

A epoché da epoché: reflexões acerca de uma redução fenomenológica no campo do design

The epoché of the epoché: reflections on a phenomenological reduction in design

PEREIRA; Marcos Paulo do Nascimento; Mestrando; Universidade de São Paulo
marcosppaulo@usp.br

BRAGA, Marcos da Costa; Doutor; Universidade de São Paulo
bragamcb@usp.br

A escrita que segue tem por objetivo traçar reflexões primárias sobre uma possível epoché acerca da epistemologia do design que não parta da evidência apodítica da atitude projetual, o projetista. Neste sentido, a partir da observação por uma busca epistemológica de viés fenomenológico no design, são empreendidas reflexões sobre a “epoché cultural”, cultura material, o próprio e o não-próprio com intuito de levantar questionamentos sobre a consciência originária da suspensão acerca do design e como tal afetaria a obtenção de uma essência do campo.

Palavras-chave: fenomenologia; design; epoché.

The following writing aims to trace primary reflections on a possible epoché about the epistemology of design that does not start from the apodictic evidence of the projectual attitude, the designer. In this sense, from the observation for an epistemological search of phenomenological bias in design, reflections about the "cultural epoché", material culture, the proper and the non-self are made in order to raise questions about the original consciousness of the suspension about design and how this would affect the obtaining of an essence of the field.

Keywords: phenomenology; design; epoché.

1 Do legado Husserliano

As meditações de Edmund Husserl (1859-1938) acerca da fenomenologia são o alicerce para o desenvolvimento do pensamento alternativo à empiria e ao positivismo dominantes nas formas de práxis científicas até o século XX. No cerne da contribuição fenomenológica está o seu método de redução, a epoché, que de forma abreviada implica em “colocar entre parênteses”, ou suspender, o mundo construído quando da apreensão do fenômeno.

Segundo a lógica Husserliana, a redução possibilitaria uma apreensão rigorosa do fenômeno, buscando captar sua essência, que é aquilo que seria o objeto em si mesmo, ou seja, aquilo que não pode ser eliminado sem ao mesmo tempo destruir o fenômeno. O esforço reflexivo de método fenomenológico se dá em torno de capturar a maneira mais pura na qual o fenômeno se apresenta à consciência,

“a fenomenologia procura enfocar o fenômeno, entendido como o que se manifesta em seus modos de aparecer, olhando-o em sua totalidade, de maneira direta, sem a intervenção de conceitos prévios que o definam e sem basear-se em um quadro teórico prévio que enquadre as explicações sobre o visto.” (MARTINS, 2006, p.16)

Contudo, vasculhar o âmago da aparição de um fenômeno não é uma tarefa fácil, o processo de depuração até a obtenção de seus *eidos*, ou seja, aquilo que lhe é inalterável, é um exaustivo processo reflexivo que se dá sobre o fenômeno e que pode apresentar dois níveis: a *redução psicológica* e a *redução transcendental*. Na primeira, como já exposto, se faz a suspensão momentânea do juízo em relação às coisas em busca da sua essência, entretanto o filósofo propõe um novo nível para a redução quando propõe a epoché da epoché.

Esta é a *redução transcendental* que seria a redução da *redução psicológica*. O processo é um método que pretende alcançar um estado de consciência pura, em que se é possível alcançar o *ego puro ou transcendental*, como também a atitude fenomenológica, que é o que Husserl considera que deveria ser o fundamento da *atitude de investigação*.

Logicamente, este não é um processo reflexivo incompleto e incontestável, pelo contrário, é um processo lógico radical e inalcançável em sua plenitude quando nos entendemos enquanto indivíduos pertencentes e imersos em uma cultura que pensamos, interpretamos e realizamos o mundo de forma condicionada as predefinições que assimilamos, que nos são transmitidas e reiteradas constantemente pela *atitude natural*.

Ambicionando a complexidade de uma *atitude fenomenológica*, as meditações do filósofo são vastas e se apresentam a partir de um crescente aprofundamento que culmina no trato da fenomenologia. Observando-a, consideramos quatro fases na obra de Husserl: a fase psicologista em *Sobre o Conceito e de Número* (1887), a incipiência da fenomenologia ainda como “psicologia descritiva” nas Investigações lógicas (1900-01), a fase da fenomenologia transcendental a partir de *Ideias I* (1913), sua definição e maturidade conceitual em *Meditações Cartesianas* (1930), e por fim, a sua última fase em *A Crise das Ciências Europeias e a Fenomenologia Transcendental* (1936) (DOS SANTOS, 2008).

Para reflexão aqui proposta, não se pretende, nem é factível procurar abarcar todo o trajeto teórico, muito menos discuti-lo de forma esmiuçada, vide as complexidades envolvidas para execução. Aqui, limitamo-nos especificamente a fase madura da fenomenologia, quando adjetivada por *fenomenologia transcendental*, apoiando-se em um levantamento bibliográfico que satisfaça a elucidação de conceitos fundamentais da teoria husserliana que sejam suficientes para a estruturação do que objetiva esta escrita.

Em sua busca pelas essências, pautada pelo purismo e racionalidade estrita herdados das disciplinas de seu domínio originário: a matemática e a lógica, a obra de Husserl se revela gradativamente mais radical em um sentido purista em busca do *eidos*, possibilitado pela *redução eidética* e posteriormente, por meio da *redução fenomenológica*, até culminar na apreciação do *ego transcendental*, que efetivamente conduz a fenomenologia ao *idealismo transcendental*. Neste ponto, destaca-se que a compreensão de Husserl sobre o idealismo, é deveras particular, assim como boa parte de suas conceituações de termos pré-existentes na filosofia. Este tipo de *idealismo*, não se trata de um idealismo psicológico ou kantiano, para o autor, “é um idealismo que não é nada mais do que a uma explicitação do meu ego enquanto um sujeito de conhecimentos possíveis” (HUSSERL, 1986, p.111 *apud* MARTINI, 1999, p.47).

Seu intuito final era uma apuração precisa do fenômeno experimentado imediatamente no âmbito transcendental, da consciência pura. Para isso, ele se mune do método da epoché fruto do pensamento dos filósofos céticos, mas a subverte: em Husserl, a epoché pretende colocar o mundo em suspensão para alcançar o *ego puro*, ou transcendental, mas sem negar a existência do mundo. Segundo o autor “a epoché é o método universal e radical, pelo qual me concebo como eu [ego] puro” e sobre a suspensão do mundo afirma que “deve-se primeiro perder o mundo pela epoché para reconquistá-lo depois em uma autoconsciência universal” (HUSSERL, 1973, p. 60 e 193). Notemos que a existência de um mundo não é negada, pelo contrário, a consciência da existência do mundo e, a decisão por renunciar seu uso é o que difere a *epoché fenomenológica* da *epoché* cética originária (ZILLES, 2007).

