



**Universidade do Estado do Rio de Janeiro**

Centro de Ciências Sociais

Instituto de Filosofia e Ciências Humanas

Paulo Cesar Gil Ferreira Júnior

**A fundamentação do conhecimento: sentido e objetividade na  
fenomenologia de Edmund Husserl**

Rio de Janeiro

2015

Paulo Cesar Gil Ferreira Júnior

**A fundamentação do conhecimento: sentido e objetividade na fenomenologia  
de Edmund Husserl**



Tese apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Doutor, ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Filosofia Moderna e Contemporânea.

Orientador: Prof. Dr. Marco Antonio dos Santos Casanova

Rio de Janeiro

2015

CATALOGAÇÃO NA FONTE  
UERJ/REDE SIRIUS/CCSA

H972 Ferreira Júnior, Paulo Cesar Gil.  
A fundamentação do conhecimento: sentido e objetividade na fenomenologia de Edmund Husserl / Paulo Cesar Gil Ferreira Júnior. – 2015.  
183 f.

Orientador: Marco Antonio dos Santos Casanova.  
Tese (doutorado) – Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.  
Bibliografia.

1. Husserl, Edmund, 1859-1938. 2. Fenomenologia - Teses. I. Casa Nova, Marco Antonio dos Santos. II. Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

CDU 165.62

Autorizo, apenas para fins acadêmicos e científicos, a reprodução total ou parcial desta tese, desde que citada a fonte.

---

Assinatura

---

Data

Paulo Cesar Gil Ferreira Júnior

**A fundamentação do conhecimento: sentido e objetividade na fenomenologia  
de Edmund Husserl**

Tese apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Doutor, ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Filosofia Moderna e Contemporânea.

Aprovada em: 15 de abril de 2015.

Banca Examinadora:

---

Prof. Dr. Marco Antonio dos Santos Casanova (Orientador)  
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas – UERJ

---

Prof.<sup>a</sup> Dra. Izabela Aquino Bocayuva  
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas – UERJ

---

Prof. Dr. Ralph Ings Bannell  
Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro

---

Prof. Dr. Alexandre Marques Cabral  
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas – UERJ

---

Prof. Dr. Bernardo Barros Coelho de Oliveira  
Instituto de Ciências Humanas e Filosofia – UFF

Rio de Janeiro

2015

## **DEDICATÓRIA**

**Para Adriana e Alice**

## **AGRADECIMENTOS**

À minha família

Aos meus amigos

Ao meu orientador e amigo, Prof. Dr. Marco Antonio Casanova

Ao meu orientador no exterior, Prof. Dr. Günter Figal

Aos professores, funcionários e colegas do Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade do Estado do Rio de Janeiro

Aos meus alunos

Aos membros da banca:

Prof. Dr. Alexandre Marques Cabral

Prof. Dr. Bernardo Barros Coelho de Oliveira

Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Izabela Aquino Bocayuva

Prof. Dr. Ralph Ings Bannell

Às agências de fomento Capes, CNPq e Faperj, por financiarem, em diferentes momentos, os estudos que permitiram a realização deste trabalho.

A vida: nenhum argumento.

*Nietzsche*

## RESUMO

FERREIRA JÚNIOR, Paulo Cesar Gil. *A fundamentação do conhecimento: sentido e objetividade na fenomenologia de Edmund Husserl*. 2015. 183 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2015.

A tese a seguir possui como tema norteador a questão da fundamentação do conhecimento em Edmund Husserl. No interior da fenomenologia husserliana, o questionamento epistemológico é colocado em novos termos, na medida em que ele passará a pressupor uma superação do lapso entre sujeito e objeto, bem como do conseqüente problema do acesso à realidade, tal como instaurados pelo pensamento moderno. Portanto, todo o nosso trabalho consiste em uma confrontação e reapropriação crítica de conceitos decisivos para a teoria do conhecimento, tais como os de, sentido, objeto, consciência, transcendência, entre outros.

Palavras-chave: Sentido. Objeto. Consciência. Transcendência. Conhecimento.

## ABSTRACT

FERREIRA JÚNIOR, Paulo Cesar Gil. *The foundation of knowledge: meaning and objectivity in Edmund Husserl's Phenomenology*. 2015. 183 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2015.

The following thesis has got as its heading theme the question of foundation of knowledge in Edmund Husserl. This question is posed in new terms in Husserl's phenomenology insofar as it presupposes a surpassing of the gap between subject and object and as a consequence of the problem of access to reality, as it was built in the modern thinking. Therefore, this work as a whole consists in a critical confrontation and reconquer of decisive concepts in the theory of knowledge, such as, meaning, object, consciousness, transcendence, amongst others.

Keywords: Meaning. Object. Consciousness. Transcendence. Knowledge.

## LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

Obras de Husserl:

- EuU      Erfahrung und Urteil (Experiência e Juízo)
- FTL      Formale und Transzendente Logik (Lógica formal e lógica transcendental)
- HU I      Husserliana I (Meditações Cartesianas)
- Ideen I    Ideen zu einer reinen Phänomenologie (Ideias para uma fenomenologia pura)
- Krisis    Die Krisis der europäischen Wissenschaften (A crise das ciências europeias)
- LU I      Logische Untersuchungen I: Prolegomena zur reinen Logik (Investigações Lógicas I: Prolegômenos à lógica pura)
- LU II.1    Logische Untersuchungen II. Erster Teil (Investigações Lógicas II. Primeira Parte)
- LU II.2    Logische Untersuchungen II. Zweiter Teil (Investigações Lógicas II. Segunda Parte)

Obras de outros autores:

- AT      Obras completas: Descartes
- GA      Obras completas: Heidegger
- SuZ    Sein und Zeit (Ser e Tempo): Heidegger
- KrV    Kritik der reinen Vernunft (Crítica da Razão Pura): Kant

## SUMÁRIO

	<b>INTRODUÇÃO.....</b>	<b>11</b>
<b>1</b>	<b>A UNIVERSALIDADE DO SENTIDO: A PROCURA POR FUNDAMENTO DEFINITIVO PARA O CONHECIMENTO FENOMENOLOGIA DE HUSSERL.....</b>	<b>18</b>
1.1	Fenomenologia e fundamentação: a concepção de uma lógica pura.....	18
1.2	A concepção husserliana da lógica pura enquanto doutrina da ciência.....	22
1.3	Consciência de si, substancialidade e o lapso entre sujeito e objeto.....	33
<b>2</b>	<b>LINGUAGEM, FUNDAMENTAÇÃO E O PRIMADO FENOMENOLÓGICO DO SENTIDO.....</b>	<b>36</b>
2.1	Experiência individual e conhecimento indutivo em Mill.....	36
2.2	Brentano aquém do universal: o conhecimento como conteúdo psíquico....	42
2.3	O a priori da universalidade e o impasse da indução.....	47
<b>3</b>	<b>A INTENCIONALIDADE E O “PRINCÍPIO DA AUSÊNCIA DE PRESSUPOSTOS” .....</b>	<b>51</b>
3.1	Intencionalidade e valimento.....	51
3.2	Às coisas elas mesmas na via da intuição fenomenológica.....	63
3.3	Expressão e teoria fenomenológica do conhecimento.....	71
<b>4</b>	<b>IDEALIDADE E OBJETIVIDADE: A FENOMENOLOGIA ALÉM DA TEORIA DA LINGUAGEM.....</b>	<b>80</b>
4.1	Indicação e expressão. O sentido aquém do código.....	80
4.2	Expressão e referência: o objeto transcendente.....	85
4.2.1	<u>Referência, objetividade e fundamentação.....</u>	89
4.2.2	<u>Referência e existência.....</u>	99
4.2.3	<u>Objetividade e número.....</u>	106
4.2.4	<u>Quantificação e objetividade.....</u>	114
4.3	A primazia do sentido e a essência relacional do objeto: o caráter constituinte da intencionalidade e a redução fenomenológica do referente	122
<b>5</b>	<b>A ORIGEM DA METAFÍSICA DA REFERÊNCIA NA QUERELA MODERNA ENTRE IDEIA E REALIDADE E SUAS IMPLICAÇÕES....</b>	<b>132</b>
5.1	A instituição das cisões.....	132
5.2	O desamparo empirista.....	141

5.3	<b>Intencionalidade e universalidade.....</b>	156
6	<b>DO IDEALISMO FENOMENOLÓGICO COMO “POSITIVISMO AUTÊNTICO” AO DILEMA GENÉTICO DO MUNDO-DA-VIDA: REPRESENTAÇÃO E PASSIVIDADE CONSTITUINTE.....</b>	158
6.1	<b>Consciência e objeto: representação e conteúdos fenomenológicos.....</b>	160
6.2	<b>Sensação e constituição: o objeto entre matéria e noema.....</b>	165
6.3	<b>Consciência transcendental, noema e mundo: da intencionalidade à síntese passiva.....</b>	169
	<b>CONCLUSÃO.....</b>	176
	<b>REFERÊNCIAS.....</b>	179

## INTRODUÇÃO

Edmund Husserl nasceu a oito de abril de 1859 na cidade de Prossnitz, localizada na região da Morávia (Mähren), atual República Tcheca, então parte do Império Austríaco. Descendente de uma abastada família judaica de comerciantes de tecidos, Husserl frequentou as universidades de Leipzig, Berlin e Viena. Em 1886, Husserl converteu-se ao luteranismo. Em 1887, na Universidade de Halle, Husserl obteve sua habilitação à docência sob a orientação de Carl Stumpf, com a tese *Sobre o conceito de número*. A princípio, Husserl não possuía uma formação acadêmica em filosofia, tendo se dedicado antes ao estudo das ciências exatas, especialmente da matemática. A virada para a filosofia deu-se na Universidade de Viena, onde Husserl passou a frequentar as aulas de filosofia de seu grande mentor intelectual Franz Brentano, que, diga-se de passagem, fora mestre de uma série de intelectuais de grande vulto na história, como Sigmund Freud e Carl Stumpf, pensadores essenciais para o desenvolvimento da psicologia e da psicanálise. Pois bem, é deste encontro com Brentano que Husserl entra em contato com o tema da intencionalidade. O primeiro trabalho publicado por Husserl, *Filosofia da Aritmética: investigações lógicas e psicológicas*, fora muito influenciado pelas psicologias descritivas de Brentano e Stumpf, bem como por outro de seus grandes mestres, o matemático Karl Weierstrass. Este importante ensaio, aliás, é vítima de uma repetida lenda que diz que sob o impacto das críticas do experiente filósofo da matemática Gottlob Frege, Husserl teria abandonado suas tendências psicologistas de juventude. Muito embora a lenda tenha sobrevivido, uma leitura minimamente atenta do texto de Husserl a contradiz. De todo modo, Husserl trabalhará nos anos seguintes na elaboração de suas *Investigações Lógicas* (1900-1901), em cujo primeiro volume, intitulado *Prolegômenos à lógica pura*, dedica-se a uma meticulosa refutação da influência do psicologismo na fundamentação da lógica. O combate ao psicologismo no primeiro volume das *Investigações* tem por principal objetivo preservar a idealidade dos conceitos universais da lógica com relação à ideia de sua origem em operações do psiquismo humano e de suas estratégias normativas de indução. Em outras palavras, Husserl ataca a concepção de que as categorias e leis lógicas do pensamento pudessem ser o resultado de generalizações psicológicas quaisquer, as quais pudessem ser derivadas, por sua vez, da relação dos indivíduos com os objetos exteriores. A lógica constituiria, portanto, um domínio puro, pois lidaria com objetos ideais, isto é, objetos que não seriam obtidos a partir de uma suposta abstração de uma realidade autossustentada, mas que seriam sua própria condição de cognoscibilidade. A crítica de Husserl remonta principalmente à influência do pensamento empirista britânico,

representado por John Locke, George Berkeley, David Hume e John Stuart Mill, que serão reiteradamente criticados pelo autor. Além disso, Husserl atacará também seus sucessores contemporâneos, como Sigwart, e seu próprio mestre Brentano.

Apesar de Husserl poder ser considerado como o fundador do movimento fenomenológico, o termo “fenomenologia” não tem evidentemente sua origem nele. Segundo consta em diversos manuais de filosofia, o termo tem sua provável origem no físico, matemático e filósofo suíço Johann Heinrich Lambert (1728-1777), correspondente de Immanuel Kant, que também realiza uma apropriação particular do termo. A palavra apareceria ainda no título da principal obra de G. W. F. Hegel, *Fenomenologia do Espírito*. Etimologicamente, o termo deriva da combinação dos vocábulos gregos *phainomenon*, o que se mostra, o que aparece, e *logos*, de significado plural e controverso, mas que remete em geral para a constituição de ser do discurso, adentrando ao longo da história o campo semântico das palavras estudo, investigação, ciência etc. “Fenomenologia” significa literalmente, portanto, o estudo do que aparece. No caso de Kant, o estudo das aparições em sua possibilidade de apreensão pela consciência, em Hegel, o próprio processo de manifestação do absoluto em seus modos de aparecer. Isto não nos ajuda muito a entender o porquê de o termo ter adquirido um significado tão relevante e revolucionário a partir de Husserl. Entretanto, já na introdução do segundo volume das *Investigações Lógicas*, Husserl reclama para a fenomenologia uma posição privilegiada: “A fenomenologia *pura* representa um domínio de investigações neutras, no qual diferentes ciências têm suas raízes” (HUSSERL, *LU II.1*, p. 2-3).

Na primeira *Investigação Lógica*, expõe-se o projeto de fundamentação de uma lógica pura e da conseqüente exigência de uma refutação da perspectiva psicologista; todavia, o que Husserl pretende exatamente com sua ênfase em uma fenomenologia pura, além disso, como compreender tal pretensão de neutralidade onde se enraízam as diferentes ciências? Ora, uma fenomenologia pura representa-se pretende, antes de tudo, como um mostrar puro e simples daquilo que aparece, independentemente da mediação produzida psiquicamente pelo sujeito, ou pelos sujeitos particulares. Em princípio, é o caráter puramente fenomenológico das próprias aparições o que importa, em outras palavras, são as coisas que dão a medida da investigação, é assim que adentraríamos a questão da neutralidade. O propósito de Husserl está em entrar em contato com as coisas tal como elas podem aparecer para todo e qualquer cientista, anteriormente à formulação de hipóteses sobre um domínio de objetos específicos, isto é, é preciso retornar às coisas como elas aparecem e são vistas imediatamente nas vivências intencionais em geral. Mas, insistamos neste ponto, isto não quer dizer que para

Husserl tratar-se-ia simplesmente de confiar os fenômenos às experiências empíricas individuais, pois a própria relação com objetos empíricos e autossubsistentes sustenta-se em meras hipóteses. A fenomenologia pura e neutra possuiria, em suma, o sentido pregnante de desobstrução da visão com relação aos aparatos conceituais impostos pelo pensamento herdado. É preciso antes de tudo ater-se ao vivido intencionalmente. O caráter de vivência intencional da consciência, ao contrário de apontar para uma experiência individual, tem como objetivo manifestar a irrevogável objetividade ideal do que é por ela experimentado, do que ela intenta, como uma universalidade que se impõe; que é já sempre vivida.

Toda experiência da consciência, destarte, só é possível como vivência intencional, pois ela implica, desde o princípio, um estar em meio a idealidades que se antecipam a qualquer ato que pudesse ser direcionado a alguma coisa considerada como real de fato. A questão para a fenomenologia é que a possibilidade de conceitos universais, ideias gerais e categorias, nas quais a lógica e a ciência se sustentam, não pode ser derivada da relação entre o conteúdo mental e as propriedades empíricas particulares das coisas. A consciência não necessita de um procedimento cognitivo de intermediação com relação a seus objetos, logo, ela não precisa mais de pontos de partida dogmáticos, da construção de convenções generalizantes, ou de ficções mais ou menos bem fundamentadas, de onde pudesse haurir representações universalmente válidas. Isto se deve ao fato de que todo e qualquer ato da consciência, ao dirigir-se para objetos ou estados de coisas, já o faz a partir de um horizonte de sentido constituído por ela própria.

A questão do sentido possui, portanto, uma posição central no problema da fundamentação do conhecimento na fenomenologia de Husserl. É precisamente na medida em que o autor identifica o caráter decisivo da relação necessária da consciência com um horizonte subjacente de sentido que tem lugar a gênese fenomenológica da objetividade. Pode-se dizer que, quando Husserl cunhou a célebre máxima “às coisas elas mesmas”, nas suas *Investigações Lógicas*, o que estava em jogo não era nenhum retorno a pretensos dados empíricos mais imediatos. O que ele tinha em mente na verdade era um retorno ao sentido, às coisas em seu modo mais primevo de *fazer sentido* para nós, sem filosofemas, sem recurso ao pesado manancial teórico herdado da tradição; a fenomenologia clamava por questões. A pergunta inaugural da fenomenologia é exatamente esta: “o que é que está em questão?”. Há uma urgência, se assim podemos dizer, de compreender o mundo à nossa volta, não em um sentido ideológico, não se trata disso. Como Gadamer destaca, o movimento fenomenológico

evidenciava na época uma certa impaciência para ideologias<sup>1</sup>. Antes de tudo, portanto, “vamos direto ao ponto”, é isto que diz mais exatamente a expressão ordinária “zur Sache” em alemão, “straight to the point”, diria uma tradução mais exata e bastante sonora na língua inglesa. Havia em Husserl, então, a convicção de que a filosofia e, principalmente, a reflexão sobre os fundamentos da lógica, estava imersa em teorias abstrusas e grandiloquentes, em teses psicológicas mirabolantes, em pressupostos ontológicos e construções metafísicas que haviam perdido o fio da meada, ou seja, a preocupação em fazer sentido. Manter-se no seu fio condutor é outra exigência da máxima husserliana, entretanto, mais do que uma doutrina do método, ela expressa uma disciplina do método. No campo da lógica e da matemática, de onde viera, preocupavam a Husserl as tentativas de fundamentação absoluta que negligenciavam a unidade de sentido que as servia necessariamente de base. Ora, em primeiro lugar, não cabe à matemática e à lógica serem simplesmente corretas, cabe fazerem sentido, caso contrário, não haveria nada para se fundamentar. Aqui não há como negar toda a razão a Husserl, ora, acompanhar um raciocínio logicamente coerente, ou uma operação aritmética, não tem por base quaisquer operações intelectuais puramente analíticas, em vez disso, é preciso, prioritariamente, a participação em um sentido. Em outras palavras, calcular precisa fazer sentido, não é o sentido que brota do cálculo, proposições lógicas coerentes tampouco pautam o sentido, antes o contrário. Husserl reclama esse gesto cartesiano, em sua máxima radicalidade, que consiste em ir obstinadamente de encontro a quaisquer fetichismos teóricos e recusá-los de maneira reiterada.

Dessa maneira, é nesta unidade primária de sentido que se encontram as condições de possibilidade para se fundamentar aquelas instâncias empíricas e/ou intelectuais, que outrora se pretendiam elas mesmas como o ponto de partida para a produção de sentido em geral. Em outras palavras, a elucidação do sentido ocupará o lugar normalmente concedido às formulações metafísicas acerca de suas pretensas instâncias formadoras, como o intelecto, o espírito, a sensibilidade, a linguagem, os procedimentos normativos etc. No entanto, pretendemos mostrar como o pensamento de Husserl, na mesma medida em que realiza uma abertura da questão do sentido, de uma maneira muito peculiar e original, já pressupõe, ao mesmo tempo, um desvio com relação a ela. Isto pode ser notado, caso prestemos atenção ao fato de que sua fenomenologia se constrói a partir de um objetivo programático muito específico, que parece se confundir em certa medida com o modo tradicional de privilegiar a questão da fundamentação do conhecimento. A pergunta pelo sentido, não obstante ser de

---

<sup>1</sup> GADAMER, Hans-Georg. *Hegel, Husserl, Heidegger*. In: *Gesamelte Werke*, Band 3. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1987, p. 106.

suma importância, ainda é um momento no caminho para a elucidação do caráter mais primário das leis universais do pensar, ou seja, daquilo que concede uma unidade primordial às próprias possibilidades de manifestação de sentido em geral. Esta é, no entanto, apenas uma consequência possível dos pressupostos programáticos de Husserl, que se alteram continuamente e são matizados pela forma como são abordados no interior de seus textos. Husserl flutua entre, por um lado, uma certa corroboração e, por outro lado, a descoberta incessante da inviabilidade das exigências e pressuposições inerentes aos conceitos filosóficos legados pela tradição. Convém destacar que Husserl utiliza alternadamente, em seu primeiro grande ensaio de reconhecida relevância filosófica, as *Investigações Lógicas*, os termos sentido (*Sinn*) e significação (*Bedeutung*)<sup>2</sup>, pois bem, ambos correspondem à unidade das significações compreendidas para além dos signos materiais. A complexão de signos, que poderiam ser tomados como elementos de um sistema de códigos, responsável por generalizar os dados da apreensão empírica da realidade, na verdade, funciona apenas como parte de um horizonte mais abrangente de sentido. As configurações de sentido, ou de significações, correspondem às idealidades universais que condicionam a experiência, por isso, elas precisam ser elucidadas. O sentido, portanto, possui um caráter ideal, na medida em que não guarda nenhuma relação com a empiria, isto é, com uma exterioridade objetiva real que fosse a princípio carente de sentido. Além disso, as noções de sentido, ou de significações ideais, podem ser ditas objetivas e universais, exatamente porque independem de generalizações particulares da consciência individual a partir dos dados empíricos. Na verdade, a chave para elucidar a universalidade ideal dessas manifestações de sentido encontra-se no caráter intencional da consciência. A caracterização da consciência como “consciência intencional” significa que ela precisa estar dirigida para um objeto, ela é constitutivamente consciência de alguma coisa, o que implica não uma atitude deliberada perante os objetos, mas sim a exigência imediata de referir-se a objetos. A noção de intencionalidade, tal como desenvolvida por Husserl, indica um necessário deslocamento de sujeito e objetos para o campo universal das significações, o qual serve de orientação imediata para uma consciência essencialmente ativa, que só é na medida em que executa atos. A partir da noção de intencionalidade, passa-se, portanto, a compreender com o termo “sentido” o próprio modo de manifestação e concatenação dos objetos universais do conhecimento para a consciência. A aludida performance, ou desempenho, da consciência já sempre acontece em meio ao

---

<sup>2</sup> O fato de Husserl praticamente utilizar as palavras “sentido” e “significação” em relação de sinonímia, enquanto termos que servem para descrever os mesmos fenômenos, ainda será analisado mais adiante em nosso trabalho em um diálogo com Frege.

horizonte ideal das significações, dessa forma, o conceito de sentido indica uma condição de possibilidade que é condição requisitante de desempenhos da consciência.

A manifestação do sentido em sua plenitude intuitiva, enquanto campo ideal e universal dos objetos, e, por conseguinte, fundamento incontornável do conhecimento, só acontece, porém, na correlação entre o ato que concede (ou doa) sentido (*sinnverleihenden/sinngebenden Akt*) e os correlatos reunidos no ato que preenche (*sinnerfüllenden Akt*) o sentido que fora visado. Este par também é descrito com os termos intenção de significação e preenchimento de significação (*Bedeutungsintention; Bedeutungserfüllung*). O sentido se abre em um ato doador, em uma intenção de significação, entretanto, tal doação de sentido, por exemplo, a partir de signos escritos, ou de palavras faladas, ainda é apenas uma intenção vazia, carente de representação intuitiva fenomenológica, no entanto, nunca carente de objeto, pois uma decepção de preenchimento é sempre uma decepção apenas do ato intuitivo. Em outras palavras, todo ato, porque intencional já pressupõe um objeto. Isto quer dizer apenas que no ato signitivo, de doação de sentido, o objeto não se encontra de forma plena na intenção doadora da consciência, pois ele carece de um preenchimento intuitivo adequado. Em outras palavras, a representação fenomenológica não é um sentido construído pela consciência, não é uma alteração do objeto da intuição sensível em objeto pensado, na verdade, o próprio objeto é desde o início sentido visado, no qual o próprio objeto se impõe ao ato de pensar, como seu conteúdo intencional. Todo ato de pensar ou noese, à medida que propõe conteúdos de sentido, parece então já ser como que tragado por uma unidade subjacente de sentido, o noema. Trata-se, nas *Investigações Lógicas*, nas *Ideias Para uma Fenomenologia Pura* e em todos os ensaios ligados àquela que o próprio Husserl chama de fase estática de sua fenomenologia, de apenas descrever esta unidade do todo das significações universais e suas conexões essenciais que configuram uma “gramática pura”.

Entretanto, da pretensão das *Investigações Lógicas* de fundamentar o conhecimento na pura descrição fenomenológica de significações ideais universais e independentes e de seu preenchimento intuitivo adequado, surge uma série de contradições e exigências de esclarecimento. Nas *Investigações*, Husserl não avança suficientemente com relação à concepção da origem das significações, ele se preocupa muito mais em descrever o modo como a consciência intencional movimenta as significações na medida em que executa atos. No entanto, a constituição das próprias significações não é tão explicitamente abordada, apresenta-se muito mais seu caráter essencial com relação aos objetos, seu surgimento em atos de consciência etc. De todo modo, nós procuraremos abordar algumas questões genéticas

que dizem respeito à questão da constituição das significações pela consciência já no interior das *Investigações Lógicas*.

# 1 A UNIVERSALIDADE DO SENTIDO: A PROCURA POR UM FUNDAMENTO DEFINITIVO PARA O CONHECIMENTO NA FENOMENOLOGIA DE HUSSERL

## 1.1 Fenomenologia e fundamentação: a concepção de uma lógica pura

O que pretendemos mostrar aqui é que desde o primeiro tomo de suas *Investigações Lógicas*, os *Prolegômenos à Lógica Pura*, a preocupação de Husserl não está, de forma alguma, restrita unicamente à fundamentação disciplinar da lógica por si mesma, como poderia, talvez, deixar transparecer o subtítulo da seção, mas, antes de tudo, já se trata da questão da fundamentação do conhecimento em geral e, portanto, da própria ciência. É bastante conhecido o ensaio em que Husserl expressa o espírito fundacionista de seu projeto filosófico:

Os desenvolvimentos a seguir estão baseados no pensamento de que os mais elevados interesses da cultura humana exigem a edificação de uma filosofia estritamente científica; de modo que, com isso, se uma viravolta filosófica deve ser justificada em nosso tempo, ela tem que ser animada definitivamente pela intenção de uma nova fundamentação da filosofia no sentido de uma ciência rigorosa. (HUSSERL, 2009, p. 7)

É exatamente por motivação do projeto de fundamentação de uma filosofia científica, tal como está exposto no trecho supracitado do ensaio no periódico *Logos*, de 1911, *Filosofia como ciência rigorosa*, que a questão do sentido interessará em primeiro lugar a Husserl. A análise da noção de sentido, que nunca deixará de aparecer como um elemento central da filosofia husserliana, já se via compromissada, desde o princípio, com o tema tradicional da fundamentação da racionalidade científica. Já é largamente conhecido o fato de que, nos *Prolegômenos* de suas *Investigações Lógicas*, Husserl dedica-se, na maior parte do tempo, a uma minuciosa refutação da influência do psicologismo na lógica. Pois bem, o combate ao psicologismo neste volume introdutório das *Investigações Lógicas* tem por objetivo principal preservar o caráter essencialmente universal dos conceitos fundamentais da lógica com relação aos postulados da origem de sua validade objetiva em operações tecnocráticas do psiquismo humano e em toda a sorte de estratégias normativas de indução. Em outras palavras, Husserl ataca a concepção de que as categorias e leis lógicas do pensamento pudessem ser o resultado de quaisquer abstrações, ou generalizações, a partir de uma matriz psíquica particular. Portanto, há uma recusa de que essas categorias e leis pudessem ser derivadas da relação entre exigências normativas da cognição e objetos empíricos

particulares. A lógica constituir-se-ia, desta forma, em um domínio puro, pois lidaria com objetos e leis ideais, na medida em que eles não seriam obtidos a partir de uma suposta capacidade de abstração, ou mesmo de uma imposição de propriedades conceituais a uma exterioridade dada de antemão. A noção de idealidade no que diz respeito aos objetos da lógica é de fundamental importância para a concepção de fenomenologia inaugurada por Husserl, pois agora se trata de fundamentar a universalidade necessária da lógica precisamente na comprovação, puramente descritiva, de sua independência e prioridade com relação à pergunta metafísica pelo acesso cognitivo à realidade. Husserl procura trabalhar fora do registro do problema do acesso. Seu famoso lema que diz “às coisas elas mesmas”, é uma sentença que ainda hoje não provoca pouco estranhamento aos nossos ouvidos, acostumados aos esquemas de pensamento legados pela tradição metafísica, principalmente, aqueles transmitidos pela teoria do conhecimento da chamada Modernidade.

O que mais importa a princípio, no entanto, é compreendermos a conexão entre as *Investigações Lógicas* e a urgência de fundamentação da ciência. Ora, o projeto de edificação de uma lógica pura não implica outra coisa que não seja a elucidação das condições do conhecimento como um todo. Isto porque a universalidade da lógica não se limita simplesmente a uma elaboração isolada e particular, livre de toda e qualquer interferência. Na verdade, é na universalidade autoevidente dos objetos da lógica e de suas conexões essenciais que se devem basear a derivação de suas leis e a demarcação de sua região específica. Dito de outro modo, a universalidade da lógica se revelaria nas leis que regem a manifestabilidade dos objetos como um todo, bem como do todo de suas conexões; por conseguinte, essas leis teriam igual aplicação a toda e qualquer ciência que se pretendesse tão rigorosamente fundada quanto a própria lógica. A filosofia é justamente essa ciência mais abrangente e, portanto, de máximo rigor, que poderia cumprir esse papel fundador. Cabe enfatizar que, de início, porém, a demarcação dos domínios específicos de cada ciência particular já precisaria partir de um esclarecimento com respeito à fenomenalidade universal de seus objetos, tarefa que caberia à filosofia fenomenológica. Se só se deve fazer ciência com base em uma clarividência com relação ao seu âmbito fenomênico universal, então, a primeira de todas as ciências só poderia ser a fenomenologia. A primazia da fenomenologia como ciência rigorosa das essências, lhe concederia um papel preponderante e – por que não? – de liderança no campo das ciências em geral.

