicologismo, empreendida nos *Prolegômenos à lógica pura*, sendo que o primeiro volume e o segundo devem ser entendidos neste panorama comum. Desconsiderando o fato de que a existência ideal dos objetos lógicos é sempre afirmada – uma das principais teses antipsicologistas husserliana –, a fenomenologia, enquanto empreendimento (mesmo que psicológico) descritivo e analítico, não toma posição ontológica sobre qualquer objeto que “apareça” ou seja visado/constituído na consciência como “objetivo”: cabe a esta disciplina o estudo rigoroso de como se constitui o sentido dos objetos tais como aparecem nas vivências, dos mais variados tipos: existente, inexistente, absurdo, ficcional, físico, ideal etc. Novamente, a descrição dos objetos intencionais e, primeiramente, das vivências intencionais deve ser neutra: somente interessam os mais diversos tipos de atos de intenção e intuição – perceber, imaginar, significar, representar etc. (cf. HUSSERL, 2001b, p. 114-115, § 17).

A tarefa da fenomenologia, pois, é fornecer o mais completo e definido arcabouço conceitual e intuitivo para a fundamentação de uma teoria do conhecimento da lógica e das ciências, efetuando análises e clarificações dos componentes comuns e invariáveis dos atos cognitivos. Nas vivências intencionais, encontram-se todos e partes que se estruturam legal e internamente (em virtude de sua especificidade) em diversos modos de fundamentação, seja em seu sentido ou no modo que apreendem e visam uma objetividade qualquer. Na próxima seção, mostraremos como o conceito de crítica se generaliza em uma postura filosófica explícita, expressando, assim, uma atitude e um conjunto de temas cada vez mais aprofundados e amplos que, em suma, são fruto do projeto husserliano de “crítica da razão”: a fenomenologia deve ser a crítica da razão que cumpre a tarefa essencial não só da teoria do conhecimento, mas da racionalidade. Husserl, inicialmente, não apresenta a

filosofia fenomenológica como uma filosofia transcendental idealista, mas a crítica da razão através do retorno às fontes originárias da intuição exige uma postura antinaturalista e antipsicologista cada vez mais radical frente outras filosofias que se pretendem “científicas”.

## **FENOMENOLOGIA COMO “FILOSOFIA PRIMEIRA” – CRÍTICA DA RAZÃO TEÓRICA, PRÁTICA E AXIOLÓGICA**

A partir de 1905 e 1906, Husserl considera que a fenomenologia, muito mais que uma “eidética” dos atos cognitivos, deve ser também uma crítica filosófica da razão como tal, em todas as suas dimensões. Logo, a fenomenologia deveria ser não só uma ciência descritiva, que poderia ser confundida com a psicologia, mas uma filosofia transcendental de direito próprio. Tais reflexões não se produzem apenas em seus escritos íntimos, tais como diários, mas em descrições e trabalhos que efetivam essa nova proposta de filosofia transcendental. Esta seção irá abordar a transformação da fenomenologia para uma filosofia transcendental, comprometida com determinados pressupostos epistemológicos e metodológicos – o idealismo e a redução, no caso - que expandirão os objetivos antes pretendidos com a psicologia descritiva das *Investigações*. Logo, aqui abordaremos o que Husserl entende como “crítica da razão” em suas dimensões teórica, prática e valorativa, e como essa primeira noção irá se desenvolver de modo maduro no primeiro volume das *Ideias*.

O desenvolvimento das investigações sobre a consciência interna do tempo e do espaço (entre 1905 e 1907), por exemplo, abrem o caminho para a proposta da fenomenologia como crítica do conhecimento e da experiência em geral, assim como a ideia de redução eidética e fenomenológica, a saber, a desconsideração sobre toda validade epistemológica das pressuposições de existência. Contudo, para Husserl, a crítica filosófica deve ser mais radical e abarcar a razão prática e a valorativa. Em escritos pessoais, Husserl assevera a necessidade de pôr em crítica a razão como uma verdadeira tarefa pessoal e existencial (HUSSERL, 1994, p. 494). Com efeito, a necessidade de assumir um projeto crítico, muito mais do que apenas epistemológico ou metateórico, é fruto de uma crise interna constatada pelo próprio autor. O desafio do ceticismo que, nas *Investigações* está muito particularizado em uma consequência do psicologismo lógico, aparece aqui como

um desafio e ameaça geral ao conhecimento em sua essência e, portanto, da racionalidade científica e filosófica em geral. Logo, a tarefa crítica precisa ser ampliada e intensificada:

Nós não precisamos apenas de conhecimentos dos fins, princípios orientadores, padrões, métodos e a nossa postura em direção a outras áreas do conhecimento e outras ciências. Assim é necessário aqui, acima de tudo, um tratamento passo a passo da fenomenologia da razão e, baseada sobre ela, uma iluminação genuína (*aufklärung*) da razão lógica e ética na forma dos princípios e conceitos básicos de cada uma (HUSSERL, 1994, p. 494).