Dessa forma, o filósofo se embrenha numa crítica ferrenha ao positivismo, ao desenvolvimento das ciências naturais, com ênfase sobretudo ao psicologismo, ao mesmo tempo em que, herda de todos eles algum tipo de atributo que juntos se revelam na proposição de um método radical, essencialmente descritivo, antimetafísico que subverte a tradição especulativa da própria filosofia. Evidentemente, que na complexidade de sua elocubração teórica, o filósofo lega diversas lacunas que são motivos de críticas contundentes e contribuições de demais filósofos como Scheler, Fink, Levinas, Heidegger, Sartre, Merleau-Ponty e outros integrantes da escola fenomenológica, mas também de fora dela.

No entanto, Husserl, apesar de radical e consequentemente dotado de seus pressupostos e preconceitos, é exitoso em ocupar uma posição singular no espectro filosófico enquanto um plantonista – não manifesto, claro – idealista transcendental próximo do kantismo que procura, herdando da tradição filosófica, algo novo partindo de um lugar que difere dos filósofos analíticos dando predileção a descrição em busca de uma ciência rigorosa e capaz de evitar construções metafísicas.

Alcança-se aqui a centralidade do maior esforço husserliano: a ambição de encontrar o fundamento ou ainda, de fundamentar em absoluto de todas as ciências, de constituir uma crítica “capaz de abalar fundamentos epistemológicos que sustentavam e legitimavam o saber até então reconhecidos como ciência e, ao mesmo tempo, construir uma nova teoria do conhecimento” (SANTOS FILHO, 2018, p.3). De certo modo, esta investigação caminha para requalificação deste aspecto: estimular um potencial reflexão que possibilite postular um desenvolvimento sobre a episteme do campo a partir da contemplação de faces que ainda não estão circunscritas totalmente pelo campo.

A princípio, ao questionar “o que pode, pois, restar, se o mundo inteiro é posto fora de circuito, incluindo nós mesmo com o nosso *cogitare*?” (HUSSERL, 2006, p.83), obtém-se a chave para passagem da *atitude natural* para *atitude transcendental*, por meio da epoché, que propõe “tirar a natureza [inicialmente, o mundo vivido e, portanto, a atitude natural] de circuito” para que

seja possível alcançar a consciência transcendental. Este seria o primeiro nível de redução fenomenológica, ou *redução psicológica*. Destarte, é importante destacar que, a epoché,

“não se limita à passagem da *atitude natural* à *atitude transcendental*, mas implica, sobretudo, em atentar ao horizonte privilegiado do eu transcendental ou puro, enquanto doador de sentido em relação ao eu empírico, mundano.” (ONATE, 2006, p.109)

Quando nos referimos a *atitude natural* estamos tratando da aceitação tácita do mundo, de não cessar de realizar o mundo como ontologicamente válido e, por conseguinte, condicionar, orientar a vida em todos os seus sentidos sobre o *ente*¹ que pertence a tal mundo. Dessa forma, todos os nossos interesses e atos correlatos da intenção, são voltados para o mundo que constantemente tornamos válido (HUSSERL, 1989 *apud* MARTINI, 1999). Isto posto, é inerente considerar a interdependência do mundo com a *atitude natural*, logo, se suspendemos o mundo vivido, acabamos por suspender também a *atitude natural* nesse primeiro nível de redução.

Em avanço no método fenomenológico, é proposto o segundo nível de redução, a *redução transcendental*. Nela, para além de toda suspensão que deve ser realizada pela redução psicológica, pretende-se a suspensão também do sujeito psicológico, isto inclui a suspensão dos outros “eu”, dos outros seres humanos como naturais. Resta assim, somente os dados imediatos a consciência pura, o que é imanente. Isto é, a apreciação do *eu puro*, o *ego puro* ou *transcendental*. Predomina neste lugar a radicalidade, uma postura reflexiva direcionada às intencionalidades operantes, em que qualquer intenção deve ser anulada, neutralizada (ONATE, 2008; CABRAL, 2011).

Tal radicalidade na concepção do *ego transcendental* em Husserl, que o define como “resíduo” – literalmente o que sobra da redução transcendental – recebe críticas de outros filósofos. Entre as mais contundentes destacam-se as de Fink, Heidegger² e Sartre³. Aqui sublinhamos Fink (1940) que, dentre as várias indagações levantadas no texto, destaca a respeito da epoché

“Não seria o método da *epoché*, da abstenção da crença no ser, correto e importante apenas na medida em que nós mesmos somos o ente sumamente existente? E no entanto, se esta pressuposição não se aplica, e nosso ser é, enquanto tal, o ser que se dirige ao ente sumamente existente [...], então, afinal, a *epoché* seria ela própria o impedimento de qualquer proximidade ao ente-autêntico, seria o arruinamento dentro de nós mesmos.” (FINK, 2020, p. 511)

Em seu questionamento, Fink sugere a existência de um *ente* do *ego transcendental*, ou seja, da possibilidade dele próprio se caracterizar como um *ente*. Neste momento, abre-se uma lacuna conceitual em relação a teoria husserliana, uma vez que, considera-se nela dentro da transcendentalidade a consciência ontológica enquanto neutra[-lizada], ela é, assim como as demais intenções, suspensa. Aliás, é por meio dessa relatividade transcendental de todo ser, junto da apreciação do *ego puro* enquanto absoluta significação eidética que a fenomenologia assume a índole idealista transcendental (HUSSERL, 1993; VALENTIM, 2009).

¹ “O que é, em qualquer dos significados existenciais de ser. [...] Diz Heidegger: “Chamamos de *ente* muitas coisas, em sentidos diferentes. *Ente* é tudo aquilo de que falamos, aquilo a que, de um modo ou de outro, nos referimos; *Ente* é também o que e como nós mesmos somos (*Ser e tempo*, § 2)” (ABBAGNANO, 2007, p. 334).

² A obra de Heidegger tem papel crítico e contributivo a escola fenomenológica, nesta nota, destacamos a “Carta a Husserl” de 1927 e “Os problemas fundamentais da fenomenologia” de 1975.

³ Da mesma forma que Heidegger, Sartre faz críticas e contribuições para disciplina da fenomenologia nesta nota, destacamos “A transcendência do Ego” de 1937.

