

IV

UMA DECLARAÇÃO INICIAL DO QUE É A FENOMENOLOGIA¹

A fim de compreender o que é a fenomenologia, devemos fazer uma distinção entre duas atitudes ou perspectivas que podemos adotar. Devemos distinguir a atitude natural da atitude fenomenológica. A *atitude natural* é o foco que temos quando estamos imersos em nossa postura original, orientada para o mundo, quando intencionamos coisas, situações, fatos e quaisquer outros tipos de objetos. A atitude natural é, podemos dizer, a perspectiva padrão, aquela da qual partimos, aquela em que estamos originalmente. Não viemos para ela de nenhuma coisa mais básica. A *atitude fenomenológica*, por Outro lado, é o foco que temos quando refletimos sobre a atitude natural e todas as intencionalidades que ocorrem dentro dela. É dentro da atitude fenomenológica que levamos a cabo as análises filosóficas. A atitude fenomenológica é também algumas vezes chamada de *atitude transcendental*. Vamos examinar ambas as atitudes, ou focos, a natural e a fenomenológica. Podemos compreender cada uma precisamente em seu contraste com a outra.

A atitude natural

Em nossa vida ordinária, somos diretamente alcançados por várias coisas no mundo. Enquanto sentamos para conversar com outras pessoas à mesa de jantar, enquanto caminhamos para o trabalho, ou enquanto preenchemos uma petição para um passaporte ou para uma carteira de motorista, temos objetos materiais manifestos para nós, e os identificamos por intermédio dos lados, aspectos e perfis pelos quais eles são dados, falamos deles e os articulamos, temos respostas emocionais para coisas que são atraentes ou repulsivas, achamos algumas coisas prazerosas de olhar ou ouvir e outras desagradáveis e destrutivas, e assim por diante. Algumas coisas estão presentes para nós e outras coisas estão ausentes, superamos algumas das ausências e trazemos as coisas para a presença, mas também deixamos outras coisas mudarem de presenças para ausências. Identificamos e reconhecemos uma coisa após outra: as cadeiras e pinturas em nossa sala, os pássaros cantando lá fora, o carro descendo pela rua, o vento soprando por entre as árvores. Além disso, em acréscimo a tais coisas substanciais, o mundo também contém entidades matemáticas, tais como

¹ SIKOLOWSKI, Robert. *Introdução à Fenomenologia*. Edições Loyola : São Paulo, SP, 2000.

triângulos e quadrados, conjuntos fechados e abertos, números racionais e irracionais. Tais coisas matemáticas requerem um tipo especial de intencionalidade, mas ainda manifestam-se como aninhadas dentro do mundo, embora existam de uma maneira diferente das árvores e dos caminhões. Há também constituições políticas, leis, contratos, acordos internacionais, eleições, atos de generosidade e coragem, bem como atos de ódio e covardia. Todas essas coisas podem ser identificadas dentro do mundo no qual vivemos; todas essas coisas em suas identidades são correlatas com nossas intencionalidades.

Além do mais, nosso mundo não contém somente as coisas que temos experienciado diretamente. Também intencionamos, de modo vazio, muitas coisas que tomamos por reais embora nunca as tenhamos experienciado. Podemos nunca ter ido à China, mas de vez em quando intencionamos a China, suas montanhas e seus rios, sua política externa e doméstica, sua condição econômica. O mesmo é verdade para a Antártida e a Groelândia. Se formos visitar a Antártida poderemos preencher muitas de nossas intenções vazias, algumas surpreendentes e outras de maneiras previsíveis. O mundo em que vivemos se expande para além de nossa experiência imediata e para além de nossa experiência possível: também percebemos um domínio nos céus que nunca alcançaremos fisicamente. Podemos chegar até a lua ou a alguns dos planetas, mas é impossível para nós alcançarmos as partes mais longínquas do universo. Muito podemos aprender sobre esses lugares, mas muito deles sempre permanecerá alvo de intenções vazias em lugar de intenções cheias ou percepções.

Assim, há muitas coisas no mundo, todas dadas em diferentes maneiras de apresentação. Há também o próprio *mundo*, o qual é dado ainda de um modo diferente. O mundo não é uma grande "coisa", nem é a soma das coisas que foram ou podem ser experienciadas. O mundo não é como uma esfera flutuando no espaço, nem é uma coleção de objetos moventes. O mundo é mais como um contexto, uma configuração, um segundo plano, ou um horizonte para todas as coisas que existem, todas as coisas que podem ser intencionadas e dadas para nós; o mundo não é uma outra coisa competindo com aquelas. Ele é o todo para todas elas, não a soma delas todas, e é dado para nós como um tipo especial de identidade. Nunca poderemos ter o mundo dado para nós como um item entre muitos, nem mesmo como um item singular: ele é dado somente como abrangendo todos os itens. Contém tudo, mas não como um recipiente global. O termo "mundo" é um *singulare tantum*; só poderia haver um deles. Pode haver muitas galáxias, pode haver muitos planetas habitados por seres conscientes (embora exista só um para nós), mas só há um mundo. "O mundo" não é um conceito astronômico; é um conceito relacionado com nossa experiência imediata. O mundo é a configuração última para nós mesmos e para todas as coisas que experienciamos. O mundo é o concreto e o todo atual de nossa experiência.

Uma outra singularidade importante em nossa experiência espontânea é o *si mesmo*, o *ego*, o *eu*. Se o mundo é o mais amplo todo e o contexto mais abrangente, o eu é o centro em volta do qual esse todo mais amplo, com todas as coisas nele, é organizado. Paradoxalmente, o eu é uma coisa no mundo, mas é uma coisa como nenhuma outra: é uma coisa no mundo que também cognitivamente *tem* o mundo, a coisa para a qual o mundo como um todo, com todas as coisas nele, manifesta a si mesmo. O eu é o dativo da manifestação. É a

entidade para a qual o mundo e todas as coisas nele podem ser dados, aquele que recebe o mundo em conhecimento. Naturalmente, há muitos eus, muitos egos, muitos si mesmos, mas até entre todos eles um permanece de fora como o centro preeminente, nomeadamente eu (isto é, você, enquanto lê essas palavras e pensa nelas por si mesmo). Esses fatos estranhos sobre o si mesmo ou o ego não são apenas truques de linguagem, não são apenas peculiaridades da primeira e segunda pessoa do singular; eles pertencem ao tipo de ser que é uma criatura racional, uma criatura que pode pensar, que pode dizer "eu", e que pode ter o mundo mesmo enquanto sendo uma parte do mundo. A alma racional, como disse Aristóteles, é de alguma maneira todas as coisas. O mundo como um todo e o eu como o centro são as duas singularidades entre as quais todas as outras coisas podem ser colocadas. O mundo e o eu são correlatos um com o outro de um modo diferente daquele no qual uma intencionalidade particular é correlata com as coisas que intenciona. O mundo e o ego provêem um duo fundamental, um contexto elíptico para tudo.

Todos esses elementos estruturais pertencem à atitude natural na qual encontramos a nós mesmos desde o início e sempre. Há ainda mais um item na atitude natural que devemos examinar antes de passarmos ao debate da atitude fenomenológica. Devemos examinar o tipo de convicção que penetra a atitude natural.