Há uma alusão ao projeto crítico de Kant, seu antecedente histórico, em escritos após 1901, inclusive da edição de 1921 das *Investigações* (à luz, evidentemente, das obras das *Ideias I*) (cf. HUSSERL, 2001b, p. 319, § 66). Essa referência a Kant só é possível pelo fato de que Husserl se desvincula cada vez mais das suas influências brentanianas, já que seu antigo mestre via o idealismo transcendental e seus derivados pós-kantianos como degenerações da filosofia (cf. PORTA, 2014, p. 15-16). Ainda assim, a proximidade com a proposta crítica e lógica (como teoria) é colocada em contexto (cf. HUSSERL, 2001a, p. 135, § 58). Além disso, a crítica do conhecimento, em Husserl, não deveria ser baseada nas “ficções” kantianas, de tendência psicologizante e subjetivista, baseadas no conceito de “faculdade” (cf. HUSSERL, 1994, p. 303).

Nota-se também a influência kantiana na divisão, mais fundamentada nas *Ideias I*, entre ciências “dogmáticas” e críticas (cf. HUSSERL, 2006, p.72, § 26). Nos cursos intitulados “A ideia da fenomenologia”, além da segunda lição do mesmo curso ser exclusivamente sobre os contrassensos céticos e naturalistas, há uma contundente recusa do naturalismo e das ciências naturais se imiscuírem no conhecimento filosófico. A investigação da essência do conhecimento como tal e, conseqüentemente, da essência da razão teórica não devem pressupor nenhum conhecimento ou tese prévias, e isso nenhuma ciência especializada pode fazer sem cair em circularidades<sup>7</sup>. A crítica da razão ou a epistemologia como ciência justificada só pode existir como fenomenologia, o que significa afirmar que toda teoria do conhecimento realmente científica e, por sua vez, toda crítica da razão teórica em sua essência, deve ser fenomenológica. A filosofia, portanto, só pode desenvolver métodos e tarefas filosóficas a partir de suas próprias fontes. Se pudermos

---

<sup>7</sup> Cabe aqui já questionar se a crítica de Husserl já está fadada a ser apenas teórica ou ter o pressuposto de que o interesse teórico prevalece e é mais originário que o prático. Contudo, nós consideramos que tal possibilidade deve ser vista com cautela, como será problematizado nas seções V em diante.

fazer uma retrospectiva de que tipo de movimento conceitual se produziu para a fenomenologia se tornar “crítica da razão”, podemos delinear, como proposta inicial, os seguintes passos:

a) A fenomenologia é uma psicologia descritiva real das vivências lógicas e fornece os conceitos básicos da epistemologia (1896-8/1901); seu objeto é a clarificação da objetividade do conhecimento lógico através da elucidação das essências cognitivas das vivências lógicas, assim como a refutação do psicologismo lógico.

b) A fenomenologia é uma psicologia descritiva pura/psicologia eidética das vivências epistêmicas e capta a essência cognitiva por meio de intuições exemplares (1903-1905); a fenomenologia efetua a clarificação da essência cognitiva da lógica e da epistemologia contra o psicologismo lógico e epistemológico.

c) A fenomenologia é a epistemologia realmente científica e, portanto, a única e legítima crítica do conhecimento ou da razão teórica em si (1906-1907); a reflexão se direciona à crítica do conhecimento natural e contra o ceticismo.

d) A fenomenologia é a crítica transcendental da razão como tal em suas dimensões teórica, prática e axiológica (1907-1913). O objeto da crítica fenomenológica é a atitude ou orientação natural do mundo<sup>8</sup>.

Tais passos evidenciam que a filosofia é a reflexão como tal (em essência), tanto como atitude como teoria científica, se iniciam como teoria do conhecimento ou crítica do conhecimento. Os passos anteriormente mostrados só são possíveis através da constante tomada de consciência de Husserl sobre o próprio conceito de redução, em seus diferentes níveis. Cabe clarificar que Husserl, nas *Investigações*, faz um corte descritivo que exclui toda posição de existência sobre os correlatos das vivências intencionais, assim como, também já nas investigações, o conteúdo intencional das vivências permite não assumir uma noção metafísica ou empirista completa de “consciência” – daí sua rejeição inicial a um “ego” idêntico a si e transcendental. A partir de 1905-7, a descrição “noética” é complementada pela “noemática” e, desse modo, os fundamentos conceituais para a redução (inicialmente chamada de “epistemológica” (cf. PORTA, 2013, p. 70-71) já estão sendo estabelecidos em um processo de expansão para múltiplas direções: a redução eidética terá implicações nas ontologias pressupostas pelas ciências; a redução

---

<sup>8</sup> O esquema é fortemente baseado em PORTA, 2013, p. 54.

transcendental irá tornar, por sua vez, a fenomenologia uma filosofia transcendental crítica que, mesmo diferente do projeto crítico kantiano, irá ser influenciado pelas suas tarefas de “crítica da razão”.