Sendo assim, “afirmar essa *existência* [do *ego puro*], equivale a recair na atitude natural, a reestabelecer injustificadamente o que foi neutralizado pela redução” (VALENTIM, 2009, p.216). Para Husserl, a busca é pela apreensão descritiva da essência e não da investigação analítica da existência. No âmbito transcendental, onde o *ego transcendental* se constitui em sua totalidade, não o há *ente*, “para Husserl o *ente* é o transcendente posto pela tese existencial que, na redução é convertido em significação eidética” (VALENTIM, 2009, p.222).

Como se observa no contraponto teórico de Husserl com a defesa da ontologia fundamental feita por Heidegger, que, por sua vez, tem suas semelhanças na raiz do questionamento de Fink com relação ao *ente*, se verifica a seguinte dissonância

“Ingressar na esfera imanente da consciência absoluta significa abandonar sua consistência de ser, para tornar-se correlato intencional da consciência enquanto aquilo que “dá sentido e valor de ser”, enquanto “lugar originário de toda formação objetiva de sentido e de toda validade de ser”. Assim, tem-se que, para Husserl, ao contrário do que sustenta Heidegger, a redução fenomenológica é indiferente ao *ente* “em seu ser”, e isso precisamente porque o ente é reduzido a objeto e o ser em geral à validade objetiva.” (VALENTIM, 2009, p.222, grifo nosso)

Segundo Valentim (2009), “a radicalidade da fenomenologia husserliana consiste justamente no projeto de reconsiderar o mundo, isto é, a totalidade do *ente*, a partir da suspensão de toda e qualquer tese de existência”. Isso confirma-se quando Husserl expõe que “a fenomenologia pura considerada como ciência não pode ser mais que uma investigação de essência e de nenhum modo uma investigação de existência” (HUSSERL, 1992, p. 53).

Isto posto, verifica-se que, segundo postulado por Husserl, é por meio do exercício da *atitude fenomenológica* que se alcança, a contemplação nítida do horizonte transcendental que permite caracterizar a fenomenologia enquanto a ciência do fenômeno, filosofia transcendental, “a disciplina que poderá fundamentar a lógica, por meio da descrição do vivido, dos atos intencionais da consciência e das essências que eles visam, isto é, dos correlatos intencionais”. (HUSSERL, 2000, p.8). Ou ainda, como “uma doutrina filosófica que busca tornar explícito o aparato subjetivo a priori responsável pela constituição do sentido dos mais diversos tipos de experiência concebíveis” (SACRINI, 2018, p.28).

A fenomenologia acaba por estabelecer uma busca exímia ao transcendental puro, a evidência apodítica, alcançada por meio da redução fenomenológica – a epoché – já que “só há pureza egológica em concomitância ao grau mais elevado da colocação entre parênteses do mundo e da atitude natural que o sustenta” (ONATE, 2006, p.110). O resultado que esta busca revela não corresponde à consciência em si, mas antes revela sua intencionalidade exercida pelo ego puro.

Segundo a husserliana, a *intencionalidade* é, a consciência de algo, a capacidade transcendental que opera entre o fluxo da vivência e a unidade da consciência, sendo ela a característica mais pregnante da consciência (HUSSERL, 2006). Por isso, a *evidência apodítica* é o fruto final, o apodítico em si, o irrefutável, que advém da clareza do ser, daquilo que diz respeito ao *ego transcendental* que autossuficiente, pertence ao campo da autocompreensão. Por consequente, deriva a metafísica do espírito, que explicita que é apenas nessa autonomia que o espírito pode ser tratado de forma verdadeiramente racional (ABBAGNANO, 2007).

Após esse brevíssimo preâmbulo sobre conceitos relacionados à produção filosófica husserliana, introduz-se a seguinte indagação: o que seria o *eidos* quando nos referimos ao design enquanto um campo epistemológico? Qual seria a atitude fenomenológica possível de ser exercida diante

dele? Evidentemente, não há a pretensão de estabelecer nenhum método ou respostas finais para estes questionamentos, mas sim, investigar uma possibilidade em específico, que diz respeito ao jogo perceptivo entre o próprio e o não-próprio.

Todavia, ainda é possível elaborar uma reflexão introdutória com base em outros ensaios que vão percorrer caminhos importantes de reflexão para que questões complexas como as que foram propostas sejam contemplados futuramente. Dessa maneira, reflexões como esta também podem iluminar novas vias e perspectivas relacionadas ao campo do design e seu episteme que é o objetivo deste estudo.

Esta investigação detém-se a refletir sobre possibilidades e instigar discussões e questões relacionadas à possível tentativa de redução pela busca da essência na epistemologia do design. O estudo tenta introduzir a perspectiva de que a aplicação desta ferramenta por um designer e por outrem não-especialista teria resultados, ou ao menos pontos de partida distintos, visto que, pelo domínio do arcabouço teórico-prático do campo, infere-se que a percepção da manifestação do fenômeno para tais indivíduos se torna diversa.

Finalmente, apesar de voltar-se apenas um recorte em específico da teoria de Husserl, não existe a pretensão de assumi-la como teoria mais assertiva nem tampouco ignorar as críticas a ela tecidas. Como posto anteriormente, há uma variedade de desdobramentos teóricos a respeito da fenomenologia husserliana inclusive a ponto de refutá-la quase que completamente. Aqui, não cabe – literalmente – expor ou se deter a fundo em discussões relacionadas, visto que isto implicaria no mínimo em novas seções, uma nova íntegra ou ainda, várias outras.

2 A busca por uma epistemologia fenomenológica no design

Não são propriamente recentes as tentativas de aproximação do design da filosofia em suas diferentes vertentes buscando estabelecer e expandir diálogos em seu corpo teórico. A título de exemplo, Beccari, Portugal e Padovani (2017), ao propor seis eixos para uma filosofia do design⁴, com o intuito de prescindir modelos teóricos unificados, e por fim delinear eixos reflexivos possíveis, circunda de maneira ímpar e coloca-se em suspensão – ou ao menos a certa distância – o próprio conhecimento já disposto no campo para esta composição específica.

Tal atitude infere em expor do conhecimento disposto a uma nova gama de possíveis reflexões filosóficas que refletem elucubrações em um ou mais dos eixos propostos que dialogam entre si. Logo, se trata de uma exploração teórica multiplicadora com uma concepção de filosofia que pretende ultrapassar sua compreensão apenas como mais um recurso aplicável, mas como uma expressão de olhares múltiplos.