A maneira pela qual aceitamos as coisas no mundo e o mundo mesmo é um modo de *crença*. Quando experienciamos outras pessoas, árvores, edifícios, gatos, pedras, o sol e as estrelas, nós as experienciamos como sendo aí, como verdadeiros, como reais. O caráter básico, o modo padrão de nossa aceitação do mundo e das coisas nele é de uma crença ou, para usar um termo grego, *dóxa*. Nossa crença é correlata ao ser das coisas, o qual primeiro e antes de tudo é aceito enquanto tal. Com o passar do tempo e à medida que nos tornamos mais velhos e mais inteligentes, introduzimos modalidades dentro de nossa crença; depois de descobrir que fomos enganados em algumas instâncias, gradualmente introduzimos as dimensões de ilusão, erro, decepção ou "mera" aparência. Gradualmente descobrimos que as coisas não são sempre como elas parecem; uma distinção entre ser e parecer entra em jogo, mas esta distinção é exercida só episodicamente, e exige grande sofisticação produzi-la. Podemos achar que esse "gato" é só um brinquedo, ou que o discurso da pessoa foi enganoso, ou que aquele "homem" era só uma sombra, ou que o "vidro" que aparentemente vimos era realmente gelo; tais erros ocasionais, entretanto, não nos levam a suspeitar de tudo o que experienciamos ou de tudo o que é dito. A condição padrão permanece a de uma crença. Contudo, esta crença, como fundamental, é agora contrastada com um conjunto total de alternativas possíveis: suspeição, dúvida, rejeição, probabilidade, possibilidade, negação, refutação, todas as modalidades dóxicas possíveis que nossa intencionalidade pode assumir.

Proeminente entre todas as nossas crenças é a crença que temos no mundo como um todo. Esta crença, a qual não poderíamos chamar de apenas uma *dóxa*, mas de uma *ur-dóxa* (se podemos combinar um termo alemão com um termo grego), não é apenas uma crença, mas a crença básica, é a base de todas as crenças específicas que temos. *A crença no mundo* não está sujeita a correção ou refutação no modo como está alguma crença particular. Se estivermos vivos de

fato, como seres conscientes, a crença no mundo estará lá revestindo internamente qualquer convicção particular que possamos exercer. Nunca aprendemos ou adquirimos nossa crença no mundo do jeito que adquirimos nossa crença, por assim dizer, no edifício Empire State ou no rio San Juan em Utah. Todas essas crenças particulares nascem concomitantemente ao experienciarmos ou ficarmos sabendo da coisa em questão, quando chegamos a conhecer sua identidade na multiplicidade em que é dada para nós, seja em presença ou em ausência. Porém, nunca aprendemos ou adquirimos nossa crença no mundo. O que seria nosso estado antes de aprendê-la? Teríamos de ter estado num solipsismo mudo e encapsulado, uma consciência absoluta que não era consciência *de* coisa alguma. Tal estado é inconcebível; isso requereria que o ego pensasse a si mesmo como ambos - o centro das coisas e a soma das coisas, um círculo sem um raio. E ainda que concedêssemos essa possibilidade, o que na terra (ou mesmo fora da terra) poderia nos expelir para fora de um tal estado? Como poderia a idéia mesma de algo "exterior" surgir se não estivéssemos lá desde o início?

Não podemos partir do predicamento egocêntrico; nossa crença no mundo está lá desde o começo, até antes de nascermos, num passado remoto. Até nosso sentido mais rudimentar de si-mesmo não poderia nascer exceto sobre a base da crença no mundo. Similarmente, ainda que descubramos que fomos enganados sobre muitíssimas coisas, nossa crença no mundo permanece intocada e o mundo ainda está lá, não importa de que maneira irregular e esfarrapada, a não ser se perdermos nosso sentido do si-mesmo inteiramente e desabarmos num tipo de isolamento autista; mas até aí algum sentido do que há certamente permaneceria, se existir consciência afinal. O sofrimento que deve existir no autismo está lá precisamente porque a crença no mundo ainda está funcionando; se não estivesse, não estaria consciente de tudo e não teria o sentido de si-mesmo.

Desde que vivemos na condição paradoxal de ter o mundo e ainda ser parte dele, sabemos que quando falecermos o mundo ainda continuará, desde que somos apenas parte do mundo, mas em outro sentido o mundo que é aí para nós, por todas as coisas que sabemos, se extinguirá quando não fizermos mais parte dele. Tal extinção é parte da perda que sofremos quando falece um amigo próximo; não é só que ele não está mais aí, mas o modo que o mundo era para ele também foi perdido para nós. O mundo perdeu um modo de ser dado, um modo que foi construído ao longo de toda uma vida.

Ambos, o mundo e o si-mesmo, invocam a idéia de um todo. O paradoxo da teoria dos conjuntos, o problema de se o último conjunto inclui a si mesmo ou não, é menos difícil do que os problemas da lógica do mundo e do si - mesmo: Como essas totalidades, o mundo e o si-mesmo, incluem ou excluem um ao outro, e como estão relacionadas suas totalidades à soma das coisas que existem? Pode ser o caso de que os paradoxos da teoria dos conjuntos sejam apenas versões formalizadas dos problemas de como o mundo contém tudo, incluindo o si-mesmo, e como o si-mesmo pode intencionar todas as coisas, incluindo o mundo e também a si mesmo.

Em conclusão, então, nas atitudes espontânea e natural somos dirigidos para todos os tipos de coisas, mas somos também dirigidos para o mundo como o horizonte ou contexto para todas as coisas que podem ser dadas, e correlativo ao

mundo está o si-mesmo ou ego, o agente da atitude natural, aquele para quem o mundo e suas coisas são dadas, que, simultaneamente, é parte do mundo e ainda está na posse intencional do mundo.

A atitude fenomenológica

o leitor deve ter notado que tudo o que foi dito aqui sobre a atitude natural não poderia ter sido estabelecido a partir da atitude natural. Isto é, sem termos ressaltado isso, temos considerado todos esses assuntos, o tempo todo, da perspectiva fenomenológica; vimos fazendo assim por várias páginas passadas e, na verdade, praticamente ao longo deste livro inteiro, com exceção da introdução, que foi escrita desde a perspectiva da atitude natural. Quando consideramos a intencionalidade no capítulo I e a percepção de um cubo no capítulo II, consideramos esses assuntos do ponto de vista fenomenológico.

Há muitos diferentes pontos de vista e atitudes mesmo a partir da perspectiva da atitude natural. Há o ponto de vista da vida cotidiana, há o ponto de vista do matemático, do especialista em medicina, do físico, do político e assim por diante, e há até vários tipos especiais de atitudes reflexivas, como veremos em breve. Porém, a atitude fenomenológica não é como nenhuma dessas. É mais radical e abrangente. Todas as outras mudanças de ponto de vista e foco permanecem assentadas pela nossa subjacente crença no mundo, que sempre permanece em vigor, e todas as mudanças definem a si mesmas como mudanças de um ponto de vista para outro, entre os muitos que são abertos para nós. A mudança na atitude fenomenológica, contudo, é um movimento do tipo "tudo ou nada" que se desprende completamente da atitude natural e se concentra, de um modo reflexivo, em tudo da atitude natural, incluindo a subjacente crença no mundo. No tocante à atitude fenomenológica conseguimos "alcançar o andar superior" de um modo que é único. Passar para a atitude fenomenológica não é tornar-se um especialista em uma forma de conhecimento ou outro, mas tornar-se um filósofo. Do ponto de vista fenomenológico, olhamos e descrevemos, analiticamente, todas as intencionalidades particulares e seus correlatos, bem como a crença no mundo, com o mundo como seu correlato.