Na próxima seção será debatida uma questão que, mesmo contemporânea na filosofia, se faz pertinente aos objetivos e pressupostos husserlianos: como Husserl entende o conceito de “justificação”, tanto para a epistemologia como para a filosofia em geral? Seria a fenomenologia um projeto ou tarefa fundacionalista, tal qual uma das fontes inspiradoras de Husserl, a saber, as *Meditações de Filosofia Primeira*, de Descartes? Dadas essas questões, a tarefa da próxima seção será tematizar os conceitos epistemológicos nos quais a atitude fenomenológica se baseia.

## **JUSTIFICAÇÃO, CIÊNCIA E A TAREFA DA FENOMENOLOGIA**

Em vários de seus escritos – publicados ou não – tanto a fenomenologia quanto as ciências ditas “mundanas” ou “objetivas” são descritas e criticadas, por assim dizer, no sentido fundamental e fundante da autojustificação absoluta, isto é, a referência à evidência intuitiva adequada ou apodítica em todos os seus níveis, assim como a suspensão e tematização de todos os seus pressupostos. Analisaremos aqui como é o fundacionalismo husserliano em contraste com seu antecedente histórico mais importante: Descartes. É de Descartes que o moderno conceito de conhecimento como um conjunto de crenças justificadas via construção com base em crenças básicas evidentes (claras e distintas, indemonstráveis e indubitáveis) toma corpo e se integra na tradição moderna. Todavia, veremos que o conceito de “fundação” do conhecimento, assim como de evidência, não carrega a fixidez e muito menos uma identidade com Descartes e outros modernos. De antemão, o conceito de evidência, ao longo da obra de Husserl, sofre alterações significativas, transitando de um ideal de perfectibilidade até um ideal regulador sempre indeterminado. O sentido da justificação em crenças básicas absolutamente evidentes não significa, estritamente, que Husserl trabalhe com um “critério de evidência” ou um critério de verdade baseado em atos psíquicos de evidência. A tarefa analítica e clarificadora-constitutiva da fenomenologia ressignificam uma possível tarefa “construtiva” do conhecimento.

Com efeito, o solo último de autojustificação e autorreflexão, pois, é a subjetividade transcendental reduzida: trata-se de uma atitude, pois, crítica, que pode ser mantida (mesmo que de difícil realização) enquanto se coloca todas as pressuposições e teses de existência sobre o mundo fora de circuito, anulando sua validade epistemológica e ontológica. Contudo, mesmo que esta subjetividade tenha seu vislumbre no *ego cogito* de Descartes, ele não cumpre o mesmo papel fundacional: não se trata de um “primeiro princípio na ordem das razões” e nem a primeira substância clara e distinta, mas o fundamento constitutivo de sentido universal.

Husserl nunca escondeu sua admiração pelo projeto cartesiano de revisão e fundação das ciências. Nas *Meditações Cartesianas* e nas *Conferências de Paris*, chega a afirmar que a fenomenologia é uma espécie de “neocartesianismo do século XX”. Como entender corretamente esta afirmação, sendo que, para citar um dos pilares filosóficos da fenomenologia, a noção de ego husserliana não é idêntica à de *res cogitan* cartesiana? Primeiramente, é necessário elucidar que a justificação radical de todas as ciências, e da própria ideia de ciência como tal, é um conceito com acepção ética tanto para indivíduos quanto para comunidades. Com efeito, a tarefa de se autojustificar pertence à racionalidade em geral e à ideia de autorresponsabilidade, desenvolvida na filosofia madura de Husserl, especialmente em 1921. Pode-se questionar, portanto, se a noção husserliana de ciência possui fundamentos éticos. E, de fato, este caráter deontológico do conhecimento – e cada vez mais ético - vai se tornando mais explícito. A fenomenologia, como filosofia no sentido essencial, nada mais é que a vida reflexiva se auto-justificando de modo absoluto, o que significa que justificação não é entendida apenas de modo epistemológico. Trata-se também de uma tarefa da razão, colocada como finalidade, de se tornar autorresponsável não só pela fundação e correção das ciências particulares, mas empreender uma vida em crítica permanente. Esse empreendimento, com efeito, se refere às minhas crenças (e as da comunidade) cognitivas, valorativas e práticas; a vida crítica, autojustificada, é uma exigência da razão. Conforme Michael Marder, a crítica da razão na fenomenologia não é uma simples análise epistemológica, embora a inclua. Vejamos este trecho:

Com o recurso do vernacular clássico, a crítica fenomenológica inverte a ordem de relação entre *doxa* e *episteme*, de tal modo que a primeira recaia, sem mais, na categoria de conhecimento deficiente e a última é, sem mais, associada com validade inquestionável. (MARDER, 2014, p. 23).

O retorno às intuições originárias vividas comunitária e culturalmente fornece a base sobre a qual a crítica da razão empreenderá uma radical autorreflexão (MARDER, 2014, p. 20). Isso significa que a fenomenologia, no sentido atitudinal, como constituição da vida intersubjetiva por si mesma de modo radical, é uma vida em crítica, uma busca permanente por fundamentos originários. Portanto, a tarefa da filosofia é infinita por ser absoluta, mas por ser constante e renovadora e, nesta mesma radicalidade, a formação de uma nova humanidade. Logo mais, veremos que reflexão fenomenológica transcendental é crítica em si. Por isso, é preciso discordar ou olhar com muita atenção afirmações de que a fenomenologia husserliana tem como único fundamento preocupações teóricas ou epistemológicas. Embora Pietersma (2000, p. 38) afirme constantemente os pressupostos deontológicos da epistemologia husserliana sobre a moralidade da busca da verdade (a dignidade do “*truth seeker*” e uma verdadeira humanidade na busca pelo conhecer), ele considera que a filosofia husserliana como tal se molda eminentemente com a epistemologia (PIETERSMA, 2000, p. 38), o que não procede, se retrocedermos nas argumentações anteriores. Considerar a crítica teórica como fundamental não invalida a “renovação cultural” prática.

E isso, como se pode explicitar, não invalida nossa própria hipótese, pois os pressupostos epistemológicos de Husserl não são apenas voltados, no final, a problemas unicamente epistemológicos ou metacientíficos, mas da própria razão enquanto fundadora de normas. Tais considerações nos permitem ir na direção de Walter Hopp (2008), cuja tese é de que Husserl não advoga uma posição clássica ou tradicional de fundacionalismo, pois consegue conciliar a própria noção de justificação absoluta da fenomenologia e, deste modo, do conhecimento fenomenológico, e os conhecimentos das ciências naturais e especializadas. Como diz o autor:

O que falta é o conhecimento do conhecimento. As ciências especiais produzem conhecimento, sem terem nada a dizer sobre o conhecimento em si mesmo. E a necessidade de tal conhecimento é especificamente filosófica uma vez que tem dominado a filosofia ocidental desde seu surgimento. Essa necessidade não é apenas a de estarmos justificada em nossas crenças, mas de ser disponível entender por que nós estamos justificados (HOPP, 2008, p. 25).

A fenomenologia não funda conhecimentos no sentido de que ela fornece princípios infalíveis dos quais todo conhecimento é deduzido (ou seja, uma base não-inferencial)<sup>9</sup>; contrariamente, ela os clarifica e expõe sua origem retroativa no tempo ou estática do sentido da objetividade ou da existência, assim como os modos em que esse sentido aparece para os sujeitos na atitude transcendental (cf. HOPP, 2008, p. 26). Como mostraremos na próxima seção, tal ideia forte de justificação, ainda que não fundacionalista no sentido epistemológico clássico (a fenomenologia, como se depreende das análises até aqui efetuadas, não é mais uma ciência exclusivamente epistemológica), será cada vez mais inserida na história como o sentido imanente da autorreflexão sobre o sentido, teleologicamente determinado como “tarefa infinita”. Veremos que a crítica da razão na fenomenologia é, de fato, uma tarefa teórico-prática situada na história, nas sedimentações de sentido do mundo, dado originariamente na intuição – daí sua possibilidade de renovação da cultura e da tradição. Passemos à tematização de tais desdobramentos.