Nesta nova forma de organização reflexiva e plural a despeito do design, as reflexões que partem de um viés fenomenológico sobre a episteme do campo podem ser prontamente encaixadas nos eixos denominados como “design e conhecimento” e “design e realidade”. Pode-se considerar que ambos os campos se desdobram em questões relacionadas à fidelidade daquilo que se manifesta, os autores qualificam o primeiro eixo enquanto “o que parece ser mais explorado no campo do design” e o segundo eixo citado como “o mais distante ligado à prática profissional do design”. Isso se dá pela clara diferença de associação do primeiro a epistemologia, e do segundo a ontologia. Conforme os autores, podemos estabelecer da seguinte forma

⁴ Seis eixos para uma filosofia do design: Design e linguagem; Design e sensibilidades; Design e valores; Design e conhecimento; Design e realidade; Design e cultura.

“IV. Design e conhecimento. O design é encarado como uma forma de saber/conhecer. Questões ligadas aos modos de conhecer do designer e às relações entre o saber científico e o saber específico do design, por exemplo, fazem parte desse eixo.

V. Design e realidade. O design é encarado como um articulador de realidades. Questões ligadas ao design daquilo que comumente encaramos como "a realidade", ou à possibilidade de intervir na realidade por meio do design, por exemplo, fazem parte desse eixo.” (BECCARI; PORTUGAL; PADOVANI, 2017, p.18).

É natural quando buscamos dentre as abordagens de pesquisa em design sob um viés fenomenológico, depararmos-nos com contribuições da fenomenologia apenas com um teor instrumental nas determinações de método no que concerne a produção acadêmica em específico. Entretanto, se considera que olhares de caráter epistemológicos ao campo do design, no sentido de compreender sua natureza através de um viés fenomenológico, ainda são raros (FERREIRA, 2016).

Bürdek (2006), corrobora com a observação anterior, quando considera o emprego do método fenomenológico no design ainda tímido. Isso se torna mais latente quando ao citar exemplos de aproximação, os poucos elencados são relativos à observação da cultura material no mundo vivido. Dessa maneira, observa-se que a radicalidade proposta por Husserl em seu método originário tem problemas em se tornar factível.

Na mesma obra, é apreciada a contribuição de Husserl com o desabrochar da fenomenologia, sublinha-se o conceito de *mundo da vida* em relação à aplicação ao design, que segundo o autor “tornou evidente que uma análise de objetos necessita sempre ser feita e refletida em conexão com um determinado contexto (e tempo)” (BURDEK, 2006, p. 240). Entretanto, enfatiza que é no trabalho de Heidegger que o design encontra ligações fortes com a fenomenologia.

Como visto, na bibliografia do campo do design existem algumas formas de aproximação da fenomenologia a partir das diferentes ópticas propostas, desde abordagens que partem uma fenomenologia de caráter mais hermenêutico até outras de viés cognitivo, perceptivo, metodológico e epistemológico (FERREIRA, 2016). Esta última tende a compreender a fenomenologia como uma base filosófica para compor a teoria de conhecimento do campo.

É possível apontar neste sentido, a exploração teórico conceitual que Britto (2019) elabora ao aproximar o design da fenomenologia na busca por uma forma singular de apreciar como racionamos e relacionamos elementos. Para tal, a autora mune-se de um repertório teórico do design e da fenomenologia partindo de Husserl, para o qual estabelece a seguinte crítica

“No entanto, a minha impressão foi de que Husserl esbarrou no próprio projeto e, a partir da sua teoria do mundo vivido e do fenômeno, apenas conseguiu teorizar e abstrair sobre o tema. Parece que ele abriu o horizonte da ciência social para a experiência, mas, no entanto, não conseguiu aplicar na prática a sua filosofia. Tornou-se uma filosofia ainda mais abstrata do que aquelas que tanto criticava.” (BRITTO, 2019, p.5)

Com efeito, assim como postulam outros autores críticos a fenomenologia de Husserl, ao radicalizar ao máximo o método da *epoché*, o autor acaba por torná-lo um artifício meramente conceitual, impraticável em sua abstração. Eugen Fink, elenca que a crítica deve ser condicionada a sua “abordagem a-histórica, em sua falta de referência à antiguidade, em sua recusa da especulação, [...] em sua projeção dogmática de um método, em sua concepção

balizadora da ciência rigorosa e no entrave para si mesmo representado pelas próprias exigências programáticas” (FINK, 2020, p.512).

Logo, Britto (2019) também se une aos autores que procuram expandir o seu conhecimento da fenomenologia – principal reivindicação de Eugen Fink – partindo para autores posteriores a teoria husserliana, mas que usam das reflexões elaboradas por ele como ponto de partida, como é o caso de Merleau-Ponty. Em seu percurso de pesquisa, a autora e designer, acaba por mesclar teorias de autores não só da escola fenomenológica como também da escola pragmatista como Flusser e Pierce para fundamentar um estudo crítico que por fim propõe uma reflexão crítica da teoria com os métodos e processos do design. Bürdek (2006), também destaca a eminência da proximidade da semiótica para com a abordagem fenomenológica e suas possíveis contribuições conjuntas por meio de suas diferenças.

Desse modo, é relevante constatar como uma multiplicidade de conhecimentos, que incluem como pilar a fenomenologia e o design podem ser articulados de forma a propor reflexões com potencial de expandir a episteme do campo afim de compreender sua natureza e manifestações por meio de uma óptica fenomenológica.

É por meio de orientações semelhantes que também é factível propor a investigação sobre uma ontologia do ato de projetar que pode, por sua vez, partir da descrição do fenômeno por meio da figura do projetista. Tal investigação é capaz de elucidar o entendimento sobre a natureza mental do projetar tal como

“[...] embora faz-se uso de ferramentas e manifestações diversas do conteúdo então em projeto para verificar hipóteses ou validar dados e cálculos, o projetar dá-se inicialmente no nível do raciocínio e imaginação, quando muito em situação compartilhada (discussão de projeto), mas mesmo nessa situação o insight, a análise e raciocínio abduutivo todo se dá individualmente e mentalmente.” (FERREIRA, 2016, p.105)

No esforço de compreender o cerne do campo do design, isto é, o projeto, e consequentemente a prática projetual, em um sentido ontológico, introduziu-se a hipótese de que projetar poderia ser em verdade uma *atitude projetual*. Atitude esta que surge como um sentido reativo frente ao dado, que possui seus próprios desdobramentos, mas que está fundada na *atitude natural*.