Se vamos oferecer uma análise descritiva de qualquer uma e de todas as intencionalidades na atitude natural, não podemos compartilhar qualquer uma delas. Devemos tomar distância, refletir sobre, e tornar temática qualquer uma e todas elas. Isto significa que enquanto estamos na atitude fenomenológica suspendemos todas as intencionalidades que estamos examinando. Nós as neutralizamos. Esta mudança de foco mais enfática não significa, entretanto, que comecemos a duvidar dessas intencionalidades e dos objetos que elas têm; não os mudamos da, digamos, asseveração dóxica para a dúvida. Não mudamos nossas intencionalidades, guardamo-las como elas são, mas as contemplamos. Se as contemplamos, não as exercemos naquele momento. Contudo, não estaríamos aptos a contemplá-las como elas são se fôssemos mudá-las de uma modalidade para outra; se nossa mudança na reflexão filosófica significasse que mudamos, digamos, nossa convicção em dúvida, ou nossa certeza em suspeição, então não poderíamos contemplar a convicção ou a certeza. Mudanças de uma modalidade

para outra ocorrem na atitude natural. Elas têm de ser motivadas. Temos de ter razões para mudar da convicção para a dúvida, da certeza para a suspeição; sem tais razões, a mudança em nossa modalidade seria irracional e arbitrária.

Quando nos movemos na atitude fenomenológica, nos tornamos algo como observadores imparciais da cena que passa ou como espectadores de um jogo. Nós nos tornamos espectadores. Contemplamos os envolvimentos que temos com o mundo e com as coisas nele, e contemplamos o mundo em seu envolvimento humano. Não somos mais simplesmente participantes no mundo; contemplamos o que é ser um participante no mundo e nas manifestações. Mas as intencionalidades que contemplamos - as convicções, dúvidas, suspeições, certezas e percepções que examinamos e descrevemos ainda são nossas intenções. Não as perdemos; somente as contemplamos. Elas permanecem exatamente como eram, e seus objetos permanecem exatamente como estavam, com as mesmas correlações entre intenções e objetos ainda em vigor. Num modo curioso, as mantemos todas apenas como são, nós as "congelamos" no lugar. E aqueles de nós que também se tornaram filósofos são também os mesmos si-mesmos que exercem as intencionalidades naturais. Um tipo de otimização do si-mesmo ocorre, no qual o mesmo si-mesmo que viveu na atitude natural começa a viver explicitamente na atitude fenomenológica e começa a exercer a vida filosófica.

Todos os seres humanos, todos os si-mesmos, fazem esse tipo de análise filosófica reflexiva de vez em quando, mas a maioria das pessoas, quando entra nesse tipo de vida, geralmente fica confusa quanto ao que está fazendo. As pessoas pensam que estão tendo apenas vislumbres de algum tipo de verdade universal, algum tipo de leis da natureza. Tendem a tomar o movimento na filosofia como mais um ajustamento na atitude natural; não vêem como isso é diferente. O ponto de nossa discussão sobre a atitude fenomenológica é ajudar-nos a fazer a mudança na filosofia explícita e claramente, com uma apreciação mais completa da diferença entre a atitude natural e a filosófica, Fazemos uma distinção definitiva ali onde a maioria das pessoas fica, como se diz, em cima do muro.

A volta à atitude fenomenológica é chamada *redução fenomenológica*, um termo que significa a "retirada" dos alvos naturais de nosso interesse, "em direção" ao que parece ser mais um ponto de vista restritivo, simplesmente um daqueles alvos das intencionalidades mesmas. Redução, com a raiz latina *re-ducere*, é um conduzir de volta, uma retenção ou um retraimento. Quando entramos nesse novo ponto de vista, suspendemos as intencionalidades que agora contemplamos. Esta suspensão, esta neutralização de nossas modalidades dóxicas, é também chamada *epoché*, um termo tomado do ceticismo grego, em que significa a retenção que o cético dizia que deveríamos ter com respeito a nossos juízos sobre as coisas; eles diziam que deveríamos reter o juízo até que a evidência fosse clara. Embora a fenomenologia tome 'esse termo do ceticismo grego, a implicação cética do termo não é preservada. A *epoché* na fenomenologia é simplesmente a neutralização das intenções naturais que deve ocorrer quando contemplamos essas intenções.

Finalmente, para completar esse breve tratamento de terminologia, vamos

falar do termo *pôr entre colchetes*. Quando entramos na atitude fenomenológica, suspendemos nossas crenças, e *pomos entre colchetes* o mundo e todas as coisas no mundo. Pomos o mundo e as coisas nele "entre colchetes" ou "entre parênteses". Assim, quando colocamos entre colchetes o mundo ou algum objeto particular, não o votamos a mera aparência, uma ilusão, mera idéia ou qualquer outro tipo de impressão meramente subjetiva. Mais propriamente, agora o consideramos precisamente como ele é intencionado por uma intencionalidade na atitude natural. Nós o consideramos como correlato com qualquer intencionalidade que o tem como alvo. Se ele é um objeto percebido, nós o examinamos como percebido; se ele é um objeto recordado, agora nós o examinamos como recordado; se ele é uma entidade matemática, nós o consideramos como correlato com uma intenção matemática; se ele é um objeto meramente possível, ou um objeto verificado, nós o consideramos como o objeto de uma intencionalidade que intenciona algo somente possível, ou uma intencionalidade que intenciona algo verificado. Pôr em colchetes retém exatamente a modalidade e o modo de manifestação que o objeto tem para o sujeito na atitude natural.

Assim, quando entramos na reflexão fenomenológica, não restringimos nosso foco apenas ao lado subjetivo da consciência; não focalizamos somente nas intencionalidades. Também focalizamos nos objetos que são dados para nós, mas os focalizamos como aparecem para nós em nossa atitude natural. Na atitude natural nos dirigimos diretamente para o objeto; vamos direto para as manifestações do objeto, para o objeto mesmo. Da instância filosoficamente reflexiva, nós criamos temáticas manifestações, Nós olhamos *para* o que normalmente olhamos *por intermédio*. Focalizamos, por exemplo, nos lados, aspectos e perfis pelos quais o cubo apresenta-se como uma identidade. Focalizamos na multiplicidade de manifestações pelas quais o objeto é dado para nós. Quando agimos assim, contudo, não tornamos a identidade do objeto em uma de suas "meras" manifestações; muito pelo contrário, estamos mais bem habilitados a distinguir o objeto de suas manifestações, estamos mais bem habilitados para preservar a realidade da coisa mesma. Estamos também mais habilitados a prover uma descrição apropriada da natureza do "mundo". Se fôssemos tentar falar do mundo da perspectiva da atitude natural, tenderíamos a tomá-lo como uma grande entidade ou como a soma de todas as entidades. Somente a partir da perspectiva fenomenológica podemos obter a terminologia correta para falar do mundo como o contexto para a manifestação das coisas.