## **RAZÃO E HISTÓRIA – A FENOMENOLOGIA COMO TELEOLOGIA DA AUTORRESPONSABILIDADE**

Husserl vê a história da razão filosófica como um progresso em direção à autorresponsabilidade e crítica absoluta de todos os aspectos da vida intersubjetiva, inclusive a vida comunitária não científica. A presente seção irá enfatizar a dimensão prática da fenomenologia, sendo a história a dimensão privilegiada para a clarificação e constituição de uma vida racional plena e “superior” a uma atitude mundana não temática. Cabe levantar algumas questões: quais são os fios condutores da crítica filosófica à história das ciências, assim como da razão, empreendida pela fenomenologia? A história possui, apesar de sua facticidade, um sentido imanente? A qual teleologia da história Husserl vincula seu projeto transcendental? Essas perguntas são respondidas ao longo da obra do

---

<sup>9</sup> Aqui, podem-se explicitar duas cautelas: a) que o rótulo de 'cartesianismo' na fenomenologia é sempre problemático, mesmo o próprio Husserl se considerando herdeiro dessa tradição; b) Husserl não despreza ou ignora as ciências como algo “menor”: ele questiona sua unilateralidade de sentido e explicita sua “naiveté” natural. A primeira característica é um problema oriundo tanto do esquecimento do mundo da vida quanto da razão autorresponsável, como veremos nas próximas seções; a segunda característica não é problema ou atributo pejorativo – as ciências especializadas não precisam filosofar, por assim dizer, para serem legítimas.

último período, de modo um tanto desigual, mas persistente. A primeira e segunda questões, por sua vez, são clarificadas levando em conta a “entelégua” imanente à história da Europa e suas ciências na sua radicalização e capacidade de renovação cultural; a terceira pergunta é mais complexa, mas trabalha o conceito de finalidade, por assim dizer, enquanto “tarefa infinita” universalmente aberta a diversas comunidades.

Neste ponto da reflexão husserliana – que se iniciou a partir de 1921 –, a relação entre ética e conhecimento se torna próxima no que ele chama de “renovação da cultura” – o afã crítico da filosofia fenomenológica, deste modo, não tem senão o propósito de “renovar” a cultura ocidental de sua própria crise e, por isso, tal renovação deve ser precedida por uma crítica e pela responsabilidade de cada sujeito, teórico ou não, em empreender uma vida de crítica, por assim dizer, e de perseguição de fins cada vez menos limitados (cf. STEINBOCK, 1994, p. 459, sobre o “familiar” e o “estrangeiro” na crítica; HUSSERL, 2019, p. 69). Criar, pois, uma comunidade ética e racional – em que o conhecimento que tal comunidade pressupõe seja realmente justificado e fundado – é a tarefa e vocação do filosofar inserido na cultura. Todo esse movimento “por propagação”, por assim dizer, não só não é individual, mas também pressupõe o conceito de racionalidade que, como já antecipamos, supõe justificação e autorresponsabilidade (cf. HUSSERL, 2014, p. 39, B.). Como já elucidamos, a amplitude do conceito de “justificação” tem a ver com o “princípio dos princípios”, ou seja, aceitar em intuição originária o que se dá nos limites e nos modos dela mesma, como fundamento; a autorresponsabilidade, por outro lado, está implicada na necessidade moral e epistêmica de, intersubjetivamente, todos e cada um buscarem sempre uma vida não-arbitrária, isto é, terem como finalidade a justificação última da conduta social e individual, assim como de todas as nossas cognições e tomadas de posição sobre a objetividade como tal. Na sequência, explicaremos, mais especificamente, a temática do “mundo da vida” e a sua relação com a “crise das ciências europeias”, assim como os pressupostos ‘de origem’ dos conceitos científicos sobre a natureza em ligação com os conceitos da seção anterior. Em continuação à essa seção, será clarificada a reflexão husserliana sobre os pressupostos atitudinais e téticos implícitos nas ciências naturais a partir da modernidade, especialmente na *Crise das Ciências Europeias e a Fenomenologia Transcendental*; além disso, o contraste entre a universalidade do fazer científico e a relatividade dos “mundos da vida” será clarificado com base neste último escrito de Husserl, ainda que não a sua totalidade.