Esse próprio empenho em constatar a ação projetual como além do que apenas um resultado intelectual que se traduz no projeto, pressupõe uma outra apreciação do fenômeno que, pode por fim, demandar ao design uma expansão do seu campo teórico em busca de uma vertente transcendental do seu entendimento que considere uma aproximação da *intencionalidade*.

Segundo a fenomenologia, a compreensão transcendental do fenômeno pode ser alcançada por meio da suspensão do ser para que se revele imediatamente acessível a forma de apresentação do fenômeno à consciência, sem contaminações da compreensão do pensar natural, que é condicionado pela construção do mundo vivido.

3 A “epoché cultural” como fundante de uma epoché no design

Destarte, é sabido que nosso desvelar o mundo nada mais é que fruto das nossas operações intencionais como um grande corpo de subjetividades humanas. Ao propor a definição do conceito de “mundo da vida” em sua fase tardia em *A Crise das Ciências Europeias e a Fenomenologia Transcendental (1936)* – apesar de já ter citado o conceito em obras anteriores – Husserl traz uma outra contribuição importante: a noção de um mundo pré-científico de onde as abstrações das ciências derivam, um reino de evidências originárias, um campo da própria intuição, uma espécie de manifestação apodítica do mundo físico. Introduz-se aqui um mundo

que é constituído de fato na subjetividade, um mundo que é percebido, vivido, e portanto, manifestado a consciência mediado por operações intencionais.

Este também é um conceito central na obra do filósofo pois empreende uma descrição de “uma análise intencional consequente da consciência constitutiva do mundo. Esta análise intencional, por sua vez, desvelará pela primeira vez como tema filosófico, o “mundo-da-vida” e, este, revelar-se-á como fundamento, sempre procurado, de todas as ciências: filosofia, lógica, matemática, ciências naturais etc.” (AZEVEDO, 2011, p.35)

Percebe-se que existe a coerência do conceito com o âmago da teoria do filósofo, além de se destacar enquanto conceito chave para resolver as críticas à uma possível resultante solipsista no método fenomenológico. Ao considerarmos o *mundo da vida* enquanto “a experiência e o conjunto de vivências pré-científicas”, permanente e efetivamente dado em nossa vida concreta (MISSAGIA, 2018, p.192), assumimos, portanto que é “graças às operações intencionais, o mundo em que vivemos toma forma e adquire realidade” (FABRI, 2007, p.44). Desse modo,

“Temos, assim, duas teses implicadas uma na outra. (1) O mundo, em sentido fenomenológico, aparece e se constitui graças ao Eu. (2) Mundo é o horizonte originário que condiciona todo o saber objetivo e toda auto-reflexão. Em outros termos, se é verdade que a epoché tira o mundo do esquecimento e do anonimato, lançando luz sobre ele, também é verdade que o mundo, enquanto esfera pré-científica originária, é a condição de todo aparecer, inclusive o aparecer a si mesmo.” (FABRI, 2007, p.44)

De acordo com a imbricação dessas teses, decorrente da concepção deste conceito de mundo, é que podemos conceber a explicitação de um ser histórico, inserido em um horizonte comunitário e em uma tradição, ou seja, em uma cultura. Quando nos aproximamos do conceito de cultura, é latente no pensamento de Husserl, a denúncia de uma crise cultural dada em pelo distanciamento das ciências do mundo da vida, que em teoria, nos deixariam suscetíveis a tempos como os de guerra, das mais fatídicas revoluções

“A guerra, que devastou a Europa desde o ano de 1914 e que, desde 1918, apenas preferiu, em vez dos meios de coação militares, os meios “mais refinados” das torturas da alma e das misérias económicas moralmente depravantes, pôs a descoberto a íntima inverdade, a *ausência de sentido desta cultura*. Todavia, esta descoberta significa precisamente a obstrução da sua força impulsora mais própria.” (HUSSERL, 2006, p.3)

Alegando dessa maneira a decadência da cultura europeia, o filósofo continua sua ode a crítica do positivismo científico, e prescreve o anseio por uma renovação cultural pelo reconhecimento de um esvaziamento da cultura. O autor ainda elucida que seu posicionamento não é pessimista, nem tampouco realista sem ideais, mas sim, responsivo à naturalidade apresentada.

Mais adiante, evoca a racionalidade a favor do que considera um ideal ético para com a cultura europeia. Este lhe é um tema caro, pois se entende que a cultura é o meio da estruturação da unidade social, bem como, as configurações culturais determinam a concretude das suas interações, logo, em uma cultura em crise, estas interações se comprometem.

Dessa forma, não há como se abster ou apenas desistir do “compromisso ético” dos indivíduos para com a cultura, uma vez que esta é uma relação desenhada de forma mutualística. Aqui, se reconhece cultura enquanto fator condicionante primordial na maneira como os indivíduos desvelam o mundo e preservam o mundo vivido

“Como homens livres, estamos perante este facto; ele deve determinar-nos do ponto de vista prático. De acordo com isso, dizemos: algo novo deve suceder; deve suceder em nós e através de nós próprios, através de nós enquanto membros da humanidade vivendo neste mundo, dando-lhe forma através de nós e recebendo forma através dele.” (HUSSERL, 2006, p.4)

E esta relação mutualística se mantém, porém de forma distinta quando aqui introduzimos a “epoché cultural”. Este conceito não é apreendido aqui em um sentido de teoria que pretende unificar as formas de organização social de todas as culturas, mas como uma referência ao pensamento husserliano, daquilo que a civilização helênica foi pioneira ao executar: suspender o próprio mundo familiar e com ele, sua própria tradição, ou seja, a sua própria cultura, e obter através disso sua autocompreensão: a racionalidade filosófica, considerada a joia da coroa da civilização europeia. Em suma, a epoché cultural seria a maneira de retorno ao mundo originário, ao mundo da vida que Husserl tem anseio para realizar seu projeto de renovação cultural.

E porque, aqui, consideramos a epoché cultural enquanto um fenômeno obtido de uma relação mutualística? Ora, em fenomenologia, tudo o é, certamente. Isto é possível de se elucidar quando verificamos as asserções que seguem

“O evento do responder é o lugar em que o próprio e o não-próprio podem unicamente produzir-se. Na experiência do estrangeiro, uma esfera própria se descobre numa estranha condição: a de “não poder não responder”. Mesmo quando houver silêncio ou evasão, o evento responsivo já aconteceu.” (FABRI, 2007, p.47)

Ou ainda,

“O não-próprio só se constitui, enquanto tal, a partir de uma analogia com a esfera própria, pois o outro é, ao final das contas, um outro eu, uma realidade que só pode ser pensada por analogia àquilo que me pertence (HUSSERL, 2001, p.129 *apud* FABRI, 2007, p.47).