Toda sistematização fenomenológica de um campo de saber requer ao mesmo tempo uma orientação constante pelos fenômenos. Isto significa dizer que, parafraseando a fórmula da intencionalidade da consciência de Franz Brentano, a fenomenologia é sempre também

fenomenologia *de* alguma coisa. De forma alguma, o privilégio metodológico da fenomenologia poderia ser medido por sua capacidade normativa, ou seja, por seus procedimentos de organização e controle. A fenomenologia não poderia servir de base para a exposição pura de uma região objetiva, a não ser que ela já se orientasse a partir da possibilidade de uma relação primordial com os objetos universais. Por isso, o método fenomenológico de Husserl é eminente e criteriosamente descritivo, de tal maneira que sua principal oposição às doutrinas psicologistas está exatamente no fato de que residiria nelas o equívoco de se buscar uma fórmula exterior para a explicação do sentido dos fenômenos, quando, na verdade, é este sentido que se impõe de antemão como o parâmetro para toda e qualquer explicação. Destarte, o fundamento da lógica e da ciência em geral não reside no modo como elas são definidas conceitualmente, mas antes no modo como a aparição e a investigação de seus objetos permitem que ela possa vir a definir-se. Quando falamos em método fenomenológico, portanto, devemos permanecer atentos para o fato de que, nele, pretende-se que as coisas mesmas apontem o caminho, como pede o sentido etimológico mais estrito da palavra método, pois é a primazia dos fenômenos que deve orientar os procedimentos do pensamento, mostrá-lo o caminho (*hodos*), e nunca o inverso, isto é, o procedimento impor-se às coisas e tornar-se ele mesmo a *meta* do pensamento. Neste último caso, o procedimento pode até mesmo ser funcional, mas não sem um prejuízo para a evidenciação das coisas elas mesmas. Na verdade, isto se comprova no próprio desenvolvimento natural da ciência, como Husserl procura esclarecer no trecho a seguir:

A concepção acerca das metas de uma ciência, porém, encontra sua expressão em sua própria definição. É claro que não queremos dizer que a elaboração bem sucedida de uma disciplina necessitasse partir de uma determinação conceitual adequada de sua região. As definições de uma ciência refletem as etapas de seu desenvolvimento. Com a ciência progride seu respectivo conhecimento da particularidade conceitual de seus objetos, bem como da demarcação e posicionamento de sua região. No entanto, o grau de adequação das definições, e respectivamente das concepções cunhadas nela, também repercute no progresso da própria ciência; e essa repercussão pode, de acordo com a orientação, na qual as definições da verdade se perdem a vagar, ou ter uma pequena, ou uma muito considerável influência sobre o processo de desenvolvimento da ciência. (HUSSERL, *LU I*, p. 5)

É essencial frisar, antes de tudo, que a definição formal de uma ciência evidentemente não pode brotar como que magicamente das coisas, por isso, o esforço de Husserl está muito mais concentrado em realizar uma desobstrução entre a definição da ciência, no caso, a lógica, com relação ao seu campo de objetos. Este esforço de desobstrução pretende que a definição de tal campo de objetos não acabe por contaminá-los arbitrariamente, o que pressupõe, ao

mesmo tempo, uma relação de imediatidade entre sujeito e objeto do conhecimento. No entanto, esta imediatidade não é tomada como uma mera relação necessária de reciprocidade, isto é, fruto da obviedade lógico-gramatical de uma presença mútua, isto é, do sujeito diante do predicado e vice-versa, como um mero aqui e um ali, um ego e um alter, um interior e um exterior etc. Da mesma forma, não ajuda muito pensar o imediato como um postulado de uma subjetividade mediadora, tal como acontece no idealismo especulativo de Hegel. Apesar de, no seu método fenomenológico, Husserl também trabalhar com uma noção contraintuitiva de uma imediatidade mediada, ou de uma mediação imediata, ele se afasta da hipostasia especulativa do idealismo hegeliano ao compreender sujeito e objeto a partir da anterioridade ontológica de seu campo relacional, manifestado pelo termo intencionalidade. Sem uma imediata transposição de ambos, sujeito e objeto, para esse campo intencional, ou seja, sem essa mediação propiciada pela imediatidade da relação, tanto sujeito quanto objeto, tanto cognoscente quanto conhecido, não poderiam manifestar-se enquanto tais. Em outras palavras, a fenomenologia de Husserl requer um esforço contínuo de discernir e descrever esta relação primordial com as coisas, tendo como base a convicção de que é possível mostrá-las tal como elas são em si mesmas independentemente de quaisquer hipostasias. Husserl não deixa de enfatizar incessantemente no início dos *Prolegômenos* esta autoimposição das coisas mesmas no âmbito da pesquisa científica:

A região de uma ciência é uma unidade objetiva fechada; não reside em nosso arbítrio onde e como delimitamos regiões da verdade. O reino da verdade estrutura-se objetivamente em regiões. As pesquisas precisam orientar-se e coordenar-se em ciências de acordo com estas unidades objetivas. Há uma ciência dos números, uma ciência das figuras espaciais, das entidades animais etc., mas não ciências específicas de números primos, de trapézios, de leões, ou de tudo isto tomado em conjunto. Quando, porém, um grupo de conhecimentos e problemas se impõe como pertencente a um mesmo conjunto e conduz à constituição de uma ciência, então, a inadequação da delimitação pode residir meramente no fato de que o conceito da região tenha sido tomado na ocasião muito estreitamente com relação ao dado; e que os encadeamentos de conexões fundadoras extrapolem a região considerada e apenas se concentrem em uma região mais ampla para alcançar uma unidade sistemática fechada. (HUSSERL, *LU I*, p. 5)

Ora, se a região de objetos de uma ciência já se encontra decidida por si mesma em seu caráter de verdade, anterior e independentemente de nosso arbítrio, isto quer dizer, ao mesmo tempo, que a ciência já se encontra autofundada. Por isso mesmo, o trabalho de fundamentação na fenomenologia husserliana possui a princípio um sentido eminentemente desobstrutivo, ao invés de construtivo e arquitetônico, no que se refere à demarcação de um campo de investigação de objetos determinados. A fenomenologia privilegia, antes de tudo, a

visão imediata das questões que se apresentam a nós, destarte, ela requer um exercício do olhar. É apenas por meio da clarividência do olhar que o reconhecimento das regiões da verdade pode aparecer. É preciso enxergar verdadeiramente aquilo que aparece de modo a poder compreender a dependência da ciência com relação às coisas e, assim, descobrir sua apoditicidade para além da subjetividade, para além das famigeradas categorias, ou “leis a priori do entendimento” (KANT, *KrV*, B 101), pois quer saiba disso, quer não saiba, a ciência oscila, se rearranja e se desenvolve ajustando-se de alguma forma aos objetos universais. A universalidade e apoditicidade das regiões de problemas e, portanto, dos próprios objetos investigados, já requisitam à pesquisa científica um tipo específico de procedimento. Destarte, não seria necessária nenhuma pressuposição quanto a uma subjetividade substancial ou estruturante, em qualquer sentido, como condição de acesso aos objetos, pois a ciência já se relacionaria performaticamente com aquilo que é universal e necessário, desta feita, é como se ela já se realizasse em meio ao e a partir do verdadeiro.

## 1.2 A concepção husserliana da lógica pura enquanto doutrina da ciência

A resolução das controvérsias da lógica constitui exatamente o caminho que se deve desbravar (*der einzuschlagende Weg*) para a ciência que havíamos mencionado acima. Husserl enumera quatro questões que caracterizariam a conexão dessas controvérsias tradicionais que ele pretende solucionar. São elas:

1. Se a lógica seria uma disciplina teórica ou prática (uma tecnologia, *Kunstlehre*).
2. Se ela seria uma ciência independente de outras ciências, especialmente, da psicologia e da metafísica.
3. Se ela seria uma disciplina formal, ou, se, como se costuma conceber, ela teria a ver com as “meras formas do conhecimento”, ou, então, se teríamos que levar em consideração também sua “matéria”.
4. Se ela possuiria o caráter de uma disciplina a priori e demonstrativa, ou de uma disciplina empírica e indutiva. (HUSSERL, *LU I*, p. 7)

De acordo com o que vimos até aqui não fica difícil antecipar as respostas a estas perguntas. A lógica é uma disciplina teórica, independente, formal, a priori e demonstrativa. Cabe-nos, entretanto, avançarmos para um esclarecimento um pouco mais bem acabado deste ponto de partida. Ora, a lógica é uma disciplina teórica, pois ela deve tratar da elucidação das condições primárias para a “arte” da lógica. A região de objetos da lógica não é oriunda de uma arte da lógica compreendida no sentido de um procedimento eminentemente técnico, ou seja, como logística, precisamente por isso, ela deve tratar de objetos universais, que não

tenham sido obtidos por meio de pressupostos da psicologia e da metafísica. Além disso, a lógica precisa ser compreendida como uma disciplina formal, sem que para isso tenhamos que compreender sua formalidade a partir de uma distinção simplória entre formas do conhecimento, restritas ao âmbito intelectual, e a matéria do conhecimento, de origem empírica. No campo da lógica, está claro que as formas já se apresentam como constituindo a própria matéria, ou seja, as formas lógicas não constituem um modo como o pensamento reveste uma matéria que pudesse ser em si mesmo, de início, logicamente amorfa. Em vez disso, podemos dizer introdutoriamente que a matéria já se apresenta como forma e a forma como matéria. Tudo isto só pode constituir a lógica como uma disciplina a priori e demonstrativa, independente e condicionante no que se refere a qualquer procedimento normativo, ou indutivo, que funcionasse como instrumento de significação de uma suposta realidade empírica exterior ao pensamento.

Husserl destaca que, precisamente pelo fato de lidarem de forma direta com os objetos, as ciências particulares padecem de uma incompletude teórica constitutiva, algo que é característico do contexto prático de todas as outras artes. Todos nós sabemos que o artista/artesão, a não ser em casos muito excepcionais, manuseia seu material de trabalho sem precisar recorrer a leis e princípios teóricos. “Ele não cria de acordo com princípios e não atribui valor de acordo com princípios” (HUSSERL, *LU I*, p. 9). O artista harmoniza-se com os procedimentos internos de seu campo de atividade e lança mão das habilidades que aprendeu e refinou. O mesmo vale para toda arte em sentido amplo, seja ela a de um artista plástico, artífice, ou mesmo para o cientista. “Isto vale também para as atividades da criação científica e a apreciação teórica de seus resultados, das fundamentações científicas de fatos, leis e teorias” (HUSSERL, *LU I*, p. 9). De início, portanto, mesmo o cientista permanece de maneira irrefletida, e sem recurso a princípios, realizando um desdobramento criativo contínuo a partir simplesmente do contexto de habilidades específicas na qual está imerso. Mesmo quando se trata de um matemático, físico ou astrônomo, “ele não pode de forma alguma possuir a pretensão de ter comprovado em sua plenitude as premissas últimas de suas conclusões e de ter esgotado os princípios sobre os quais está baseada a fiabilidade de seus métodos” (HUSSERL, *LU I*, p. 9).

De que maneira então seria possível conceber uma fundamentação para as ciências, se não é possível fazê-lo antes da manifestação de uma região determinada de objetos, e, portanto, se é ainda mais absurdo tentar chegar aos princípios da objetividade por uma via retrospectiva?

Husserl levanta a exigência de suprimos a “ausência de clareza e racionalidade interna” (HUSSERL, *LU I*, p. 10) que assola as ciências como um todo. Nem mesmo a matemática, “a mais desenvolvida de todas as ciências” (HUSSERL, *LU I*, p. 10), consegue livrar-se das controvérsias intermináveis relativas, por exemplo, aos princípios da geometria e ao método referente aos números imaginários. Se a própria matemática ainda continua a padecer de falta de fiabilidade lógica e de clareza quanto aos limites de sua aplicação adequada, está claro que nem mesmo ela pode apresentar-se como parâmetro para a fundamentação da ciência.

Muito embora as ciências tenham se tornado grandes, não obstante essas carências, e tenham nos ajudado a conquistar um domínio sobre a natureza nunca antes imaginado, ainda assim, elas absolutamente não conseguem nos suprir o suficiente teoricamente. Elas não são teorias cristalinas, nas quais a função de todos os conceitos e sentenças estivesse plenamente compreensível, nas quais todos os pressupostos estivessem acuradamente analisados, de modo que o todo estivesse erguido acima de qualquer dúvida teórica. (HUSSERL, *LU I*, p. 10)

Este trecho deixa bastante claro o apelo que move Husserl para a busca de um fundamento para as ciências. Ora, tudo o que fora conquistado ao longo da evolução das diferentes ciências não poderia simplesmente reduzir-se a teorias sobre operações psicológicas e ao relativismo que delas resulta. Urge salvaguardar a grandeza das ciências desse perigo. Mesmo que os resultados obtidos sejam oriundos de metodologias diversas e contraditórias, imiscuídas em operações psicológicas não menos diversas, é preciso que haja alguma coerência objetivamente identificável sustentando a funcionalidade desses resultados. Portanto, algo de racional deve corresponder às diferentes regiões de objetos investigadas pela ciência, ou seja, elas precisam expressar uma racionalidade subjacente, porém, sustentada nas coisas elas mesmas. No caso específico da região científica da lógica, as leis que regeriam sua demarcação e funcionamento não seriam leis restritas ao ato de pensar e, portanto, que precisassem ser transposta para o objeto do pensamento. O caráter objetivamente restrito da lógica e de sua coerência interna não residiria na sua origem psíquica, prioritária e autônoma em relação à empiria. O mesmo vale para o conhecimento científico em geral. Novamente, a teoria do conhecimento de Husserl torna completamente irrelevante a questão metafísica da existência e da possibilidade de acesso a uma realidade empírica exterior à subjetividade, assim como a questão da necessidade a priori de categorias e esquemas subjetivos como um manancial organizatório do pensamento.<sup>3</sup> Na verdade, a “realidade empírica” já está

---

<sup>3</sup> De acordo com Zahavi, a recusa destas questões metafísicas sobre a existência efetiva e a possibilidade de acesso à realidade exterior representa uma superação da dicotomia idealismo/realismo, ao mesmo tempo, a

condicionada, demarcada, e já é imediatamente acessível para a consciência em seu modo de manifestação, a saber, enquanto pensada, investigada, percebida, julgada etc. A consciência, por sua vez, não possui nenhuma substancialidade primária, pois ela só é enquanto tal na medida em que é convocada a corresponder ao pensado que determina o seu ato de pensar, ou ao percebido que determina seu perceber etc.

Com a prevalência da lógica e da matemática, Husserl pretende chamar a atenção exatamente para aquelas disciplinas que dispensariam a necessidade de um complemento metafísico para sua fundamentação, já que sua região de objetos nada tem a ver com a acessibilidade à realidade efetiva de entidades empíricas, mas sim com entidades de pensamento, logo, exclusivamente ideais. Mesmo assim, tal distinção, não menos metafísica, entre entidades empíricas e ideais, cai por terra no tipo de investigação que é preconizada por Husserl. Seria um erro acreditar que disciplinas como a lógica e a matemática se distinguissem de outras regiões do conhecimento, baseado unicamente no pressuposto teórico de que elas diriam respeito à esfera da pura cognição, ou então de uma suposta práxis normativa do pensamento, isto é, próprios da economia do psiquismo humano. Isto porque a noção fenomenológica de idealidade ganha um sentido mais radical e abrangente que inviabiliza a noção de uma realidade empírica independente e, portanto, de uma investigação empírica em oposição a uma ideal. A idealidade aparecerá como um caráter primário da objetividade, ou seja, pretende-se que ela possa ser demonstrada como condição e elucidação definitiva não só dos objetos da lógica, como também dos objetos da própria percepção sensível. A exposição desse campo fundamental de idealidades universais requer um tipo diverso de investigação, livre das inconsistências resultantes dos posicionamentos teóricos do psicologismo e da metafísica em geral.

Com relação a uma outra classe de investigações, requer-se uma abordagem diferente, cuja tarefa teórica também constitui um postulado incontornável de nosso esforço de conhecimento. Ela aborda todas as ciências da mesma forma, pois ela, em suma, volta-se para aquilo que faz das ciências, de fato, ciências. Por causa disso, porém, trata-se de uma região nova e, como se mostrará em breve, ela caracteriza uma disciplina complexa cuja peculiaridade está em ser uma ciência da ciência, e que, por isso mesmo, deveria ser denominada, no sentido mais abrangente possível, como doutrina da ciência. (HUSSERL, *LU I*, p. 11-12)

---

pergunta acerca das condições de possibilidade do conhecimento denota uma proximidade com a epistemologia de Kant, ainda que seja para radicalizá-la. Cf. ZAHAVI, Dan. *Husserl's Phenomenology*. 1ed. California: Stanford University Press, 2003, p. 7. Entretanto, Kant é um autor apenas timidamente abordado nas *Investigações Lógicas*, e mais especificamente nos *Prolegômenos à Lógica Pura*. De qualquer forma, Husserl ressalta o mérito de Kant em ter distinguido a necessidade de um domínio puro em separado de um domínio aplicado para a lógica, o que representa uma maior sofisticação com relação aos pensamentos de Mill e Sigwart. Todavia, Kant teria promovido uma mistificação das concepções de razão e entendimento como condição para a lógica, o que não deixaria de constituir uma hipostasia psicológica na fundamentação da ciência.

A elucidação da lógica pura está inserida nessa tarefa teórica maximamente abrangente, na medida em que ela abarca em si a exposição das idealidades puras que sustentam o conhecimento científico como um todo. Aquilo que faz das ciências, de fato, ciências, deve ser comum a todas elas e apresentar-se imediatamente como seu fundamento. Se a ciência subdivide-se necessariamente em regiões, a fenomenologia é aquela ciência que desvenda o que é comum a todas elas, ou seja, o que é comum a todo e qualquer campo de objetos. Todo o esforço de Husserl nas *Investigações Lógicas* está empregado na busca de uma demonstração da independência do horizonte dos universais, de tal modo que se comprove sua prioridade com relação, tanto aos atos da consciência que conhece, quanto aos objetos correlatos do conhecer. Todavia, tal “doutrina da ciência” somente será legítima, se conhecer e conhecido, pensar e pensado, pesquisar e pesquisado, perceber e percebido etc., puderem remeter para este fundamento autônomo de idealidades universais, sem a necessidade do recurso metafísico à substancialização de qualquer uma das partes envolvidas.

Para valer como doutrina da ciência em geral, não bastaria para a lógica apoiar-se na correção dos juízos. A forma do juízo e sua concordância com um estado de coisas pode de fato proporcionar um saber (Wissen) correto, mas não exatamente uma ciência (Wissenschaft), “pois nem todo juízo correto, concordante com o posicionamento ou a distorção de um estado de coisas, é um saber do ser ou não-ser desse estado de coisas” (HUSSERL, *LU I*, p. 12). A questão da verdade, portanto, não reside na fundamentação da coerência formal do juízo, isto é, no seu grau de convencimento, mas sim no ser ou não-ser daquilo que ele expressa, na sua “evidência”, na “luminosa certeza [...]”; uma certeza que, de um modo mais claro, nós precisamos distinguir do cego convencimento, do visar vago, mesmo que ele esteja firmemente decidido, caso não queiramos cair no abismo do ceticismo extremo” (HUSSERL, *LU I*, p. 13). Nesta passagem manifesta-se de modo decisivo um dos traços mais marcantes na doutrina da ciência de Husserl: seu clamor por conteúdo. A lógica pura de Husserl não deve ser confundida com uma lógica purificada, isto é, protegida do perigo de desviar-se na abordagem de conteúdos materiais. Se a lógica pura puder comprovar-se como uma lógica fenomenológica, nenhum trabalho de blindagem simbólica se fará necessário, pois as formas lógicas puras se anunciarão nas coisas mesmas, mesmo no mais hodierno enunciado cotidiano. As formas lógicas não careceriam de nenhuma logística, de nenhuma tecnologia do pensamento. Especialmente, a concepção de algo como uma intuição categorial – da qual trataremos detalhadamente apenas mais adiante neste trabalho – deixa claro que mesmo os símbolos matemáticos e conectores lógicos em geral, estão

calcados na universalidade do sentido manifesto em vivências intencionais. O próprio desenvolvimento da lógica, a complexificação da lógica simbólica, a multiplicação e diversificação de doutrinas lógicas, de códigos e logaritmos, são fatos que atestam que a lógica pura, por mais que busque a mais restrita coerência interna, não consegue escapar da vitalidade primordial das significações que almeja controlar.

Envolvido no contexto de gênese desse processo, Husserl ainda acreditava poder evitar essas consequências a partir de uma descrição pura que pudesse guiá-lo até as leis puras de aparição dos objetos universais. “A ciência não quer, e não tem a permissão, de ser o campo de um jogo arquitetônico” (HUSSERL, *LU I*, p. 15). Com relação a este ponto, está claro hoje em dia que Husserl não tinha razão, pois, sem um contínuo “jogo arquitetônico”, a ciência não consegue acomodar uma mínima articulação de sentido, na medida em que o horizonte de sentido a que ela está submetida não fornece por si mesmo nenhuma regularidade, muito pelo contrário, a descontinuidade e a fragmentação desse horizonte tem exigido exatamente aquilo que Husserl queria evitar na ciência, a saber, o recurso a procedimentos de funcionalização, instrumentalização e arquitetura da racionalidade. Husserl percebe posteriormente, sobretudo na *Krisis*, mas já também nas *Ideias*, que a fundamentação do conhecimento científico está incontornavelmente atrelada a um determinado projeto teleológico. Em 1935, já no final de sua vida, na conferência sobre *A filosofia e a crise da humanidade europeia*, Husserl já fala abertamente na necessidade de uma batalha em favor do sentido de racionalidade construído pela Europa, batalha que teria por “missão” impedir o próprio ocaso da existência europeia. Ao final da conferência, Husserl chega a exortar o “heroísmo da razão” diante de sua perda de sentido no “naturalismo” (HUSSERL, *Krisis*, p. 348).

De qualquer maneira, o que nos interessa, por enquanto, é compreender a origem do pensamento fenomenológico nas *Investigações Lógicas*, nas quais se espera proporcionar uma fundamentação da ciência a partir da evidenciação descritiva do caráter universal de seus objetos. Aqui Husserl volta-se veementemente contra a edificação do saber a partir da eleição de limites ideais. A lógica pura deveria refutar o probabilismo, que postula um ponto no infinito enquanto o ideal metafísico de verdade. Não haveria fundamento racional para uma ciência baseada em atos aproximativos em progressão assintótica, pois a evidência do investigado não se reduz aos atos investigativos, ou aos postulados dos investigadores, que imporiam eles mesmos os limites do cognoscível, com relação ao qual nos aproximaríamos cada vez mais, sabe-se lá baseados em que objetivamente. Poder-se-ia dizer, quando muito, que o conhecimento científico tornaria sua própria concepção acerca do objeto verdadeiro cada vez mais complexa, mas nunca que se tenderia de fato para uma aproximação da

verdade, simplesmente com base na sua complexidade e certificação particular. Tal postulado, entretanto, não resistiria a refutações céticas, ao contrário, ele pode ser objetado de partida. Ora, poderia perguntar um crítico cético, não significaria tal argumento, que a verdade das ciências valeria apenas como uma elaboração delas próprias, permanecendo infundada, não obstante seus resultados práticos? Exatamente para evitar tais objeções, a fenomenologia não pode depender de um método argumentativo, para isso os objetos devem adiantar-se ao trabalho de descrição, para que eles mesmos orientem a constituição específica de suas regiões, evitando o nefasto “jogo arquitetônico”.

A sistemática, que é adequada à ciência, naturalmente, à ciência genuína, de fato e de direito, não é inventada por nós, em vez disso, ela reside nas coisas, no lugar onde simplesmente nós as encontramos de maneira prévia, onde as descobrimos. A ciência pretende ser o meio de conquistar o reino da verdade para nosso saber, e isto na maior amplitude possível; mas o reino da verdade não é nenhum caos desordenado, reina nele a unidade da legalidade; e, portanto, também a pesquisa e apresentação das verdades precisam ser sistemáticas. Esta pesquisa precisa espelhar suas conexões sistemáticas e utilizá-las, ao mesmo tempo, como uma escada para o desenvolvimento, para podermos penetrar em regiões cada vez mais altas do reino da verdade a partir do saber dado a nós ou já conquistado por nós. (HUSSERL, *LU I*, p. 15)

O sistema da doutrina da ciência deve espelhar as conexões sistemáticas prévias das coisas. Em outras palavras, a lógica pura não é um instrumento de organização do caos, mas de apresentação do caráter necessariamente sistemático de seus objetos. A logicidade é uma característica essencial dos fenômenos, ela é inerente às conexões das coisas, e não um artifício instituído pelo pensamento lógico. A lógica pura e, portanto, a doutrina da ciência é necessária, na medida em que “nós precisamos de fundamentações” como condição para a pesquisa científica, ou seja, devido ao fato de que são as evidências que sustentam o saber científico (HUSSERL, *LU I*, p.16). Dito de outra forma, o fato de as diferentes ciências já partirem de regiões de objetos universais, isto é, de evidências fundadas em si mesmas, exige uma disciplina fundamental que se empenhe no discernimento dessas evidências, a fim de que as ciências se assegurem de sua prática. Ainda que de um modo bastante particular, a fenomenologia possui uma preocupação marcadamente metodológica e normativa. No entanto, a insistência na questão de que os métodos e normas não devam ser encarados como instrumentos de mediação entre pesquisador e pesquisado, mostra-nos que não é no aprimoramento de um instrumento que reside o sucesso do método, mas sim, antes de tudo, no exercício de uma atitude não interventiva perante a primazia das coisas em seu modo de aparição. Desta feita, quando Husserl fala em uma lógica pura, a pureza não é meramente o atributo de uma disciplina mais restrita, autônoma, e bem acabada. Pura é aquela lógica que

sabe quando é o momento de ser aquiescente; a pureza está na humildade de uma doutrina da ciência, que não possui a arrogância dogmática de dominar as coisas a todo custo, mas que sabe que precisa deixá-las ser.

Convém dizer ainda que, se Husserl admite que a lógica possa possuir algum caráter normativo, tal não diz respeito à noção comum daí derivada de que os universais lógicos pudessem em algum momento, ou contexto específico, ser fruto de algum arranjo cognitivo, ou de uma espécie qualquer de convencionalismo prático. O caráter normativo da lógica pura refere-se, na verdade, à observância da restrição ao seu conteúdo teórico, de acordo com seu campo específico de objetos, como já ressaltara Kant. No entanto, a restrição preconizada por Husserl acaba por nos transportar imediatamente para um campo de significações universais, que abrange todas as outras possíveis regiões do conhecimento, servindo como ponto de partida teórico necessário para toda e qualquer tentativa de fundamentação prática ou normativa da lógica. A normatividade, vista como uma valoração prática primordial de um determinado juízo, ou inferência, é sumariamente recusada por Husserl como algo totalmente inviável, já que a valoração depende do “valorado” assumido previamente, isto é, depender-se-ia de alguma significação que já seria tomada necessariamente como um padrão dado de validade. Portanto, a lógica não seria contradita por pretensamente obedecer a valores introduzidos arbitrariamente de fora, a fim de reconhecer alguma classe específica de juízos válidos, pois o que de fato importa são os significados universais assumidos, mesmo que momentaneamente, que precisam guiar as conclusões. A universalidade das significações aplicadas é condição para uma especulação acerca do valor, mesmo em juízos considerados como exclusivamente normativos, como é o caso dos juízos práticos. De acordo com a concepção husserliana, quando alguém diz: “Um homem bom deve ser pacífico”, a compreensão lógica imediata do juízo não sofre nenhuma interferência da norma. A universalidade do conteúdo é anterior, do ponto de vista lógico puro, com relação à norma estabelecida praticamente. As leis lógicas que regem a inteligibilidade desta sentença são universais, pouco importa seu caráter normativo e problemático. Imaginemos que este alguém dissesse: “Um homem mau deve ser pacífico”. Igualmente, as leis que regem a inteligibilidade do juízo não são prejudicadas pela análise da contradição expressada na ironia crítica pretendida pelo enunciado normativo. A instituição prática da norma já depende da significação de algo que venha a ser objeto de normatização. “Toda disciplina normativa requer o conhecimento de determinadas verdades não normativas” (HUSSERL, *LU I*, p. 49). Por sua parte, portanto, se Husserl assente a algum tipo de normatividade na lógica pura, tal se dá, estritamente, como uma observação das regras que se seguem de acordo com a dação pura

dos fenômenos originários, isto é, segundo a descoberta imediata da região primeva dos objetos universais constitutivos de toda e qualquer ciência.

Outro ponto que merece destaque nesta introdução ao problema da fundamentação da ciência em Husserl diz respeito a sua objeção à doutrina da economia do pensamento, centrada na figura de Ernst Mach. A questão central na refutação husserliana à teoria cognitivo-econômica refere-se ao postulado e à busca de uma gênese exclusivamente empírica para o pensamento, o que acabaria por resultar em mais uma forma de psicologismo. De acordo com Husserl, a doutrina econômica na lógica de Mach tem sua inspiração no empiriocriticismo de Avenarius, autor do ensaio *Crítica da Experiência Pura*. Curiosamente, o prefácio do livro traz a seguinte conclamação: “‘retornar’ ao ponto de partida natural ele mesmo, e ater-se imediatamente às coisas, em vez de ater-se a livros” (AVENARIUS, 2010, p. X). Com isto, Avenarius esperava combater os dois pressupostos fundamentais da metafísica: de um lado, aquelas teorias, fossem elas críticas ou não, que nascem do pressuposto de um ajustamento entre “uma circunscrição com múltiplos componentes” e uma circunscrição de seres humanos em meio a enunciados; de outro lado, a ciência que assente à impossibilidade de alcançar qualquer sustentação por meios científicos e que a busca, portanto, em formações pré-científicas oriundas de generalidades, a saber, de “funções humanas”.<sup>4</sup> A curiosidade da conclamação de Avenarius está no fato de, assim como Husserl, invocar um retorno às coisas, no entanto, por meio de um retorno “ao ponto de partida natural”, algo que é, inclusive, o ponto de partida atacado por Husserl nas Ideias, como fonte dos preconceitos tradicionais da metafísica. Avenarius, bem como Mach, ainda precisariam de um motivo orgânico, isto é, do pressuposto de uma substância natural intocada de onde emanaria o conhecimento. Este pressuposto requisita, contudo, mais outro pressuposto, o qual responda pela possibilidade da transformação de relações do meio ambiente biológico em leis lógicas universais. Este pensamento que pretende fazer com que a lógica remonte a uma realidade empírica autorreferente acabaria necessariamente por desembocar em mais uma teoria metafísica, em mais um psicologismo, no qual a lógica corresponderia a um princípio evolutivo do pensamento, nomeadamente, o da economia de energia ou do menor esforço.

A doutrina da economia de pensamento de Mach e do menor esforço de Avenarius seriam ramos da doutrina da evolução e do positivismo de Auguste Comte, o que contradiria a possibilidade de uma fundamentação puramente ideal da lógica, em favor de uma teoria pura e simples da dominação intelectual da natureza. Isto porque a universalidade da lógica, e da ciência em geral, é reduzida à otimização da capacidade adaptativa do homem com relação ao

<sup>4</sup> Cf. AVENARIUS, Richard. *Kritik der Reinen Erfahrung*. Hamburg: Severus, 2010, p. VII-VIII.

meio ambiente natural. “Pois bem, a fundamentação econômico-cognitiva da doutrina do conhecimento retorna, finalmente, para o psicológico” (HUSSERL, *LU I*, p. 203). Se o objetivo desta doutrina pressupõe a necessidade de uma maior abrangência do princípio da racionalidade e das leis universais do conhecimento, este objetivo seria lícito. No entanto, reduzi-lo a qualquer hipótese metafísica a respeito de uma obscura organização simplificada de meras sensações orgânicas, já seria um modo de semear o relativismo. “Entretanto, este princípio [da racionalidade mais abrangente] não é, evidentemente, nenhum princípio biológico, ou simplesmente econômico-cognitivo, mas sim, muito mais, um princípio puramente ideal e radicalmente normativo” (HUSSERL, *LU I*, p. 207). Este princípio impõe-se como norma pura ao pensamento, irrevogavelmente imerso em sua relação com universais, sem recurso a nada fora dela, ou seja, não é uma norma dele pensamento. Em outras palavras, o conhecimento só pode se desenvolver de acordo com leis a priori que não dependem de seu arbítrio, ou de quaisquer estratégias de generalização.

Os erros dessa orientação econômico-cognitiva surgem, em última análise, do fato de o interesse gnosiológico de seus representantes – como os psicologistas em geral – permanecer escorado no lado empírico da ciência. Diante apenas das árvores, eles quase não veem a floresta. (HUSSERL, *LU I*, p. 210)

Restritos à experiência empírica, os pensadores dessa escola procuram sustentar que o todo da floresta é fruto de uma generalização econômica de quem só pode ver árvores individuais. Mais do que isso, as próprias “árvores”, tomadas coletivamente por esse conceito universal, nada mais seriam do que generalizações da impressão sensível causada por dados particulares, os quais seriam apreensíveis apenas individualmente. Todavia, esse retorno do pensamento aos objetos simples das sensações acaba por trazer consigo uma série de pressuposições metafísicas muito problemáticas, já que todo conjunto de significações universais que já se apresenta na imediata relação com esses objetos precisaria ser suspenso e reconstruído a partir de hipóteses sobre a existência de substâncias e capacidades dotadas de uma potencialidade de forjar tais relações e construções significativas. Estas manobras fomentam, quase que imediatamente, as objeções quanto à queda inevitável em um círculo vicioso argumentativo, ou quanto a um contraditório “ceticismo dogmático”, pois elas pressupõem uma independência empírica da natureza obscuramente em consonância com uma organicidade não menos “natural” do pensamento. Isto, sem dúvida, acarreta uma deterioração da pretensão de remontar às partes constituintes mais simples do universo biológico, das quais derivaria o conhecimento como um todo, pois a fundamentação da

ciência acaba reduzida, em última instância, à elaboração de meras hipóteses metafísicas sobre a economia psíquica humana, *ergo*, em psicologismo.

Após um longo trabalho de exposição e refutação de diversas doutrinas psicologistas no campo da lógica, prevaletentes no contexto intelectual de seu tempo, Husserl faz questão ainda de destringir as conexões de sua filosofia com relação àquelas dos “grandes pensadores do passado”. E isto porque o recurso a esses pensadores, antes de ser de alguma serventia para suas investigações, poderia, na verdade significar muito mais um obstáculo. Ressalte-se ainda o efeito decisivo que essa atitude despertou no movimento fenomenológico, haja vista a menção feita a ela por Heidegger no já tardio opúsculo autobiográfico de 1963, *Meu caminho para a fenomenologia*, no qual relembra que Husserl defendia “a renúncia em trazer para o debate a autoridade dos grandes pensadores” (HEIDEGGER, *GA 14*, p. 97), o que não deve, de forma alguma, ser confundido com imodéstia intelectual, muito pelo contrário, pois essa renúncia significa antes de tudo um apelo à liberdade do pensamento. De acordo com Husserl, nem mesmo o apelo às doutrinas tradicionalmente consagradas de pensadores, tais como Leibniz, Kant, Herbart, ou Lotze, poderia contribuir para arrefecer as desconfianças com relação à fundamentação do conhecimento introduzida pela fenomenologia, ao contrário, tal apelo à autoridade acadêmica desses pensadores serviria apenas para fortalecer essas desconfianças.