## A CRÍTICA DA “ATITUDE NATURAL” E O MUNDO DA VIDA – A VIDA AUTORRESPONSÁVEL

Este problema não é inédito na filosofia husserliana, mas só é radicalmente exposto e aprofundado na obra de 1936, na *Origem da geometria* e em manuscritos não publicados, mas que em edições posteriores constavam como apêndices à *Crisis* ou foram publicados aos poucos na série *Husserliana*. Em que sentido a fenomenologia e as ciências “mundanas” devem se remeter ao mundo da vida? Qual é a relação teórica e prática entre as duas ciências? Por fim, qual é a relação definitiva entre a história da ciência e da filosofia e a tarefa “infinita” da fenomenologia transcendental? Vamos proceder à resposta de cada questão. Primeiro, a investigação retroativa do sentido intencional tem o objetivo de esclarecer e refletir – criticar – os pressupostos não assumidos pelas ciências e que, no entanto, elas sempre terão como base, já que a ciência sempre será um empreendimento cultural comunitário (cf. HUSSERL, 1970, p. 358; HUSSERL, 2019, p. 458). O mundo da vida, enquanto esfera de sentido pré-científico e voltada para um horizonte prático e valorativo, constitui a esfera de doação intuitiva tornadas “objetivas” e “absolutas (não-relativas a sujeitos)” nas ciências. É o solo pressuposto, pois, por toda a crítica e pela própria razão como tal (cf. HUSSERL, 1970, p. 123, §33). Toda a simbologia e as ontologias científicas só possuem sentido se se voltarem para suas “origens”, isto é, se elas começarem um questionamento radical da intencionalidade e dos horizontes intersubjetivos que as possibilitam. A crise da ciência, por isso, é uma crise de origem e do esquecimento de seu senso histórico (HUSSERL, 1970, p. 354).

Os conceitos da física pura (imagine-se os experimentos desconsiderando o atrito do ar, por exemplo) são considerados como “idealizações” da natureza e não propriamente reproduções da realidade, diferindo, por exemplo, dos conceitos da lógica pura, mas também dos próprios âmbitos somente descritivos das ciências naturais (cf. HUSSERL, 1970, p. 305-306). Este conceito de “idealização” sempre se remeterá a uma forma de

teoria ideal, dada em multiplicidade definida axiomáticamente do domínio da “res extensa” – a partir da fenomenologia transcendental e do conceito de “ontologia regional”, uma ontologia material (cf. HUSSERL, 1970, p. 308). Ao longo de sua fase transcendental, o filósofo de Friburgo foi delimitando o significado intencional e lógico de cada ontologia específica das ciências, o que, a partir de 1912-1913, ficou conhecido como “ontologias regionais”. Entretanto, o caráter da idealização das entidades das teorias científicas não é sempre ideal, como uma espécie ou gênero puro de objetos. Trata-se de uma construção causal de tipos empíricos de entidades.

A crítica ao “objetivismo” das ciências naturais não é só um projeto epistemológico, mas também como tarefa crítica prática, em que a revisão da tradição moderna filosófica e o retorno ao mundo da vida e suas esferas tradicionais se fazem necessários. Queremos enfatizar o alcance do projeto crítico de Husserl às ciências naturais não se trata de uma negação ou aversão às mesmas ciências, mas a fundamentação originária de seu conteúdo teórico na vida originária subjetiva, tal como esquecida pela modernidade - pré-temática e pré-teórica. Trata-se de recuperar a dimensão histórica da ciência como um todo. Ciência se entende, na obra husserliana, como um ideal, mas também como um empreendimento dependente de uma estrutura semântica ideal e formal, a essência da teoria como tal; o ideal é teleologicamente progressivo e englobante para uma comunidade cada vez mais crítica e universal, ou seja, uma nova forma de cultura (HUSSERL, 2014, p. 61; STEINBOCK, 1994, p. 454). A noção de filosofia como “ciência” recupera tanto elementos historicamente dados na filosofia antiga e moderna, mas também estabelece outros novos, especialmente sobre a autorreflexão pessoal e comunitária em torno da própria ideia de ciência e sua vocação ética (cf. HUSSERL, 1970, p. 340, Apêndice IV; HUSSERL, 2019, p. 458, Apêndice 6).

“Tradição”, nestes casos – especialmente no apêndice à *Crise* intitulado *Origem da geometria* (1936) – designa um conjunto compartilhado de sentidos intencionais sedimentados e gerados temporalmente, assim como constituídos em um horizonte comunitário, tal como a “humanidade europeia” ou a “humanidade chinesa” (cf. HUSSERL, 1970, p. 354-355). O mesmo conceito comunitário de tradição, pois, aparece na clarificação husserliana da intencionalidade nas ciências, pois ela possui também um horizonte aberto intersubjetivo, mas que se caracteriza pela sedimentação e “reativação” dos mais diversos níveis de evidência, assim como seus nexos e sistemas coerentes de

confirmação e verificação. A seguir, iremos analisar possíveis à tarefa crítica e histórica da fenomenologia husserliana, tal como elucidamos nas análises precedentes. Partiremos de quatro fios condutores para essas objeções, fornecendo, logo após, argumentos possíveis para respondê-las.