Para usar uma metáfora espacial bruta, quando entramos na atitude fenomenológica, nós rastejamos para fora da atitude natural, elevamo-nos sobre ela, nós a teorizamos, distinguimos e descrevemos a ambos os correlatos, subjetivos e objetivos, que a compõem. A partir de nosso poleiro filosófico, descrevemos as várias intencionalidades e seus vários objetos, assim como o si-mesmo e o mundo. Distinguimos uma coisa de suas manifestações, uma distinção que foi chamada por Heidegger a "diferença ontológica", a diferença entre uma coisa e a presentificação (ou ausentificação) da coisa. Esta distinção pode ser propriamente feita somente da perspectiva fenomenológica. Se tentarmos fazer a distinção entre a coisa e a manifestação da perspectiva do ponto de vista natural, qualquer um tenderá a substancializar as manifestações, porque nesse ponto de vista tendemos a tomar tudo o que focalizarmos como uma

coisa substancial, ou tendemos a reduzir a coisa apenas a suas manifestações, a ser a soma de suas manifestações. Estaremos de um modo qualquer pressupondo as manifestações como barreiras entre nós e as coisas, ou fazendo das coisas meras idéias. Não atingiremos a atitude fenomenológica correta, e não compreenderemos adequadamente qualquer atitude natural.

Há argumentos que podem guiar-nos na atitude fenomenológica?

Agora que temos um sentido da diferença entre as atitudes natural e fenomenológica podemos suscitar a questão de se há algum modo de explicar e justificar, para outras pessoas, a mudança entre a primeira e a segunda. Esta questão equivale a perguntar se há algum tipo de argumento que possa persuadir alguém a vir a ser filosófico, ou provar para esse alguém que ele poderia tornar-se assim. A questão não é trivial; ela questiona se a filosofia pode introduzir a si mesma, explicar o que é e legitimar-se ante aqueles que não são filósofos. Também questiona se a filosofia pode justificar-se para si mesma, se pode esclarecer sua própria origem e assim tentar ser uma ciência sem pressuposições.

O problema do começo da filosofia é suscitado na fenomenologia sob a rubrica dos vários *modos de redução*. São dados vários "modos" ou argumentos para ajudar-nos a atingir a "redução" fenomenológica. Como vimos, a redução fenomenológica é a mudança da atitude natural para a fenomenológica; é a restrição de nossa intencionalidade de sua atitude natural expansiva, a qual tem como alvo uma e todas as coisas no mundo, para a aparentemente mais confinada atitude fenomenológica, a qual tem como alvo nossa própria vida intencional, com seu mundo e seus objetos correlatos.

Devemos ser cuidadosos para não tornar nossa tarefa mais difícil do que ela precisa ser. Podemos ser tentados a pensar que a atitude natural é puramente natural, puramente não-filosófica, sem um fragmento de filosofia nela, e que a volta para a fenomenologia é uma mudança em algo totalmente inaudito no foco natural. Se fosse este o caso, pareceria quase impossível para nós comunicarmos uma idéia do que é a filosofia para aqueles que ainda não entraram nela. Mas, de fato, há antecipações da atitude filosófica na atitude natural. Existem pseudópodes em direção à filosofia na atitude natural. Simplesmente, como seres racionais, já temos um sentido do todo, um sentido do si-mesmo, um sentido de intencionalidade e manifestação. Contudo, a dificuldade é que tentamos manusear todas essas coisas com categorias que pertencem à atitude natural. Nós mitologizamos, psicologizamos, fenomenalizamos ou substancializamos todas elas; fazemos do mundo uma coisa, as manifestações tornam-se barreiras, o si-mesmo é substancializado, as intenções são psicologizadas. Não possuímos os termos e as distinções corretos. Os modos de redução não tentam abrir uma dimensão absolutamente nova e não-antecipada; mais propriamente, tentam clarificar uma distinção que já possuímos, entre o natural e o filosófico, e tentam explicar a transição entre as duas atitudes. Ajudam-nos a obter a instância filosófica correta demonstrando a mudança de perspectiva que ocorre quando nos movemos na filosofia, e a mudança de direção nos significados de nossos termos que deve seguir-se. Consideremos dois modos de redução, o ontológico e o cartesiano.

Essas são duas abordagens que foram desenvolvidas por Husserl.

O *modo ontológico de redução* é o menos assustador dos dois. (O cartesiano parece nos mergulhar no fenomenalismo e na dúvida mais radical). O modo ontológico apela ao desejo humano para ser verdadeiro e plenamente científico. Indica que quando exploramos cientificamente um domínio do ser adquirimos um tesouro de conhecimento, um sistema de juízos sobre as coisas em questão. Digamos que alcançamos um conhecimento bastante completo de um campo tal como a biologia molecular ou a física do estado sólido. Não importa quão completo possa ser o nosso conhecimento das coisas em questão, ainda não teremos explorado os correlatos subjetivos das verdades que foram alcançadas. O lado objetivo pode ser total e completamente conhecido, mas as efetividades subjetivas que são correlatas com as objetivas terão sido negligenciadas: os tipos de intenções que apresentam as coisas sendo estudadas, a maneira de verificação adequada aos objetos, os métodos seguidos, as formas de correção e confirmação intersubjetivas, e assim por diante.

Assim que uma ciência se torna meramente objetiva ela se perde na positividade. Temos a verdade das coisas, mas não temos a verdade de nossa posse dessas coisas. Esquecemos de nós mesmos e perdemos a nós mesmos até quando estamos fascinados pelas coisas que sabemos. As verdades científicas são deixadas flutuando e despossuídas. Elas parecem não ser a verdade para ninguém. Para completar a ciência, para ser totalmente científico, precisaríamos investigar as atividades estruturais subjetivas que operam na ciência, e agir assim não é simplesmente continuar fazendo biologia molecular ou física do estado sólido. É sair de tais ciências e entrar numa nova instância reflexiva, a fenomenológica, a qual faz justiça às intencionalidades que exercemos, mas não tematizamos, em nossos esforços científicos anteriores. Assim que fizermos essa volta para a biologia molecular e a física do estado sólido, compreenderemos que não podemos fazer fenomenologia apenas para essas duas disciplinas; temos de expandir nosso esforço para cobrir a intencionalidade como tal e até o mundo como tal (como o correlato objetivo da intencionalidade), porque as intencionalidades em qualquer ciência particular não podem ser compreendidas exceto como complementadas por aspectos mais amplos de intencionalidade. Não poderíamos falar de reconhecimento de identidades na biologia molecular sem falar de reconhecimento de identidade como tal.

Por uma expansão gradual, entretanto, o modo ontológico de redução ajuda-nos a complementar as ciências particulares. Nós nos movemos para um contexto mais e mais amplo, até chegar ao tipo de contexto o mais amplo provido pela atitude fenomenológica. A motivação para nossa expansão é o desejo de ser plenamente científicos, evitar o descarte de uma dimensão que é relevante à inquirição em questão. Pode haver um tipo de completude parcial na ciência positiva, na biologia molecular ou na física do estado sólido, mas qualquer ciência que quiser ser compreensiva terá, por fim, de inquirir nas muitas realizações da ciência, nas intencionalidades que se estabeleceram. Enquanto essas continuarem desconsideradas, a ciência é deixada oscilante e incompleta, carente de seu contexto próprio. O modo ontológico de redução recorda-nos das notas de Aristóteles na *Metafísica* IV,1 sobre a necessidade de ir além das ciências parciais para a ciência do todo, a ciência do ser como ser (e não o ser simplesmente como

a matéria, ou como o quantificado, ou como o vivo, ou como o econômico).