No que se refere a Kant, Husserl destaca a importância da exigência de distinção entre um domínio puro e um domínio aplicado para a compreensão da lógica, o que representa uma orientação “mais próxima” de suas *Investigações* e, marcadamente, superior com relação ao pensamento de Mill e Sigwart, já que só uma lógica pura “possibilita, em primeiríssimo lugar, uma tecnologia do conhecimento científico (a lógica no sentido prático-teorético comum)” (HUSSERL, *LU I*, p. 211). Todavia, Kant teria sucumbido à mistificação das noções de razão e entendimento como condição primária para a lógica pura, o que não deixa de constituir uma abordagem tecnológica do psiquismo como ponto de partida para a fundamentação da disciplina. De acordo com Husserl, mesmo em um sentido transcendental, todo psicologismo ainda é uma forma de relativismo. “P. ex., aqueles conceitos míticos que Kant tanto amava e também aplicava em delimitações questionáveis, refiro-me aos conceitos de entendimento e razão; obviamente que não os aceitaremos no sentido, basicamente, de faculdades da alma” (HUSSERL, *LU I*, p. 214). Não podemos deixar de admitir a objeção de Husserl de que a busca pela fundamentação do conhecimento a partir do pressuposto de uma faculdade de conhecer represente sim um desvio prévio do conteúdo conhecido. Ora, tal procedimento implicaria um trabalho interminável de investigação das faculdades do conhecimento em

detrimento dos objetos conhecidos, o que acarreta uma cisão dogmática entre filosofia e ciência, restando à filosofia o ônus de “comprovar” (sabe-se lá por que meios) a possibilidade de sabermos o que já sabemos, em vez de investigar diretamente isto mesmo que já sabemos.

Em vista da recusa enfática de Husserl à epistemologia arquetônica de Kant, há que se mencionar, no contexto das *Investigações Lógicas*, a defesa não menos enfática de sua predileção genealógica pela austeridade, clareza e exatidão matemática e analítica das lógicas de Leibniz, Bolzano, e mesmo de Lotze, em detrimento da “profunda plurivocidade da filosofia sistemática” (HUSSERL, *LU I*, p. 226), em particular, da filosofia do idealismo especulativo de Hegel, para quem uma lógica pura como ponto de partida para a doutrina da ciência, de fato, não faz sentido. Na verdade, Hegel é mencionado somente de passagem na obra, salvo engano, exatamente em duas oportunidades ao longo das *Investigações Lógicas*, ambas nos *Prolegômenos*. Na primeira delas, Husserl encara como uma espécie de excentricidade filosófica a recusa de um grande pensador como Hegel em relação à lei da contradição; na outra passagem, Husserl opõe, com uma clara manifestação de sua preferência, a austeridade da lógica de Bolzano ao tipo de filosofia sistemática de seu “contemporâneo Hegel”, da qual “não se encontra em Bolzano nenhum traço” (HUSSERL, *LU I*, p. 226). Husserl expressa aqui toda a sua antipatia por todos aqueles sistemas filosóficos que tomam a lógica apenas como mais uma disciplina derivada de um sistema mais global do pensamento. Neste sentido, a pureza da lógica requer um procedimento analítico e expositivo, porque sua sistematicidade é condicionante e, portanto, independente com relação à interferência ordenadora do pensamento, ou, então, de uma síntese originada em alguma forma de subjetividade indutora. Convém, portanto, apresentarmos um breve esboço sobre a origem da hipostasia psicológica da subjetividade contra a qual Husserl se digladiava de maneira incessante. A questão, por enquanto, está apenas em iluminar minimamente os subterrâneos metafísicos da filosofia da consciência para indicar em que ponto poderia residir a objeção de Husserl.

### 1.3 Consciência de si, substancialidade e o lapso entre sujeito e objeto

A doutrina da ciência de Edmund Husserl só pode ser compreendida mais acuradamente a partir de sua objeção insistente e da ruptura que ela representa com relação aos paradigmas do pensamento hegemônico, que nos foram legados pela Modernidade. Ora, sabemos que, desde Descartes, o conhecimento verdadeiro pretende fundamentar-se a partir da certeza de si, primeira verdade proporcionada pela evidência imediata e irrefutável do *ego*

*cogito*. Deve-se somar a ela a assunção irrefletida quanto ao primado metafísico da substancialidade, que leva Descartes a passar por cima da problematidade da exigência da pergunta acerca da quiddidade do ego: “Mas, então, o *que* sou eu? Uma *coisa* pensante”<sup>5</sup> (DESCARTES, 1950, p. 37, grifo meu). A imposição da questão a respeito do “quid” é uma exigência que aparece de forma repentina, como se fosse algo absolutamente autoevidente, todavia, ela permanece carente de fundamentação. Essa substancialização do ego caracteriza um excedente de significação que interrompe o procedimento de caráter hiperbólico da dúvida metódica e a possibilidade de exposição pura do ego *cogito* e das suas *cogitationes*.<sup>6</sup> Além disso, Descartes institui uma distinção entre essa *realitas* própria do ego pensante, *res cogitans*, e a *realitas* do pensado, este último compreendido imediatamente a partir da ideia de corporeidade, *res corporeas*, caracterizada essencialmente por sua extensão, propriedade primária das substâncias corpóreas em geral, posto ser esta a única propriedade que não se altera quando consideramos as transformações nos entes sensíveis. Vemos, portanto, que a fenomenalidade de tudo aquilo que pode ser conhecido, inclusive a do próprio *ens cogitans*, depende, por assim dizer, da pressuposição sub-reptícia de uma quiddidade, a qual, por sua vez, sustenta-se na necessidade ontológica de uma entidade inalterável que lhe sirva de fundamento, isto é, de uma substância primária. Se atentarmos para a opinião de Heidegger de que “‘Deus’ é aqui [em Descartes] um título puramente ontológico, caso ele seja compreendido como *ens perfectissimum*” (HEIDEGGER, *SuZ*, p. 92), então, o que está em jogo na exigência da concepção da existência necessária de Deus é, na verdade, a necessidade de autonomia ontológica para a *res cogitans* e a *res extensa*, ou seja, de uma substância subjacente *per se* de onde elas possam de alguma maneira ter advindo. Estas articulações manifestam, por assim dizer, a premência da necessidade de fundamentar uma crença, a saber, a crença em uma substância primordial, assim como a crença em sua racionalidade, como condição para o asseguramento da possibilidade de uma relação universalmente válida entre aquele que pensa e aquilo que é pensado.

Em suma, o que nos interessa para nossos propósitos é perceber o modo como a certeza imediata expressa no “eu penso”, e a conseqüente caracterização de seus conteúdos primários como pensados, aliada ao pressuposto ontológico da substancialidade, instaura um impasse, a saber, uma clivagem inicial entre alma e corpo, pensamento e exterioridade, sujeito e objeto, que promove, ao mesmo tempo, a busca desenfreada por uma solução. Desta forma,

---

<sup>5</sup> Sed quid igitur sum? Res cogitans.

<sup>6</sup> Husserl abordará essa questão apenas em ensaio posterior. Cf. HUSSERL, Edmund. *Husserliana I. Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. 2ed. Haag: Martinus Nijhoff, 1973, p. 63.

encontra-se precisamente aqui um dos pontos de gênese do célebre problema do acesso da consciência à realidade, questão essencial para a edificação da filosofia moderna da subjetividade. Como equacionar essa questão, partindo-se do princípio da cisão absoluta entre consciência e realidade? Como poderíamos nos certificar, por meio do pensamento, de que à realidade corpórea, fora de nós, corresponde algo de universal, que garantiria a possibilidade do conhecimento verdadeiro? Fiquemos, por ora, com esse pequeno esboço da questão. Mais adiante ela retornará em outro contexto.

## 2 LINGUAGEM, FUNDAMENTAÇÃO E O PRIMADO FENOMENOLÓGICO DO SENTIDO

### 2.1 Experiência individual e conhecimento indutivo em Mill

A fenomenologia de Husserl representa uma clara ruptura com relação a este modelo hegemônico de pensamento o qual se propõe não apenas responder ao problema fundamental do acesso da consciência de si à realidade, mas, acima de tudo, certificar-se quanto à possibilidade desse acesso. A ruptura se dá, na medida em que a abordagem de Husserl inviabiliza a própria questão, ou seja, não é possível fornecer para ela nenhuma resposta, pois, na verdade, essa questão não faz sentido. A concepção husserliana acerca da intencionalidade da consciência já implica necessariamente o acesso à objetividade em seu caráter universal. Dito de outra maneira, a acessibilidade ao universal já é o ponto de partida imediato da consciência, portanto, trata-se muito mais evidenciá-la. A consciência não é uma coisa (res), no sentido de uma substância por si só autossustentada, em busca de um acesso cognitivo às coisas empíricas. A consciência tampouco é uma estrutura a priori, ou condição transcendental de síntese do material empírico. Ao contrário de Kant, Husserl não toma a consciência como uma faculdade estruturante da experiência, na verdade, a consciência já se encontra imersa nos universais, consumando-se performativamente a partir deles. Por conseguinte, nas *Investigações Lógicas*, os objetos universais, ou seja, aquilo que caracteriza a objetividade dos objetos em geral, não estaria condicionado a qualquer faculdade da consciência. Destarte, a própria ideia da lógica pura sustenta-se tão somente na autodação do universal, isto é, no seu caráter puramente fenomenológico. Este é o ponto nevrálgico para a distinção da fenomenologia de Husserl com relação às filosofias da consciência e da representação erigidas na Modernidade. O horizonte dos cognoscíveis puros, respectivamente, o horizonte dos universais, não deve ser buscado fora da relação imediata entre conhecer e conhecido, isto é, em uma instância absolutamente separada e reguladora da relação entre sujeito e objeto, tampouco, este horizonte deve ser tomado enquanto algo referente a apenas um dos polos. Isto porque os universais são hauridos exatamente da imediatidade da relação. A contaminação e o engano resultariam muito mais dos pressupostos e elucubrações dos mecanismos fundacionais das teorias do que das coisas elas mesmas.

Reside no esforço teórico de transformar a lógica em um mecanismo, uma tecnologia, ou mais literalmente, uma doutrina da técnica (*Kunstlehre*) do pensamento, o maior obstáculo a ser superado pela fenomenologia. O parágrafo primeiro do volume principal das

*Investigações Lógicas* trata da “necessidade de investigações fenomenológicas para a preparação e clarificação epistemológico-crítica da lógica pura”. É muito importante compreendermos essa menção, na abertura do trabalho, à necessidade de priorização da fenomenologia como o ponto de partida necessário para um esclarecimento epistemológico da lógica pura, pois o que está expresso nela, acima de tudo, é a prioridade do acesso imediato às coisas em seu modo de manifestação em detrimento da análise de possíveis instâncias de acesso a elas. Em primeiro lugar, porém, Husserl chama a atenção para o fato de que a reflexão sobre a lógica frequentemente tenha partido de uma reflexão prioritária sobre a linguagem. Um detalhe importante é que, assim como acontece nos *Prolegomena*, logo nas primeiras linhas deste primeiro parágrafo da segunda parte das *Investigações Lógicas*, Husserl cita um trecho do *Sistema da Lógica* de John Stuart Mill, no qual se diz que a reflexão sobre a linguagem representa uma análise necessária do instrumental primário do pensamento. Evidentemente que não é por acaso que Husserl abre ambos os volumes com menções à filosofia de Mill, na verdade, um rápido olhar na *Lógica* de Mill permite afirmar que a fenomenologia husserliana se apropria dela como uma de suas principais inspirações, mas, também, e principalmente, como uma concepção adversária a ser superada. Muitas das hipóteses centrais do pensamento de Mill constituem a quintessência do psicologismo e da teoria econômica do psiquismo combatido por Husserl, principalmente no que diz respeito à negação da originariedade dos universais em favor de procedimentos abstrativos da consciência, os quais teriam como ponto de partida o limite imposto pela multiplicidade dos dados empíricos singulares. Em vista disso, Mill postula que a consciência precisa crer na durabilidade de sensações outrora experimentadas. Entretanto, esta crença, segundo o próprio Mill, distingue-se da durabilidade fixa, em sentido kantiano, ou seja, ela não é nada de exterior às impressões sensíveis, não seria fruto, portanto, de um esquema transcendental, ou modificação da sensibilidade. Mill expressa essa crença na durabilidade com o seguinte exemplo no ensaio *Um exame da filosofia de Sir William Hamilton*: entro em um cômodo vejo uma folha de papel sobre uma mesa; entro em outro cômodo persuadido de que a folha de papel está lá, apesar de não mais vê-la; creio, no entanto, que, se eu voltar às mesmas circunstâncias, no caso, se eu voltar ao cômodo do qual saí, a folha que tinha visto ainda estará lá.

Devido a esta lei da minha mente, minha concepção do mundo consiste, em qualquer instante dado, apenas em proporções pequenas, de sensações presentes. [...] A concepção que formo do mundo existente em qualquer momento abrange, junto com as sensações que estou sentindo, uma incontável variedade de possibilidades de sensação: quais sejam, o todo daquelas sensações que a observação pretérita me diz

que eu conseguiria experimentar neste momento, sob qualquer circunstância suposta, junto com uma indefinida e ilimitável multiplicidade de outras sensações, as quais, apesar de eu não saber se conseguiria experimentá-las, ainda assim é possível que eu possa experimentá-las em circunstâncias que não são conhecidas por mim. (MILL, 1865, p. 193)

O papel das sensações presentes, portanto, é apenas secundário na formação de uma concepção acerca do mundo e da substancialidade dos objetos em geral, na medida em que elas se perdem em meio à multiplicidade incontável de possibilidades de sensações que se juntam e se seguem a elas. Entretanto, ainda assim concebo a possibilidade de um mundo existente, ou de que há um papel sobre a mesa independentemente de minha sensação presente. Isto é possível, porque algo me assegura que as sensações do passado possam valer para a incontável miríade de sensações presentes. Não conseguir, no sentido de não estar certo se eu teria a capacidade (*could*) de experimentar em alguma circunstância uma multiplicidade inumerável de sensações não significa que eu não possa (*might*) experimentá-las. Ao contrário, de acordo com Mill, minha mente existe de tal forma que preciso crer nesta possibilidade. Eu não sei se estou necessariamente apto para experimentar a visão do papel sobre a mesa, na presente circunstância da multiplicidade de sensações que se apresentam, mas sei que *posso* fazê-lo. Esta possibilidade está calcada no fato de que eu creio que conseguiria. Na verdade, a postulação de possibilidades de sensação a partir das sensações passadas é mais confiável do que as erráticas sensações presentes, que não me conferem nenhuma certeza sobre o que experimento, senão sobre minha atenção a certas circunstâncias.

Estas várias possibilidades são o que há de importante para mim no mundo. Minhas sensações presentes, geralmente, são de pouca importância, e são, além disso, fugidias. As possibilidades, ao contrário, são permanentes, o que é o caráter que mais distingue nossa ideia de substância, ou matéria, de nossa noção de sensação. (MILL, 1865, p. 193)

O caráter de possibilidade, isto é, a contingência das sensações, comprova o fato de nossa “crença na substância”. “A matéria, então, pode ser definida como possibilidade permanente de sensação” (MILL, 1865, p. 198). Ao percebermos qualquer coisa, estamos em contato não com uma unidade substancial, mas com uma multiplicidade de sensações, porém, já projetamos sensações passadas como possíveis nesta mesma circunstância. Contudo, se a experiência da multiplicidade das sensações presentes é errática, não menos errática é a memória da sensação pretérita, na qual a crença na possibilidade de durabilidade se baseia. Para Mill, no entanto, isto não contradiz o valor da crença, muito pelo contrário, ela se justifica nessa contradição, inclusive, Mill censura Sir Hamilton por querer superar esta

contradição constitutiva. Não seria absurdo nenhum considerar que a mente seja obrigada a representar a realidade daquilo que ela não conhece, pois, na verdade, é exatamente isso que acontece. “Isto é uma descrição literal do que acontece em um ato da memória” (MILL, 1865, p. 174). Nada poderia ser mais contrário com relação à fenomenologia husserliana, para a qual todo ato de consciência já requer a manifestação prévia de algo que ela conhece de fato, e não como projeção de algo que ela apenas crê, ou supõe, conhecer.

De acordo com Husserl, a lógica pura deve se apoiar na fenomenologia, na medida em que é por meio da descrição fenomenológica que se descobre os objetos da lógica como universais oriundos da intuição imediata. Enquanto isso, no *Sistema da Lógica* de Mill as verdades intuitivas são deixadas de fora, na medida em que são absolutamente particulares na consciência imediata. Intuições não podem tomar parte em uma ciência como a lógica, a qual estaria preocupada exclusivamente com a análise “das operações do entendimento humano na busca da verdade” (MILL, 1882, p. 19). Para Husserl, no entanto, todo conhecimento já precisa se apoiar, antes de tudo, em intuições adequadas<sup>7</sup>, na medida em que elas são uma abertura para o universal e não uma experiência particular e intransferível da consciência.

As discussões preparatórias sobre a linguagem, no campo da fenomenologia, não tem por objetivo o aperfeiçoamento de um instrumento do pensamento, de maneira a melhorar, ou controlar sua aplicação. A linguagem não é um instrumento, uma operação, ou um código elaborado pelo raciocínio. Antes de tudo, a linguagem é expressão das vivências puras da consciência, de suas intuições universais originárias. Em Mill, a análise da linguagem e a ciência da lógica estão localizadas em um âmbito particular de conhecimento, diverso, e derivado, do âmbito pertinente à consciência.

[...] o que quer que conheçamos por meio da consciência é conhecido para além da possibilidade de questionamento. Não se pode senão estar certo de que se vê, ou sente, aquilo que corpórea ou mentalmente se vê, ou sente. Não se requer nenhuma ciência para o propósito de estabelecer tais verdades; nenhuma regra de procedimento pode tornar nosso conhecimento delas mais certo do que ele é nele mesmo. Não há lógica para essa porção de nosso conhecimento. (MILL, 1882, p. 20)

A consciência constitui-se de experiências isoladas, ou seja, de casos particulares que, em última instância, não estariam submetidos às regras da lógica. Mill já parte de uma separação essencial entre os conteúdos intuitivos da consciência e o raciocínio operativo da lógica que Husserl pretende superar. De acordo com Husserl, as intuições já são elas mesmas universais e evidentes, servindo de suporte para a lógica e não como um limite. Em outras

<sup>7</sup> Cabe aqui entender o papel central das intuições para os atos de conhecimento, cf. LÉVINAS, Emmanuel. *The theory of intuition in Husserl's philosophy*. Illinois: Northwestern University Press, 1995, pp. 65-68.

palavras, na fenomenologia as intuições já possuem um caráter de regra, enquanto no *Sistema da Lógica* de Mill:

Verdades nos são conhecidas de dois modos: algumas são conhecidas diretamente, e por si mesmas; outras por meio de outras verdades. As primeiras são tema da intuição, ou consciência<sup>8</sup>; as últimas, da inferência. As verdades conhecidas por intuição são as premissas originais das quais todas as outras são inferidas. Estando nosso assentimento à conclusão fundada na verdade das premissas, nós nunca poderíamos chegar a nenhum conhecimento por raciocínio, a não ser que algo pudesse ser conhecido antecedentemente a todo raciocínio. (MILL, 1882, p. 19)

No que se refere ao fato de o conhecimento não ter sua fonte no raciocínio, mas sim nas intuições imediatas, Husserl estaria de acordo com Mill. No entanto, os objetos universais da ciência não podem ser deduzidos das intuições, pois as premissas originais precisam ser obtidas por indução. A lógica trata apenas das regras das inferências. Todo silogismo tem como condição um conhecimento prévio obtido por indução. A proposição das próprias premissas de um silogismo já pressuporia um conhecimento da conclusão, de modo que o silogismo por si mesmo careceria de conteúdo. A lógica de Mill busca equacionar o problema da particularidade das experiências que comportam o conteúdo do conhecimento. As “verdades” da experiência da consciência possuiriam um caráter multiforme que precisaria ser contornado indutivamente antes que qualquer raciocínio dedutivo se aplicasse. Levado às últimas consequências, a posição de Mill implica que as noções de verdadeiro e falso não se apoiariam em nenhuma intuição, eles não seriam mais do que artifícios metodológicos da lógica para dar conta de um limite psicológico. “Verdade é simplesmente uma proposição verdadeira; e erros proposições falsas” (MILL, 1882, p. 27). Proposições não podem expressar algo de universalmente verdadeiro, por isso mesmo, a lógica deve ser considerada como um procedimento técnico de ajuste das operações do pensamento, ou seja, como um método do raciocínio, de tal modo que o particular possa ser expresso universalmente através dele. A lógica como disciplina dedutiva restringir-se-ia à relação entre proposições, na medida em que ela não pode se fundar dedutivamente, mas apenas indutivamente. Por isso, Mill afirma que: “Seja qual for o melhor modo de expressá-lo, a proposição de que o curso da natureza é uniforme, é o princípio fundamental, ou axioma geral, da Indução” (MILL, 1882, p. 224). Na verdade, toda ciência se apoia em princípios, axiomas, ou definições gerais, obtidos por indução. A ideia de que todo método dedutivo necessite se fundar em alguma forma de indução, a partir do pressuposto de que as intuições imediatas careceriam originariamente de universalidade, é uma concepção basilar do psicologismo que Husserl

---

<sup>8</sup> Mill ressalta que utiliza os termos indiscriminadamente no ensaio.

pretende refutar. A exposição da inviabilidade fenomenológica dos pressupostos metafísicos infundados da psicologia empírica já é suficiente para recusarmos, por exemplo, os “Métodos de Mill” de obtenção indutiva da causalidade. A causalidade não surge operativamente de hipóteses, testes e fórmulas, mas sim da universalidade fenomenológica deduzida das coisas mesmas. A primazia da indução representa mais um dos enigmas do antigo problema do acesso à realidade, o qual precisa ser a toda hora contornado por meio de malabarismos intelectuais, todavia, repetimos, é exatamente este problema que a fenomenologia de Husserl deseja pulverizar desde o seu fundamento. Contudo, não é, a princípio, tão autoevidente, a noção de uma intuição imediata do universal. Ora, a intuição fenomenológica não é uma estrutura a priori da subjetividade, ela não é uma forma da apreensão sensível que precisasse de um complemento da síntese intelectual. A intuição já é intelectual, pois a síntese pura não acontece por meio da combinação de faculdades da subjetividade, ao invés disso, a síntese pura se impõe à subjetividade em meio à manifestação das coisas elas mesmas. A intuição pura, portanto, não se assenta sobre fatos empíricos, ou dados reais, mas sim sobre essências.

As essências, diretamente apreendidas na intuição da essência (Wesensintuition), e as conexões, que se fundam puramente nas essências, são trazidas *descritivamente* por ela [fenomenologia pura] à expressão pura em conceitos de essência e enunciados de essência de caráter legal. Esta esfera é aquilo que precisa ser examinado para que se atinja o objetivo de uma preparação e clarificação crítico-gnosiológica da lógica pura; nela se movimentarão, portanto, nossas investigações. (HUSSERL, *LU II.1*, p. 2)

A fundamentação crítico-gnosiológica da lógica pura requer, portanto, uma apreensão de essências e suas conexões, também essenciais, que se apresentam, em primeiro lugar, no nível fenomenológico, isto é, no nível das intuições imediatas. Em outras palavras, as intuições imediatas fornecem as essências puras que conformam por si mesmas o âmbito da lógica sem a necessidade de uma intervenção intelectual. Destarte, as intuições, desde as mais primárias, já espelhariam essências organizadas, segundo leis próprias, bastando a nós o esforço de descrevê-las, isto é, deixando-as aparecer como são sem realizar interferências. Husserl afirma: “A Fenomenologia *pura* representa um domínio de investigações neutras, no qual diferentes ciências têm suas raízes” (HUSSERL, *LU II.1*, p. 2). Falamos anteriormente da tarefa de fundamentação do domínio de uma lógica pura nos *Prolegomena* e do conseqüente combate ao psicologismo exigido por ela. Mas o que se pretende, então, com toda esta ênfase em uma fenomenologia pura, além disso, como compreender tal pretensão de neutralidade, filosoficamente tão problemática, onde se enraizariam as diferentes ciências? De que maneira seria possível para as ciências possuírem um fundamento neutro? Ora, uma

fenomenologia pura almeja uma forma de investigação baseada, antes de tudo, em um mostrar puro e simples aquilo que aparece, independentemente da mediação psíquica de um sujeito, ou do acordo entre sujeitos particulares. Muito menos ajudaria a pressuposição metafísica de um sujeito puro e a conseqüente arquetônica de suas estruturas. Em princípio, é o caráter puramente fenomenológico das próprias aparições o que importa, em outras palavras, são as coisas que devem dar a medida da investigação, é assim que adentramos a questão da neutralidade. A pretensão de Husserl está em entrar em contato com as coisas tal como elas aparecem para toda e qualquer ciência, anteriormente à formulação de hipóteses sobre um domínio de objetos específicos, isto é, o que mais importa é estarmos atentos para as coisas tal como elas aparecem e são vivenciadas imediatamente. Mas, insistamos neste ponto, isto não quer dizer que para Husserl trata-se de confiar os fenômenos às experiências empíricas individuais, pois a própria relação do indivíduo com algo empírico se reduz a meras hipóteses já sempre derivadas das essências universalmente vividas. A fenomenologia pura e neutra possui, em suma, o sentido pregnante de um desbloqueio da visão com relação aos aparatos conceituais impostos pela tradição do pensamento. Parafraseando Heidegger: trata-se na fenomenologia de Husserl de “exercitar o ver fenomenológico” (HEIDEGGER, *GA 14*, p. 86). Pois, ora, se é possível falar em alguma pretensão fundamental para a fenomenologia, esta está precisamente em ensinar a ver.

## **2.2 Brentano aquém do universal: o conhecimento como conteúdo psíquico**

Na medida em que nosso objetivo no momento é compreender a questão da fundamentação da ciência na fenomenologia, e tal objetivo exige algo estranho à primeira vista como o aludido aprendido do ver fenomenológico, nunca completamente consumado, ou mesmo certificado, isto significa, ao mesmo tempo, que algo de tão simplório e natural como a capacidade ver poderia estar imerso em equívocos, e isto devido a assunções psicológicas e teóricas internalizadas irrefletidamente pelo senso comum e pela própria ciência. Mas como resgatar a pureza da intuição das essências originária exigida por Husserl? Como seria possível ensinar mais uma vez a somente ver?

A fonte de todas as dificuldades reside na direção contranatural da intuição e do pensamento, que é exigida na análise fenomenológica. [...] Entretanto, isto é uma direção de pensamento que contraria os hábitos mais sedimentados, e continuamente crescentes, desde o início de nosso desenvolvimento psíquico. (HUSSERL, *LU II.1*, p. 9-10)

Há uma didática muito peculiar e contraintuitiva no aprendizado do olhar fenomenológico. É evidente que não nos é facultada a possibilidade de ver em lugar dos outros, não se pode ver pelos outros, tampouco se pode simplesmente transmitir para os outros a capacidade de ver por força de argumentos e conceitos filosóficos. O domínio instrumental de categorias e conceitos analíticos pode muitas vezes encobrir os fenômenos que se deseja elucidar. Ao mesmo tempo, não é menos equivocado confiar a visão das essências à experiência particular, reduzindo a essência à aparência, isto é, ao simples ser assim para cada um. Ora, ensinar a ver é, antes de tudo, mostrar o que se vê, a fim de que o outro também veja. Deve-se poder participar da visão, compartilhá-la, caso contrário, não há manifestação universal. Dito de maneira apropriada, só é possível ensinar e aprender o “método” fenomenológico, na medida em que se ensina e aprende a ver fenomenologicamente, sem que para tal se pressuponha o recurso a quaisquer teorias, metodologias, ou procedimentos técnicos. Não constituiria nenhuma excentricidade filosófica dizer que as palavras teoria ou método são sempre insuficientes e, até mesmo, inadequadas para caracterizar a fenomenologia. Devemos ser cautelosos com esses e outros termos, pois na fenomenologia eles são continuamente subvertidos. De acordo com a fenomenologia, o método converte-se imediatamente em uma antimetodologia; a teoria, em uma antiteoria; a epistemologia, em uma antiepistemologia. Isto porque o olhar fenomenológico já se vê transposto para o lugar onde métodos e tecnologias em geral são totalmente secundários. Sem este deixar-se transpor, sem uma aquiescência a este deslocamento originário para além de si mesmo, o fenomenólogo seria apenas mais um teórico, mais um fomentador de hipóteses e objeções, algo do que Husserl pretende escapar desde o início. O que há, então, de tão radicalmente novo na fenomenologia husserliana a ponto de despertar tamanho furor, tanto favorável, como contrário, na comunidade filosófica nas primeiras décadas do século XX? Pois bem, o eixo para onde converge todo o projeto fenomenológico está na noção de intencionalidade, mais exatamente no caráter de vivência intencional da consciência. Este é o seu traço mais marcante, de onde seu significado filosófico deve ser haurido. A fenomenologia define-se como uma descrição das intuições originárias da consciência enquanto vivências intencionais. É apenas neste sentido de vivência intencional da consciência que se pode falar na intuição de essências.

A noção de intencionalidade significa basicamente que toda consciência é sempre consciência de alguma coisa. A princípio, a frase parece explicitar apenas uma evidência das mais óbvias, porém, é exatamente a fundamentação dessa evidência que preocupa Husserl. Todavia, ao nos depararmos com as possibilidades interpretativas suscitadas por essa

sentença, urge delimitarmos mais precisamente seu sentido fenomenológico. Esta preocupação fora despertada em Husserl por seu mais influente mestre, e outro interlocutor central das *Investigações*, Franz Brentano. Em sua *Psicologia a partir de um ponto de apoio empírico*, Brentano tomara o termo “intencionalidade” de empréstimo da filosofia escolástica medieval, com o objetivo de descrever os caracteres primários dos atos psíquicos, muito embora, ressalte-se, a noção de intencionalidade não seja central na obra, servindo a passagem em que é mencionada muito mais como uma estratégia para corroborar a distinção estabelecida entre a região dos fenômenos psíquicos com relação a dos fenômenos físicos.<sup>9</sup> O trecho referido diz o seguinte:

Todo fenômeno psíquico é caracterizado por meio daquilo que os escolásticos da Idade Medieval chamaram de inexistência intencional (ou, então, mental) de um objeto, e que nós designaríamos, apesar de não fazê-lo com expressões absolutamente inequívocas, como a relação com um conteúdo, como a orientação para um objeto (o qual não deve ser compreendido aqui como a realidade), ou como objetualidade imanente. Todo fenômeno psíquico contém em si algo como um objeto, apesar de nem todos eles conterem algo do mesmo modo. Na representação algo é representado, no juízo algo é admitido ou rejeitado, no amor, algo é amado, no ódio, odiado, no desejar, desejado etc. (BRENTANO, 1874, p. 115).