## LIMITES E PROBLEMAS DA FENOMENOLOGIA TRANSCENDENTAL ENQUANTO “CRÍTICA” – A CRÍTICA ENQUANTO TEORIA E PRÁTICA

Em primeiro lugar, quando Husserl entende a “autorresponsabilidade” no interesse científico, puramente teórico, parece se comprometer com a noção de que a fenomenologia, enquanto filosofia “primeira”, deve justificar absolutamente toda ciência possível. Contudo, a tarefa da fenomenologia, como foi explicitado anteriormente (seção, especialmente na redução, é clarificadora, descritiva e constitutiva). Questões de justificação e descrição, deste modo, não são semelhantes, ainda mais em uma filosofia transcendental. Segundo, o interesse teórico tem proeminência sobre outros, mesmo que outros interesses se derivem deste. O interesse na justificação absolutamente responsável é uma investigação “pan-metódica” (cf. HUSSERL, 2014, p 46) para dizer segundo um neologismo husserliano. Todas as áreas da razão possuem seu “método” ou lógica possível de formalização, sendo que a “vida boa” prática é uma consequência da práxis teórica estendida no todo da vida comunitária. Além disso, há a possível dificuldade de considerar que nossa vida passiva latente já é predicativa e judicável. Logo, a crítica husserliana, excessivamente teórica, desconsidera o fundamento originário das ciências, esquecido desde a revolução galileana: o mundo da vida prático. Aqui, Husserl parece desconsiderar na crítica histórica a tendência auto-objetificadora e inautêntica da razão teórica, que estratégica e meramente baseada na manipulação simbólica e técnica da natureza, se distancia do ideal de racionalidade originária intuitiva postulado pelo próprio Husserl como fim último da razão teórica desde sua “origem” na Grécia antiga.

Em terceiro, a atitude ou orientação redutiva transcendental, crítica por excelência, ainda que não “aniquile” o mundo ou a objetividade, parece prescindir da originariedade do mundo histórico comunitário e suas tradições sedimentadas, sem “retornar” a esse mesmo mundo, no movimento metodológico de “colocação entre parênteses” das posições

de existência. Isso reverbera na própria “neutralização” da subjetividade empírica e do mundo como “horizonte de todos os horizontes”; porém, esta neutralização deve ser sempre mantida na orientação transcendental, não mundana. Como, no entanto, recuperar o “expectador desinteressado” no seu sentido originário vivido, sendo que o mesmo está “imerso” por assim dizer, nos interesses mundanos antes mesmo da atitude redutiva? Em termos simples, ele é fenomenólogo a todo tempo? Essa pergunta animou Husserl em diversos períodos da sua história filosófica, até à *Crise*. No entanto, cabe responder – nos limites deste artigo – que a atitude do fenomenólogo não ficará isolada em um só sujeito, mas também é possível de “transmissão” para uma comunidade intersubjetiva de autorreflexão. Deste modo, o estar “observando de fora” não significa um isolamento solipsista do mundo vivido existente. A fenomenologia retoma o mundo tematicamente e, por isso, o “ganha” novamente, como é enfatizado na crítica da lógica pura em *Lógica formal e transcendental* (HUSSERL, 1962, p. 284, §104).

Por fim, em quarto lugar, podemos objetar qual seria realmente o papel da crítica fenomenológica na prática efetiva, isto é, suas consequências sociais e políticas. Nas palavras de Husserl, o que podemos chamar de crítico no papel de “funcionário da humanidade” que o fenomenólogo deve estar vocacionado (cf. HUSSERL, 2014, p. 64)? Este papel estaria reservado ao filósofo, mas apenas enquanto fenomenólogo transcendental? A seguinte passagem de Husserl é crucial para dissipar dúvidas sobre essa objeção:

Em qualquer caso, a razão cognoscente é uma função da razão prática, o intelecto é servo da vontade. Mas o servo encerra em si funções da vontade, direcionadas às formas de conhecimento em si mesmas, que são, precisamente, os meios necessários para guiar a vontade em qualquer lugar e mostrar a ela os propósitos e caminhos corretos. A vontade de conhecer é pressuposta por toda outra vontade, se esta vontade é possuir o mais alto valor (HUSSERL, 2019, p. 450).

Entretanto, como já analisamos acima sobre a ideia de justificação, mesmo a fenomenologia realizando a ideia de ciência filosófica de modo absoluto, isso não implica que o conhecimento fenomenológico interfira em outros conhecimentos: a tarefa de explicitação do sentido, sua clarificação descritiva e constitutiva e a reflexão não procedem como deduções ou como uma ciência entre outras. A prioridade está no caráter, repetimos,

reflexivo, radical e autorresponsável da crítica da razão em todas as suas formas (HUSSERL, 1962, p. 13-14, Introdução).