Deveria ficar claro a partir dessas notas sobre o modo ontológico de redução que a fenomenologia como uma ciência, como um rigoroso e explícito empreendimento de autoconsciência, é de fato uma ciência mais concreta do que qualquer das investigações parciais. Podemos pensar que a física ou a biologia são as mais concretas de todas as ciências porque estudam diretamente as coisas materiais que estão diante de nós, mas enquanto essas ciências não olharem para a atividade pela qual elas são realizadas elas serão realmente abstratas. Elas deixam de fora uma parte essencial não somente do mundo, mas de si mesmas. A ciência da fenomenologia complementa e completa essas ciências particulares, enquanto retém a elas e à sua validade, de modo que, bastante paradoxalmente, a fenomenologia é a mais concreta das ciências. Ela recupera o mais amplo todo, o maior contexto. Ela supera o auto-esquecimento das ciências particulares. Ela considera as dimensões abstratas das outras ciências, as dimensões de intencionalidade e manifestação. Ela mostra como a ciência mesma é um tipo de manifestação, e conseqüentemente mostra a ingenuidade do objetivismo, a crença de que o ser é indiferente à manifestação. A redução, entretanto, não é realmente um confinamento, não é um "conduzir" desde nada. Ela preserva a atitude natural e tudo nela, até quando nos distancia da atitude natural. Ela amplia e não priva.

Temos uma impressão diferente do *modo de redução cartesiano*. Esta abordagem da fenomenologia é modelada na tentativa de Descartes de iniciar a filosofia tomando a decisão de "para toda a vida" duvidar de todos os juízos que ele abraçou como verdadeiros. Descartes introduz essa dúvida metódica, porque pensa que os juízos que absorveu de outros estão contaminados por preconceitos. Após adotar essa dúvida universal, ele seguirá aceitando como verdadeiros somente os juízos que ele mesmo pode justificar, conformes ao método que ele desenvolveu.

O problema com a tentativa de Descartes de começar a filosofia é que muda todas as nossas modalidades dóxicas naturais em modalidades duvidosas. Ele muda de várias modalidades naturais - certeza, suspeição, aceitação verificada, possibilidade, probabilidade - para outra modalidade natural: a dúvida. Sua dúvida pode ser somente metódica, mas ainda é dúvida. Descartes tentou alçar a si mesmo na filosofia, mas conseguiu somente passar para uma outra das atitudes naturais, e uma que é radicalmente cética. Ele tentou colocar a filosofia no caminho de ser uma ciência rigorosa, mas não deu certo. Ele deu uma guinada para o lado, com conseqüências desastrosas para a filosofia e a ciência.

O modo de redução cartesiano na fenomenologia é uma tentativa de assumir o que Descartes estava tentando realizar e fazê-lo adequadamente. Não propõe que iniciemos uma dúvida universal. Ao contrário, sugere que adotemos a atitude de *tentar* duvidar de nossas várias intenções. Isto pode ser visto como uma pequena diferença, mas é crucial. Tentar duvidar é muito diferente de duvidar. O que acontece quando tentamos duvidar de uma de nossas crenças é que adotamos uma instância neutra em relação a essa convicção; ainda não duvidamos dela, apenas suspendemos nossa crença. Paramos para ver se devemos duvidar. Esse tentar, esse parar, contudo, não é dúvida, mas é algo como a neutralização que ganhamos quando entramos na filosofia. Esta instância neutra, então, serve como um tipo de buraco de fechadura através do qual

podemos alcançar um sentido do que é a atitude fenomenológica, a atitude na qual neutralizamos e contemplamos todas as nossas intencionalidades.

Outra característica importante da tentativa de duvidar é a seguinte. Não podemos verdadeiramente duvidar de alguma coisa a menos que tenhamos razões para duvidar. Suponhamos que sabemos que a porta para esta sala é branca, e suponhamos que vemos um gato caminhando para a sala. Não podemos seguir dizendo que duvidamos que a porta é branca ou que o gato está caminhando pela soleira da porta a menos que tenhamos razões para duvidar se essas coisas evidentes são verdadeiras: podemos inesperadamente perceber que é a luz que faz a porta mais brilhante do que o normal, e que pode ser uma sombra de cor cinza; podemos repentinamente perceber que há um espelho próximo à porta, e que podemos realmente estar vendo somente um reflexo do gato caminhando em outra sala. De modo que como uma das modalidades da atitude natural, a dúvida precisa ser motivada por razões. Não podemos apenas dizer que duvidamos das coisas.

A *tentativa* de duvidar, contudo, *está* sujeita a nossa livre escolha. Podemos tentar duvidar de alguma coisa, até do mais óbvio dos fatos diante de nós ou da opinião mais estabelecida. De um modo similar, estamos livres para iniciar a neutralização que ocorre quando nos voltamos para a perspectiva fenomenológica, a suspensão ou "o pôr fora de ação" de nossas intencionalidades, o pôr entre colchetes as coisas e o mundo; essas coisas estão em nosso poder e sujeitas a nossa livre escolha. Podemos decidir que queremos efetuar esse tipo de vida. Não precisamos ser forçados a isso por razões como aquelas que nos forçam a duvidar ou suspeitar. Assim, embora a dúvida não seja um bom modelo a usar para nos ajudar no giro fenomenológico, a tentativa de duvidar o é. A tentativa de duvidar nos dá um bom vislumbre do que é a neutralização fenomenológica e de como são nossas intenções. Dessa maneira, o modo de redução cartesiano tenta nos "jogar" na atitude filosófica.

Descartes introduziu um ceticismo radical na vida intelectual que continua a contaminar o pensamento que ele inspira. Contudo, é útil adotar o tema cartesiano e modificá-lo a serviço da fenomenologia, como temos feito, porque o giro da atitude natural para a atitude fenomenológica é visto erroneamente por muitos como uma recaída no cartesianismo. Até mesmo alguns proeminentes intérpretes da fenomenologia não compreendem bem isso. É importante para nós, por conseguinte, fazer a distinção entre o que faz Descartes e o que a fenomenologia efetiva.

Um dos efeitos seriamente perniciosos do erro de Descartes é que ele desacredita as intencionalidades da atitude natural. Ele enfraquece nossa natural e válida crença na realidade das coisas que experienciamos, as identidades que reconhecemos. Ele introduz o hábito do ceticismo que nos faz tender a não acreditar em nada até que seja provado para nós. Porém esse desejo por uma prova para tudo é irracional. A prova só é possível sobre o fundamento de que algumas verdades não são demonstráveis, verdades que têm sua evidência em si mesmas e não precisam de provas. Não podemos provar tudo; conhecemos muitas coisas que não precisam ser provadas. A fenomenologia restaura a validade das convicções que temos na atitude natural. Reconhece o que as nossas intenções fazem, em seus vários modos, alcança as coisas nelas mesmas.