Não se trata aqui, portanto, de uma relação empírica imediata entre sujeito e objeto, mas sim de uma relação fundada na objetualidade imanente, propiciada pelo próprio modo de funcionamento da consciência. A “inexistência”, portanto, aponta não apenas para a ausência da perspectiva de um suporte externo e efetivamente dado, mas, principalmente, para a existência interior do objeto (daí provavelmente o uso do prefixo “in-”). De um modo muito peculiar, Brentano acredita ter conquistado um ponto de apoio empírico para sua psicologia descritiva, exatamente ao fazer os objetos remeterem para a factualidade dos fenômenos psíquicos e não para a realidade física. Em outras palavras, a fundamentação empírica da psicologia não tem nada de físico, mas sim de psíquico, pois é unicamente na consciência, ou seja, a partir dos fenômenos psíquicos, que se pode constituir empiricamente a objetividade. Não há como conceber uma objetividade independentemente do funcionamento psíquico. “A chamada percepção externa não é, rigorosamente falando, uma percepção; e, por isso, os fenômenos psíquicos podem ser caracterizados como aqueles apenas com referência aos quais é possível falar em uma percepção no sentido próprio da palavra” (BRENTANO, 1874, p. 119). A descrição do percebido é uma descrição de fenômenos imanentes, que seriam produzidos de alguma forma no interior do psiquismo humano. Precisamente por isso, a

---

<sup>9</sup> VARGA, Peter A. *Brentano's influence over Husserl's early notion of intentionality*. In: *Studia Universitatis Babes-Bolyai, Philosophia*, LIII, 1-2, 2008, p. 29-48.

noção fenomenológica de intencionalidade, oriunda de Husserl, implica desde o início um afastamento crítico com relação à psicologia de Brentano.<sup>10</sup> Ora, se o objeto intencional for derivado apenas da atividade imanente da consciência, e não remeter para essências transcendentais, independentes da atividade psíquica, então, as leis que regem o pensamento científico seriam advindas da coerência descritiva, e não dos fenômenos eles mesmos. Novamente, o problema está em transformar a lógica em uma disciplina normativa, carente de universalidade, na medida em que, ou postula-se que há algo de universal controlando invisivelmente a atividade do psiquismo, ou então, admite-se que em outros contextos de atividade psíquica, i.e., em outros contextos com sua racionalidade própria, poderia haver também outra forma de configuração normativa para a lógica, portanto, outro tipo de lógica. Este raciocínio contrafactual representaria um claro obstáculo à pretensão de Husserl de fundar uma lógica pura, por isso, veio a ser necessária também uma quebra com relação à psicologia descritiva de seu mentor intelectual, Brentano, a qual não ocorreu de forma pouco conturbada, e sem os devidos protestos por parte do mestre.<sup>11</sup>

Brentano não deve, no entanto, ser simplesmente classificado como um filósofo da mesma linhagem psicológica de pensamento filiada ao empirismo de John Stuart Mill. Em Brentano, a própria noção problemática de indução, por exemplo, possui muito mais afinidade com a fenomenologia de seu discípulo Husserl do que com a psicologia empírica de Mill.<sup>12</sup> De acordo com Brentano, a indução do universal está, poderíamos dizer, como que calcada no caráter primariamente fenomenológico dos universais mentais a serem obtidos, o que exige quase que um procedimento descritivo mesmo, em vez de uma operação mental, isto é, de uma inferência projetiva.

Uma tarefa, à qual os psicólogos têm que se submeter, antes de qualquer outra, é a do estabelecimento das peculiaridades comuns a todos os fenômenos psíquicos; ou seja, partindo-se do pressuposto que haveria tais peculiaridades comuns, pois alguns as negam. A afirmação de Bacon de que, em primeiro lugar, sempre teríamos que

<sup>10</sup> Não entraremos aqui nos pormenores da discussão sobre a filiação da ideia de intencionalidade. Indicamos, para esse propósito, o texto de Schuhmann, em que o autor destaca a importância da confrontação com Twardovski para a originalidade da concepção de intencionalidade em Husserl, e não exatamente uma apropriação de Brentano. Cf. SCHUHMAN, Karl. *Intentionalität und intentionaler Gegenstand beim frühen Husserl*. In: *Phänomenologische Forschungen* 24/25, 1991, p. 46-75.

<sup>11</sup> Cf. HUEMER, Wolfgang. *Husserl's critique of psychologism and his relation to the Brentano School*. In: *Phenomenology and Analysis: Essays on central European philosophy*. Arkadiusz Chrudzinski e Wolfgang Huemer (eds.). Frankfurt: ontos, 2004, p. 199-214.

<sup>12</sup> Brentano desenvolverá ainda mais a questão da indução em manuscritos publicados postumamente por Alfred Kastil. Cf. BRENTANO, Franz. *Versuch über die Erkenntnis*. Leipzig: F. Meiner, 1925. Sobre o assunto, cf. BERGMANN, Hugo. *Brentano's theory of induction*. In: *Philosophy and phenomenological research*. Vol.5, n.2, Dez., 1944, p. 281-292.

perseguir as leis mediadoras e, apenas então, em progressão paulatina, as leis mais elevadas, reconhecidamente não se verificou na história das ciências naturais, e, portanto, também não pode ter nenhum valimento para os psicólogos. O que está correto é apenas que, na indução das leis mais universais, assim como encontramos as propriedades comuns, em primeiro lugar, naturalmente, em indivíduos, da mesma forma, elas são encontradas, então, em grupos específicos, até que finalmente sejam estabelecidas em seu âmbito completo. (BRENTANO, 1874, p. 55)

Esta passagem deixa claro que o universal já se manifesta desde início no particular e que a indução apenas reúne em regiões mais amplas os fenômenos particulares. Husserl é ainda mais radical, na medida em que considera que as regiões de objetos seriam também elas mesmas originárias. Por exemplo, o conjunto dos objetos azuis não é reunido por nós a partir do reconhecimento do universal nos particulares, mas já se impõe enquanto conjunto. Todavia, o que Husserl considera, sobretudo, mais problemático e controverso na psicologia de Brentano, na verdade, é o pressuposto dogmático da separação entre fenômenos psíquicos e fenômenos fisiológicos, pressuposto este que é utilizado com a pretensão de reduzir a fundamentação do conhecimento aos atos psíquicos, já que todo o conhecido possuiria um caráter de ato, do qual os fenômenos fisiológicos careceriam.

Um exemplo para os fenômenos psíquicos é fornecido por toda representação da sensação, ou da fantasia; e eu não entendo aqui por representação aquilo que é representado, mas sim o ato do representar. Portanto, o escutar um tom, o ver um objeto colorido, o sentir calor, ou frio, assim como as similares condições da fantasia são exemplos, como os que eu dei; da mesma maneira, porém, também o pensar de um objeto universal, se outro tal como ele realmente ocorrer. Além disso, todo juízo, toda lembrança, toda espera, toda conclusão, todo conhecimento, ou opinião, toda dúvida – é um fenômeno psíquico. (BRENTANO, 1874, p. 103)

A redução do todo fenomenal da consciência ao ato psíquico, isto é, do representado ao representar, do fantasiado ao fantasiar, do escutado ao escutar, e, enfim, do sentido universal ao ato de pensar, em nada garante, de fato, a universalidade e a apoditicidade deste sentido dos fenômenos eles mesmos, mas apenas do ato doador, o que termina por reduzir a lógica à análise das operações psíquicas da subjetividade, esta, sim, o verdadeiro ponto de partida empírico do sentido do conhecimento. De acordo com Brentano, tudo aquilo a que nos referimos como um objeto, dotado de algum sentido, remete para atos psíquicos. O objeto intencional, enquanto inexistente, está circunscrito aos fenômenos psíquicos, ou melhor, ele é fenômeno psíquico. Já os fenômenos físicos, que poderiam ser tomados como existentes de fato, seriam, na verdade, sempre da ordem de uma particularidade carente de fundamentação. Os fenômenos físicos por si mesmos, pensados como objetos exteriores ao âmbito psíquico, dependeriam exatamente disto: serem pensados; ou seja, eles seriam sempre reféns de

postulados não fundados, portanto, de algum falseamento hipotético. Por exemplo, poderíamos supor como existentes de fato alguns fenômenos físicos como ouvir um acorde, ou uma nota musical, ver uma cor, ver uma figura, ter a sensação de frio ou calor etc. No entanto, eles só podem ser supostos como existentes, como dados, em razão dos atos psíquicos originais, que proporcionam os fenômenos “inexistentes”, ou seja, sem realidade efetiva, de onde os supostos fatos reais precisam ser abstraídos. De certa forma, abstrato mesmo, no sentido teórico, é exatamente o fenômeno físico e não o psíquico. O problema aqui é que a fundamentação sempre recai no ato psíquico tomado como real, ao passo que seu correlato permaneceria em si mesmo carente, ou seja, permaneceria dependente do ato doador. Este correlato, reduzido por Brentano a epifenômeno exterior aos fenômenos mentais, corresponderá em Husserl à unidade ideal do objeto, isto é, será parte constitutiva do próprio sentido (ou significação) em seu caráter universal; ponto de partida e de apoio da descrição dos objetos da lógica pura nas *Investigações Lógicas*.

### 2.3 O a priori da universalidade e o impasse da indução

Apoiado na convicção da universalidade apriorística dos objetos da lógica, Husserl concede um estatuto especial de existência aos objetos ideais determinantes desta disciplina, que não se reduziriam, nem aos fenômenos mentais, tampouco ao mundo empírico. Esses objetos precisam, então, pertencer a um âmbito puro de valimento, e aqui percebemos a influência de Lotze, de tal modo que, a partir deste âmbito, eles possam ser diretamente deduzidos.

Nós colocamos, portanto, a significativa pergunta pelas “condições de possibilidade da ciência em geral”. Na medida em que, a meta essencial do conhecimento científico só poderá ser alcançada pela teoria, no sentido estrito das ciências nomológicas, então, nós recolocamos a pergunta pelas condições de possibilidade da ciência em geral. (HUSSERL, *LU I*, p. 236-237)

Enfatizar o fato de que as condições de possibilidade da ciência em geral precisam ser alcançadas por uma retomada da teoria, no seu sentido estrito de ciência nomológica, significa o mesmo que dizer que seus fundamentos só podem ser obtidos por meio de dedução, e isto sem o recurso a nenhum procedimento indutivo prévio. “A teoria enquanto tal consiste em verdades, e a forma de sua conexão é a dedutiva” (HUSSERL, *LU I*, p. 237). A noção de uma teoria originalmente dedutiva implica por si mesma que ela, teoria, não interfira no caráter verdadeiro do objeto deduzido, que as leis que condicionam o conhecimento “não contenham

nada mais do conhecimento enquanto ato de um sujeito conhecedor” (HUSSERL, *LU I*, p. 239). Conceitos epistemológicos como os de validade, evidência e justificação, não podem por si mesmos fundamentar o conhecido, na verdade, eles precisam ser obtidos fenomenologicamente, quer dizer, a partir de sua manifestação em significações vivenciadas intencionalmente pela consciência. O conteúdo significativo de uma justificação epistemológica seria imanente ao ato de conhecer, devendo dele ser deduzido, portanto, sem o recurso incessante a procedimentos de indução.<sup>13</sup> Este método deve valer mesmo para as ciências ditas empíricas, as quais, por exemplo, para Brentano, estariam postas diante das contradições de terem de lidar com objetos transcendentais com relação à esfera psíquica. Husserl almeja superar o caráter provisório da “teoria meramente suposta” (HUSSERL, *LU I*, p. 255) das ciências empíricas, apoiadas, em última instância, no probabilismo indutivo, na medida em que não reconhecem o fundamento universal de onde elas poderiam deduzir em definitivo seus objetos. Se a universalidade da ciência se basear apenas em processos psicológicos e experimentais de indução, ela sempre se verá às voltas com o problema da capacidade de abrangência de seus conceitos e leis. A fenomenologia husserliana por tratar de objetos ideais, e não de generalidades simplesmente mentais, possui a pretensão de ser maximamente abrangente em sua descrição, isto é, ela pretende valer como exposição dos fundamentos para todo e qualquer objeto conhecido, ou captado, em quaisquer circunstâncias. Isto porque a intencionalidade dos atos do pensamento implica um imediato direcionar-se para objetos que não estão condicionados, de nenhuma forma, pelo pensamento, mas sim por leis, fundamentos ou princípios universais corroborados pela possibilidade da exposição da idealidade pura dos próprios objetos referidos. Um dos pontos nevrálgicos da filosofia de Husserl reside precisamente na fenomenalidade dos princípios, isto é, no modo como as leis fundamentais do pensamento manifestam-se nos objetos. Dito de outra forma, as leis e princípios, que condicionam a manifestação de todo e qualquer objeto, manifestam-se junto com os objetos, poder-se-ia dizer em uma forma de *meqe/xij*, a qual, mais uma vez, não deve ser pensada como localizada alhures ou a partir de uma instância transfenomenal. Sobre o caráter a priori e a acessibilidade dos princípios, Husserl diz o seguinte:

---

<sup>13</sup> Husserl alinha-se de certa forma em uma mesma perspectiva racionalista de Popper, que chama a atenção para um problema já mencionado por Husserl, em sua refutação do psicologismo nos *Prolegômenos*, nomeadamente, o das incoerências do indutivismo. Ora, a obtenção do universal por inferência indutiva requer uma justificação também baseada em princípios indutivos e assim por diante, o que acarreta um regresso ao infinito. Cf. POPPER, Karl. *A lógica da pesquisa científica*. Tradução de Leonidas Hegenberg e Octanny Silveira da Mota. São Paulo: Cultrix, 1993, p. 27-31.

Mas, porquanto eles não valem, na medida em que nós podemos compreendê-los, mas sim, porque só podemos compreendê-los, na medida em que eles valem, então, eles precisam ser considerados como condições de possibilidade objetivas e ideais de seu conhecimento. Está claro que se trata aqui de condições apriorísticas de conhecimento, as quais podem ser tratadas e pesquisadas distintamente de toda referência ao sujeito pensante ou à ideia da subjetividade em geral. (HUSSERL, *LU I*, p. 238)

Qual seria, no entanto, o fio condutor para a possibilidade de tal tratamento e pesquisa, livres de qualquer remissão à ideia da subjetividade? Evidentemente que, não obstante a demanda por neutralidade, Husserl precisa escolher um modo de acesso objetivo para suas investigações, que já antevimos na referência a John Stuart Mill, qual seja, a linguagem, mais especificamente, os enunciados. “Apenas nesta forma a verdade, e especialmente a teoria, torna-se patrimônio permanente da ciência, ela torna-se o tesouro documental registrado e sempre disponível do saber e do pesquisar que se esforça em seguir adiante (HUSSERL, *LU II.1*, p. 3)”. A questão agora está em encontrar nesses enunciados exatamente as verdades que neles estão registradas, pois “sem expressão linguística elas mal<sup>14</sup> se deixam consumir” (HUSSERL, *LU II.1*, p. 3), todavia, se as expressões linguísticas possuem um primado metodológico, está claro que a originariedade ontológica está toda nas verdades elas mesmas. Por isso, Husserl precisará mostrar que a linguagem não constitui nenhum embaraço para o fundamento dessas verdades, o que significa que as expressões enunciativas não constituem alterações subjetivas com relação à verdade. Em outras palavras, o sujeito não mascara a verdade ao fazer uso da linguagem, pelo contrário, ele lhe confere expressividade. A linguagem, neste caso, não estaria restringida a priori aos processos mentais do sujeito, na verdade, sujeito pensante e linguagem já estariam eles mesmos orientados pelas verdades a serem expressas, entretanto, não em uma lógica simplória de antes e depois, isto é, primeiro o conhecimento, depois a expressão, ou vice-versa, mas sim em “unidades fenomenológicas complexas”. Estas unidades fenomenológicas sustentam a expressividade universal dos objetos do conhecimento. Além disso, essas mesmas unidades já se manifestam como expressões significativas, muito embora, como veremos no próximo tópico, não se reduzam a signos. Dito de uma maneira mais clara, as unidades fenomenológicas que condicionam a possibilidade do conhecimento em geral já se manifestam como sentido. Destarte, é só por meio da análise do sentido que se pode conquistar um fundamento para a lógica e o conhecimento em geral, e não por meio de hipostasias psicológicas, que erguem uma barreira ilusória entre pensamento e objeto. O retorno às coisas elas mesmas, portanto, precisa ser compreendido como uma aquiescência ao sentido, o que em princípio constituiria um

<sup>14</sup> Husserl utilizara a palavra “não” na edição original.

paradoxo metodológico de passividade perante os objetos, como se deles pudesse pura e simplesmente brotar sentido. No entanto, não é isso que está em jogo para Husserl, já que não há objetos para além do seu sentido, a questão está, na verdade, em deixá-los ser em sua dação pura *como* sentido. A análise da concepção husserliana acerca da intencionalidade da consciência, que será exposta a seguir, visa exatamente desentranhar a universalidade dos objetos a partir da autodação imediata de seu sentido.

### 3 A INTENCIONALIDADE E O “PRINCÍPIO DA AUSÊNCIA DE PRESSUPOSTOS”.

#### 3.1 Intencionalidade e valimento

O caráter intencional da consciência, mencionado por Brentano, e restringido à especificidade dos fenômenos oriundos de atos mentais, ou psíquicos, é reapropriado de uma maneira muito mais decisiva por Husserl, ganhando um papel central na sua obra, na medida em que, a partir de agora, a noção de intencionalidade apontará exatamente para a prioridade dos fenômenos chamados “ideais” com relação aos próprios atos psíquicos empíricos. Por isso, o caráter intencional da consciência não deveria ser expresso apenas como orientação para uma “objetualidade imanente”, ou seja, a intencionalidade não deveria ser tomada como uma propriedade do fenômeno mental, porquanto isto poderia acarretar um prejuízo para a fundamentação da universalidade do objeto intencionado. Brentano compreende o objeto intencional a partir da distinção entre o objeto da percepção interna e a percepção da realidade física exterior. Apenas a primeira pode de fato direcionar-se para um objeto, pois seria absurdo imaginar uma sensibilidade imediatamente consciente de si, logo, não há representações físicas, ou objetos propriamente ditos para a sensibilidade, a não ser por meio da mediação da consciência. Dito de outra forma, apenas no interior da consciência poderia haver algo como uma relação objetual efetiva. No entanto, caso a intencionalidade seja considerada a partir de um processo necessário de interiorização, a análise da objetividade do objeto intencional recai mais uma vez sobre as propriedades da consciência e deixa de lado os objetos eles mesmos. Isto fica evidente, na medida em que Brentano toma o objeto em um duplo aspecto. Senão vejamos, por um lado, teríamos um objeto primário, por exemplo, um tom, ou uma cor, e, por outro lado, um objeto secundário, o próprio ato de ouvir, ou de ver um objeto colorido. O objeto de fato para a consciência se dá no interior do próprio ato mental, isto é, ele é o objeto secundário, no qual os tons estão convertidos em uma música ouvida, ou cores e traços em uma paisagem observada. Portanto, a consciência do objeto só poderia se dar pela via reflexiva, ou seja, pelo tornar-se consciente da consciência, em última análise, pela consciência do próprio ato. Todavia, se nos mantivermos na perspectiva da teoria acerca das propriedades da consciência e de seus atos cognitivos, não conseguiremos nunca superar a objeção da dimensão particular da subjetividade e, conseqüentemente, de seus processos de indução. Em Husserl, já não é o ato de representar que dá a medida do representado, ou o ato de perceber que dá a medida do percebido. Na verdade, representante e representado surgem a

partir da possibilidade da relação de representação, mais do que isso, eles surgem na sua imediata transposição para o campo aberto pela relação. É exatamente na elucidação deste campo relacional que se edifica a noção fenomenológica de intencionalidade, a partir da qual Husserl buscará conquistar o acesso à unidade ideal do sentido e, por conseguinte, sustentar a possibilidade de fundamentação universal do conhecimento, com base na concepção de uma lógica pura.

Ao lógico puro não interessa primária e propriamente o juízo psicológico, isto é, o fenômeno psíquico concreto, mas sim, o juízo lógico, isto é, a significação idêntica do enunciado, a qual é uma diante das múltiplas vivências judicativas descritivamente muito diferentes. É claro que corresponde a essa unidade ideal um certo traço em todo lugar comum nas vivências particulares. (HUSSERL, *LU II.1*, p. 4)

A tarefa do “lógico puro”, portanto, está em buscar uma significação idêntica e uma para as vivências judicativas em geral, mas como é possível encontrar esse traço comum que perpassa todas essas vivências e que, acima de tudo, precisa ser deduzido delas? A resposta encontra-se exatamente na superação da dimensão da perspectiva particular da primeira pessoa em favor da compreensão das vivências em seu caráter prioritariamente intencional, isto é, na medida em que já esteja voltada para objetos. A unidade ideal buscada por Husserl deve extrapolar tanto o âmbito físico, quanto o mental, caso se queira conquistar sua logicidade pura. Se às vivências intencionais em geral corresponde uma unidade de sentido, que é em todo lugar comum, ou seja, se às vivências intencionais corresponde algo de universal, então, elas já não podem ser pensadas originariamente como fruto da mera experiência particular, ou então enquanto fenômenos derivados da percepção interior. As vivências precisam ser compreendidas em seu caráter de vivências *intencionais*, e é nesse seu caráter intencional que se pode fundamentar a unidade ideal e, por conseguinte, a apoditicidade de seus objetos. Entretanto, poder-se-ia com razão objetar que termos como “consciência”, “intenção” e “vivência”, apresentam uma conotação notoriamente psicologizante, o que seria um empecilho para as pretensões universalizantes da fenomenologia husserliana. De um modo geral, a compreensão predominante do termo “consciência” remete para uma subjetividade autoconstituída, enquanto “intenção” diria respeito a um propósito deliberado dessa mesma consciência; e o que não dizer da palavra “vivência”, a qual em princípio não evoca outra coisa, senão uma experiência particular, privada, ou absolutamente individual. Se concluirmos disso, portanto, que a consciência intencional corresponde a um ego individual que tem deliberadamente como propósito alguma coisa que só ele mesmo pode experimentar de

maneira particular, então, simplesmente recaímos na aporia cética do psicologismo, pois como seria possível ultrapassar a experiência particular para se chegar a um sentido universalmente válido? Evidentemente que Husserl precisará subverter as noções correntes e mais imediatas com relação à intencionalidade da consciência, ou à vivência intencional, bem como será preciso desentranhá-las do interior do psiquismo. O termo intencionalidade, tomado de empréstimo da filosofia medieval por Brentano, deriva do latim *intentio*, ou *intentus*, do verbo *intendere*, que reúne o prefixo “in-” com o verbo “*tendere*”, que quer dizer literalmente *tender*, portanto, “*intendere*” significa, precisamente, “tender para o interior de”. Não obstante qualquer etimologia, com o conceito de intenção Husserl pretende expressar, antes de tudo, uma tendência. Há que se chamar também a atenção para o fato de que a palavra da língua portuguesa “entender” possui a mesma raiz etimológica, de tal maneira que podemos falar em “entender alguma coisa” também como este “tender para o interior de”, adentrar e tomar pé, isto é, aqui se expressa o fato de já se estar orientado para, ou mesmo de se “estar por dentro de” alguma coisa, tal como se costuma dizer na linguagem do dia-a-dia. É exatamente nessa tendência, ou seja, nessa orientação implicada na noção de “tender para o interior de”, ou na expressão corriqueira “estar por dentro de”, que podemos começar a ensaiar um esclarecimento para a noção husserliana de intencionalidade. No “tender para o interior de”, as noções de indivíduo e realidade, sujeito e objeto, interior e exterior, dissolvem-se em favor de um horizonte relacional mais originário, na medida em que a consciência não precisa mais elaborar alguma forma de acesso à objetividade dos objetos, pois ela já é deslocada imediatamente para o lugar no interior do qual se dá imediatamente esse acesso. Destarte, a consciência parece perder qualquer autoconsistência primária, seja ela substancial, ou estrutural, que pudesse ser determinante com relação ao sentido de seus objetos. A consciência já não é mais simplesmente a sede dos fenômenos mentais, na medida em que ela é chamada a consumir-se no lugar de dação dos objetos, lugar no qual eles são vivenciados como significações ideais, e não mais como objetos empíricos ou fenômenos psíquicos. Dessa forma, podemos igualmente notar que ao utilizar a noção de vivência intencional, ao invés de apontar para uma experiência individual, Husserl tem por objetivo manifestar a irrevogável objetividade do que é experimentado pela consciência. Há para a consciência, um sentido universal que se impõe; que é já sempre vivido. Portanto, a vivência em seu caráter intencional não se reduz apenas ao ato da consciência, mais do que isso, ela caracteriza também o primado do correlato vivenciado. Em outras palavras, as vivências intencionais não caracterizam simplesmente uma experiência de matriz psicológica, mas antes elas estão articuladas como sentido vivido, sentido que se apresenta para a consciência em seu

horizonte relacional imediato. Radicalizadas em seu caráter intencional, as vivências em geral tornam-se uma via privilegiada de acesso para a dedução da unidade das significações, pois a referência imediata a esta universalidade ideal, que sustenta o sentido dos mais diversos atos, ou vivências particulares da consciência, é algo de absolutamente constitutivo.

A conexão das coisas com as quais se relacionam intencionalmente as vivências do pensamento (as atuais, ou possíveis), e, por outro lado, a conexão das verdades, nas quais a unidade das coisas (*sachliche Einheit*) vem à tona em seu valimento objetivo (*objektive Geltung*) como aquilo que ela é: ambas são dadas juntas a priori e são inseparáveis uma da outra. (HUSSERL, *LU I*, p. 228)

A questão, para Husserl, portanto, está em revelar o valimento objetivo dessa unidade sem recorrer à introspecção e a procedimentos psicológicos de indução. Antes disso, as vivências intencionais da consciência já estão condicionadas à dinâmica do tender constitutivo para o interior do horizonte de valimento. Ao invés de voltar-se para o seu próprio interior, supondo com isso uma consciência encerrada em si mesma, o fenomenólogo, ou lógico puro, deveria concentrar-se na unidade articulada em que já se encontra, pois ela é o próprio terreno dos objetos válidos. Em outras palavras, a consciência já se vê exposta a uma unidade objetiva válida, na medida em que já se movimenta e se orienta no interior e por meio dela. A conexão das coisas e a conexão das verdades condicionam a priori as vivências intencionais em geral, inclusive as enunciativas, por isso, sejam elas possíveis ou atuais (efetivas), as vivências já sempre precisam remeter, transpor-se, para o âmbito de valimento objetivo, oriundo da unidade das coisas. Portanto, não é a projeção psicológica de um horizonte independente de valimento que sustenta a unidade das conexões verdadeiras entre as coisas, mas sim as vivências imediatas da unidade das próprias coisas que sustentam a possibilidade de um juízo lógico com valimento objetivo. Em outras palavras, não é nenhum tipo de vivência da consciência que induz uma unidade semântica aos objetos, por conta disso, deve-se procurar deduzir essa unidade a partir dos campos intencionais expressos por meio das diversas vivências da consciência. As vivências devem ser investigadas não como uma origem psicológica do sentido, mas sim como atos liberadores de correlatos de sentido, correlatos esses que são universais, totalizantes, e que englobam as próprias vivências. É nessa transposição liberadora, nesse desempenho intencional, que as vivências intencionais da consciência deixam vir à tona a unidade das coisas em seu valimento objetivo.

Reconhece-se novamente nesta temática sobre o valimento (*Geltung*) uma evidente herança lotzeana, que exige um pequeno e breve esclarecimento antes que prossigamos. Em primeiro lugar, com a ideia de valimento, Lotze busca fundamentar a universalidade da

verdade não enquanto consequência, ou efeito, de alguma condição mais prioritária, como por exemplo, caracteres estruturais da razão, mecanismos psíquicos, ou estratégias associativas da alma, em vez disso, valimento (*Geltung*) nomeia uma região muito específica, a saber, o campo autônomo dos juízos de conhecimento<sup>15</sup>. Com isso, Lotze também já pretendia refutar e superar as inconsistências de uma gênese psicológica do conhecimento universalmente válido. Lotze destaca que nenhuma teoria empírica sobre associações de ideias poderia comprovar ou refutar, por exemplo, os princípios lógicos de identidade e do terceiro excluído, na medida em que o próprio encadeamento do argumento não poderia prescindir da pressuposição de sua validade. Ora, parece evidente que não seria possível argumentar sobre a validade de argumentos sem pressupor exatamente o valimento como a condição mesma de toda validade argumentativa. Dito de outra forma, como seria possível questionar a condição de validade dos juízos, sem pressupor seus próprios questionamentos como fundados em juízos válidos? Lotze percebe nesta circularidade da noção de valimento algo que permanecerá obscuro para ele, mas que será decisivo para Husserl, a saber, que há algo na estrutura mesma dos argumentos em geral, ou dos enunciados lógicos, que extrapola e, portanto, inviabiliza a avaliação de seu valor de verdade por meio de argumentos ou juízos, na medida em que eles se tornam irrelevantes, posto que secundários.

Em seu esforço para explicitar o que entende por valimento, Lotze recorrerá a uma interessante interpretação da concepção de ideia em Platão, que de fato lança um pouco mais de luz sobre o conceito, bem como nos permite compreender melhor sua apropriação por parte de Husserl. A partir da noção de valimento, Lotze pretende mostrar acima de tudo “como pode haver um conhecimento, cuja verdade é inteiramente independente da pergunta cética sobre sua concordância com uma essência das coisas para além dela” (LOTZE, 1874, p. 496). A impertinência desta objeção cética adviria de uma compreensão equivocada do estatuto da verdade almejada pelo conhecimento. Com o auxílio de Platão, Lotze diz que o conhecimento verdadeiro nada teria a ver com as coisas, ela não seria nada de entitativo. As ideias, que condicionam o conhecimento verdadeiro, estariam em um plano completamente distinto, não possuindo nenhuma relação causal com os entes do mundo exterior. O que se sabe é que as

<sup>15</sup> Por isso mesmo, Lotze tem o cuidado de utilizar o termo “valimento” (*Geltung*) no lugar de “validade” (*Gültigkeit*), posto que o que está em jogo não é o resultado da aplicação de categorias do entendimento à experiência sensível (cf. KANT, *KrV*, B 122, B 199), ou de ideias regulativas de “validade indeterminada” (cf. KANT, *KrV*, B 691), mas sim a própria noção de validade objetiva (*objektive Gültigkeit*) como pertencente ao âmbito transcendental do valimento. Destarte, o uso de uma terminologia diversa talvez chame mais a atenção para um fenômeno igualmente diverso. De certa forma, podemos dizer que “validade” é a característica ou qualidade prévia daquilo que já é a partir de valimento. A expressão alemã “zur Geltung bringen” possui o sentido amplo de “trazer à baila”, “levar em consideração”, “pôr em questão”, portanto, ao falar em “Geltung”, Lotze chama a atenção exatamente para o horizonte daquilo que está em questão, ou seja, trata-se de um âmbito de transposição, no qual o “real” passa de sensível a valor de verdade.

coisas do mundo sensível já são experimentadas imediatamente a partir de predicados do pensamento, esses predicados também se manifestam de maneira imediata como uma unidade, como um todo fixo e articulado. Esta unidade de predicados ideais, este “mundo das ideias”, delimita o que é possível de ser experimentado pela percepção sensível, de tal modo que “a outra pergunta sobre o que nela é real, e como as coisas fazem para ter ideias como *seus* predicados, não apareceu para Platão como a primeira pergunta e acabou deixada para reflexões ulteriores” (LOTZE, 1874, p. 498). Quando vejo dois objetos, já os vejo, obrigatoriamente, por exemplo, a partir de ideias de cor, tamanho ou formato, articuladas em uma unidade, isto é, vejo um objeto vermelho e não amarelo, o outro é azul, grande ou pequeno, arredondado ou quadrado etc. Mais precisamente, já pressupomos o conjunto das cores na percepção de uma coisa particular com uma cor específica. No entanto, pergunta-se Lotze, não importaria mesmo saber se a ideia “vermelho” possui realidade efetiva (Wirklichkeit)? “Como é que podemos exatamente pensar em cores, quando elas não são vistas por ninguém, ou em tons e suas diferenças, quando eles não são ouvidos por ninguém e suas diferenças não são percebidas por comparação?” (LOTZE, 1874, p. 498). Ora, atribuir predicados a essas ideias, esperando deles derivar uma realidade efetiva, significaria evidentemente incorrer em um círculo vicioso, ou em um regresso ao infinito. Tomá-las como um mero nada seria, por outro lado, uma total incoerência, pois na medida em que possuem um conteúdo para o pensamento, elas já seriam algo e não nada. Estas dificuldades articulam-se, portanto, em uma nova pergunta, qual seja: “Mas como poderia ainda ser alguma coisa e diferenciar-se de outras, isto que não é nem em si, e que tampouco está em nossa representação?” (LOTZE, 1874, p. 498). Para responder a essa pergunta, Lotze enumera quatro acepções ordinárias que o termo realidade efetiva, ou atualidade (Wirklichkeit), pode assumir, a fim de mostrar o quão inadequada pode ser esta pergunta que parece, em princípio, tão óbvia.<sup>16</sup>

---

<sup>16</sup> Curiosamente, Lotze alerta para que não nos restrinjamos aqui ao mero recurso a um termo técnico estranho à compreensão mais imediata. Poderíamos ser levados a utilizar o famoso termo de Kant “posição” (Position) para caracterizar esse tipo peculiar de “existência”, ou “realidade”, explorando a origem etimológica da palavra, do latim “ponere”, que expressa precisamente um ato de posicionamento (Setzung), de afirmação (Bejahung), um ato tético. Lembremos a célebre frase de Kant que diz: “Ser não é evidentemente nenhum predicado real” (KrV, B626). “Real” aqui traduz o termo “reales”, ou seja, quando Kant diz que ser não é um predicado real, isto não se aplica apenas no sentido de ele não possuir realidade efetiva (Wirklichkeit), ou existência, mas também no sentido de ele não acrescentar em um enunciado nenhum atributo quididativo ao sujeito, dito de outra maneira, ser não pode ser atributo de uma coisa (res). Ser é apenas cópula, o por em relação de conceitos, de um sujeito com um predicado, mas que a eles nada acrescenta. Para Lotze, o emprego deste termo técnico implicaria, destarte, a entrada em uma longa discussão acerca de sua significação e aplicação adequada, o que não ajudaria a solucionar o problema, “pois ele não está ajustado naturalmente à fala e ao pensamento de ninguém” (LOTZE, 1874, p. 499). Dissemos no início do comentário que isto seria curioso, na medida em que, ao fim e ao cabo, esta dificuldade terminológica acaba também se tornando uma consequência da própria estratégia de Lotze. Ora, o

Chamamos de “real” (wirklich) [1] uma coisa que é, em contraposição a outra que não é; [2] “real”, um acontecimento que ocorre ou ocorreu, em contraposição àquele que não ocorre; [3] “real”, uma relação que se estabelece, em contraposição àquela que não se estabelece; [4] finalmente, chamamos de “real”-mente verdadeira uma sentença que vale (gilt), em contraposição àquela cujo valimento (Geltung) ainda é questionável. (LOTZE, 1874, p. 499)

Não obstante esta problemática enumeração das significações do conceito de real, vamos nos ater apenas ao que de fato nos interessa, a saber, seu lugar na estratégia de elucidação da universalidade absolutamente autorreferente da noção de valimento. Além disso, Lotze utiliza o termo “real” precisamente para mostrar como a equivocidade de um conceito pode provocar incompreensões, arbitrariedades e incoerências argumentativas. De acordo com Lotze, quando empregamos o termo “real”, pensamos sempre a partir de uma afirmação (Bejahung) sobre algo, real é aquilo que é afirmado, posicionado, no entanto, esta afirmação se dá em regiões de sentido absolutamente distintas. Aquilo que é afirmado não é simplesmente o mesmo em cada caso, não equivale a uma mesma realidade. Coisas, acontecimentos, relações e sentenças não poderiam ser reduzidos uns aos outros e derivados uns dos outros. Quando afirmo algo, não posiciono um algo equivalente ao ser de uma coisa. Cada modo de posicionamento diz respeito unicamente à sua própria esfera de sentido. Quando pensamos nas ideias, no sentido platônico, podemos tomá-las como reais no sentido de acontecimentos, na medida em que ocorrem em nossas mentes, porém, seu conteúdo, para além da atividade mental, não corresponderia evidentemente a acontecimentos; tampouco elas são coisas dadas, na verdade, elas só podem ser tomadas como válidas, pois elas também só surgiriam na esfera restrita do valimento, logo, daquilo que é manifestado por intermédio de juízos de conhecimento, e não por intermédio da percepção sensível das coisas, portanto, a pergunta pela substância das ideias seria algo totalmente inadequado e fora de propósito. Pode-se, então, concluir disto que seria igualmente inadequado atribuir, por exemplo, às coisas sensíveis e às ideias uma relação de ordenação, isto é, da menos verdadeira para a mais verdadeira, já que não há termo de comparação entre os dois âmbitos.