Até mesmo o *ego transcendental* teria no mais alto nível da transcendentalidade proposta por Husserl o não-próprio, que seria o mundo da vida em si mesmo, uma constituição egológica – assim como o próprio ego – para concepção de si mesmo enquanto resíduo da consciência e objeto de sua intencionalidade. Desse modo, se estabelece a relação entre o próprio ou não-próprio, ou o próprio e o estrangeiro, concluindo-se que um só é possível existir pela diferença que é percebida no outro.

Ao passo que, na cultura, o estrangeiro só pode ser percebido como estrangeiro a partir de uma analogia com a esfera própria que se diferencia e vice-versa. Se trata da consolidação das identidades culturais. Tal condição acaba por permitir um olhar reflexivo que considera a alteridade, e isso sinônimo de crítica e autocrítica, configurando-se enquanto um viés de intencionalidade racional fenomenológico transcendental reforçando que a racionalidade fenomenológica é intencional (FABRI, 2007).

A identificação desta epoché cultural fundante experienciada pelos helênicos é de onde partimos com a questão: seria possível empreender semelhante suspensão sobre a teoria do conhecimento em um campo específico contido na cultura, neste caso, o design? E se sim, isto deveria ser feito a partir do designer, de outrem ou de ambos? Seria o designer capaz de suspender o seu conhecimento e seu juízo de valor sobre o próprio campo para obtenção de uma experiência transcendental? Isto é, de fato, sequer uma possibilidade?

Bomfim (1994), expõe que “a competência do design não é a produção de evidências científicas, mas sua utilização na resolução de problemas específicos e práticos”. Entretanto, considera que isto não é um fator limitante para incursões no campo da filosofia ou outras ciências clássicas, pelo contrário, reconhece como profícua a contribuição dos conhecimentos adquiridos nestas ciências para fundamentação e/ou crítica da atividade projetual em um ciclo dinâmico entre filosofia, ciências, planejamento e práxis. Logo, conclui que “uma teoria do design deve ser interdisciplinar e transclássica, no sentido do trânsito de conhecimentos” (BOMFIM, 1994, p.21).

Isto posto, argumenta por uma complementariedade entre processos científicos indutivos e dedutivos para uma composição cíclica já supracitada entre teoria e práxis. O autor ainda expõe que a atividade do designer é dependente das estratégias postas pela sociedade para realização da utopia, da satisfação de seus membros. Sendo assim, não seria considerável compreender os significantes percebidos pelo não-especialista sobre a manifestação da práxis do campo? E esses não seriam fatores valiosos de contribuição para que se compreende-se como tal está sendo difundido socialmente e assimilado com base nas configurações do que estamos projetando? E que possibilidades, sob que número de aspectos plausíveis, poderiam ser articuladas a posteriori a partir da ciência dessa percepção?

4 Cultura material, o designer e a relação com o estrangeiro

Certamente, expostos a tais questionamentos, caberá uma reflexão sobre o apodítico e o estrangeiro, equivalentes neste tópico ao designer e ao não-especialista. Recuperando o exercício realizado no estudo de Ferreira (2016), segundo o autor, quando se trata da prática projetual e de sua descrição, o fenômeno está apodítico na realização da feitura da descrição em primeira pessoa que exerce a atitude projetual, ou seja, o designer.

Nesta situação, o apodítico, corresponde a evidência da *atitude projetual* do designer como ela o é, tal como propõe Husserl

“Toda e qualquer evidência é auto captação de um ser ou de um ser-
assim no modo ‘ele próprio’, na plena certeza desse ser, a qual,
portanto, exclui qualquer dúvida.” (HUSSERL, 2013, p. 53).

Na descrição de onde se origina o fenômeno, neste caso, a *atitude projetual*, há uma consciência plena e a utilização de todo um arcabouço de conhecimento do campo teórico e prático para uma descrição fenomenológica que contemple, na sua forma mais verídica, a experiência do momento projetual. Relacionando a teoria do design ao método, Santos (2008) destaca que dedicar-se a teoria do design implica em ocupar-se de filosofia, não somente, constata que bases filosóficas residem no método. É possível estabelecer no cerne da *atitude projetual*, não só um exercício da práxis do design mas também um exercício metodológico que tange o filosófico.

Entretanto, é interessante refletir sobre a capacidade do designer enquanto consciente de uma evidência que aqui, considerada apodítica sobre a atitude projetual, conseguiria suspender-se e assim, não só, identificar o não-próprio referente ao seu campo de conhecimento, mas quais os significantes do signo “design” sobre o olhar outrem, ou seja, sob o olhar do não-especialista.

É sabido que o designer desempenha o papel de um mediador da produção de interfaces do mundo vivido para o mundo físico. Como exposto por Bomfim (1994), este é o executor de uma práxis que se ocupa da configuração de objetos de uso e sistemas de informação. É possível descrever ainda da seguinte forma observando uma compreensão matizada pela filosofia

“o projeto de design consiste criar uma experiência dentro de um
campo de percepção, ou seja, uma situação em que o corpo-
consciência é conduzido intencionalmente a um propósito
estabelecido pelo projetista. Deste modo, cabe ao projetista escolher

se a pessoa, diante da experiência do design, vai poder transcender essa experiência, induzindo a um campo criativo, ou ficar restrita a uma imanência, ou seja, induzindo ao confinamento no campo por ele produzido.” (GOMES, 2017, p.82)

Exercita-se nesta investigação questionar se é possível conseguir objetivamente a percepção de como essa interface construída é apreendida, se é como design ou não, e qual a percepção leiga que se tem a respeito da manifestação do conhecimento do campo aplicado e significantes que são produzidos por esta experiência. É certamente um exercício valioso para compreensão da propagação de significantes coerentes ou não com a episteme do campo sobre si mesmo, uma vez que, estes são constituintes do mundo físico, e que são involuntariamente refletidos no campo pela interação material.

Neste ponto, é plausível a formulação de um impasse referente a se o outro já experienciou alguma manifestação do “design”, e se isso alguma vez já foi capturado pela sua consciência por meio de atos significativos. Bem, se considerarmos a *percepção* como um momento claro e imediato de compreensão por meio da interação com o objeto, ou como expõe Grzibowski (2016) sobre o pensamento husserliano que é na percepção que a plenitude se realiza para nós, pelo objeto que é dado, como ele é ou dado em si mesmo, dessa forma a percepção se concretiza pela interação, e por ter diante de si o objeto em “carne e osso”, sendo assim, por meio de sua materialidade.