Distingue e descreve como as várias intenções são preenchidas e confirmadas. Também percebe que freqüentemente vamos além da evidência, que freqüentemente somos vagos no que intencionamos, e que erros são comuns; mas a presença do erro não desacredita tudo. Somente mostra que devemos ser cuidadosos. Por esclarecer as várias intencionalidades e distingui-las umas das outras, a fenomenologia ajuda-nos a ser cuidadosos.

Finalmente, devemos perceber a diferença entre os modos de redução ontológico e cartesiano. O modo ontológico procede por incrementação. Começa com efetividades científicas e acrescenta as dimensões a elas passo a passo, atingindo-nos a todos ao longo do caminho, até chegar na atitude fenomenológica. O modo cartesiano tenta fazer tudo às pressas, em um passo. Suspende todas as intencionalidades de uma só vez. Realça um pouco melhor do que o modo ontológico o novo tipo de modalidade, a neutralização, que entra em jogo na filosofia, mas como qualquer coisa feita às pressas ele pode nos enganar seriamente. Pode nos fazer pensar a fenomenologia como cética e fenomenalista, e como nos despossuindo do mundo real e das coisas nele. Até parece guiar-nos ao solipsismo. O modo ontológico é lento, mas seguro; o modo cartesiano é rápido, mas arriscado. A melhor abordagem é usar a ambos, corrigindo a fraqueza de cada um pelo que o outro tem de vigoroso. Em ambas as abordagens, contudo, a chave é ter sensibilidade para a diferença entre a atitude natural e a fenomenológica, entre nossos envolvimentos naturais e o afastamento filosófico.

Alguns termos especiais relativos à atitude fenomenológica

Há vários outros assuntos que podem nos ajudar a definir mais precisamente a atitude fenomenológica. O tratamento deles será essencialmente uma explanação de vários termos do vocabulário fenomenológico.

Nossa experiência e análise da perspectiva do ponto de vista fenomenológico produz asserções que são, em princípio, *apodícticas*. Afirmações apodícticas expressam coisas que não poderiam ser de outra maneira; elas expressam verdades necessárias. Além disso, delas se *espera* a expressão de tais verdades necessárias. Vemos que o que elas dizem não poderia ser de outra maneira. Há necessidade filosófica nas evidências apresentadas à atitude fenomenológica. Consideremos, por exemplo, a afirmação de que um material, um objeto espacial como um cubo, somente pode ser dado numa multiplicidade de perfis, aspectos e lados, e que o cubo é a identidade dada em tais manifestações. Consideremos também a afirmação de que uma identidade é dada para nós numa mistura de presenças e ausências, ou a asserção de que só podemos ter um tempo presente posto contra o pano de fundo de um passado ou de um futuro. Essas afirmações são apodícticas. Vemos que um cubo não poderia ser dado de nenhum outro modo, e que o presente nunca é ilusório, mas sempre envolve o passado e o futuro.

Alguém pode objetar que tais afirmações são apodícticas porque são muito óbvias, muito triviais, quase muito gratuitas; mas esse é exatamente o ponto. As afirmações fenomenológicas, como em geral as afirmações filosóficas, afirmam o

óbvio e o necessário. Elas dizem-nos o que já sabemos. Elas não são informações novas, mas mesmo se não nos dizem nada de novo elas ainda podem ser importantes e iluminadoras, porque com frequência estamos confusos justamente sobre trivialidades e necessidades. Quando pensamos sobre o que a maioria das pessoas entende por memória (que seria uma visão de retratos internos), ou sobre quão pobremente muitos filósofos têm descrito a percepção (como por exemplo, o influxo de impressões em algum tipo de tela interna no cérebro), então a importância de exprimir o óbvio torna-se óbvia por si mesma. As asserções fenomenológicas reivindicam ser apodícticas porque são muito básicas, muito inevitáveis, e muito inelutáveis. Sua apodicticidade não se origina do fato de que as pessoas que as atingem desfrutem de alguma revelação especial de verdades exóticas de que outras pessoas nunca ouviram falar.

Além disso, o fato de que as afirmações e evidências fenomenológicas são apodícticas não significa que nunca podemos melhorá-las ou aprofundar nossa compreensão delas. Uma afirmação filosófica pode ser apodíctica e ainda ser insuficiente em *adequação*. Adequação significa que todas as incertezas foram expurgadas da afirmação. Todas as dimensões da coisa foram postas em cena, todas as implicações foram delineadas. Praticamente nada pode ser apresentado tão plenamente para nós, mesmo na filosofia. O resultado é que as afirmações fenomenológicas podem ser consideradas necessárias (podemos ver que elas não podem ser de outra maneira), mas elas também podem requerer mais esclarecimentos. É perfeitamente possível saber, por exemplo, que o presente necessariamente envolve o passado e o futuro, mas não ser tão claro o significado mesmo do que sejam presente, passado e futuro. Podemos saber apodicticamente que um objeto é identificado numa mistura de presença e ausência, mas ainda podemos ser vagos sobre a significação plena do que é estar presente e do que é estar ausente.

A redução fenomenológica e a atitude fenomenológica são com frequência denominadas *transcendentais*. Falamos da redução transcendental e da atitude transcendental. Podemos até mesmo nos deparar com frases bastante desajeitadas: "a redução transcendental-fenomenológica" e "o ponto de vista transcendental-fenomenológico". O que significa o termo "transcendental"?

A palavra significa "ir além", baseada na sua raiz latina, *transcendere*, elevar-se sobre ou ir além, de *trans* e *scando*. A consciência, mesmo na atitude natural, é transcendental porque ela vai além de si mesma, até as identidades e coisas que lhe são dadas. O ego pode ser chamado transcendental à medida que é envolvido, em cognição, no alcance das coisas. O ego transcendental é o ego ou o si-mesmo como o agente da verdade. A redução transcendental é o giro em direção ao ego como o agente da verdade, e a atitude transcendental é a instância que assumimos quando exercemos esse ego e suas intencionalidades temáticas.

Quando entramos na atitude fenomenológica ou transcendental temos de fazer modificações apropriadas nas palavras que usamos. O novo contexto, uma vez que é tão único, requer ajustamentos em nossa linguagem natural. Vamos chamar a nova linguagem que resulta dessas mudanças de *transcendentais*, e vamos chamar a linguagem que falamos na atitude natural de *mundanês*. As duas atitudes são constituídas pelos tipos de intencionalidades adequadas a cada uma, e as linguagens faladas em cada uma refletem as diferenças de perspectiva. O

estudo das interações entre as duas linguagens, transcendentalês e mundanês, é um bom modo de provocar as diferenças entre a experiência natural e a filosófica.

Algumas das palavras em transcendentalês são sacadas do mundanês, palavras tais como "identidade", "manifestação", "presença e ausência" e "ego", mas precisamos lembrar que os termos contraem uma sutil mudança no significado quando são absorvidos pela nova linguagem, filosófica. A palavra "ciência", por exemplo, adquire um sentido diferente daquele do da física e da biologia quando é dito que a filosofia é uma ciência rigorosa. Um novo tipo de exatidão é introduzido. A fenomenologia é, de certo modo, uma ciência diferente das ciências da atitude natural, e todo argumento associado com a redução transcendental é suposto que exista para nos ajudar a ver o que é o novo sentido.