Tão pouco quanto podemos dizer como é que se faz para que algo seja, ou para que algo aconteça, ainda menos se deixa determinar como é que se faz para que uma verdade valha (gelte); é preciso também considerar esse conceito como um conceito fundamental assentado apenas em si mesmo, do qual qualquer um pode saber, o que se quer dizer com ele, e que nós não podemos produzir por meio de uma construção a partir de componentes que já não estivessem contidos nele mesmo. (LOTZE, 1874, p. 501).

---

conceito de valimento, não obstante oferecer inegáveis elucidações, acaba, ao mesmo tempo, por disseminar novas obscuridades e por ensejar renovadas discussões terminológicas formais e especializadas.

Assim como tudo aquilo que é, já pressupõe como condição, lógica e imediatamente, uma concepção quanto à efetividade (realidade efetiva, Wirklichkeit) do ser, que é absolutamente inderivável, também é necessária a concepção da região da verdade (valimento dos juízos) como origem da efetividade própria do verdadeiro. Lotze ressalta que, apesar de ter realizado essa descoberta filosófica, Platão ainda não poderia ter encontrado na língua grega uma expressão terminológica adequada para ela.<sup>17</sup> Este seria um dos motivos centrais na confusão relativa à teoria das ideias, pois se teria aberto um novo campo de questionamento para o qual a linguagem ainda não possuiria a expressão. Na falta de uma palavra para o conceito do valer (Begriff des Geltens), ou seja, para o puro conteúdo do pensamento, enquanto puro ser, uno consigo mesmo e à parte da realidade efetiva, Platão teria passado a utilizar a expressão ο)/ntwj ο)\n, nomeadamente, o ser, ou o ente, enquanto tal, ou seja, aquilo que é apenas em seu caráter de ser. Por isso, esta seria a região purificada das imagens representadas (ei)=doi) das coisas, imagens que se autonomizam de imediato, ganhando uma existência independente no pensamento, que nada mais passa a dever ao que aparece na realidade de fato. Esta representação válida seria de uma ordem estranha ao sensível, por isso, possuiria uma existência absolutamente separada (cwri\j tw=n ο)/ntwn). Percebe-se, portanto, que Lotze fornece um insight decisivo para Husserl, que vislumbrará a possibilidade de uma ciência fundada em idealidades puras, ou, dito de outra maneira, em uma filosofia puramente eidética.

Em Husserl, as conexões de coisas e conexões de verdades, que vêm à tona em seu valimento por meio das vivências intencionais da consciência, correspondem a unidades fenomenológicas puras, isto é, a identidades das representações universalmente reconhecidas. A conquista de uma sustentação universal para os objetos do conhecimento se dá no reconhecimento dessas unidades, dessas configurações válidas de identificação. Estas unidades objetivas identitárias não podem emanar de campos distintos de acesso, pelo menos não em seu modo originário de dação. De início, os objetos em geral se dão a nós em conjunto, como um todo, de maneira que as coisas, as verdades válidas, as relações entre as

---

<sup>17</sup> Não podemos deixar de salientar que, enquanto Lotze enxerga nesse fato uma limitação, calcada no caráter incipiente da língua grega, que ainda requeria uma maior sofisticação terminológica que acompanhasse seus desenvolvimentos filosóficos, Heidegger valorizará a retomada de certo primitivismo linguístico como uma fonte privilegiada do pensamento, na medida em que ele ainda não teria sido entulhado por conceitos e termos alienantes. De um lado, temos Lotze, que acredita que a linguagem tende a sofisticar-se, ou, pelo menos, alterar-se, na medida em que novos problemas são descobertos, enquanto, de outro lado, temos Heidegger, que defende que a proliferação de conceitos encobre e reduz o sentido dos fenômenos originários, provocando uma espécie de assimetria. Não obstante suspeitarmos de ambas, deixamos aqui em aberto a questão de se alguma das duas abordagens faz jus à relação entre fenômeno e linguagem.

coisas e os acontecimentos temporais só podem ser distinguidos em um segundo momento, artificialmente, por assim dizer. A consideração dessa dação conjunta não significa uma ingerência de um âmbito sobre outro, mas sim o reconhecimento de sua indistinção primária em um mesmo fenômeno constitutivo, o qual nós não podemos eliminar, por isso, não deveríamos tentar contorná-lo por meio de teorias. A consciência e seus objetos não estão divididos em diferentes horizontes de aparição, assim, Husserl já toma a conexão de objetos sensíveis como uma conexão de objetos válidos, ou de idealidades, antes mesmo que isto implique a necessidade da existência de uma região específica dos enunciados veritativos. O válido dá-se imediatamente como algo intuitivamente perceptível, ou seja, os juízos de valimento já são juízos intencionalmente fundados. Da mesma forma, o válido e o percebido são, em sua origem, inseparáveis do acontecido e do relacionado, e assim por diante. Ora, em Husserl, da mesma forma que os objetos sensíveis, categorias, conceitos, verdades e acontecimentos, são imediatamente intuídos, assim como as próprias intuições já são idealidades, pensamentos, ou seja, as coisas já são enquanto pensamentos e os pensamentos enquanto coisas. Por outro lado, na medida em que pensa como regiões absolutamente separadas aquelas que correspondem às conexões de coisas, aos acontecimentos, às relações e às verdades válidas, Lotze ainda pensaria a partir de hipostasias. Destarte, o que Husserl pretende fazer é mostrar como todas estas regiões estão reunidas em sua origem em um mesmo fenômeno unitário, totalizante e válido como um mesmo fundamento universal, indistintamente pensado e intuído, aquilo que ele caracteriza nas *Investigações Lógicas* como significação ideal, ou sentido. Em suma, para Husserl, valimento é intuição imediata de sentido.

Na verdade, o gesto inaugural de Lotze no *Sistema da Filosofia*, que trata precisamente da *Lógica Pura*, já é um gesto psicológico, na medida em que se pretende atribuir uma origem indutiva ao âmbito das validades, não obstante sua imediata autonomização. Na doutrina dos conceitos, a nomeação é tomada como um primeiro ato lógico de objetificação, no qual ocorre a enformação (Formung) cognitiva que converte as impressões sensíveis em ideias.

Assim que nomeamos verde ou vermelha as diferentes excitações de ondas de luz que acometem nossos olhos, distinguimos algo outrora indistinto: nosso sentir do sensível com o qual ele se relaciona. [...] Pode-se caracterizar essa primeira realização do pensamento como o começo de uma *objetificação* do subjetivo. (LOTZE, 1874, p. 15)

O melhor exemplo para comprovar este ato do pensamento, que institui um âmbito objetivo independente da existência sensível efetiva, está naquelas linguagens que preservaram o uso do artigo. Isto porque o artigo, “que possuía originalmente o valor de um pronome demonstrativo” (LOTZE, 1874, p. 15-16), dá a palavra um significado universal, objetivo, pois, na medida em que apontamos para o denominado, já realizamos um movimento que requisita os outros, não há mais uma sensibilidade privada que precise corroborar a significação da palavra. Quando digo “a lagoa”, “a floresta”, “o vermelho” etc., a validade dos significados já estaria para além de minha experiência subjetiva particular, visto que ela estaria de uma vez por todas posicionada na região objetiva do valimento. O que parece, na verdade, é que o próprio ato de significar universaliza a coisa significada, isto é, ele eleva as impressões sensíveis à categoria de ideias. De que maneira essas ideias passam de condicionadas a condições, de instituídas pelo pensamento a instituintes, permanece extremamente obscuro em Lotze. Ao insistir recorrentemente na tentativa de derivar as ideias de uma estratégia normativa, quando deveria pensá-la a partir de uma base puramente teórica para toda e qualquer ciências normativa, Lotze afasta-se da exigência posta por Husserl desde o início dos *Prolegômenos*. Desta forma, Lotze teria se aproximado da epistemologia de Herbart, que considera a lógica como uma “moral do pensamento”, no sentido mesmo de uma universalização normativa. Em sua busca por uma fundamentação fenomenológica pura das idealidades, Husserl não pode deixar de repelir a estratégia lotzeana, que, assim como a de Herbart, confunde-se na gravitação entre ideal e real.

Agradecemos-lhe muito; mas infelizmente achamos também que suas belas tentativas foram aniquiladas pela confusão herbartiana com respeito às idealidades específicas e normativas. Sua grande obra de lógica, embora seja rica em pensamentos originais e dignos dos pensadores profundos, torna-se com isso um híbrido desarmônico de lógica pura e lógica psicologista. (HUSSERL, *LU I*, p. 219).

Talvez por isso, Lotze tenha servido muito mais como uma inspiração do que como um interlocutor de Husserl, na medida em que Husserl fala a partir de um salto proporcionado pela descoberta de Lotze. Não seria demais dizer que Husserl estava na posição hermenêutica de compreender Lotze melhor do que ele havia compreendido a si mesmo. Não obstante, é muito evidente que essa inspiração foi absolutamente decisiva, principalmente, por chamar-lhe a atenção para a necessidade, e a possibilidade, de uma consideração não hipostasiante das significações ideais que constituem os juízos e seus componentes.<sup>18</sup> Em um juízo o que está

---

<sup>18</sup> A influência dessas ideias já se manifestava nos ensaios anteriores à publicação das *Investigações Lógicas*. Husserl já falava do sentido dos juízos como correspondendo a universais puros e não a experiências subjetivas

em jogo não é exatamente o ser, isto é, a realidade efetiva, ou a existência, das representações, mas o valimento a priori que constitui aquilo que é enunciado, isto é, aquilo que condiciona o desempenho enunciativo enquanto tal. Há no julgar algo que extrapola a questão da experiência sensível do sujeito enunciadador. Quando enuncio: “O mar está azul”, há uma compreensão universal e imediata da sentença e de seus componentes que passa a independe da existência efetivamente real (*wirklich*) das representações ideais, portanto, não importando se o que vejo é um mar, ou um grande lago, ou se sua coloração na verdade está mais para esverdeada. Qualquer ilação ontológica acerca da constituição material dos objetos dos juízos seria irrelevante, pois o que está em jogo no juízo é unicamente a presunção formal de seu valor de verdade e, destarte, também dos seus componentes enquanto objetos válidos. De um modo bastante aristotélico, Lotze defende que a mera percepção sensível de alguma coisa não pode ser nem verdadeira, nem falsa. A validade de um juízo, seu caráter de verdadeiro ou falso, depende de um critério de valimento que não está nas próprias coisas e que lhes é absolutamente transcendente, algo que está em um *u(peroura/nion to/pon*, “que nenhum poeta jamais cantou dignamente” (PLATÃO, *Fedro*, 247c). Por isso, Lotze incomoda-se até mesmo com a famosa concepção platônica de *me/qexij*, que não faria jus à descontinuidade operada pela projeção da região ideal do valimento. O que parece evidente nestas articulações é que a concepção lotzeana acerca do conhecimento acabaria de alguma maneira por submeter a lógica mais uma vez a um procedimento normativo do pensamento, algo que vai totalmente de encontro às pretensões da fenomenologia, tal como pensada por Husserl.<sup>19</sup> É exatamente

---

de julgamento. Esta reflexão já estaria presente desde Bolzano: “A teoria de Bolzano de que os enunciados são objetos que, não obstante, não possuem ‘existência’ é bastante inteligível. Eles gozam de existência ideal, ou valimento, característica dos universais” (HUSSERL, Edmund. *Early writings in the philosophy of logic and mathematics*. Dordrecht: Kluwer, 1994, p. 201-202. Apud. HILL, Claire Ortiz e HADDOCK, Guillermo E. Rosado. *Husserl or Frege? : meaning, objectivity, and mathematics*. Carus: Illinois, Peru, 2000, p. 130. Da mesma forma que vimos em Lotze, Bolzano já havia antecipado que o surgimento dos objetos da lógica no pensamento não significa sua submissão a ele, ao contrário, os universais lógicos são tão independentes quanto os objetos da geometria, muito embora a geometria tenha nascido da medição da terra. Sobre isso, cf. BOLZANO, Bernard. *Wissenschaftslehre: Versuche einer ausführlichen und grösstentheils neuen Darstellung de Logik mit steter Rücksicht auf deren bisherige Bearbeiter*. Sulzbach: J. E. v. Seidelschen Buchhandlung, 1837, p. 47-48.

<sup>19</sup> Os filósofos neokantianos perceberam-no de maneira exemplar, muitas vezes encampando explicitamente este projeto normativo. Windelband será o primeiro dentre eles a perceber que só pode ser tomado como válido algo que já corresponde a um valor preestabelecido de verdade. “Na medida em que nosso pensar está dirigido para o conhecimento, isto é, para a verdade, todos os nossos juízos (*Urteile*) são submetidos imediatamente a uma avaliação, ou apreciação (*Beurteilung*), que declara a validade ou a invalidade da conexão de representações consumada no juízo. Na verdade, o juízo puramente teórico é dado apenas na pergunta, ou no chamado juízo problemático, nos quais apenas uma determinada conexão de representações é consumada, porém, nada é declarado acerca de seu valor de verdade” (WINDELBAND, Wilhelm. *Präludivn. Aufsätze und Reden zur Einleitung in die Philosophie*. 3 ed. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1907, p. 54). Esta apreciação funda-se, por sua vez, na aceitação ou reprovação (*Billigung* oder *Missbilligung*) de uma consciência normativa crítica, a partir da aprovação ou desaprovção (*Beifall* oder *Missfallen*) da consciência orientada por metas práticas da

contra a ideia de um tal procedimento que Husserl busca fundamentar o conhecimento a partir de uma lógica pura, na qual os objetos se ofereciam de maneira imediata. Mesmo que esses objetos venham a necessitar de uma posterior organização metódica e de um esclarecimento científico mais elaborado, a ideia é que eles não precisem ser pervertidos por hipóteses e pressupostos teóricos em geral e mantenham-se intactos em seu modo de aparição. Em outras palavras, as teorias devem se orientar pela fenomenologia dos objetos, ao invés de subvertê-la em seu favor, o que ensejaria a fragmentação e a dispersão das ciências. Destarte, é necessário que os conceitos e leis lógicas de que as teorias se servem sejam abstraídos a partir da sua dação conjunta com os objetos, em vez de serem confundidos com as flutuações e imperfeições de seu uso linguístico comum. “De início, porém, o lógico nos é dado em uma configuração imperfeita: o conceito enquanto significação de uma palavra, mais ou menos

---

vida, as quais fornecem, em última instância, aqueles parâmetros que orientam o conhecimento teórico da verdade. O “método da filosofia” consistiria na crítica dos valores universalmente válidos (WINDELBAND, 1907, p. 52, op. cit.). Dito de maneira resumida, a disciplina da lógica, restrita ao valimento dos juízos, vê-se agora submetida a uma valoração (Wertung) eminentemente prática, tornando-se, em definitivo, uma espécie de crítica da moral do pensamento. Destarte, o problema do abismo entre ideal e real é substituído agora pela crítica dos valores normativos que compõem o horizonte mais originário do sentido do conhecimento. Rickert virá a se apropriar dos insights de seu orientador, Windelband, e desenvolverá de maneira mais acurada a noção de verdade como valor. Rickert concentra-se desde o início no problema epistemológico do objeto transcendental do conhecimento, a fim de fundamentar seu sentido universal. Como um primeiro passo, Rickert realiza uma crítica à teoria da representação na epistemologia, na medida em que ela implica a consideração do objeto do conhecimento como uma réplica do mundo real, algo incontornavelmente contraditório, pois, de acordo com esta “teoria da réplica” (Abbildtheorie), haveria a crença em algo não representado funcionando como a fonte da conexão entre representações. Dependê-la, portanto, de uma primeira crença não fundamentada, o que atiraria a epistemologia de volta à antiga disputa com a objeção célica da ilusão. Por isso, Rickert recusa a noção de juízo como mera conexão de representações a partir de um mundo real dado, que pudesse servir como um parâmetro para o conhecimento, mesmo que regulativo, se assim podemos dizer. O juízo é visto antes como a instanciação de um valor. Em outras palavras, conhecer é orientar-se necessariamente por um sentimento de dever, posto que ele estaria fundado em uma necessidade moral (Sollen) e não lógico-causal (Müssen). O objeto transcendente do conhecimento é sempre um dever, de tal sorte que julgar passa a designar a correspondência a um valor, sua atualização. A aprovação (Beifall), ou desaprovação (Missfallen), que sustenta a validade do juízo, dependeria não do conteúdo deste último, mas do reconhecimento de um determinado valor. “Em todo conhecimento é reconhecido um valor” (RICKERT, Heinrich. *Der Gegenstand der Erkenntnis. Ein Beitrag zum Problem der Philosophischen Transzendenz*. 1. Ed. Freiburg: J. C. B. Mohr, 1892, p. 60). Este reconhecimento, por sua vez, estaria determinado pelo sentimento irreprimível do dever, condicionante com relação à apreciação (Beurteilung). “Porque atemporal, o valor é independente de todo conteúdo da consciência. [...] Constatamos aqui também um sentimento de prazer, no qual o impulso para o conhecimento é tranquilizado, e chamamo-lo de certeza”. Parece evidente que Rickert não poderia escapar à objeção de estar recaído em uma hipostasia psicológica infundada do sentimento de dever. Toda esta reflexão encontra-se na primeira (1892) e na segunda edição (1904) de *Der Gegenstand der Erkenntnis*. Na terceira edição (1915), elaborada sob a influência de Emil Lask, a quem a obra é dedicada, e, por conseguinte, das *Investigações Lógicas* de Husserl, já abordadas no famoso artigo de 1909, *Zwei Wege der Erkenntnistheorie*, Rickert procurará superar o aparente psicologismo da “via subjetiva” das primeiras edições, com a introdução de uma “via objetiva”, de caráter lógico-transcendental. Nesta segunda via, Rickert procurará demonstrar que o valor não surge apenas do sentimento subjetivo do dever, para além dos conteúdos dos juízos, mas sim que o próprio conteúdo conhecido possui em si o caráter de valor. É Heidegger quem percebe que ambas as vias desembocam em uma mesma perspectiva normativa, para a qual o sentido do conhecimento seria apenas uma construção. Sobre isso, cf. HEIDEGGER, Martin. *Zur Bestimmung der Philosophie* (GA 56/57). 2. Ed. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1999, p. 184-203. O aprofundamento destas questões no neokantismo não nos interessa por ora, sendo um tema interessante para futuras investigações.

flutuante, a lei, enquanto uma não menos flutuante afirmação, porquanto construída a partir de conceitos” (HUSSERL, *LU II.1*, p. 5). Na lógica pura não se trata, contudo, de uma construção teórica, de uma instrumentalização do pensamento, ou de uma espécie de terapêutica da linguagem. Na verdade, de acordo com Husserl, a lógica deve se confirmar, enquanto forma pura do pensamento, nas coisas elas mesmas.

### 3.2 Às coisas elas mesmas na via da intuição fenomenológica

É interessante enfatizar mais uma vez esta compreensão de Husserl de que a pureza da lógica, enquanto lei universal do pensamento, não pode estar reduzida às estratégias do próprio pensamento, assim como não deve depender da hipostasiação de um sujeito conhecedor como sua sede. A chave está na ideia de que o a priori da lógica pode ser obtido na descrição do a priori da manifestação das coisas, descrição que pode e deve ser feita sem interferências, livre de pressupostos. Para isso, não é exigida nenhuma faculdade da consciência, mas sim uma experiência imediata, uma vivência originária, uma intuição em um sentido pré-kantiano<sup>20</sup>. É neste conhecimento imediato que devemos buscar o sentido subjacente do pensamento, em seu modo de dar-se a nós, sem ser notado na maior parte do tempo. A fundamentação da lógica e do conhecimento em geral exige a descrição desse sentido subjacente, também chamado por Husserl de essência. A intuição, em Husserl, não é uma forma com a qual a consciência fenomenaliza as coisas apreendidas empiricamente, intuição (*Anschauung*) é intuição da essência (*Wesensintuition*), visão da essência (*Wesensschau*). O mote “às coisas elas mesmas” implica necessariamente o retorno a essas essências reveladas por meio da intuição, isto é, às fontes primárias do conhecimento, que em princípio encontram-se entranhadas na equivocidade da linguagem, isto é, nos meros atos de significar, e obscurecidas pelos pressupostos teóricos.

Se as intuições revelam essas essências, se na intuição os sentidos orientadores do pensamento estão confirmados objetivamente, de modo a poderem ser identificados, tal não quer dizer, evidentemente, que essas identidades de sentido nasçam como um passe de mágica na intuição. As intuições não são o lugar de origem do sentido, em vez disso, elas dão preenchimento às intenções de significação, ou doações de sentido. Consequentemente, as intuições são antes o lugar de concretização, de possível fundamentação epistemológica das significações em geral. Por isso, a fenomenologia husserliana se vê às voltas com a

<sup>20</sup> HINTIKKA, Jaakko. *The notion of intuition in Husserl*. In: *Revue Internationale de Philosophie*, n. 224, 2003/2, p. 57-79.

necessidade de alguma elaboração da intuição, de modo que nela se possa confirmar ou não o sentido intencionado, isto é, o sentido que fora doado por um visar (*meinen*). Por isso, há que se ter uma boa dose de cautela com relação à ideia da ausência de pressupostos que pretendemos expor, ainda que aceitemos o argumento de que a evidência trazida pela intuição se imponha ao ato de visar. No entanto, o ato de visar já escolhe aquilo que visa, seu intencionado, mesmo que a consciência já seja tragada por ele, mesmo que ele sobrevenha por si mesmo e mostre-se como sentido orientador. É como se a consciência escolhesse a quem ou ao que deverá se submeter, a quem ou ao que deverá servir. No caso aqui considerado, aos conceitos lógicos que fundamentam a universalidade do pensamento. Continuemos, portanto, a acompanhar o fio condutor da análise husserliana:

Os conceitos lógicos, enquanto unidades válidas de pensamento, precisam ter sua origem na intuição; eles precisam desenvolver-se, por meio de abstração ideadora, com base em certas vivências, e precisam se comprovar renovadamente, de maneira incessante, na reiterada consumação desta abstração, devem ser captados em sua identidade consigo mesmos. Expresso de outra maneira: nós não queremos, absolutamente, nos dar por satisfeitos com “meras palavras”, isto é, com uma compreensão meramente simbólica de palavras. [...] Significações que são vivificadas por intuições afastadas, vagas e impróprias – quando muito, por quaisquer que sejam – não podem nos deixar satisfeitos. Nós queremos retornar às “coisas elas mesmas”. Queremos trazer à evidência para nós, em intuições plenamente desenvolvidas, que isto que é dado aqui na abstração atualmente consumada seja, verdadeira e efetivamente, aquilo que as significações de palavras querem dizer na expressão das leis; e queremos, no âmbito prático do conhecimento, por meio da repetição abrangente da medição, despertar em nós a disposição para mantermos as significações, em sua inamovível identidade, atadas às intuições reprodutíveis (ou, à execução intuitiva da abstração). [...] Através da triagem dos conceitos misturados e através da alteração adequada da terminologia, nós ganhamos também, então, as desejadas “clareza e distinção” das sentenças lógicas. (HUSSERL, *LU II.1*, p. 6)

O fio condutor para o projeto da fundamentação fenomenológica do conhecimento nas *Investigações Lógicas* é, sem dúvida alguma, a intuição. Todavia, repitamos, não no sentido kantiano, qual seja, de uma forma pura da sensibilidade da subjetividade, muito menos no sentido amplo e equívoco de uma “feliz ideia”, espécie de iluminação imediata. Mesmo que em princípio ela possua um sentido plural, a saber, como algo que se dá a cada vez na relação imediata com a multiplicidade das vivências intencionais; do ponto de vista fenomenológico, a intuição deve ser distinguida em seu papel específico enquanto preenchimento significativo. A intuição deve ser vista como o lugar em que podemos encontrar o objeto do conhecimento, porquanto nela pode estar manifesta para cada visada significativa, para cada intenção, a

referência objetiva que lhe cabe.<sup>21</sup> É precisamente na escrupulosa observação do experimentado, ou do vivenciado no horizonte dessas intuições, que os conceitos lógicos puros, e as leis que deles emergem, podem ser descritos. A importância da intuição está exatamente na possibilidade de se confirmar a partir dela a abstração ideadora realizada pela consciência. A palavra “abstração” aproxima-se aqui de seu sentido etimológico mais estrito, ela passa a ser vista como um separar, um tirar de, isto é, a abstração ideadora de que fala Husserl não é mais vista como o fruto de um procedimento indutivo, ela é uma dedução calcada na experiência, de modo que as idealidades que surgem nesta abstração estão presentes nas coisas elas mesmas e não no aparelho cognitivo. Mesmo assim, se os conceitos e leis lógicas requisitam essa abstração ideadora, isto se deve ao fato evidente de que eles não brotam simplesmente das coisas e, tampouco, eles se organizam de maneira espontânea. Ao contrário, a princípio os conceitos, ideias e leis puras do pensamento estão muito mais dispersos nos usos da linguagem comum, e mesmo nos abusos das imposições das terminologias teóricas. Além de purificar a descrição dos fenômenos com relação às significações linguísticas comuns, o método fenomenológico deve colocar em questão as terminologias que pretendem simplesmente decodificar linguisticamente a “realidade empírica” por meio de símbolos, o que, em suma, transformaria as significações universais em um mero artifício esquemático do psiquismo humano. Se essas significações universais, que constituem os conceitos e leis do pensamento, não são impressas empiricamente no aparelho cognitivo e, se, tampouco, elas nascem de estratégias, códigos e artifícios da cognição, então, como elas podem surgir? Qual é o seu modo de dar-se à intuição? Para descobri-lo, Husserl precisará aproximar as significações de suas intuições correspondentes, o que exige um trabalho contínuo de triagem dos múltiplos atos de significar e dos atos correlativos que preenchem a intuição da significação. Por meio dessas distinções, Husserl pretende, antes de tudo, assegurar-se do acesso às intuições adequadas e, com isso, ao mesmo tempo, assegurar-se quanto aos objetos manifestos nas intuições. Com esta exortação à prática contínua de elaboração do modo de acessar as intuições e de sua medição não menos incessante, Husserl pretende expor, enfim, com “clareza e distinção”, as leis que fundamentam as significações em geral, demonstrando sua “inamovível identidade” e, portanto, sua necessária universalidade. A obtenção de tal “clareza e distinção”

---

<sup>21</sup> Desta maneira, a intuição fenomenológica não pode ser tomada no sentido amplo de que fala Hintikka (2002, op. cit.). Moran percebe esse caráter decisivamente específico da intuição em Husserl, porém, o modo como o autor expõe a relação entre intuição e preenchimento é por vezes apresentada de uma forma pouco precisa. Cf., por exemplo, Moran, Dermot. *Introduction to Phenomenology*. London and New York: Routledge, 2000, p. 9-10.

epistemológica depende, portanto, do grau de evidência que se consegue obter no procedimento prático de medição das intuições investigadas. Por conseguinte, a questão de Husserl nas *Investigações* está muito mais no reconhecimento e na descrição das significações ideais, enquanto fundamento universal do conhecimento, do que propriamente na origem dessas significações.

De todo modo, se é preciso alguma intervenção do investigador na escolha de determinadas intenções de significação, ou na focalização de certos aspectos dos estados de coisas intuídos, não é menos verdade que os modos de dação destes estados de coisas e dos objetos fornecidos eles mesmos pela intuição estão livres de interferência. É aqui que o princípio fenomenológico da ausência de pressupostos parece ser mais importante. Em cada ato intencional de conhecer, perceber, ou imaginar, já estamos dirigidos para um objeto, ou conexão de objetos, conhecido, percebido, ou imaginado. O caráter intencional de cada ato requer o preenchimento trazido pela intuição que nos dá o conhecido, percebido, ou imaginado, independentemente de qualquer hipótese ou pressuposto de quem realiza o ato. O objeto intuído possui um sentido condicionante com relação à formulação de hipóteses e com relação a pressuposições teóricas. Posicionamentos argumentativos, pressupostos de análise, metodologias científicas e hipotéticas em geral, são sempre tardias com relação ao objeto intencionado e à imediatidade do sentido intuído. De acordo com Husserl, a dificuldade de uma análise puramente fenomenológica reside exatamente na tendência hipostasiante do pensamento teórico em buscar uma sustentação hipotética para o conhecido, isto é, pressupõe-se que seria necessária uma base empírica ou psicológica sobre a qual se edificariam as significações acerca do “real”. Em razão desta tendência, a análise fenomenológica requisita um procedimento “contranatural”, na medida em que o próprio sentido assume uma prioridade com relação ao “real” (Real<sup>22</sup>), o que requer, por sua vez, uma análise voltada diretamente para o montante de sentido imanente a cada ato psíquico. “Este é, no entanto, um direcionamento de pensamento que precisa contrariar os hábitos mais absolutamente arraigados, que são continuamente expandidos desde o início de nosso desenvolvimento psíquico” (HUSSERL, *LU II.1*, p. 10). Dito de outra forma, não devemos procurar objeto algum exterior à consciência que servisse de referência para uma atribuição de sentido, isto significaria “recair na postura meramente objetiva”. Ao contrário do que ainda acontece em

---

<sup>22</sup> A utilização do termo “Real” tem em vista uma objeção à tese empirista de mundo, que concebe a existência de objetos transcendentais com relação à consciência como condição de experiência. Em contraposição, Husserl utiliza a palavra germanizada “Reell” para referir-se ao real enquanto conteúdo imanente à consciência. Aplicaremos aspas quando formos mencionar a utilização de Husserl do termo “real” (Real) da tese empírico-metafísica. Mesmo assim, sempre que necessário, a distinção será indicada no trabalho.

Frege, para Husserl, não há mais o pressuposto de uma referência objetiva com uma existência independente de qualquer sentido intencionado<sup>23</sup>.