Contudo, como pensar um estímulo à percepção sobre o design? Ou até mesmo pensar uma materialização do design “em carne e osso?”. Bem, se existem vias pelas quais podemos concretizar esse pensamento, uma delas é pela observação da cultura material, que permite a materialização e o contato dos indivíduos com a atitude projetual humana, com as interfaces de mundo que projetamos. É uma maneira, quem sabe, a mais latente de o design se manifestar na materialidade do mundo vivido.

Bürdek, em sua aproximação do design com a fenomenologia husserliana, afirma que “apenas com o mergulho no mundo da vida diária é que se pode compreender os objetos da vida diária” e arremata constatando que com a exigência ampla fenomenológica, pode ser “descrito e analisado o horizonte completo de um produto” (BÜRDEK, 2006, p.240). Além disso, o designer confere a hermenêutica e a interpretação dos significados. Verifica-se nessa abordagem, uma descrição e análise pautada pela apreensão dos objetos da vida diária por meio da *atitude natural*, e não da rigorosa *atitude transcendental*. Nesta observação é possível questionar se haveria pressupostos teóricos que sustentassem tal abordagem transcendental.

Explorando o tema da cultura material de forma mais contundente, podemos afirmar que a esta é a expressão objetualizada de culturas, é por meio dela que conseguimos construir “um universo inteligível mediado pela materialidade das coisas” (MENDES, 2012, p.15) e não só isso, é uma das formas pelas quais objetivamos os predicados de sentido formadores do mundo cultural, predicados esses que são transmitidos e que preservam a cultura da forma que a conhecemos. Ou seja, concluímos a suma importância da cultura material para a preservação e acesso a tradição do mundo familiar e da culturalidade.

Regredindo poucos passos, ao observamos a produção cultural como fruto da possibilidade da corporeidade humana que, por sua vez, manipula o meio e gera os mais diversos artefatos, como uma necessidade à condição de existência e de expressão dos sentidos na materialidade, assumimos então, tal produção enquanto uma marca, um rastro da condição material de existir. Desta forma,

“Ao deixar marcas e rastros – reais ou metafóricos – a cultura material significa, testemunha e materializa a construção de histórias,

identidades, lugares, épocas e formas de viver. As marcas, ilustres ou anônimas, deixam sinais de culturas, revelam modos de relacionamento entre sujeitos, destes com as coisas e com a vida em sociedade.” (MENDES, 2012, p.16)

Na mesma obra, conclui-se que os objetos, ou interfaces materiais, como aqui consideramos, se tornam memória e história ao acompanharem um tempo vivido num determinado espaço. Segundo a autora, é a materialidade que torna latente o significado das coisas para as pessoas. Enfatiza que a mediação promovida por meio do design pode resultar em diferentes sistemas de valorização, o que remete a conclusão obtida por Bomfim (1994, p.19) que “para qualquer sociedade os produtos são instrumentos para realização das utopias”. Aqui observamos um potencial indicativo para busca da transcendentalidade visto que a possibilidade das utopias se manifestarem primeiramente neste âmbito pode ser factível.

Ou seja, se é possível que exista – ou que se pense – uma materialidade plena do signo “design”, tal materialidade se manifesta pela concretude da atitude projetual do ego, por meio da cultura material, que é um reflexo e legado primários para civilização, pois “envolve continuidades, contradições e rupturas na performatização cotidiana do ser e estar no mundo e no tempo” (MENDES, 2012, p.18).

Aqui, é importante esclarecer, que ao tratarmos desta realização perceptiva do design possível através da cultura material, priorizamos os artefatos e os processos que os envolvem desde sua concepção até sua produção como aspecto principal de referência. Contudo, deve haver a ciência de que a cultura material é muito mais extensa do que apenas a apreciação relacionada aos seus artefatos, contendo, assim como o próprio conceito de cultura proposto por Canclini (2005) uma complexidade diretamente relacionada aos conjuntos de processos sociais de produção e significação, corroborando com Mendes (2012) que considera os artefatos parte de um universo inteligível mediado não só pela materialidade, mas por uma profusão de aspectos simbólicos e imaginários sociais.

Finalmente, se por meio da materialidade o ego o for introduzido a alguma percepção do design enquanto resultado de uma práxis da atitude projetual outrem ou de si mesmo, supõe-se que este indivíduo já identifique o design enquanto algo apresentado à sua consciência, ou seja, há a manifestação do fenômeno e por conseguinte, sua possibilidade de significação, e consequentemente a busca por sua essência.

Em outras palavras, mesmo sem o conhecimento do arcabouço teórico do campo como performa um designer pleno, admitido aqui como o próprio, o estrangeiro – ou não-próprio, não-especialista neste caso – também carrega consigo uma percepção do design por meio da interação com a cultura material. Isso implica dizer que, o não-especialista, partiria de um ponto diferente do designer ao aplicar o método de suspensão, com uma visão mais próxima ou menos próxima da orientação natural do pensar, que não interessa a este estudo qualificar.

5 Considerações finais

Sabido que a busca das essências pode encontrar um fim por meio da epoché conforme postula Husserl, pensando especificamente sobre o campo do design e assumindo que a redução praticada por um designer e pelo não-especialista partem de pontos diferentes, reflete-se sobre a possibilidade de discussão – e por que não, incremento? – da óptica do estrangeiro à episteme do design. Ora, novamente, esta é uma compreensão de interdependência, o próprio só existe pelo que difere do não-próprio e vice e versa, além disso, os aspectos filosóficos teóricos desenvolvidos por meio da reflexão sobre campo devem nutrir sua fundamentação e crítica.

Por fim, por meio desta exploração teórica é possível levantar questionamentos: 1) como se daria uma redução obtida pela percepção do estrangeiro? E como ela poderia incrementar o conhecimento que o próprio, ou especialista neste caso, não seria capaz de acessar por meio da execução da redução psicológica? 2) A epoché da epoché, neste caso, a redução transcendental de ambos teria como alcançar a mesma essência do fenômeno? O que se poderia verificar com base neste exercício?

3) A epoché realizada a partir do próprio designer poderia ser conduzida por quais caminhos metodológicos? Que percurso intelectual fenomenológico poderia ser desenvolvido para que a essa redução fosse possível? 4) Seria uma forma de apreensão específica da cultura material a porta de entrada para uma compreensão transcendental da epistemologia do design? Poderia isso constituir um método específico a posteriori?