## CONCLUSÃO

Dadas as nossas análises anteriores, mostramos que ética e teoria do conhecimento irão, ao longo da história filosófica de Husserl, se tornando cada vez mais vinculadas. De um modo preciso, explicitamos que os pressupostos epistemológicos da crítica fenomenológica têm como consequência uma práxis, por assim dizer, ética e social baseada em um imperativo de autorresponsabilidade “perfectível”. O ideal de humanidade colocado como “tarefa infinita” pela fenomenologia só pode ser a própria regulação dialética da vida fenomenológica sobre si mesma para impedir a totalização de uma razão inautêntica e sem sentido para a existência humana.

Esse mesmo ideal possui pressupostos epistemológicos dignos de reflexão, já que implicam no problema da singularidade do que é a fenomenologia como empreendimento crítico, assim como de sua determinação prática através de uma atitude teórica. Uma possível objeção poderia questionar a unilateralidade argumentativa e explicitadora deste artigo, dada sua ênfase na clarificação de conceitos epistemológicos ao mesmo tempo que os éticos usados por Husserl. Isso confirmaria a limitação da “práxis” na fenomenologia.

Enfim, podemos apontar como um problema crucial da “crítica da razão” fenomenológica se investigarmos um pressuposto não tematizado, mas não menos importante: por que somente a humanidade europeia é possível de uma renovação autorresponsável, em que medida outras “humanidades” podem efetuar o mesmo movimento crítico por si mesmas? Isso decorre de a própria redução transcendental ser também uma “crítica da tradição” a partir do mundo da vida e da constituição genética do sentido<sup>10</sup>.

---

<sup>10</sup> Neste ponto, ver ANGUS, 2020, p. 299ss.

## REFERÊNCIAS

**ANGUS**, Ian. Husserl and America: Reflections on the Limits of Europe as the Ground of Meaning and Value for Phenomenology. In: APOSTOLESCU, Iulian (ed.). Subject (s) in phenomenology: Rereading Husserl. Cham: Springer Nature, 2020.

**HOPP**, Walter. Husserl, Phenomenology and Foundationalism. Inquiry: an interdisciplinary journal of philosophy, 51 (2): 194-216 (2008).

**HUSSERL**, Edmund. Early writings in the philosophy of logic and mathematics. Translated by Dallas Willard. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1994 (Collected Works – vol. V).

\_\_\_\_\_. **LOGICAL INVESTIGATIONS**: Volume I. Translated by J. N. Findlay; Preface by Michael Dummett and introduction by Dermot Moran. New York: Routledge and Kegan Paul, 2001a.

\_\_\_\_\_. **LOGICAL INVESTIGATIONS**: Volume II. Translated by J. N. Findlay; Preface by Michael Dummett and introduction by Dermot Moran. New York: Routledge and Kegan Paul, 2001b.

\_\_\_\_\_. First philosophy. Lectures 1923/24 and related texts from the manuscripts (1920–1925). Dordrecht: Springer Nature, 2019 (Husserliana - Edmund Husserl Collected Works – volume XIV).

\_\_\_\_\_. **EUROPA**: crise e renovação: artigos para a revista Kaizo – a crise da humanidade europeia e a filosofia. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2018.

\_\_\_\_\_. The crisis of european humanity and transcendental phenomenology. An introduction to phenomenological philosophy. Evanston: Northwestern University Press, 1970.

\_\_\_\_\_. *Lógica formal y lógica trascendental*. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1962.

**HUSSERL**, Edmund. *Ideias relativas a uma Fenomenologia pura e uma Filosofia fenomenológica*. Tradução de Márcio Suzuki. Prefácio de Carlos Alberto Ribeiro de Moura. Aparecida: Ideias & Letras, 2006 (coleção Subjetividade Contemporânea).

**MARDER**, Michael. **PHENOMENA-CRITIQUE-LOGOS**: the project of critical phenomenology. London: Rowman & Littlefield, 2014.

**MORAN**, Dermot. The meaning of phenomenology in Husserl's Logical Investigations. In: **BANHAM**, Gary (Ed.) *Husserl and the logic of experience*. New York: Palgrave Macmillan, 2005, p. 8-37.

**PIETERSMA**, Henry. *Phenomenological epistemology*. New York: Oxford University Press, 2000.

**PORTA**, Mario Ariel Gonzáles. **EDMUND HUSSERL**: psicologismo, psicologia e fenomenologia. São Paulo: Loyola, 2013 (Coleção Leituras Filosóficas).

\_\_\_\_\_. *Brentano e sua escola*. São Paulo: Loyola, 2014 (Coleção Leituras Filosóficas).

**STEINBOCK**, Anthony. The Project of Ethical Renewal and Critique: Edmund Husserl's Early Phenomenology of Culture. *The southern journal of philosophy*, Vol. XXXII, (1994), p. 449-464.