O princípio da ausência de pressupostos implica que os objetos do pensamento e as leis lógicas de sua organização sejam intuídos eles mesmos do sentido expreso, sem que isso implique qualquer posicionamento teórico com relação a uma realidade transcendente. Por isso, diz Husserl: “A fenomenologia analítica, da qual o lógico necessita para suas atividades de preparação e fundamentação, diz respeito, entre outras coisas e de início, a ‘representações’, e, mais do que isso, às representações *expressivas*” (HUSSERL, *LU II.1*, p. 12). É mister salientar aqui que as representações em seu caráter fenomenológico correspondem primariamente às significações ideais. Husserl compreende a palavra “representação” (em alemão, *Vorstellung*) de modo literal e imediato, isto é, como aquilo que está posto diante de nós, aquilo para o que necessariamente nos dirigimos. A representação não é uma réplica do “real”, tampouco, portanto, um modo de reapresentá-lo, como a palavra dá a entender em português; talvez a palavra “ideia” fosse mais apropriada ao que Husserl pretende, de toda forma, o que interessa aqui é que, mesmo em alemão, o conceito de “representação” possui uma equívocidade, da qual Husserl está ciente, mas que ele pretende superar. Pois bem, por ora, basta fixarmos a atenção no fato de que não faz sentido buscar algo por trás das representações, mas sim atermo-nos a sua expressividade, isto é, a seu modo de manifestar-se linguisticamente. Apesar de não devermos confundir o sentido ideal das representações com processos de generalização psicológica e decodificação linguística, é na linguagem que esse sentido se manifesta concretamente. Todavia, se não compete à linguagem propriamente dita determinar a ordenação lógica das vivências de significação, por outro lado, pode-se falar em “um certo paralelismo entre pensar e falar” (HUSSERL, *LU II.1*, p. 13). Isto porque linguagem e pensamento já operam sob a condição de uma intuição de sentido. Esta intuição semântica é determinante com relação à linguagem e ao pensamento. Devido exatamente a essa premência das vivências de significação é que a lógica husserliana possui um caráter estritamente fenomenológico, em oposição à concepção fregueana da lógica como uma “língua caracter[íst]ica”<sup>24</sup>. Em Husserl, a lógica não pode ser tomada como um

<sup>23</sup> Não obstante esta indicação, não é nosso intuito fomentar uma ampla polêmica filosófica entre Husserl e Frege no escopo deste trabalho. A menção a Frege possui um objetivo apenas didático, já que a questão da relação entre sentido e referência é central neste autor. Sobre este debate, cf. BARATA, André. *Uma abordagem husserliana ao problema da referência*. In: *Phainomenon* 14, 2007, Lisboa, p. 93-114.

<sup>24</sup> Cf. VAN HEIJENOORT, Jean. *Logic as language and logic as calculus*. In: *Synthese* 17, 1967, p. 324-330. Ademais, falamos em uma concepção instrumental da lógica e da linguagem em Frege, pois ela nutre-se de uma assunção ontológica que insiste na distinção entre representação e realidade, na ontologia da réplica criticada por Rickert, de modo que o sentido continua a ser uma derivação da referência, não sendo esta última parte do

instrumento regulador do sentido, precisamente porque o modo de manifestação do sentido é que confirma a logicidade da linguagem. Dito de outra forma, não é preciso uma alternativa à linguagem natural, pois ela própria já se encontraria organizada a partir das idealidades universais e suas leis de conexão<sup>25</sup>. De acordo com Husserl: “uma fenomenologia das formas linguísticas encerraria em si, ao mesmo tempo, uma fenomenologia das vivências de significação, [...] a análise da significação coincidiria, por assim dizer, com a análise gramatical” (HUSSERL, *LU II.1*, p. 13). A lógica, portanto, não poderia assumir o papel de atribuição primária de sentido, ela não poderia substituir a linguagem natural, porquanto ela não poderia valer por si mesma como uma linguagem, visto que ela já precisa ser uma parte integrante do sentido em geral. Além disso, os próprios elementos lógicos dos atos de significação também seriam intuídos pela consciência, o que permitiria seu destacamento, seleção e descrição, esta ideia será vista mais detalhadamente quando formos analisar a noção husserliana de intuição categorial. De toda forma, sentidos, ou significações ideais, que são os objetos da lógica e da teoria do conhecimento, não devem ser confundidos com descrições do “real”, pois o que importa para a lógica – a partir de um ponto de vista fenomenológico – não é a denotação de algo efetivamente existente, mas antes a própria possibilidade de significar que é mais originária do que a hipótese acerca do real e da existência efetiva. Na verdade, a preocupação de Husserl está muito mais em compreender a possibilidade de uma intuição universal de sentido, a partir da relação ato-preenchimento, do que com a pergunta sobre se o sentido em geral remeteria para algum objeto concretamente existente de maneira independente e transcendente à consciência<sup>26</sup>.

---

primeiro. De certa forma, ainda sobrevive em Frege o problema metafísico do acesso. Senão vejamos a seguinte passagem: “Deve-se distinguir da significação (referência) e do sentido de um signo a representação com ele conectada. Se a referência de um sinal é um objeto sensível perceptível, então minha representação dele é uma imagem interior surgida de impressões sensíveis que eu tive e de atividades interiores bem como exteriores que realizei. [...] A representação é subjetiva...” (FREGE, Gottlob. *Über Sinn und Bedeutung*. In: *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*, NF 100, 1892, p. 29). Destarte, a lógica de Frege se vê às voltas com a tarefa de tornar essas representações objetivas, algo que não é absolutamente o caso em Husserl.

<sup>25</sup> Neste sentido, pensar a concepção de linguagem em Husserl, mormente nas *Investigações Lógicas*, a partir da noção de lógica como cálculo de Hintikka parece inadequado, mesmo porque, a relação entre sentido e objeto em Husserl não coincide com a relação tradicional entre consciência e realidade empírica. Na verdade, o objeto, ou representação, é ele mesmo sentido, isto é, preenchimento de uma intenção. Tanto os objetos da lógica como os atos da consciência que os requisita, fazem parte do mesmo horizonte intencional. É justo questionar, no entanto, que, ao procurar selecionar as regularidades inerentes à semântica natural para fundamentar o conhecimento, Husserl teria de alguma forma buscado submeter a linguagem a um cálculo lógico. Isto não quer dizer, no entanto, que Husserl conceba a linguagem simplesmente como um cálculo, pelo contrário, Husserl é um crítico de procedimentos normativos na lógica, como é o caso em Frege. De todo modo, esta interpretação suscita uma série de controvérsias que extrapolam o presente estudo. Sobre isto, cf. KUSCH, Martin. *Language as calculus vs. language as universal medium. A study in Husserl, Heidegger and Gadamer*. Dordrecht: Kluwer, 1989.

<sup>26</sup> A impertinência dessa questão em Husserl é destacada, por exemplo, em ZAHAVI, Dan. *Husserl's Phenomenology*. Stanford: Stanford University Press, 2003, p. 22. Sobre a discussão específica acerca do valor

De acordo com Husserl, se apenas as próprias vivências intencionais da consciência podem dar a medida do cognoscível, é exatamente em seu acervo autenticamente real (reell) que devemos buscar o sentido subjacente ao que ela conhece. “A pergunta pela existência e natureza do ‘mundo exterior’ é uma pergunta metafísica” (HUSSERL, *LU II.1*, p. 20). Isto não significa, no entanto, uma mera recusa do “real”, que seria tão metafísica quanto sua pressuposição, mas sim uma abstenção de levantar hipóteses sobre o papel preponderante de objetos exteriores com relação àqueles realmente (reell) presentes nas vivências da consciência.

A teoria do conhecimento, enquanto esclarecimento universal sobre a essência ideal e sobre o sentido válido do pensamento cognoscente, certamente abrange a pergunta geral a respeito de se, e em que medida, é possível um saber ou supor racional de objetos coisais “reais” (“realen”), que são em princípio transcendentem às vivências que os conhecem, e de acordo com que normas o sentido verdadeiro de tal saber precisa estar; no entanto, ela não abrange a pergunta revertida empiricamente sobre se nós seres humanos, com base nos dados que nos são faticamente fornecidos, podemos conquistar um tal saber, ou mesmo se temos a tarefa de realizar esse saber. (HUSSERL, *LU II.1*, p. 20)

O trecho acima deixa claro que o problema não está na pergunta sobre se o sentido do conhecimento remete para algo “real”, esta pergunta é evidentemente lícita. A questão está antes na tentativa de substituir a primazia da idealidade das significações vivenciadas por uma primazia pretensamente factual dos dados empíricos. Ora, é simplesmente absurdo nos pormos fora do saber para depois perguntarmos se podemos ou devemos adentrá-lo, por que isto seria uma questão quando já se está fora do horizonte do saber? Que diferença faria para nós a pergunta pelo saber, ou pelas vivências da consciência em geral, se a questão originária pudesse ser acessada fora delas? Percebe-se claramente que tal questionamento é não apenas absolutamente incoerente, como também tornaria irrelevante a questão do conhecimento. Isto sem falar na regressão infinita de um argumento que pressupõe uma espécie de experiência fora da experiência possível. Quando Husserl fala a partir da originariedade de uma intuição de sentido não teórica, ele busca se livrar desse círculo vicioso, na medida em que preciso admitir que eu só posso saber algo com a condição de que meu saber já esteja orientado por algum sentido já manifesto desse algo. Em outras palavras, toda intenção de significar em geral é perpassada por significados que se oferecem como possível preenchimento. Há aqui

---

de verdade de uma proposição e seu caráter de denotação, cf. RUSSELL, Bertrand. *On denoting*. In: *Mind*, New Series, Vol. 14, No. 56, Oct., 1905, p. 479-493; e STRAWSON, P. F. *On referring*. *Mind*, New Series, Vol. 56, Jul., 1950, p. 320-344.

uma espécie de autoposicionamento dos objetos em uma unidade semântica que parece mesmo prescindir de procedimentos psicológicos da subjetividade como seu fundamento.

A exigência com relação à ausência de pressupostos e o lema do retorno “às coisas elas mesmas” exprimem precisamente a necessidade de ater-se ao que importa, esta ideia está presente no próprio significado comum da expressão alemã “zur Sachen selbst”, isto é, ir direto ao ponto, ao que está em questão, portanto, trata-se de não colocar anteparos para ver aquilo que se mostra mais imediatamente. Esta postura metodológica, no entanto, se vê às voltas com a necessidade de prevenir-se contra a arraigada tendência hipostasiante do fisicalismo e do psicologismo. Não preciso realizar nenhuma operação psicológica quando, por exemplo, ao olhar do alto de um arranha-céu vejo pessoas caminhando, ou seja, não vejo pontos a se mover para depois supor que se trata de pessoas. No ato de olhar, uma miríade de atos correlatos já preenchem intuitivamente meu olhar com um sentido que evidentemente não está a princípio fundado em mim. Podemos utilizar um exemplo mais complexo, bem como, mais afeito à lógica. Pergunto: “Nove é divisível por três?” Tratar-se-ia aqui de uma interrogação que exigiria uma reflexão para a apreensão de seu sentido e obtenção de uma resposta? Não é esse absolutamente o caso. A compreensão do sentido da pergunta é anterior ao processo psíquico que ela enseja. Nenhum problema de matemática poderia ser resolvido, caso não pudesse antes ser compreendido. Utilizemos uma operação menos evidente, por exemplo, se afirmo que a raiz quadrada de 5329 é 83, não se há de supor evidentemente que se trate de um enunciado absurdo, ou de algo carente de sentido, na verdade, o fato de a afirmação já expressar-se com um sentido orientador é que permite, por exemplo, que eu possa me enganar, ou provar que ela está equivocada, e que o resultado verdadeiro é 73. A questão, portanto, é que a logicidade pura dos objetos do conhecimento em geral requer que ela possa ser desvendada por meio da explicitação das conexões essenciais que constituem a ordenação semântica a partir da qual nos orientamos. Existe um modo de perguntar, de representar, de expressar, que perfaz o sentido que, por exemplo, uma operação matemática pode fomentar. Realizar um cálculo, ou resolver uma equação matemática qualquer, não implica apenas o uso de um raciocínio operativo, tampouco requer um mero manejo de signos e símbolos, muito antes já é exigido o reconhecimento e o acompanhamento de uma unidade articulada de significações que nos orientam. Todo ato, seja ele um ato de perceber, ou um ato de calcular, caracteriza-se por uma intenção de significação, todavia, esta intenção é sempre uma intenção requisitante, e o que ela requisita é precisamente a intuição de um sentido calcada em atos correlativos preenchedores. Insistamos neste ponto, o cálculo, ou a percepção, não se esgotam no ato de calcular, ou de perceber, antes disso, eles já requisitam o

calculado e o percebido. Nesta requisição, ou necessidade de deslocamento da consciência agente para seu campo correlato de sentido, é que reside seu caráter originário de vivência intencional. Portanto, na tentativa de não assumir qualquer posicionamento ontológico, à pergunta sobre como é possível, em princípio, algo como um ato de conhecer em geral, Husserl responde simplesmente: porque já se parte de algo que faz sentido.

### 3.3 Expressão e teoria fenomenológica do conhecimento

Todavia, de que maneira se pode fundamentar o fato de que o conhecimento parte do sentido? Pois bem, em primeiro lugar, o ponto de partida de todo sentido está nas expressões da linguagem. Por sua vez, toda expressão dotada de sentido pressupõe um ato doador de sentido, um ato signitivo, bem como uma intuição preenchedora correlativa, ato intuitivo. A tarefa fenomenológica se encontra precisamente na tentativa de descrever a relação entre o ato de significar e os elementos intuídos a partir da análise das expressões. Husserl tem como propósito buscar a sintaxe pura que reside na base desta semântica. Novamente, a questão está em buscar as leis puras de conexão entre os fenômenos significados. Ao invés de elaborar um instrumental sintático, ou uma estratégia organizatória qualquer para estabelecer um controle técnico da semântica, Husserl acredita poder encontrar esse “instrumental” a partir da investigação das próprias expressões. Como esses esquemas de pensamento são acessíveis na própria semântica das expressões, Husserl poderia recusar, por exemplo, os problemas da semântica subjetivista do esquematismo kantiano.<sup>27</sup> Interessa a Husserl, portanto, buscar esses elementos organizatórios nas próprias expressões para, aí sim, conquistar um instrumental epistemológico, ao invés de buscar impor uma tecnologia à semântica, de toda forma, isto repercute na convicção da existência de tal sintaxe pura e na exclusão de todo e qualquer relativismo.<sup>28</sup>

Husserl pretende selecionar e descrever os modos de visar um sentido e os modos correspondentes de eles serem corroborados por intuições. A questão é que Husserl pressupõe que cabe às intuições um papel orientador toda vez que doamos (*geben*), intencionamos (*meinen*) ou presumimos (*vermeinen*) sentido; na medida em que este sentido presumido é

<sup>27</sup> Cf. KUSCH, op. cit. e HINTIKKA, op. cit.

<sup>28</sup> Neste sentido, é compreensível a concepção de Kusch de que Husserl conceberia a linguagem como um cálculo. No entanto, fica a dúvida se Husserl compreendia a própria linguagem como um cálculo, ou se, com base em uma concepção de realidade e de ciência, ele pretendia reduzi-la à lógica calculista, tal como formulada por Hintikka.

confirmado, sua intuição dá acesso a uma unidade, isto é, apresenta um todo articulado de sentido. Toda intenção, ou doação, já é presunção de sentido, na medida em que já se é transposto para um campo universal de orientação, antes de qualquer apoio em hipóteses, pelo menos explicitamente. Todavia, isto acaba por soar como uma hipótese, um dogma, em última instância, posto que Husserl não logra avançar, pelo menos por enquanto, na questão da gênese dessas significações presumidas e orientadoras das vivências intencionais. Em outras palavras, não se sabe muito bem o porquê de elas serem umas e o que exatamente as unificaria, só se sabe que é preciso, antes de tudo destrinçar este campo fenomenológico de significações, que já se revelariam enquanto unidades organizadas, de acordo com as exigências de sua lógica própria. De qualquer forma, é preciso sempre que nos mantenhamos atentos para o fato de que não há antes uma relação com coisas empíricas e só então uma elaboração de unidades. Husserl rechaça reiteradamente as hipostasias psicológicas da tese empírica do mundo. Desde o início, já estaríamos em uma relação com validades, com unidades de sentido em um nível ideal. A relação, portanto, não se dá entre instâncias excludentes, isto é, por um lado, um sentido válido, instituído a partir de formas categoriais, ideias, proposições ou conceitos e, por outro, substâncias, materiais sensíveis, realidade empírica, ou algo do gênero. Husserl esforça-se por pensar ambos os termos dessa relação a partir da primazia da própria relação como um todo, é nisto que reside a novidade da noção de intencionalidade na fenomenologia. Formas categoriais e material sensível já estão fundados na relação intencional de significação. Por isso, eles só podem aparecer no contexto dinâmico de doação e preenchimento de sentido, ao invés de determiná-lo de fora.

Toda experiência da consciência só é acessível a partir da mediação proporcionada por suas vivências intencionais, na medida em que ela implica, desde o princípio, um orientar-se em meio a idealidades, ou seja, em meio aos sentidos que se antecipam a todo e qualquer ato que pudesse ser direcionado a algo considerado como “real” de fato. A questão para a fenomenologia é que a possibilidade de significações universais, ideias gerais, categorias, conceitos, enfim, de todas as idealidades nas quais se sustenta a lógica e a ciência, não pode ser derivada da relação entre o conteúdo real (*reell*) do ato psíquico e as propriedades empíricas particulares de entes “reais” (*real*). Trata-se aqui de duas concepções de realidade diametralmente opostas, a primeira restringe-se ao que se apresenta à consciência, enquanto a segunda é fruto de uma hipostasia teórica. A consciência não necessita mais de um procedimento cognitivo de intermediação com relação à realidade empírica, logo, ela não precisa mais de pontos de partida dogmáticos, da construção de convenções generalizantes, ou de ficções mais ou menos bem fundamentadas, de onde pudesse haurir representações

universalmente válidas. Isto se deve aquele fato de todo e qualquer ato intencional da consciência, ao visar uma determinada significação, já ser deslocado para o campo ideal dos correlatos dessa significação, que dão o preenchimento de sentido àquilo que fora intencionado no ato inicial. O papel da fenomenologia consiste precisamente em investigar as leis que regem o modo de dação desse conteúdo correlativo imediato e universal que é aberto pelo ato. Por isso, Husserl insiste na descrição como o procedimento por excelência de uma filosofia que pretenda fundamentar uma lógica pura de fato, de modo a libertar a ciência da metafísica. Ora, se os correlatos liberados em cada ato fornecem seu respectivo preenchimento significativo, seria um acréscimo desnecessário e equivocado investigar uma suposta natureza por trás do ato como origem dos significados que se apresentam à consciência. Isto quer dizer que cada ato da consciência implica sua imediata abertura em meio às significações correlativas, é nisto que reside a primazia da intuição. Em suma, tais exigências descritivas coadunam-se perfeitamente com o “princípio da ausência de pressupostos”, com a pureza e neutralidade da investigação, ponto de partida crucial da filosofia fenomenológica, visto que, de acordo com Husserl: “o princípio [da ausência de pressupostos], porém, em nossa opinião, não pode querer dizer mais do que a rigorosa exclusão de todos os enunciados que não possam ser completa e totalmente obtidos *fenomenologicamente*” (HUSSERL, *LU II.1*, p. 19). A ideia controversa quanto à ausência de pressupostos e, conseqüentemente, quanto à exclusão de enunciados não obtidos fenomenologicamente, lança um novo desafio para a fundamentação do conhecimento. Em primeiro lugar, Husserl afirma que: “Toda e qualquer investigação epistemológica deve realizar-se sobre fundamentos puramente fenomenológicos” (HUSSERL, *LU II.1*, p. 19). Tal quer dizer, portanto, que a fenomenologia precisa voltar-se contra aqueles enunciados e pressuposições que a inviabilizam e, assim, encobrem os fundamentos do conhecimento. Em outras palavras, a fenomenologia coloca-se na situação peculiar de ter de contrapor-se precisamente às teorias como um todo. Por isso, não é por acaso que Husserl grife a palavra teoria com aspas ao caracterizar o modo de pensar da fenomenologia: “A ‘teoria’, que é almejada nela, não é, pois, nada outro do que a meditação e o entendimento evidente sobre o que o pensar e o conhecer são de fato, a saber, segundo as suas essências puras genéricas” (HUSSERL, *LU II.1*, p. 19); ou seja, se há alguma teoria almejada pela fenomenologia, ela nada define de antemão, ao contrário, ela mesma é definida a partir das essências puras, isto é, dos universais nos quais ela se sustenta, e que, por isso, precisam ser evidenciados.

Caso esta meditação sobre o sentido do conhecimento não deva resultar em uma mera opinião, mas sim, como aqui é rigorosamente exigido, em um saber clarividente [...], então ela precisa consumir-se, como pura visão da essência, sobre o fundamento exemplar das vivências de conhecimento e de pensamento dadas. (HUSSERL, *LU II.1*, p. 19)

A fundamentação científica exigida pela fenomenologia e pela lógica, fenomenologicamente fundada, enquanto doutrina da ciência em geral (*Wissenschaftslehre*), ou ciência das ciências (*Wissenschaft der Wissenschaften*), requer que nos voltemos para as essências. Sem compreender as essências e os modos como elas perpassam as vivências de conhecimento, a lógica permanece um cálculo ou uma tecnologia infundada. O pensamento precisa esclarecer seu conteúdo objetivo e, mais do que isso, precisa ater-se à elucidação do sentido primário desse conteúdo. As regras dos cálculos e as simbologias não podem substituir aquilo que só pode ser deduzido em uma relação com as coisas elas mesmas, com as significações constituintes da linguagem natural, por isso, há a necessidade do retorno às intuições e às essências que só nela se manifestam. A “pura visão da essência” diz respeito exatamente à universalidade do sentido apropriado necessariamente pelos atos do conhecimento e do pensamento, e que não pode ser substituído por um cálculo, ou por procedimento técnico qualquer, que, em geral, presume, mas não compreende adequadamente a relação com seu referente objetivo<sup>29</sup>. Ora, um ato particular de conhecer já é imediatamente universalizado, na medida em que este mesmo ato requer um sentido independente já vivenciado. É este sentido que fornece uma espécie de padrão universal, sem que para isso seja antes necessária qualquer assunção metodológica explicitamente elaborada. Tanto é assim, que Husserl destaca a irrelevância da questão sobre a possibilidade de um sentido vivenciado corresponder mesmo a algum objeto “real” fora da consciência, pois ela já pressuporia uma postura teórica. Esta, sim, seria uma preocupação tipicamente metafísica, o que dá ensejo a uma miríade de controvérsias metodológicas. O trecho a seguir é bastante elucidativo no que se refere às convicções de Husserl:

De acordo com a nossa concepção, a teoria do conhecimento, propriamente falando, não é absolutamente uma teoria. Ela não é uma ciência no sentido pregnante de uma unidade de explicação teórica. Explicar no sentido da teoria, é a conceituação do singular a partir da lei geral, e esta última, mais uma vez, a partir da lei fundamental. [...] A teoria do conhecimento não tem, porém, nada a explicar, neste sentido teórico, ela não edifica quaisquer teorias dedutivas e não ordena nada de acordo com tais teorias. Vemo-lo de forma suficiente na teoria do conhecimento mais universal, na teoria do conhecimento formal, por assim dizer, que nós encontramos

<sup>29</sup> Sobre a distinção da lógica de Husserl com relação àquela mais ligada ao cálculo extensional, cf. WILLARD, Dallas. *Husserl's critique of 'extensional' logic: 'a logic that does not understand itself'*. In: *Idealistic Studies*, vol. IX, 2, 1979, p. 143-164.

nas apresentações dos *Prolegomena*, enquanto o complemento filosófico à mathesis pura, no entendimento mais amplo que seja pensável, que conecta todo e qualquer conhecimento categorial a priori na forma de teorias sistemáticas. Com esta teoria das teorias, a teoria do conhecimento formal que a esclarece reside antes de toda e qualquer teoria empírica: portanto, antes de toda e qualquer ciência explicativa do real (Realwissenschaft), antes da ciência física da natureza por um lado, e da psicologia por outro, e, naturalmente, antes também de toda metafísica. (HUSSERL, *LU II.1*, p. 20-21)

A fenomenologia enquanto tal “teoria” do conhecimento não deseja antepor uma explicação temática ao ver; ela não se contenta com a explicação no lugar do explicado, pois a prevalência do explicar apenas busca a garantia de que se possa dominar as coisas por meio da autoridade dos conceitos. Isto porque o explicar da teoria já parte do pressuposto de um particular que precisa ser generalizado, portanto, não há intuição da essência, em vez disso, há antes uma intuição mediadora de individualidades que precisam ser organizadas pelo intelecto generalizante. Neste último caso, porém, o que acaba por estar em jogo unicamente são as operações cognitivas, e a formação de conceitos, mas nunca as coisas mesmas que se pretende conhecer. Disto decorrem aporias e pseudoquestões, pois não é necessária nenhuma estratégia de dedução conceitual do “real” a ser conhecido, na medida em que a mathesis pura já impregna o teorizar. A teoria do conhecimento de matriz fenomenológica é a “mais universal” e “formal”, na medida em que não pode escapar do caráter categorial de seus próprios objetos, ela mesma, antes de fonte dos universais, só pode ser seu complemento, sob pena de criar uma barreira intransponível com relação a seus próprios objetos. A singularidade inalcançável da realidade exterior, ou da materialidade empírica independente, afirmada e reafirmada sem descanso pelas teorias empiristas e pressuposta pela explicação científica, na verdade, já está entregue desde sempre à originariedade das essências, ou ideias, quer dizer, a realidade empírica só pode encontrar um verdadeiro sentido como matéria singular na própria universalidade primária que determina seu modo possível de aparição. Dito de outra maneira, a primazia das teorias, de quaisquer das ciências, bem como de seus respectivos conceitos, sobre a intuição, carregaria consigo uma inevitável tendência para alhear-nos com relação às coisas com as quais já estamos em imediata relação significativa.

A teoria do conhecimento fenomenológica deve buscar seus fundamentos a partir do sentido ideal que se apresenta à consciência intencional. Todavia, como enfatiza Lévinas, não basta à fenomenologia simplesmente reconhecer a imediatidade desse sentido<sup>30</sup>. Trata-se antes de elucidá-lo, de, nas palavras de Husserl: “*compreender o sentido ideal das conexões*

---

<sup>30</sup> “A fenomenologia, como toda a filosofia, ensina que a presença *imediate* junto das coisas não compreende ainda o sentido das coisas e, por conseguinte, não substitui a verdade”. Cf. LÉVINAS, Emmanuel. *Descobrendo a existência com Husserl e Heidegger*. Tradução de Fernanda Oliveira. 1.ed. Lisboa: Instituto Piaget, p. 154.

*específicas*, nas quais a objetividade do conhecimento se documenta; por meio do retorno à intuição preenchidora adequada, ela quer elevar as formas e leis puras do conhecimento à clareza e distinção” (HUSSERL, *LU II.1*, p. 22). A questão está, portanto, em compreender que tipo de preenchimento satisfaz um determinado ato de conhecimento e de que maneira esse sentido o satisfaz adequadamente, isto é, em virtude de sua objetividade. Isto requer a possibilidade de uma análise e seleção das intuições preenchedoras, que fornecem as vivências puras e suas conexões estruturais, sobre as quais é possível fundamentar uma teoria do conhecimento. A intuição de que fala Husserl não é a recepção passiva de dados empíricos desprovidos de significado, portanto, ela nunca é de outro registro, que fosse independente com relação aos atos doadores da consciência. Os atos, ou visadas da consciência, são constitutivos dos sentidos intuídos, mesmo porque a própria intuição preenchidora nada mais é do que uma reunião de atos correlativos implícitos, desta feita, são os próprios atos que requisitam um preenchimento correlativo de sentido constituído. O momento decisivo para a objetividade do sentido é a intenção doadora, no entanto, só com o auxílio da intuição correspondente pode-se fundamentá-la epistemologicamente, na medida em que se torna possível avaliar seus elementos adequados, ou o recheio (*Fülle*) que a compõe. Para isso, não se carece de nenhuma pressuposição metafísica sobre a “realidade” transcendente, porquanto o próprio sentido intuído já é transcendente, mesmo sem transcender a consciência, ele é transcendência na imanência da consciência, na medida em que o próprio sujeito já transcende o “real” ao tomá-lo a partir de um sentido imanente. Em outras palavras, a consciência doadora transpõe-se para o seu próprio campo imanente de sentido, quer dizer, ela já não pode ser entendida a partir do pressuposto de uma individualidade autoconstituída. O que temos nas *Investigações Lógicas*, portanto, é um sentido transcendente, universalmente válido, independentemente da experiência, todavia, sua relação de dependência com relação à consciência, que mobiliza suas estruturas, ainda não é esclarecida, apenas constatada.

No entanto, o que interessa a Husserl no escopo das *Investigações Lógicas*, em última instância, é descobrir de que maneira um preenchimento intuitivo adequado se sustenta, para além da diversidade das significações mobilizadas pela consciência. A preocupação de Husserl não está voltada exatamente para a semântica, isto é, para a linguagem por si mesma, e para sua possível correspondência a uma natureza exterior a nós, ao invés disso, a questão está em seu valor epistemológico, sua questão reside na expressividade universal da verdade, ou seja, na fundamentação do conhecimento verdadeiro compartilhado no interior da linguagem. Para Husserl, a pergunta sobre se existe uma natureza que corresponda ao que significamos linguisticamente, ou, se a linguagem corresponde a algum fato psíquico real, ou

mesmo, se é possível provar que há de fato seres humanos, natureza e línguas, é irrelevante.<sup>31</sup> A pergunta que interessa à fenomenologia é se existe alguma regularidade identificável em nosso próprio significar, no modo como ele acontece, e como ela seria passível de justificação.

Acima de tudo, estamos tranquilamente convencidos de que as análises que foram estabelecidas possuem seu sentido e valor epistemológico independentemente de haver efetivamente línguas e um intercâmbio de homens ao qual elas serviriam, de haver mesmo algo como homens e natureza, ou de tudo isto consistir apenas em imaginação e possibilidade. (HUSSERL, *LU II.1*, p.22)

As expressões linguísticas – à parte a questão sobre se elas descrevem algo “real” – funcionam, na verdade, como o fio condutor necessário para a análise dos graus de adequação dos sentidos preenchidos revelados na intuição, isto é, do seu nível de evidência. É com o conceito de evidência (Evidenz) que se constitui o valor de verdade do conhecimento, porquanto é precisamente a evidência que caracteriza o preenchimento das intenções de significação com seu recheio intuitivo adequado, ela lhes dá completude, em outras palavras, ela fornece ao conhecimento justificação, isto é, sua fundamentação objetiva.