Nesta escrita, ao considerar a possibilidade de uma epoché por meio do não-especialista como forma de captação de novos caminhos de observação do fenômeno, com base na argumentação observada na epoché cultural helênica em que o próprio só é possível ser constatado enquanto ele mesmo pela presença e consciência da diferença em relação ao não-próprio, buscamos a exploração de novas perspectivas percebidas pela manifestação do design ao indivíduo.

Por fim, a partir de uma exploração introdutória da teoria husserliana que fundamenta a fenomenologia transcendental e por consequente o idealismo fenomenológico transcendental, é proposto um debruçar em específico sobre as diferentes epochés descritas por Husserl, ambicionando a formulação de questões primárias no intuito de iniciar a conjectura teórica a caminho de posterior contribuição do método para com a episteme do design.

6 Referências

ABBAGNANO, N. **Dicionário de filosofia**. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

AZEVEDO, Erico de Lima. **A Crise das Ciências Europeias e a Fenomenologia Transcendental” de Edmund Husserl: uma apresentação**. Dissertação de Mestrado. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP). 2011.

BECCARI, Marcos; PORTUGAL, Daniel B.; PADOVANI, Stephania. Seis eixos para uma filosofia do design. **Estudos em Design**, v. 25, n. 1, p. 12-32, 2017.

BOMFIM, Gustavo Amarante. Sobre a possibilidade de uma teoria do design. **Estudos em Design**. Ano II, v. 2, p. 15-22, 1994.

BRITTO, Ágata M. de. Design e fenomenologia: um exercício de aproximação. **II Jornada de Estudos Avançados em Design Estratégico**: caderno de textos completos, p. 84.

BÜRDEK, Bernhard E. **História, Teoria e Prática do Design Industrial**. Barcelona: Ed. Gustavo Gili, 2006.

CABRAL, Michelle Silvestre. A crítica husserliana ao objetivismo evidenciada através da noção fenomenológica de atitude (eintellung). **Kínesis-Revista de Estudos dos Pós-Graduandos em Filosofia**, v. 3, n. 05, p. 309-325, 2011.

CANCLINI, Néstor García. **Diferentes, desiguais e desconectados**: mapas da interculturalidade. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2005.

DOS SANTOS, Adelar Conceição. **A crítica de Sartre ao Ego Transcendental na fenomenologia de Husserl**. Dissertação de Mestrado. Universidade Federal de Santa Maria (UFSM). 2008.

FABRI, Marcelo. Fenomenologia e cultura: significado crítico e limites da ideia husserliana de Europa. **Filosofia Unisinos**, v. 8, n. 1, p. 41-48, 2007.

FERREIRA, Eduardo. Primeiras notas para um olhar fenomenológico sobre o Design: fenomenologia do projetar e teoria da ação. **Revista Trágica**. v.9. p.96-107, 2016.

FINK, Eugen. Elementos Para Uma Crítica A Husserl. **Phenomenology, Humanities and Sciences**, v. 1, n. 3, p. 509-517, 2020.

GOMES, Paulo de Tarso. Fenomenologia e design: a percepção situada e sitiada. **ANPOF- Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia**, p. 82.

GRZIBOWSKI, Silvestre. Intuição e percepção em Husserl: leituras de Emmanuel Levinás. **Revista do NUFEN**, v. 8, n. 2, p. 65-76, 2016.

HUSSERL, E. **A ideia da fenomenologia**. Tradução de Artur Mourão. Lisboa: Edições 70, 2008.

_____, Edmund. **A idéia da fenomenologia**. Lisboa: Edições 70, 1986.

_____, Edmund. "Phénoménologie et anthropologie". D. Franck (trad.). In: **Notes sur Heidegger**. Paris: Minuit, 1993.

_____, Edmund. **La filosofía como ciencia estricta**. Trad. Elsa Taberning. Buenos Aires: Editorial Almagesto, 1992.

_____, Edmund. Os Pensadores. **Husserl - Vida e Obra**. Editora Nova Cultural Ltda. São Paulo, 2000.

_____. Europa: Crise e Renovação. **Revista Kaizo**. Trad. Pedro M.S.Alves e Carlos Aurélio Morujão. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2006.

_____. **Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica**. Trad. Márcio Suzuki. Aparecida/SP: Ed. Idéias e Letras, 2006.

_____. **Meditações cartesianas e conferências de Paris: de acordo com o texto de Husserliana I**. Tradução de Pedro M. S. Alves. Rio de Janeiro: Forense, 2013.

MARTINI, Renato da S. A fenomenologia e a epochê. **Trans/form/ação**, v. 21, p. 43-51, 1999.

MARTINS, J. **Estudos sobre existencialismo, fenomenologia e educação**. São Paulo: Centauro, 2006.

MENDES, Mariuze D. Cultura Material e Design: trajetórias sociais de artefatos em contextos materiais e culturais de produção, circulação e consumo. **Design Cultura Material**. Curitiba, Editora UTFPR, v. 4, p. 15-34, 2012.

ONATE, Alberto Marcos. Interesse e desinteresse na fenomenologia husserliana. In: Souza, Ricardo Timm; Oliveira, Nythamar Fernandes de. (Org.). **Fenomenologia hoje III: bioética, biotecnologia, biopolítica**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2008, p. 13-25.

ONATE, Alberto Marcos. A noção husserliana de subjetividade transcendental. **Veritas** (Porto Alegre), v. 51, n. 2, 2006.

SACRINI, Marcus. O espírito objetivo segundo Husserl. **Phainomenon**, [S.l.], n. 27, p. 23-52, aug. 2018. ISSN 2183-0142. Disponível em: <<http://phainomenon-journal.pt/index.php/phainomenon/article/view/338>>. Acesso em: 22 dec. 2021.

SANTOS, Rodrigo Gonçalves dos. Design e fenomenologia: pensando o método por meio de uma leitura sobre experiência, vivência e intuição. In: **Anais do 8º Congresso Brasileiro de Pesquisa e Desenvolvimento em Design**. 2008.

SANTOS FILHO, J. **Considerações críticas sobre o método da ‘redução transcendental’ em Ideias I de Husserl**. Academia. 2018. Disponível em: <<https://www.academia.edu/37208634>>. Acesso em: 22 dez. de 2021.

VALENTIM, Marco Antonio. Heidegger sobre a fenomenologia husserliana: a filosofia transcendental como ontologia. **O que nos faz pensar**, v. 18, n. 25, p. 213-238, 2009.

ZILLES, U. Fenomenologia e teoria do conhecimento em Husserl. **Revista da Abordagem Gestáltica**, 13 (2): 216-221, 2007.