Há também algumas palavras que são cunhadas especialmente para o transcendentalês, palavras que não têm base na atitude natural ou no mundanês. Duas dessas são *noema* e seu correlato, *noesis*. O termo "noema" se refere aos correlatos objetivos das intencionalidades; refere-se a tudo o que é intencionado pelas intenções de nossa atitude natural: um objeto material, um retrato, uma palavra, uma entidade matemática, outra pessoa. Porém, mais especificamente, refere-se a tais correlatos objetivos precisamente como sendo vistos desde a atitude transcendental. Refere-se a eles como tendo sido postos entre colchetes pela redução transcendental-fenomenológica. Algumas vezes o termo pode ser usado adjetivamente e adverbialmente: podemos dizê-l os para prover uma análise noemática, podemos estudar a estrutura noemática de alguma coisa, podemos considerar os objetos noematicamente. Algumas frases nas quais são usadas essas palavras são proferidas em transcendentalês. São frases filosóficas. Elas presumem que a neutralidade própria da filosofia tenha sido introduzida. O uso do termo "noema" é sinal de que estamos na fenomenologia, no discurso filosófico, e de que as coisas que estão sendo ditas estão sendo debatidas a partir de um ponto de vista filosófico, não de um ponto de vista da atitude natural.

Esses pontos precisam ser enfatizados porque o noema pode facilmente ser mal compreendido. O noema é freqüentemente tomado por ser uma entidade de algum tipo, algo como um conceito ou um distinto "sentido" dos objetos da consciência, algo que serve como o veículo pelo qual a consciência vem a ser relacionada a uma coisa particular. O noema é concebido como sendo aquilo através do qual a intencionalidade é outorgada consciência, como se a consciência fosse auto fechada se o noema não fosse adicionado a ela. O noema é também concebido como sendo a entidade através da qual a consciência tem como alvo este ou aquele objeto particular, aquilo pelo qual nossa consciência é relacionada a algum item específico no mundo exterior: o noema é tomado como um tipo de mira de bombardeio pela intencionalidade. Esta compreensão do noema como uma entidade que faz a mediação é, segundo cremos, incorreta. Mais tarde, no capítulo XIII, veremos em maiores detalhes por que isso é problemático e enganoso. Por hora, é suficiente introduzir o termo e dar uma explanação inicial do que ele significa. O noema é um objeto de intencionalidade, um correlato objetivo, mas considerado desde a atitude fenomenológica, considerado apenas como experienciado. Não é uma cópia de um objeto, nem um substituto para um objeto, nem um sentido que nos relaciona ao objeto; é o objeto mesmo, mas considerado desde o ponto de vista filosófico.

O termo "noesis" é menos enganoso, porém também assume que entramos na fenomenologia. "Noesis" se relaciona aos atos intencionais por meio dos quais intencionamos as coisas: as percepções, os atos significantes, as intenções vazias, as intenções cheias, os juízos, as recordações. Mas se refere a eles precisamente como vistos do ponto de vista fenomenológico. Assume que efetuamos a redução transcendental. Considera esses atos de consciência após terem sido suspensos ou postos fora de ação pela *epoché* fenomenológica. A noésis é menos controversa do que o noema porque não somos tentados pelo termo a pressupor a sombra de um outro ato paralelo ao ato original, como somos tentados pelo termo "noema" a pressupor uma sombra do "objeto" ou um "sentido" paralelo ao objeto real. A razão por que somos menos tentados a pressupor "uma noésis" entre nós próprios e nossos atos psicológicos é que, vivendo na tradição cartesiana, nos tornamos habituados a aceitar nossas introspecções como realistas, como nos colocando em contato direto com nossa própria vida mental. Essa mesma tradição nos torna inclinados a negar que temos uma revelação direta das coisas no mundo; faz-nos uma demanda de um intermediário, de uma representação (o "noema"), para conectar-nos às coisas exteriores.

Podemos também mencionar o fato de que "noesis" e "noema" foram ambos cunhados na fenomenologia, e que têm a mesma raiz grega, o verbo *noein*, que significa "pensar", "considerar", "perceber". O termo grego *noésis* significa um ato de pensamento e o termo *noema* significa aquilo que é pensado. Em grego o sufixo *-ma* acrescentado a um verbo significa reter o resultado ou o efeito da ação expressa no verbo. Assim, *fantasma* significa o objeto da fantasia, *politeuma* significa o efeito de politizar (a entidade política), *rhéma* significa o efeito de falar (a palavra), *horama* compreende o objeto da visão (a vista, Como um "panorama"), e *migma* compreende o efeito de misturar (mistura). O termo *noéma* então compreende a coisa sendo pensada ou a coisa de que estamos conscientes.

A adaptação do termo grego à fenomenologia é adequada. O noema é qualquer objeto do pensamento, mas considerado precisamente como tal, Como sendo pensado ou intencionado, como o correlato de uma intencionalidade. O ponto de vista do qual o vemos nesse modo é a atitude fenomenológica. A palavra "noema" é, por essa razão, proferida somente desde essa atitude. O que acontece, infelizmente, é que as pessoas freqüentemente tomam "noema" num sentido psicológico, epistemológico ou semântico. Elas perdem de foco a diferença entre a atitude transcendental e a natural, e tomam o noema naturalisticamente, epistemologicamente ou semanticamente. Elas pressupõem o noema como um intermediário entre o si-mesmo e as coisas no mundo, quando deveriam estar vendo como as coisas no mundo são vistas desde uma perspectiva fenomenológica. Em vez de a verem como um "momento" (uma parte abstrata) na manifestação das coisas, elas a materializam e fazem-na servir como um elo entre a mente e as coisas.

As observações nesta seção sobre vários termos relacionados à redução fenomenológica não são um assunto de mera convenção verbal. Elas expõem aspectos importantes da nova atitude que define a fenomenologia. Além disso, a definição dos termos tornará mais fácil expressar certas doutrinas da fenomenologia. O domínio de um vocabulário apropriado não é um assunto incidental

num domínio do conhecimento; as coisas em questão não podem ser adequadamente trazidas à luz sem as palavras que as nomeiam.

Por que a redução transcendental é importante?

À primeira vista, somos tentados a pensar que a fenomenologia é essencialmente um exercício de teoria do conhecimento, um estudo de epistemologia, mas ela está muito distante disso. Não tenta apenas lidar com "o problema do conhecimento", com a tentativa de estabelecer se há ou não uma verdade, e se podemos ou não alcançar "o mundo real" ou o mundo "extramental". A fenomenologia nasceu no período histórico durante o qual a epistemologia era a principal referência filosófica - e alguns de seus argumentos e vocabulário soaram muito epistemológicos -, mas teve sucesso em romper esse contexto restritivo. Ela superou suas origens. Aproxima-se dos termos da filosofia moderna e aprende dela, mas também supera algumas das suas limitações e restabelece um elo com o pensamento antigo. A maioria dos mal-entendidos da fenomenologia vem das interpretações que ainda são muito criticadas nos problemas e posições do pensamento moderno, ainda muito presas à tradição cartesiana e lockiana, que falham em alcançar o que é novo na fenomenologia. A fenomenologia requer um maior ajustamento no entendimento do que é filosofia, e muitas pessoas não podem realizar essa mudança porque não podem libertar a si mesmas de seu *background* e de seu contexto cultural. A fenomenologia restaura a possibilidade da filosofia antiga, mesmo quando considera novas dimensões tais como a presença da ciência moderna. A fenomenologia provê um dos melhores exemplos de como uma tradição pode ser reapropriada e trazida de volta à vida num novo contexto.