As verdadeiras premissas dos resultados pretendidos precisam residir em sentenças que satisfaçam a exigência de que aquilo que elas enunciam permita uma *justificação fenomenológica adequada*, portanto, preenchimento por meio de *evidência* no mais rigoroso sentido da palavra; ademais, que permita que as sentenças sempre sejam consideradas, daqui por diante, apenas no sentido em que foram intuitivamente estabelecidas. (HUSSERL, *LU II.1*, p.22)

Todavia, visto que a teoria fenomenológica do conhecimento, “desde o início e em todos os passos subsequentes, não contém em suas asserções científicas a mínima afirmação sobre a existência ‘real’ (reales)” (HUSSERL, *LU II.1*, p. 21), então de que intuição e de que evidência Husserl estaria falando? Ora, já vimos que Husserl não tem o propósito de corroborar a concepção brentiana de inexistência intencional do objeto do conhecimento, de acordo com a qual este objeto faria parte do conteúdo imanente da consciência. A idealidade dos objetos do conhecimento não significa que eles sejam fruto de idealizações imanentes à consciência e que, portanto, as evidências fossem fruto de operações puramente psíquicas. Os objetos ideais são, enquanto tais, transcendentem com relação ao psiquismo humano. Certamente que um dos movimentos mais contraintuitivos e desafiadores da fenomenologia

---

<sup>31</sup> Derrida já identifica aqui “um tipo de redução fenomenológica *avant la lettre*”, cf. DERRIDA, Jacques. *La voix et le phénomène: introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl*. Paris : Quadrige, 1993, p. 2.

husserliana está em sua tentativa de compreender a dação dos objetos em geral sem recorrer às distinções ontológicas que orientam a metafísica tradicional. Recusar a tese empírica do mundo não significa transportá-lo para a esfera psíquica, da mesma forma, retirar os objetos do interior da consciência não significa exteriorizá-los. Não obstante rechaçar assunções metafísicas e científico-naturais, não é o intuito de Husserl aceder aos paradoxos do ceticismo, pois é mais do que evidente que as vivências da consciência possuem conteúdos e que eles são dotados de sentido. Negá-lo implicaria inevitavelmente a contradição de corroborar a postura teórico-argumentativa, mesmo que se tentasse contorná-la de alguma maneira com a suspensão tardia e extemporânea da argumentação. Fato é que, à parte as teses hipostasiantes, a consciência possui um conteúdo genuinamente real (Reell), isto é, algo é vivenciado atualmente na consciência e, mais do que isso, esse conteúdo real (Reell) já é transcendido pela consciência, que se direciona para um objeto, correspondente a um conteúdo ideal. Husserl caracteriza da seguinte maneira a tarefa de esclarecer tal estado de coisas:

Assim como o montante de essência próprio das vivências expressivas, também o seu *montante intencional*, o sentido ideal de sua intenção objetual, isto é, a unidade da significação e a unidade do objeto, exige, em seguida, uma investigação mais próxima. Antes de tudo, porém, também a exige a conexão mútua, a maneira, a princípio enigmática, como a mesma vivência possui um conteúdo em sentido duplo, como deve e pode residir nela, ao lado de seu conteúdo próprio, real (reell)<sup>32</sup>, um conteúdo ideal, intencional. (HUSSERL, *LU II.1*, p.16)

As vivências expressas não carregam consigo apenas um montante intencionalmente preenchido, como se por isso se pudesse entender um sentido remetido apenas para uma essência irreal, ou inexistente. A questão está no conteúdo vivenciado ter como condição de sua expressão significativa uma vivência de caráter *intencional*, ou seja, aquela referida a uma objetualidade<sup>33</sup>. Dito de outra forma, sem essa passagem, sem essa transcendência, que traga a consciência para um campo de sentido, significação e objeto não seriam unos e dependeriam de uma mediação. Por isso, é sempre auspicioso salientar que as expressões significativas, portanto, que a linguagem em geral, não surge, de forma alguma, da mera decodificação da experiência sensível. O sentido não é simplesmente fruto de uma idealização psicológica

<sup>32</sup> Na primeira edição das *Investigações Lógicas*, Husserl utiliza a palavra “atual” (aktuell), o que corrobora a ideia de que ao conteúdo vivenciado corresponda um processo psicológico factual, muito embora sua apreensão esteja determinada pela vivência de caráter intencional.

<sup>33</sup> Husserl explica em nota que escolhe frequentemente o termo objetualidade por tratar-se de uma “expressão indeterminada, pois não se trata aqui por toda parte meramente de objetos no sentido estrito, mas em vez disso também de estados de coisas (Sachverhalte), traços, notas, ou caracteres (Merkmale), de formas reais ou categoriais dependentes e coisas do tipo” (HUSSERL, *LU II.1*, p. 38).

realizada pela consciência. Curiosamente, é precisamente o conteúdo da consciência que é considerado real (reell), remetendo para o que de fato lhe acontece atualmente, enquanto a transcendência significa a implicação de dirigir-se para algo ideal, em vez de implicar o problema da cisão com relação ao mundo exterior “real” (real). Em outras palavras, o real é conteúdo (reell) vivenciado pela consciência e o ideal é o “objeto transcendente”, ou seja, o objeto outrora suposto como exterioridade inacessível. Na verdade, a própria relevância do conteúdo real (reell) da consciência é agora determinada pelo seu conteúdo intencional, ou seja, pelo seu imediato referir-se a um objeto na forma de um sentido transcendente.

Quanto à questão da intuição e da evidência, o esclarecimento do papel de ambas as noções para o fundamento do conhecimento está condicionado ao atrelamento de ambas ao ato de significar. Se a elucidação do conhecimento depende de uma análise seletiva das intuições preenchedoras de significação e das evidências por elas propiciadas, tal não quer dizer que a fundação do conhecimento remonte simplesmente ao que é dado nelas, pois o preenchimento só é requisitado a partir da sua relação com as intenções de significação. Destarte, sem que se compreendam as mobilizações de sentido que determinam o modo de referir-se aos objetos do conhecimento, não é possível compreender o que Husserl quer com essas intuições e evidências. Por isso é que se faz necessária uma análise da linguagem, na medida em que, para se compreender a relação entre intenção e preenchimento nas complexões expressivas, “não se deve perder de vista também o lado linguístico-sensível das complexões (aquilo que nelas perfaz a ‘mera’ expressão) e o modo de sua conexão com o significar que a anima” (HUSSERL, *LU II.1*, p. 12). A questão aqui não lembra em nada um formalismo, já que o mais importante na análise dos signos sensíveis está no fato de eles já serem animados (*beseelt*), e é neste seu caráter de “animados” que está sustentado seu sentido. Isto quer dizer que a lógica subjacente à linguagem não deve ser buscada em conexões gramaticais, mas sim na elucidação da relação entre a linguagem e os atos “animadores”. Se a expressividade da linguagem e a objetividade do conhecimento devem sustentar-se em significações reconhecidamente universais, parece claro que, em última instância, essa universalidade remeteria de alguma forma para a consciência. A fundamentação do conhecimento e da lógica pura, portanto, apenas exige uma análise fenomenológica da linguagem, na medida em que ela se constitui a partir das expressões que dariam voz às significações universais.

## 4 IDEALIDADE E OBJETIVIDADE: A FENOMENOLOGIA ALÉM DA LINGUAGEM

### 4.1 Indicação e expressão. O sentido aquém do código

A análise da objetividade e de suas leis puras de conexão não deve se fiar por pressuposições ontológicas arbitrárias, portanto, é preciso partir de seu modo de dação nas expressões da linguagem, pois são elas que nos são dadas a princípio. Antes, porém, Husserl chama a atenção para a importância de se distinguir entre a expressão e o signo, principalmente, porque não se deve confundir a significatividade do signo com sua função indicativa. Uma expressão encerra em si mesma um sentido, ela já é um signo significativo, não dependendo de uma indicação a algo que ela substituiria. Em outras palavras, a expressão não deve ser compreendida como um conjunto de cifras que tem como função apontar, ou indicar. Em suma, a expressão não serve tão simplesmente como marca para um dado objeto. A expressão não está, tal como o signo indicativo (ou o sinal), apenas no lugar de outra coisa, que seria, ela sim, dotada de sentido. Não é assim que a expressão “faz sentido”. “O significar não é um modo do ser-signo no sentido de indicar” (HUSSERL, *LU II.1*, p. 23). Pode-se fazer uma distinção também no interior do indicar, pode-se encontrar uma indicação designativa, como aquela das marcas distintivas e sinalizações, por exemplo, uma marcação no gado, que designa o seu dono, um sinal de trânsito, que designa uma rua em mão única, ou uma bandeira, que pode designar uma nação; da mesma forma, existem signos que funcionam como indícios, por exemplo, ruínas, indício de uma antiga civilização, ou então o estrondo de trovões, indício de chuva, ou mesmo uma bandeira vermelha fincada na areia da praia, que, neste caso, seria um provável indício de um mar com correntezas traiçoeiras. As indicações e indícios comprovam que o signo por si mesmo não pode servir de fonte de significação. O signo indicativo não significa por si mesmo, pois depende de uma associação artificiosa, por sua vez, o signo significativo, ou expressão, já significa imediatamente, isto é, seu conteúdo material, o signo em seu conteúdo sensível não é absolutamente relevante para o conteúdo da significação. Dito de outra forma, eu não preciso decifrar a que está associada uma expressão para que ela faça sentido para mim, de tal maneira que é até mesmo inapropriado falar que uma expressão expressa um sentido, porquanto ela já é, desde o início, sentido expresso. Não é o uso competente do signo que condiciona sua expressividade, mas antes o contrário, sua expressividade, isto é, sua significação imediata, é o que permite a fluência em sua utilização. Isto pode ser visto, por exemplo, na decifração de um antigo pergaminho, na visualização de

um manuscrito, ou na audição de um diálogo, em uma língua que não compreendemos. O fato de eles se tratarem de signos passíveis de interpretação associativa não implica imediatamente que eles sejam expressivos. No caso do pergaminho, os signos são, para nós, apenas indícios, que requisitam uma reconstrução do seu horizonte expressivo. No caso da língua estrangeira desconhecida, os signos também são apenas indicações, indício de que talvez estejam falando chinês, coreano, ou mesmo uma língua da qual não faço a menor ideia qual seja, todavia, para que os signos de fato significassem, isto é, para que pudessem ser expressivos, eu precisaria já ter sido transportado para seu horizonte intencional de significação, o que tornaria, portanto, seu caráter sensível de signo absolutamente secundário. É precisamente isto que acontece quando dominamos com fluência um idioma estrangeiro, ou seja, quando nossa competência para decifrar signos passa a ser indiferente para a compreensão do sentido.

Assim como nem todo signo significa, pois não é nele que reside a expressividade, não é qualquer exteriorização nos atos comunicativos que pode ser caracterizada como uma expressão. Um “tique” em meio à fala não é uma expressão, no máximo ele pode ser um sinal interpretável, um índice de algum fenômeno psicológico, por conseguinte, algo que precisa ser significado posteriormente. O mesmo pode ser dito do gesto de alguém que costuma fechar os olhos ao fazer uma explicação.

Tais exteriorizações não são expressão alguma no sentido do discurso; [...] nelas, um não comunica nada ao outro, falta-lhe em sua exteriorização a intenção de propor quaisquer “pensamentos” de modo expressivo, seja para outro, seja também para si mesmo, à medida que ele esteja sozinho consigo mesmo. Dito de maneira breve, “expressões” deste tipo *não têm propriamente sentido algum*. (HUSSERL, *LU II.1*, p. 31)

A expressão – compreendida de forma estrita – já sempre contém uma intenção de significação, logo, ela não precisa ser “significada”, ou seja, não precisa ter seus signos decifrados por outrem, na medida em que ela já é o modo próprio do significar. Em outras palavras, não há uma clivagem entre o sentido e sua expressão, pois, rigorosamente falando, a expressão não expressa um sentido, na verdade, ela mesma *é* o sentido em seu *ser expresso*. Por isso, gestos, “tiques”, códigos, marcas, ruínas, são todos, no máximo, sinais, ou signos, fundados em algum contexto expressivo, não obstante, por si mesmos, eles não contêm nenhum sentido, isto é, não são imediatamente significativos. Quando Husserl diz que falta a esses signos a intenção de propor expressivamente “pensamentos”, ou que eles carecem de um propósito comunicativo, poder-se-ia imaginar que a expressão teria sido reduzida a mero índice de uma informação, isto é, que a expressão seria oriunda da tentativa de relatar

(*kundgeben*) algo para alguém. A palavra alemã “*kundgeben*” pode ser traduzida mais literalmente por “dar conhecimento”, ou “dar a conhecer”, o que pressupõe que ao “dar conhecimento” de algo a um ouvinte, este ouvinte precisaria captar esse algo relatado, apropriar-se do conhecimento de alguma forma (o que, inclusive, leva Husserl a utilizar um termo muito pouco usual como “*Kundnahme*”, que poderíamos traduzir por tomada de conhecimento, ou, mais simploriamente, por apreensão). Por conseguinte, o relato, ou o conhecimento que é transmitido pelo falante requisitaria uma decifração por parte do ouvinte, isto é, que a informação nele contida fosse processada e decodificada por esse determinado ouvinte. No entanto, é evidente que não é disso que se trata aqui. O acento não deve ser posto no ato de indicar e comunicar, tampouco no ato de apropriar-se intelectualmente do relato, mas sim no conteúdo comunicado, no próprio sentido visado no ato, naquilo que é dito, em última análise, nos “pensamentos” enquanto expressos.

A compreensão do relato não é algo como um saber conceitual do relato, não é um julgar do tipo do enunciar; em vez disso, ela consiste simplesmente em que o ouvinte apreenda (aperceba) *intuitivamente* o falante como uma pessoa, que expressa isto e aquilo, ou como poderíamos diretamente dizer, em que ele o *perceba* enquanto tal. Quando ouço alguém, percebo-o exatamente como falante, ouço-o narrar, demonstrar, duvidar, desejar etc. O ouvinte percebe o relato no mesmo sentido em que percebe a própria pessoa que relata – muito embora, porém, os fenômenos psíquicos que a tornam pessoa não podem, tal como eles são, adentrar a intuição de um outro. (HUSSERL, LU II.1, p. 34)

Quando ouço alguém dizer algo, não apreendo signos que me foram comunicados e que precisariam de uma análise conceitual, não ouço, por exemplo, um código alfabético que pode ser interpretado como uma determinada pessoa que expressa um desejo por algo. Na verdade, meu ato de ouvir já é preenchido intuitivamente, de imediato e pré-reflexivamente, pela presença de uma pessoa que expressa um desejo. Posso, portanto, compreender o conteúdo significativo do que o falante relata, apesar de não poder vivenciar os fenômenos psíquicos que ele vivencia, mesmo porque o *sentido* do vivenciado transcende o âmbito psíquico, na medida em que esse sentido é intencional. Compreendo a expressão de um desejo como a vivência de uma pessoa que a expressa, mas não posso vivenciar eu mesmo seu desejo. O fato de eu não poder vivenciar o que o outro vivencia psiquicamente é, entretanto, irrelevante para a compreensão do sentido do seu relato. Isto porque o sentido expresso é transcendente, no sentido de apresentar-se como condição ideal de possibilidade para o intercâmbio de relatos. Diz Husserl: “O ouvinte percebe que o falante exterioriza certas vivências psíquicas e, na mesma medida, percebe também essas vivências; porém ele mesmo não as vivencia, não tem nenhuma percepção ‘interior’ delas, mas sim ‘exterior’” (HUSSERL,

*LU II.1*, p. 34). Ora, relatos são vivências *intencionais*, o que quer dizer que elas precisam voltar-se para o “exterior”, ou seja, elas referem-se a uma objetualidade que não reside na mera vivência psíquica. Husserl permite afirmar que um falante vivencia algo efetivamente particular e real (*reell*), todavia, o sentido do vivenciado, bem como o objeto intencionado nessa vivência, nada têm de reais (*reell*). Não preciso sentir o que o falante sente, ou ter estado onde o falante esteve, para poder compreender o sentido daquilo que ele relata. “Esta é a grande diferença entre o captar efetivo de um ser em uma intuição adequada e o captar presuntivo de tal ser com base em uma representação intuitiva, porém, inadequada” (HUSSERL, *LU II.1*, p. 34). Ouço alguém relatar: “Nada é mais aterrorizante do que estar em meio a uma guerra”. De acordo com Husserl, posso compreender imediatamente o sentido da frase, apesar de me faltar a intuição adequada de sua verdade, isto é, faltar-me-ia a evidência intuitiva para dizer com propriedade que “é assim de fato”, mas ser-me-ia absolutamente lícito afirmar que compreendo o que foi relatado, em outras palavras, que “presumo que seja verdade”. É precisamente este sentido presumido, tanto pelo falante quanto pelo ouvinte, que constitui a idealidade transcendente do conteúdo da expressão. “A compreensão recíproca, no relato e na tomada de conhecimento, exige simplesmente uma determinada correlação de ambos os atos psíquicos, porém, de forma alguma, sua completa igualdade” (HUSSERL, *LU II.1*, p. 35).

A expressão não é debitária do relato, de quem relata, ou de quem toma conhecimento do relatado, ela não é uma função da informação, antes disso, os próprios relatos, compartilhados entre as pessoas, já partem da expressão, ou seja, da linguagem significativa. O fato de uma expressão poder funcionar como relato de algo para alguém não a reduz ao papel de mero índice. Dito de outra forma, antes de ser um código com uma função comunicativa, isto é, com o papel de informar, ou manifestar algo para alguém, os signos linguísticos já precisam significar. O estado de coisas descrito seria claramente visualizável no solilóquio. Husserl destaca que no “discurso solitário da vida da alma” não preciso informar nada a mim mesmo, como enfatiza Derrida, comunicar algo de si para si é algo que não faria o menor sentido<sup>34</sup>. Ademais, o exemplo do solilóquio deixa claro que a presença factual de signos é indiferente para o sentido linguístico, pois o que é visado com a articulação de palavras não são os signos, mas antes seu próprio sentido subjacente, ainda que eu possa eventualmente imaginar a grafia de uma palavra no discurso interior. No discurso interior, está claro, por conseguinte, que não indico nada a mim mesmo para ser decifrado, mas sim que lido com expressões imediatamente plenas de sentido, o que comprova o caráter

---

<sup>34</sup> Cf. DERRIDA, op. Cit., p. 53.

inessencial do relato e da indicação para a expressão. Desta forma, os signos linguísticos, enquanto parte do que Husserl denomina de “expressão no sentido do discurso”, já são, por assim dizer, plenos de significação, eles não são índices que demandariam uma espécie de tradução, pois, ora, só posso traduzir alguma coisa a partir da presunção (*vermeinen*) de um sentido, destarte, é óbvio que o sentido não pode pura e simplesmente brotar da tradução de signos. Isto pode ser bem percebido quando lemos algo em uma língua estrangeira e já não dependemos mais da incessante tradução de termos para a nossa língua nativa, neste momento de domínio do sentido, o artifício da indicação desaparece da nossa relação com os signos da língua estrangeira e conquistamos fluência, o que corresponde à participação no sentido original dessa língua. Como diz Gadamer: “Lá onde há compreensão, nada é traduzido, mas sim falado” (GADAMER, 1990, p. 388).

Destarte, para a expressividade da linguagem, isto é, para que ela faça sentido, o papel da indicação e dos procedimentos associativos é apenas secundário. Vemos que, de acordo com Husserl, a linguagem não é, em sua essência, uma rotulação das coisas, tampouco ela funciona como um substituto imperfeito e reduzido da experiência imediata das coisas, porquanto os signos discursivos são, antes de tudo, as vozes mesmas das coisas. Dito de outro modo, a manifestação física da expressão deriva da relação intencional entre a consciência e seu campo transcendental de objetos, isto é, os signos não comportam neles mesmos seu sentido, mas precisam remeter para esse campo semanticamente vivificado (*sinnbelebt*), no qual elas próprias são também vivificadas de sentido. Signos são abordados não como uma exterioridade empírica, recolocada no lugar de outra exterioridade real de fato, mas sim, precisamente, como *ex-pressão*, no sentido estrito de pôr-se para fora, de abertura. Signos já são, por assim dizer, significações vivas. Todavia, esta “vivificação” intencional, que condiciona a expressividade dos signos sensíveis e sua referência a objetos, não deve ser nunca confundida como mais uma caracterização de um processo eminentemente psicológico, muito embora esta seja uma forte tendência legada pela predominância de uma tradição edificada a partir da filosofia da representação. Em outras palavras, não se trata aqui de um idealismo, ou discursivismo. Husserl deseja, acima de tudo, combater o psicologismo, portanto, quando Husserl as caracteriza como intencionais, isto quer dizer que as expressões não apenas significam, mas, principalmente, que elas sempre se referem a algo. É deste caráter de referência da expressão que trataremos no item a seguir.

#### 4.2 Expressão e referência: o objeto transcendente

Se, em última análise, o objetivo principal de Husserl está na fundamentação fenomenológica do conhecimento, ou seja, posto que se trata de conquistar um sentido de objetividade, então, é evidente que não basta tomar a expressão apenas como um ato de significar. Mais importante é compreender o estatuto daquilo que surge como significado, visto que a expressão precisa significar objetivamente e não apenas ser tomada como uma quimera subjetiva. A questão da referência surge em Husserl da necessidade de continuar a realizar algumas distinções fundamentais, pois não é todo ato de significar que deve passar por conhecimento. A questão é que o conhecimento precisa de alguma forma fundar-se em uma objetividade que não se restrinja a ideia de uma interioridade da consciência que precisasse ser exteriorizada. É preciso, portanto, compreender a expressão não como uma relação entre objetos exteriores e significações elaboradas no interior da subjetividade, em vez disso, a expressão deve ser encarada como a consumação de uma consciência que já se transpôs para fora, ou seja, que já transcendeu ao campo dos objetos. Neste sentido, podemos tomar a linguagem exatamente como expressão da transcendência. Ao contrário do que acontece nas eloquentes discussões sobre o problema da referência ao longo do século XX, em Husserl, não há, rigorosamente falando, uma “teoria da referência” nos moldes fregeanos, ao contrário do que pensam alguns estudiosos<sup>35</sup>. Ora, a questão não está em como assegurar-se do referente, ou como objetificá-lo<sup>36</sup>, para saber se as expressões podem acessar o objeto transcendente a que se referem. Novamente, para Husserl, a expressão enquanto referência já é ela mesma fruto, ou um testemunho, da transcendência. A abordagem da referência em Husserl relaciona-se muito mais à necessidade de fazer uma distinção entre a expressão e aquilo que é expresso, de modo a não tomarmos a primeira como um mero construto linguístico. Podemos adiantar que o objetivo de Husserl está em mostrar que a carga semântica da linguagem não está contida nos seus próprios signos materiais e naquilo que eles dão a interpretar, mas sim naquilo mesmo que eles expressam, isto é, naquilo a que eles se referem. Sigamos, antes de mais, uma decisiva indicação textual das *Investigações Lógicas*,

<sup>35</sup> Entre outros, cf. DUMMETT, Michael. *The seas of language*. Oxford: Clarendon Press, 1996; SMITH, Barry. *Frege and Husserl: The ontology of reference*. In: *Journal of the British Society for Phenomenology*, V. 9, N.2, Maio, 1978; MORAN, Dermot. *Introduction to Phenomenology*. Nova Iorque e Londres: Routledge, 2000; e FOLLESDAL, Dagfinn. *Husserl's notion of noema*. In: *Journal of Philosophy* 66, 1969, pp. 680-687.

<sup>36</sup> Barata fala de uma “fixação” da referência na abordagem analítica do problema da referência, porém, a ideia de uma tal fixação, isto é, de uma manutenção da orientação a um objeto também existe em Husserl. O que não há em Husserl, é a tentativa de objetificar o objeto, ou seja, de pressupor a necessidade de sua existência efetiva. Cf. BARATA, André. *Uma abordagem husserliana ao problema da referência*. In: *Phainomenon* 14 (2007), Lisboa, pp. 93-114.

na qual se concentra uma parte significativa dos elementos necessários tanto para a elucidação da relação entre referência e expressividade quanto para seu papel na tarefa de realizar uma fundamentação fenomenológica do conhecimento:

Se nos colocarmos no solo da pura descrição, então o fenômeno concreto da expressão vivificada de sentido desmembra-se, por um lado, no *fenômeno físico*, no qual a expressão se constitui de acordo com seu lado físico, e, por outro lado, nos atos que dão a *significação* ao fenômeno e, eventualmente, o *recheio intuitivo*, e nos quais a referência a uma objetualidade expressa se constitui. Em virtude desses últimos atos, é que a expressão é mais do que um mero barulho de palavras. Ela visa algo, e, na medida em que o visa, refere-se à objetualidade. Esta objetualidade pode ou manifestar-se, em virtude de intuições acompanhantes, como atualmente presente (*aktuell gegenwärtig*), ou, pelo menos, ser presentificado (*vergegenwärtigt*) (p. ex.: em imagens da fantasia). Onde isto acontece, a referência à objetualidade é realizada. *Ou*, não sendo este o caso, a expressão funciona com sentido, ela ainda é sempre mais do que um barulho vazio de palavras, ainda que lhe falte a intuição fundante que lhe dá o objeto. A referência da expressão ao objeto, desta feita, está agora carente de realização, na medida em que ela está encerrada na mera intenção de significação. (HUSSERL, *LU II.1*, p. 37)

Em primeiro lugar, posto convir recusarmos uma compreensão da expressão a partir das noções de indicação (*Anzeige*) e indício (*Anzeichen*), além disso, posto ainda que a expressão tampouco pode ser compreendida como um relato (*Kundgabe*), então devemos tomar o sentido, ou a significação, como o elemento originário da expressão. O sentido de uma expressão não deriva da sinalização de algo outro que si mesmo, ora, é precisamente nele que se encontra a própria vivificação da expressão. Na verdade, a expressão em sua parte sensível é tão somente uma consumação material dos atos doadores de significação, ou seja, a significação já está pronta quando chega ao nível material da linguagem. Por isso, por exemplo, podemos dispor as letras e palavras fora de sua ordem habitual, ou subtrair letras e palavras de alguns nomes e sentenças, sem o prejuízo da captação de seu sentido. Na medida em que as vivências de significação são atos intencionais, eu já me refiro a um sentido transcendente, de modo que posso até mesmo negligenciar, adiantar-me, ou ultrapassar as palavras que estejam efetivamente escritas, ou que sejam pronunciadas, em uma determinada expressão. Dessa forma, as expressões em seu caráter de signos linguísticos nunca são um simples barulho vocal ou um arremedo de letras, pois elas são unidas com os atos que lhes dão significação e que constituem sua própria expressividade. Ora, só se pode ouvir um barulho, caso já haja o visar de um barulho, por meio de qualquer artifício, ou, então, a partir da visada de um sentido não satisfeito. O barulho de uma língua estranha ou de um balbúcio, por exemplo, é ouvido sempre a partir de um ato doador que já visa um sentido. O falar e o ouvir, o ler e o escrever, sustentam-se no desempenho de atos, eles são partes desses atos. Usar

signos já implica que penso em algo, falo de algo, ou escrevo sobre algo, seja de que maneira for que eu os esteja usando. Quem lê ou ouve o que digo, lê ou ouve, antes de tudo, sentidos e não os signos utilizados por mim, para que depois eles pudessem ser decifrados de algum modo. Tampouco o sentido do que digo estaria restrito à minha consciência interna, de tal maneira que necessitasse de alguma confirmação na experiência do outro. O ato de significar é sempre um ato de referir, de pôr-se em relação com alguma coisa. A palavra utilizada por Husserl é “*Beziehung*”, que significa ao mesmo tempo referência e relação, isto quer dizer que significar pressupõe referir, no sentido de estar em relação e, mais do que isso de depender dessa relação. É esta relação/referência que determina o significado transcendente que, em virtude dela, vale tanto para mim quanto para qualquer outro. Por exemplo, quando alguém fala a respeito do horror ou do heroísmo da guerra, o fato de o falante ter estado ou não em uma guerra é irrelevante para a relação de sentido que com ela se estabelece. O sentido intencionado no ato de falar da guerra não depende da confirmação pelo ato de ter estado de corpo presente em uma guerra. Seja no ato de falar, seja no ato de perceber, o sentido referido é o mesmo. Percebe-se que, para Husserl, o acento está na intenção e não no preenchimento correlativo, no qual a intenção pode encontrar um recheio intuitivo.<sup>37</sup> Não há prejuízo algum para o sentido de uma expressão, caso aconteça de uma intenção não ser preenchida por um elemento objetual, seja no caso de ele estar presente de fato à percepção, ou então, presentificado pela imaginação. E mais, o fato de não haver um preenchimento intuitivo para uma expressão não significa que haja uma carência de referência na intenção de significação, mas apenas que não há um recheio determinado para ela. De acordo com Husserl:

O nome, por exemplo, nomeia seu objeto em todas as circunstâncias, precisamente na medida em que o visa. Com a mera visada, contudo, tem-se o bastante, caso o objeto não se encontre intuitivamente aí, e, com isso, também não se encontre aí como nomeado (isto é, como visado). (HUSSERL, *LU II.1*, p. 37-38)

O nome e as expressões em geral já referem independentemente da presença do objeto nomeado por um ato de intuição. O que o preenchimento intuitivo faz, segundo Husserl, é reforçar, atualizar, ou confirmar, uma visada de significação. Ressalte-se que isto não quer dizer que os atos de preenchimento adiram posteriormente às intenções de significação. Toda

---

<sup>37</sup> Peter Simons chega a dizer que o preenchimento possui apenas um caráter incidental e não essencial para o sentido. O próprio Husserl caracteriza os atos de preenchimento como extraessenciais, porém, isto não quer dizer que os atos de significar possam abrir mão das intuições, muito pelo contrário. De uma perspectiva genética, todo ato de significar precisa estar fundado em intuições. Por isso, é preciso admitir essa afirmação com as devidas ressalvas. Cf. SIMONS, Peter. *Meaning and Language*. In: Cambridge Companion to Husserl, SMITH, Barry e D. W. (Ed.). Cambridge: Cambridge University Press, 1995, pp. 106-134.

intenção já pressupõe imediatamente uma miríade de atos preenchedores correlativos, que são necessariamente covisados e fazem parte da constituição objetual. Expressão, intenção e preenchimento, diz Husserl, formam na consciência uma “unidade intimamente fundida” (HUSSERL, *LU II.1*, p. 38), não apenas um conjunto de elementos simultâneos. O que pode acontecer é de faltar o recheio adequado ao preenchimento de uma intenção, por conseguinte, é lícito afirmar que sempre se tem uma significação e uma referência objetiva para o nome, ainda que haja uma decepção no preenchimento correspondente. Portanto, ao contrário do que acontece com as teorias da referência inspiradas em Frege<sup>38</sup>, para Husserl, a questão do sentido de uma expressão não se prende à assunção da existência efetiva do objeto referido.

A função da palavra (ou melhor, da representação intuitiva da palavra) é a de suscitar em nós, diretamente, o ato provedor de sentido e apontar para o que ‘nele’ é intencionado e talvez dado por meio de intuição preenchedora, a fim de impelir nosso interesse exclusivamente nessa direção. (HUSSERL, *LU II.1*, p. 40)

A palavra, bem como qualquer signo expressivo, aponta para o intencionado apenas na medida em que suscita um ato doador de sentido, caso contrário, não haveria referente algum para a expressão, mas apenas o velho objeto transcendente da metafísica. Por isso, Husserl diz que nosso interesse restringe-se ao que é dado no “interior” dos atos, ou seja, não que os atos restrinjam-se ao interior da consciência, ao contrário, os atos levam a consciência para o “exterior”.<sup>39</sup> O referido não deve ser tomado de forma alguma como um objeto empírico transcendente à consciência, mas sim ele mesmo como uma espécie de sentido transcendido por atos de consciência, precisamente por isso, quando quer caracterizar aquilo que é referido pelas expressões, Husserl utiliza o termo idealidade. Os referentes das expressões são eles próprios sentidos constituídos dinamicamente por atos de consciência, portanto, em virtude de

---

<sup>38</sup> Aqui isto vale para as teorias descritivistas do próprio Frege, de Russell e Strawson, como também para as teorias causais de Kripke e Putnam, e ainda para a teoria da inescrutabilidade, relatividade, ou indeterminação da referência de Quine. Cf. FREGE, Gottlob. *Über Sinn und Bedeutung*. In: *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*, NF 100, 1892; RUSSELL, Bertrand. *On Denoting*. In: *Mind*, New Series, V. 14, n. 56, (Out, 1905), pp. 479-493; STRAWSON, Peter Frederick. *Mind*, New Series, V. 59, n. 235, (Jul, 1950), pp. 320-344. KRIPKE, Saul. *Naming and Necessity*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1980. PUTNAM, Hillary. *Mind, language and reality*. Philosophical Papers, Volume 2. Cambridge: Cambridge University Press. 1. Ed. 1975; QUINE, W. v. O. *Word and Object*. Cambridge, MA: MIT Press, 1960; e QUINE, W. v. O. *From a Logical Point of View*, Cambridge, MA: MIT Press, 2. Ed, 1961.

<sup>39</sup> Sokolowski enfatiza que essa concepção intencional de referência exclui a concepção de uma consciência trancada em si mesma, na medida em que todo ato de consciência supõe uma relação com objetos. “[...] intencionalidade significa que a consciência está relacionada a objetos, mas também que ela relaciona objetos consigo mesma. Além disso, os objetos *eles mesmos* estão assim relacionados conosco. Não estamos simplesmente conscientes de um efeito realizado por eles em nossos sentidos (como queriam Kant e os empiristas britânicos), mas estamos conscientes do objeto em si mesmo. A consciência não é insular, mas nos coloca em um contato intencional real com as coisas”. SOKOLOWSKI, Robert. *The formation of Husserl’s concept of constitution*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1964.

eles requisitarem tais atos constituintes, não se pode falar nos referentes simplesmente como objetos empíricos investidos de sentido, mas sim como os próprios objetos, a saber, em si mesmos. Isto não quer dizer que os objetos possam ser reduzidos às expressões, pois referir-se a objetualidades significa requisitar das coisas um modo de manifestação que é delas mesmas, portanto, a expressão refere, mas não esgota, ou coincide plenamente com o objeto. Na verdade, aquilo que Husserl admite chamar inadequadamente de objeto caracteriza muito mais uma abertura objetual do que um objeto existente de fato, algo pronto e acabado, ou um dado empírico autossustentado e pré-relacional. Em uma formulação confessadamente atípica, arisquemos dizer que, para Husserl, é irrelevante a existência de um objeto trans-intencional.