A doutrina da redução transcendental é especialmente importante porque dá uma nova definição de como a filosofia pode estar relacionada à vida e à experiência pré-filosóficas. Um dos perigos para a filosofia é que ela pode se pensar capaz de substituir a vida pré-filosófica. É verdade que a filosofia alcança o ponto mais alto da razão. Ela engloba outros exercícios da razão, tais como aqueles encontrados nas ciências particulares e na vida prática. Estuda como todos esses exercícios parciais estão relacionados uns com os outros e como eles se amoldam num contexto final. Porque a filosofia complementa a razão pré-filosófica, pode ser tentada a se pensar como um substituto para tais exercícios de razão. Pode começar a pensar que pode fazer melhor do que os mais especializados tipos de pensamentos efetivos. A filosofia pode começar a pensar que pode exercer a vida política melhor do que os homens de estado, melhor do que aqueles que estão envolvidos no debate perpétuo de como nossa vida em comunidade devia ser conduzida. Pode começar a pensar que pode fazer um trabalho melhor do que as pessoas religiosas fazem explicando nos mínimos detalhes o que são o sagrado e o supremo. Pode começar a pensar que pode substituir as ciências particulares como a química ou a biologia ou a lingüística porque nenhuma delas tem o sentido do todo. Se a filosofia tenta substituir o pensamento pré-filosófico, o resultado é um racionalismo, o tipo de racionalismo introduzido na filosofia moderna por Maquiavel com respeito à vida moral e política, e por Descartes com respeito aos assuntos teóricos.

A mais importante contribuição que a fenomenologia fez para a cultura e para a vida intelectual foi validar a verdade, a experiência, a vida e o pensamento pré-filosóficos. Ela insiste que os exercícios da razão exercidos na atitude natural são válidos e verdadeiros. A verdade é efetivada antes de a filosofia chegar em cena. As intencionalidades naturais alcançam satisfação e evidência, e a filosofia nunca pode substituí-las no que fazem. A fenomenologia é parasita da atitude natural e de todas as efetividades dela. A fenomenologia não tem acesso às coisas e manifestações do mundo exceto através da atitude natural e suas intencionalidades. A fenomenologia chega somente mais tarde. Tem de ser modesta; ela deve reconhecer a verdade e validade das efetividades da atitude natural, nos seus exercícios prático e teórico. Então, contempla essas efetividades e suas atividades subjetivas correlatas, mas se as efetividades não estivessem lá não haveria nada para a filosofia pensar. Deve haver opinião verdadeira, deve haver *dóxa* prévia, se há de ser filosofia. A fenomenologia pode ajudar as intencionalidades naturais a esclarecer o que elas buscam, mas nunca substituí-las.

Quando a fenomenologia "neutraliza" as intencionalidades que operam na atitude natural, não as dilui, destrói, recalca ou ridiculariza. Ela meramente adota uma estância contemplativa em direção a elas, uma instância da qual pode teorizá-las. A fenomenologia complementa a atitude natural; a filosofia complementa a opinião verdadeira e a ciência. A fenomenologia pode também indicar as limitações da verdade e das evidências efetivadas na atitude natural, mas as várias artes e ciências já têm consciência do fato de que elas são todas parciais e limitadas, embora não sejam hábeis para formular suas limitações muito exatamente. E algumas vezes as artes e ciências particulares talvez queiram se tornar imperialistas elas mesmas e dominar sobre todas as outras: físicos podem tentar dizer que explicam o todo e tudo nele, ou linguistas podem tentar fazer o mesmo, ou a psicologia, ou a história. Quando essas artes e ciências parciais tentam ser mestre do todo e das outras artes e ciências, elas se tornam pseudofilosofias, mas a filosofia também pode falsear a si mesma quando tenta ser o senhor sobre as formas pré-filosóficas de conhecimento, quando tenta substituí-las.

A fenomenologia provê uma maior restauração cultural por reconhecer a validade das artes e das ciências na atitude natural, e também a validade do senso comum, da prudência na ordem prática. Há uma tendência racionalista no pensamento moderno que quer fazer da filosofia o substituto perfeito para todas as formas pré-filosóficas da razão, e a fenomenologia contraria essa tendência. A vertente racionalista moderna, em anos recentes, desaguou no pós-modernismo, o qual reverte ao outro extremo e nega algum centro de razão sob qualquer condição. A fenomenologia evita esse extremo negativo também, porque em primeiro lugar nunca adotou a posição racionalista.

O pensamento grego clássico e medieval compreendeu que a razão pré-filosófica chega à verdade e à evidência, e que a reflexão filosófica chega posteriormente e não perturba o que veio antes. Aristóteles não mexeu com a vida política ou com a matemática; ele só tentou compreender o que eram e talvez esclarecê-las para elas mesmas. A fenomenologia se junta a essa compreensão clássica, mas o que pode acrescentar é a discussão explícita da mudança de foco

que é requeri da para entrar na vida filosófica. A doutrina da *epoché*, a distinção entre atitude natural e fenomenológica, a idéia de neutralização das intenções da atitude natural, o papel do mundo e a crença no mundo, todas são clarificações do que significa adotar o afastamento filosófico e entrar no pensamento filosófico. Essas doutrinas associadas com a redução não são enigmas de desvio-mental que tentam nos tornar obsessivamente introspectivos, ou quebra-cabeças sobre se podemos sair de nós mesmos no mundo "extramental"; são esclarecimentos da natureza da filosofia. São Úteis para mostrar como o discurso filosófico, transcendentalês, difere do discurso da prática humana e das artes e das ciências, mundanês, a linguagem da atitude natural. Quando adequadamente compreendidos podem iluminar a ambas, a vida pré-filosófica e a vida filosófica.

Finalmente, a redução transcendental não deveria ser vista como uma fuga da questão do ser ou do estudo do ser enquanto ser, antes o contrário. Quando mudamos da atitude natural para a fenomenológica, suscitamos a questão do ser, porque começamos a olhar as coisas precisamente como elas são dadas para nós, precisamente como elas são manifestas, precisamente como elas são determinadas pela "forma", que é o princípio de descobrimento das coisas. Começamos a olhar as coisas em sua verdade e evidência. Isso é olhá-las em seu ser. Também começamos a olhar o si-mesmo como o dativo do qual os seres são descobertos: olhamos para o si-mesmo como o dativo da manifestação. Isso é olhá-lo em *seu* ser, porque o coração de seu ser é inquirir no ser das coisas. "Ser" não é apenas "como-coisa"; o ser envolve manifestação ou verdade, e a fenomenologia olha para o ser primariamente sob sua rubrica de ser verdadeiro. Olha para o ser "humano" como o lugar em que a verdade ocorre. Terminadas todas as suas investigações-cartesianas anotadas sobre os modos de redução, a fenomenologia está apta a recuperar a antiga questão do ser, que é sempre nova.