É imperativo, de todo modo, distinguir a significação, enquanto conteúdo da expressão, do objeto referido por ela, pois além de comportar um sentido, de querer dizer algo, toda expressão, e isto é decisivo, diz algo *acerca de algo*. Apesar de seu caráter de referência, no entanto, o sentido de uma expressão não deve ser confundido com seu objeto. “Nunca, porém, o objeto coincide com a significação” (HUSSERL, *LU II.1*, p. 46). É necessário distinguir significação e objeto, pois as expressões linguísticas não podem livrar-se da plurivocidade semântica dos fenômenos que descrevem. Aqui a distinção husserliana entre sentido e referência de uma expressão aproxima-se evidentemente da de Frege. No entanto, estamos convencidos de que o tema da referência, em Husserl, passa ao largo do prolífico debate inspirado pela abordagem de Frege. Cabe realizarmos as distinções necessárias, de modo a melhor esclarecer o que é que está realmente em jogo no projeto fenomenológico de fundamentação do conhecimento e como ele representa uma novidade com relação à abordagem tradicional.

#### 4.2.1 Referência, objetividade e fundamentação

O ponto de partida para a análise da concepção de referência em Husserl está, como visto, no fato de significação e objeto (ou sentido e referência em Frege)<sup>40</sup> não coincidirem. Nesta perspectiva, Husserl teria simplesmente seguido o mesmo fio condutor desdobrado por

<sup>40</sup> Enquanto Husserl utiliza os termos “sentido” e “significação” (*Sinn* e *Bedeutung*, em alemão) de maneira sinônima e utiliza a palavra “*Beziehung*” para falar de referência, Frege utilizará a palavra “*Sinn*” para sentido e “*Bedeutung*” para “referência”. Husserl chega a censurar Frege pelos equívocos que sua utilização dos termos poderia suscitar (HUSSERL, *LU II.1*, p. 53). Burge defende que o termo “*Bedeutung*” é utilizado com um objetivo rigorosamente técnico, pois ele expressaria mais habitualmente uma relação entre palavra e assunto tratado. Para manter sua carga técnica, Burge sugere a tradução pela palavra inglesa “*denotation*”, apesar de ela remeter para a apropriação de Russell da questão. Creio que o uso do termo “*Bedeutung*” possui o propósito de tratar o referente como um significante e não simplesmente como um dado sensível. Todavia, parece-me evidente que o uso terminológico de Frege gera muito mais confusão do que clareza. Cf. BURGE, Tyler. *Truth, Thought, Reason: Essays on Frege*. Oxford e Nova Iorque: Oxford University Press, 2005, p. 4.

Frege. No entanto, para além dessa importante distinção inicial, o que pretendemos de fato esclarecer é de que maneira o problema da referência aparece em Husserl a partir de uma concepção de fundamentação do conhecimento radicalmente diferente da de Frege e de seus sucessores. Dito de outra forma, acreditamos que os objetivos almejados por ambas as abordagens são absolutamente diversos, o que inclusive nos permite vislumbrar algumas nuances no tratamento do problema. Trata-se, aqui, portanto, de tentar evidenciar precisamente essa diferença de concepção presente no âmbito ontológico, isto é, na própria concepção do modo de ser do objeto de referência. Neste caso, Husserl parece apresentar uma maior preocupação, ou mesmo uma maior consciência, com relação a determinadas pressuposições ontológicas imiscuídas na busca por um critério de fundamentação do conhecimento.

Temos, portanto, que o sentido e o objeto de uma expressão não coincidem. De acordo com Husserl, podemos extrair disto duas consequências:

1) Diferentes sentidos podem ter o mesmo objeto como referente. “Dois nomes podem significar coisas diferentes, mas nomear o mesmo. Assim, p. ex.: o vencedor de Jena – o vencido de Waterloo; o triângulo equilátero – o triângulo equiângulo”. (HUSSERL, *LU II.1*, p. 47).

2) “O inverso também pode ocorrer, que duas expressões tenham a mesma significação, mas diferentes referências objetuais. A expressão ‘um cavalo’ possui a mesma significação em qualquer contexto discursivo em que ela apareça. Porém, quando dizemos em uma ocasião ‘Bucéfalo é um cavalo’ e em outra ocasião ‘este puxador de carroça é um cavalo’, então, na transição de um enunciado para outro aconteceu claramente uma alteração na representação doadora de sentido. Seu ‘conteúdo’, a significação da expressão ‘um cavalo’ permaneceu de fato inalterada, mas a referência objetual se alterou. Por intermédio da mesma significação a expressão ‘um cavalo’ representa na primeira ocasião ‘Bucéfalo’ e na outra ocasião o puxador de carroça” (HUSSERL, *LU II.1*, pp. 47-48).

Fiquemos, por enquanto, com o primeiro caso, no qual diferentes sentidos possuem como referência um mesmo objeto. Em seguida voltaremos ao segundo caso, pois ele envolve outras dificuldades. Em primeiro lugar, tanto Husserl quanto Frege convergem no que diz respeito ao problema da referência objetual. Ambos incomodam-se com a insuficiência da abordagem extensionalista dos nomes próprios, abordagem inspirada por J. S. Mill, na qual se diz que o sentido de um nome próprio é determinado por sua denotação. O nome próprio não teria nem mesmo conotação restringindo-se a ser um signo indicativo de seu objeto. “Os

únicos nomes de objetos que não conotam nada são os nomes próprios; e estes, rigorosamente falando, não tem significação” (MILL, 1882, p. 37). Para Frege, isto constituiria um problema no que diz respeito à consideração do princípio de identidade, pois, se um nome próprio apenas denota diretamente, então, dizer, por exemplo, “Platão é Aristocles” e “Platão é Platão” implicaria afirmar a mesma coisa. No entanto, em cada caso a identidade expressa possui evidentemente um sentido diverso. A relação aqui não se dá entre objetos, mas entre sinais, ou nomes, para um mesmo objeto. A relação ente os nomes “Platão” e “Aristocles” e a relação entre os nomes “Platão” e “Platão” possuem conteúdos cognitivos diversos, elas não expressam precisamente o mesmo pensamento (*Gedanke*). Expressar a identidade entre “a” e “a” ( $a = a$ ) não é simplesmente a mesma coisa do que fazê-lo entre “a” e “b” ( $a = b$ ). O que a tese de Mill faz é tornar a diferença entre “ $a = a$ ” e “ $a = b$ ” irrelevante. Ora, como o já célebre exemplo de Frege demonstra, não há nada de logicamente insignificante em dizer que “Phosphorus é Hesperus”, ou que “A estrela da manhã é a estrela da tarde”. Ambos os nomes “a estrela da manhã” e “a estrela da tarde” têm como referente o planeta Vênus, porém, é claro e manifesto que se ganha algo em conteúdo cognitivo com a sentença que afirma a coincidência dos nomes. Alguém poderia simplesmente não saber que “a estrela da manhã” é “a estrela da tarde”, ou que ambas são, na verdade, o planeta Vênus. Ambos têm, portanto, sentidos diferentes, porém, a mesma referência. Isto não é tudo, pois, de acordo com Frege, e aqui ele e Husserl concordam plenamente, a referência de uma expressão é determinada por seu sentido. De acordo com Husserl:

[...] uma expressão ganha referência objetiva apenas na medida em que significa e que, por isso, tem-se o direito de falar que a expressão designa (nomeia) o objeto por meio de sua significação, respectivamente, o ato de significar seria o modo determinado de visar o respectivo objeto – só que exatamente este modo do visar significativo e, com isso, a significação ela mesma podem se alterar com idêntica retenção da direção objetual. (HUSSERL, *LU II.1*, p. 49)

Se aplicarmos a terminologia da semântica, podemos dizer que, em Frege e Husserl, ao contrário do que acontece com Mill e toda a sorte de semânticas centradas na referência direta dos nomes, a intensão determina a extensão. Aqui o termo “intensão” comumente utilizado na lógica e na linguística não deve ser confundido com o termo “intenção”. A palavra “intensão”, escrita propositalmente com uma grafia que a singularize terminologicamente, aplica-se aos termos que nomeiam propriedades de um objeto, às sentenças atributivas etc., portanto, à descrição, conotação, ou sentido expresso de um objeto. Contrapõe-se a ela o termo “extensão”, que diz respeito exatamente à denotação, ao referente,

objeto nomeado, ou descrito. As expressões “o galinho de Quintino” e “o camisa dez da Gávea”, por exemplo, têm a mesma extensão, no entanto, seus sentidos são absolutamente diversos. Ora, o fato de serem coextensivas não impede que as expressões difiram no que diz respeito à conotação, logo, não se pode reduzir o conteúdo intensional à referência, ou obtê-lo a partir da referência. Para Frege, isto sugere que a extensão, ou referência, possua como condição de acessibilidade um sentido, “no qual está contido o modo do ser dado (*Art des Gegebenseins*)” (FREGE, 1892a, p. 26). Aqui reside uma primeira discordância entre Husserl e Frege, pois, enquanto para Frege este “modo de ser dado” remonta a expressões sedimentadas em uma determinada comunidade linguística, para Husserl, o sentido das expressões remete para os atos doadores e seus atos preenchedores correlativos. Husserl discorda da opinião de Frege de que os sentidos obtidos a partir da linguagem ordinária possuiriam um caráter irrevogável, o que requisitaria a criação de uma linguagem formal a salvo das inconsistências da linguagem comum, caso se quisesse fundamentar logicamente a ciência, no caso específico de Frege, a aritmética. De acordo com Husserl, seria possível, sim, superar os limites da linguagem comum e descobrir o fundamento do sentido, a partir de uma recuperação das vivências originárias da consciência, nas quais os sentidos em geral são constituídos.<sup>41</sup> Este esforço, que aparece apenas esboçado nas *Investigações Lógicas*, se converterá na base das pesquisas de Husserl sobre a constituição pré-predicativa dos objetos da experiência, algo que, pelo menos por enquanto, não está em questão para nós.

A argumentação de Frege permite-nos concluir que haja até mesmo uma independência ontológica recíproca entre sentido e referência. “Com um signo, nós expressamos seu sentido (*Sinn*) e designamos com ele sua referência (*Bedeutung*)” (FREGE, 1892, p. 32). E isto é o suficiente, basta expressar um pensamento com sentido para que haja uma referência, “é o bastante, em princípio, falar da referência de um signo, mesmo que se faça a ressalva: caso exista uma” (FREGE, 1892a, p. 32). Ora, um sentido pode referir mesmo que tal referência não exista. Teríamos aqui uma espécie de pseudo-objeto, de referência nula. No caso estaríamos diante de uma das contradições típicas da criatividade da linguagem comum. Quando se diz, por exemplo, o nome Ulisses. Além disso, Frege afirma ainda: “Se substituíssemos agora na sentença uma palavra por outra com a mesma referência, mas com outro sentido, então isto não teria nenhuma influência sobre a referência da sentença” (FREGE, 1892, p. 32). Muito embora o pensamento seja condição de revelação da referência,

---

<sup>41</sup> Por essa razão, Kusch reconhece em Husserl um defensor da acessibilidade da semântica e da linguagem como cálculo, enquanto vê em Frege um advogado da linguagem como meio universal. Cf. KUSCH, op. cit.

esta última mantém-se absolutamente inalterada por ele<sup>42</sup>. Aqui está um ponto decisivo da teoria de Frege. “Caso se tratasse apenas do sentido da sentença, do pensamento, então seria desnecessário preocupar-se com a referência de uma parte da sentença; para o sentido da sentença, pode-se simplesmente tomar em consideração apenas o sentido da parte e não a referência desta parte” (FREGE, 1892a, p. 33). Frege diz que, na sentença, “Ulisses foi desembarcado em sono profundo em Ítaca”, o pensamento, ou sentido expresso, permanece o mesmo independentemente de o nome “Ulisses” ter uma referência ou não. Mas, ora, se uma expressão já põe por si só uma referência, cuja existência ou não lhe é indiferente no fim das contas, por que então a referência estaria em questão? Deixemo-nos conduzir pelo termos do próprio Frege:

Que nós nos esforcemos de todo modo para encontrar uma referência para uma parte da sentença, é um sinal de que nós reconhecemos e exigimos uma referência em geral para a sentença. O pensamento perde em valor para nós, tão logo reconheçamos que falta a referência para uma de suas partes. Estamos, por conseguinte, totalmente justificados em não nos satisfazermos com o sentido de uma sentença, mas, em vez disso, também questionarmos sua referência. Mas por que então queremos que cada nome próprio tenha não apenas um sentido, mas também uma referência? Por que não nos basta o pensamento? Porque, e na medida em que, o que nos importa é seu valor de verdade. (FREGE, 1892a, p. 33)

Há aqui uma tese de Frege que afirma que aquilo que nos dirige para a busca do objeto de uma sentença é o interesse pela verdade. Esta é a questão. Apesar de a primeira metade de seu artigo já conter sua tese central, Frege passará quase toda a segunda metade do artigo em busca de possíveis objeções à sua teoria, de modo a salvaguardar a ideia de referência como valor de verdade. No discurso indireto, que poderia ser usado como contraexemplo, Frege nota uma especificidade, pois, nesse caso, a referência das sentenças subordinadas é indireta, ou seja, a referência é o próprio sentido. Por exemplo, seja a sentença: “Pedro sabe que Zico é o camisa dez da Gávea”. Se, segundo a teoria de Frege, a referência é o valor de verdade de uma expressão, caso a sentença dissesse: “Pedro sabe que Pelé é o camisa dez da Gávea”, não teríamos como referência um valor de verdade, mas sim uma falsidade. No discurso direto, no qual se diz “Pelé é o camisa dez da Gávea”, “Pelé” e “o camisa dez da Gávea” são sentidos que possuem diferentes referências, logo, diferentes valores de verdade, o que torna a sentença como um todo vazia de referência, todavia, no discurso indireto tal distinção não é possível. Entretanto, em sentenças deste tipo, os nomes, no caso, “Pelé”, “Zico” e “o camisa

---

<sup>42</sup> Com a radicalização da questão da constituição na fenomenologia genética, creio que o mesmo não pode ser dito de Husserl, ou seja, os atos que conferem sentido, as noeses, na medida em que revelam camadas noemáticas do objeto também o alteram. O corpo celeste “Vênus”, por exemplo, altera-se, sim, de acordo com a variação de sua constituição noemática.

dez da Gávea”, não se referem a nenhum objeto, a nenhuma pessoa, mas são apenas expressões de sentido. Em suma, os respectivos nomes funcionam apenas como expressões para Pedro, o qual, se quiser confirmar sua veracidade, terá que investigá-las em sua referência direta. Se utilizarmos outro exemplo de sentença indireta, a saber: “Pedro crê que Pelé é Zico”, não temos que Pedro crê em uma referência absurda, mas sim que Pedro crê em um sentido, ao passo que as referências costumeiras não estão postas na frase.

Pois bem, de acordo com Frege, a busca obstinada pela verdade é aquilo que torna capaz a quebra do encantamento estético de um poema em direção à pergunta pelo seu referente. Aquilo que é da ordem da verdade factual deve ser distinguido da mera fantasia. Não basta que as coisas tenham sentido para nós, para além disso, as coisas precisam ser conhecidas. Frege sempre esteve em busca de um critério de verdade e o reconhecimento da diferença entre sentido e referência serve precisamente ao propósito da investigação da referência. Posso deleitar-me com a Odisseia, mas ela não pode me trazer conhecimento científico, pois suas referências são vazias, não existem<sup>43</sup>. Não fosse o fato de as expressões das linguagens ordinárias já determinarem a referência aos objetos do conhecimento, e elas seriam até mesmo dispensáveis, daí o esforço de criação de linguagens artificiais para o controle formal da proliferação de pensamentos equívocos. A fundamentação de um pensamento científico, como o quer Frege, requer uma determinação muito precisa dos objetos das expressões.

Atentemos agora para a segunda parte da exposição de Husserl do problema da referência, a fim de complementarmos este diálogo crítico com Frege acerca da fundamentação do conhecimento. Husserl diz nela que um mesmo nome, com um sentido fixo em qualquer contexto discursivo, pode ter diferentes referências, ou seja, designar objetos distintos. Ressalte-se que Husserl não está a falar aqui de relações de homonímia ou de analogia. A questão está precisamente em referir diferentes objetos com uma expressão de sentido unívoco. É o que acontece, por exemplo, com a expressão “um cavalo”. Husserl destaca que tal expressão, muito embora unívoca, possuiria mais de um objeto, tal como referem, por exemplo, sentenças do tipo “este puxador de carroça é um cavalo” e “Bucéfalo é um cavalo”. O problema, de acordo com Frege é que a expressão “um cavalo” não tem como extensão um objeto, mas sim um conceito. Em *Função e Conceito*, Frege caracteriza esse tipo de expressão como um elemento insaturado de uma sentença, ou seja, aquele que carece de

---

<sup>43</sup> Neste caso, o projeto de Frege não parece se coadunar com a tese de Kusch, pois o que está em jogo é precisamente uma busca aos objetos, enquanto valores de verdade que sustentam uma semântica científica. Cf. KUSCH, op. cit.

um complemento para poder fazer sentido. Frege procurava alternativas à lógica tradicional que, desde Aristóteles, segundo uma opinião geral, pensava a predicação como uma simples relação entre termos, sujeito e predicado. Frege defende que o predicado de uma sentença não pode ser compreendido como um objeto, em vez disso, ele constitui uma função, a qual requisita um objeto, que, por sua vez, cumpra o papel de “argumento”, a fim de que a função possua um valor de verdade. O objeto sempre está no papel destinado ao sujeito, ou seja, aquele de quem se predica alguma coisa, enquanto o predicado, ao invés de ser entendido como um termo geral, requisita um termo que o complete e é, por isso, considerado como função, ou conceito. Seja a sentença: “Berlim é a capital da Alemanha”. Podemos substituir a expressão “a capital da Alemanha” pela expressão de função “a capital de x”, uma expressão insaturada que, quando pegamos como argumento o termo “Alemanha”, tem-se Berlim como valor da função. Ora, em um enunciado asseverativo como o de Husserl, “Bucéfalo é um cavalo”, o predicado serve apenas de função, de conceito, mas não de objeto. Aqui teríamos o problema de um sentido com uma referência indeterminada. Mas por que isto é importante para Frege? Novamente, pois cabe à ciência investigar aquilo que possui uma referência determinada, a salvo de falsas questões produzidas pela linguagem e que não podem ser fundamentadas. Pode-se, portanto, suspeitar que o problema central para Frege esteja precisamente em fundamentar a enunciação de proposições a partir dos objetos por ele considerados como relevantes. No entanto, Frege percebe que só pode fornecer uma caracterização negativa de objeto, o que possui a nefasta consequência de levá-lo a assumir uma postura silenciadora com relação àqueles modos de expressão que não se coadunam com o rigor formal exigido pela ciência. Frege não pretendia nutrir-se, de forma alguma, da aporia do objeto, sua pretensão estava muito antes em construir um sistema formal maximamente coerente, sem contudo perceber que, para fazê-lo, precisou nutrir-se exatamente da mencionada aporia. No que diz respeito à caracterização do objeto, Frege afirma:

Destarte, quando nós, sem restrições, admitimos objetos enquanto argumentos e enquanto valores de função, coloca-se a questão sobre o que está sendo chamado aqui de objeto. Uma definição escolar eu considero ser impossível, pois temos aqui algo, que por causa de sua simplicidade, não permite um desmembramento lógico. Só é possível apontar para aquilo que está visado (*gemeint*). Aqui só se pode dizer brevemente: objeto é tudo aquilo que não é função, a expressão de tal objeto, portanto, não traz consigo um espaço vazio. (FREGE, 2007, p. 13)

O fato de não haver uma definição possível para o objeto não o torna algo de indeterminado, ao contrário, trata-se para Frege de um elemento simples, do determinado por excelência, daquilo que em uma expressão, repetindo sua fórmula, “não traz nenhum espaço

vazio”. No exemplo de Husserl, no uso do termo “um cavalo”, não haveria uma diversidade de referências objetivas, segundo a perspectiva de Frege, mas antes “espaço vazio”, requisição de completude por um objeto. Na verdade, a expressão “um cavalo” deve ser considerada como extensão de um conceito, referente funcional, portanto, carente de completude. Em *Sobre conceito e objeto*, Frege diz: “Ser conceito e ser objeto excluem-se reciprocamente. [...] O conceito – tal como entendo esta palavra – é predicativo. Por outro lado, um nome de objeto, um nome próprio, é definitivamente incapaz de ser usado como predicado gramatical” (FREGE, 1892b, p. 193). Se um conceito é predicativo, ela possui um caráter apenas atributivo, requisitando um ou mais objetos que caiam sob ele. A extensão, ou referência de um conceito é a classe, ou conjunto, de indivíduos, não um objeto em particular, mas sim cada indivíduo que cair sob um dado conceito. Quando Husserl fala em “um cavalo”, não se tem como referente imediato “este puxador de carroça” e “Bucéfalo”, mas sim todo o conjunto dos cavalos. Os conceitos podem até possuir objetos como extensões suas, mas os conceitos eles mesmos não são objetos e, assim, não referem diretamente. Para Frege, temos um mesmo indivíduo, uma mesma referência determinada, quando dizemos, por exemplo, que “Bucéfalo é o cavalo de Alexandre”, no entanto, quando dizemos que “Bucéfalo é um cavalo”, o que temos é o objeto Bucéfalo satisfazendo, ou caindo sob o conceito cavalo, na função “é um cavalo”. Apenas no primeiro caso há uma relação entre nomes próprios, uma relação de identidade que permite uma reversibilidade dos termos. Posso dizer, sem prejuízo do pensamento, que “O cavalo de Alexandre é Bucéfalo”. No primeiro caso, portanto, temos um juízo de identidade e, no segundo, um juízo predicativo. Um juízo predicativo não possui uma relação apenas entre nomes próprios, mas sim uma relação entre nomes próprios (objeto) e conceitos, no qual alguma propriedade é atribuída a um objeto. Assim como o termo conceitual “um cavalo” não poderia nunca funcionar como um objeto, “Bucéfalo” nunca poderia funcionar como predicado, dada a sua natureza de nome. Antes de mais, porém, convém perguntar qual seria, na verdade, a importância fundamental dessa distinção, pretensamente negligenciada por Husserl e pela lógica tradicional? O que Frege pretende com ela? Ora, o que a abordagem de Frege deixa transparecer é um incômodo com a dificuldade suscitada por aquelas coisas que, por sua natureza, não poderiam ter uma referência fixa, objetiva e completa, por isso, elas deveriam ser consideradas apenas enquanto conceitos, ou, em termos sintáticos, funções. A inadvertência diante dessa relação caracterizaria um procedimento típico da linguagem ordinária e da lógica que nela se sustenta. Esse descuido habitual teria como consequência a consideração dos conceitos como se estes passassem por objetos e vice-versa. Em suma, com suas distinções, o que Frege persegue é fundamentar

definitivamente uma concepção de objeto, livrando assim a ciência de falsas referências. Tal fundamentação não repercute em outra coisa, senão na tentativa de uma definição puramente formal de objeto, tal como aquela vista acima que diz que objeto é “tudo aquilo que não é função”. Em última análise, o projeto de Frege deixa transparecer que mais importante do que criar um sistema capaz de definir o que seja o objeto, é usar este mesmo sistema para definir o que não pode de forma alguma ser considerado como um objeto.

Contra essa pretensão, manifestada por Frege já nos *Fundamentos da Aritmética*, levantou-se a famosa objeção de Benno Kerry, responsável, aliás, pela publicação do próprio ensaio *Sobre Conceito e Objeto* como forma de esclarecimento. Kerry nota que a distinção absoluta de Frege entre conceito e objeto gera um paradoxo, pois um conceito poderia comportar-se como um objeto dependendo de certas circunstâncias enunciativas. O exemplo por meio do qual Kerry espera comprovar seu ponto de vista reside na sentença “O conceito ‘cavalo’ é um conceito de fácil obtenção”. Ora, parece evidente que negar que a expressão “o conceito cavalo” fosse de fato um conceito constituiria um absurdo, ao mesmo tempo, para cair sob o conceito, ou completar a função, “é um conceito de fácil obtenção”, a expressão “o conceito ‘cavalo’” precisa comportar-se como um objeto, por conseguinte, a tese fregeana se veria relativizada por uma expressão que funciona como conceito e objeto. Para contrariar a posição de Kerry, Frege teria que assumir o ônus de enunciar a proposição paradoxal de que “O conceito ‘cavalo’ não é um conceito”. De acordo com sua própria filosofia, Frege teria de admitir que, muito embora a expressão “cavalo” seja um conceito, isto é, uma expressão que não denota um objeto, mas uma função, a expressão “o conceito ‘cavalo’”, por sua vez, denotaria um objeto. Frege não admite nessa consequência uma contradição de sua teoria e, de fato, procura sustentar sua recusa da conclusão tirada por Kerry, a saber, a de que a expressão “o conceito ‘cavalo’” fosse mesmo um conceito.

É certo que não se pode negligenciar o fato de que aqui reside uma dificuldade linguística simplesmente inevitável, quando afirmamos: o conceito ‘cavalo’ não é um conceito, enquanto, p. ex., a cidade de Berlim, todavia, é uma cidade e o vulcão Vesúvio é um vulcão. A linguagem encontra-se aqui em um impasse que justifica a discrepância da linguagem comum. (FREGE, 1892b, p. 196-197)

A questão está em que a expressão “o conceito ‘cavalo’” não seria de fato um conceito, pelo menos, não no critério exclusivamente lógico que Frege emprega. Frege admite que, quando é necessário asserir algo de um conceito, ele precisa assumir a forma do sujeito gramatical e assim passar por um objeto do qual algo seja predicável. Neste caso, não temos o conceito como referência, mas sim um conceito convertido em objeto, este sim se

comportando como um nome próprio e, destarte, com uma referência específica. Todavia, se utilizarmos o mesmo critério racional sugerido por Frege, no qual se toma a referência como valor de verdade, convém então perguntar: Que tipo de referência é esta? Como conceber este objeto a que se refere o pensamento em questão? A esta pergunta Frege responde somente com mais uma formulação nuançada de sua tese sobre a distinção entre completude e incompletude de objeto e conceito respectivamente, por conseguinte, sem conseguir avançar da formalidade lógica ao conteúdo objetual. “Na medida em que entendemos ‘sujeito’ e ‘predicado’ em seu sentido linguístico, podemos dizer de maneira breve: conceito é a referência de um predicado, objeto é o que nunca pode ser toda a referência do predicado, mas sim referência de um sujeito” (FREGE, 1892b, p. 198). A referência de um predicado, portanto, pode ser toda uma classe de objetos abrangida por uma função, tal como, por exemplo, “x é um cavalo”, ou “y é um planeta”, mas nunca precisamente um objeto. Ainda que o conceito seja transposto para o papel de sujeito gramatical, seu papel ainda é predicativo. Posso pegar o conceito “cavalo” e dizer: “O cavalo é um mamífero”. Frege diz que aqui “mamífero” não é uma propriedade (*Eigenschaft*) do cavalo enquanto objeto, mas sim uma nota, um traço, ou um caractere (*Merkmal*) do termo conceitual cavalo. Por outro lado, ambos, propriedade e caractere, seriam propriedades do objeto “Bucéfalo”. Ao contrário do conceito, o objeto não pode ser predicado de nada. Isto vem bem a calhar para Frege, na medida em que não posso dizer algo como “O conceito ‘cavalo’ é um mamífero”. Poder-se-ia pensar, portanto, que o termo “o conceito ‘cavalo’” constitui um objeto determinado e diverso, sem relação lógica com o termo conceitual “cavalo”. No entanto, neste tipo de argumento, ainda se estaria considerando o uso lógico do termo “o conceito ‘cavalo’” a partir de uma perspectiva semântica ordinária. Em outras palavras, como mostra a objeção de Kerry, a distinção lógica de Frege estaria ainda perpassada por distinções linguísticas que não poderiam ser admitidas. Este não é, contudo, um ponto de Frege, que pretende mesmo resguardar seu emprego dos termos conceito e objeto com relação ao uso linguístico de Kerry. Todavia, Frege não deixa de apelar para concessões dos leitores no que diz respeito exatamente a contradições geradas pelo uso linguístico dos termos, com o que acaba por precisar lidar em seu texto.

Em sua resposta a Kerry, Frege pretende mostrar, portanto, que seu uso terminológico estrito do termo “conceito” não fora compreendido, mas que ele seria o mais adequado para propósitos lógicos. Certo é, no entanto, que o próprio Frege percebe que não pode escapar ao tipo de ambiguidade exposto por Kerry, dada a necessidade de expressar-se na equívoca linguagem comum. Como já foi visto, Frege utiliza ao longo do seu ensaio uma série de

exemplos para comprovar seu ponto na distinção entre conceito e objeto. Todavia, para que essa distinção caiba no seu esquema, é preciso um controle rigoroso e, acima de tudo, seletivo, da acepção das palavras utilizadas nos argumentos. Para tomar a linguagem ordinária, isto é, a linguagem falada, como algo equívoco, é preciso ter imediatamente em conta aquilo com relação ao que a linguagem se equivoca. Em outras palavras, se a linguagem cotidiana é um obstáculo, pressupõe-se que ela encubra algo que está para além dela. Que outra coisa senão os próprios referentes, ou seja, os objetos, quer eles sejam físicos, quer eles sejam os objetos de um “terceiro domínio”, como os números? Para Husserl, ao contrário, os atos doadores de sentido não são apenas um modo de revestir linguisticamente os referentes, fazendo-os aparecer por meio da linguagem. Os atos são reveladores dos próprios objetos, em si mesmos, ainda que sejam, e na medida em que são, atos constituintes. Os atos doadores de sentido já transportam necessariamente a consciência para o campo correlato de seu preenchimento de sentido. Atos de significar não podem simplesmente criar modelos semânticos, pois os próprios sentidos, ou significações, nos termos husserlianos, possuem um caráter transcendente, ou seja, a transcendência não diz respeito apenas aos objetos em separado. Dito de outra forma, transcendência em Husserl não aponta para uma existência independente dos objetos com relação aos atos de significar. De todo modo, apenas com o avanço no texto husserliano na sequência do trabalho, toda esta situação de coisas será mais bem esclarecida.

#### 4.2.2 Referência e existência

Convém ainda, antes de prosseguirmos, introduzir mais uma temática discordante no que diz respeito às barreiras criadas por Frege para delimitar o objeto do conhecimento, a fim de deixar mais um aceno crítico com relação ao projeto fregeano. De acordo com Frege, como vimos, conceito e objeto excluem-se reciprocamente, na medida em que, de sua parte, o conceito carece de complementação, enquanto o objeto, ao contrário, não possui carências, correspondendo a uma referência determinada. Objeções como a de Kerry, baseiam-se, em última análise, em uma peculiaridade da linguagem comum, na qual o emprego de um artigo definido a um conceito dá a impressão de que se está a tratar, a princípio, de um nome próprio, portanto, de um objeto<sup>44</sup>. Esta peculiaridade, tal como apontado em ensaio tardio (c.

---

<sup>44</sup> Embora todo nome próprio tenha como referência um objeto, segundo Frege, não é todo objeto que pode ser considerado como um nome próprio. Números, por exemplo, são considerados objetos, porém, eles não constituem nomes próprios.

1924), intitulado *As fontes do conhecimento em matemática e em ciências naturais*, instauraria um conflito entre o pensar e o falar. Sobre isso, diz Frege:

Mas o pensar não é um falar? Como é possível o pensar estar em conflito com o falar? Não seria este um conflito do pensamento consigo mesmo? Isto não significaria o término da possibilidade de pensar? Na verdade, caso se leve em conta o surgimento do pensar na evolução do indivíduo, poder-se-ia chamar o pensar de um silencioso falar interior; porém, dessa maneira não se apreende a verdadeira natureza do pensar. Não pode um matemático pensar também por meio de fórmulas? A linguagem formular da matemática é uma criação tão humana quanto a linguagem falada, todavia, radicalmente distinta desta. Trata-se nela de evitar as peculiaridades da linguagem falada, que levam, como vimos, a erros lógicos. Entretanto, a influência da linguagem falada é tão grande que nem sempre isto pode ser evitado. Assim, se abstrairmos o modo como o pensamento se dá na consciência individual, e nos ativermos à sua verdadeira natureza, veremos que não caberia igualá-lo à linguagem. De acordo com essas circunstâncias, não se deriva o pensar do falar, em vez disso, o pensar surge em primeiro lugar e não podemos culpá-lo pelos defeitos lógicos observados na linguagem. (FREGE, 1969, pp. 289-290)

Embora Frege considere que o sentido de um nome seja determinante com relação a sua referência, neste trecho, aliás, bastante elucidativo de seu projeto, parece evidente a concepção de que a linguagem formular da matemática poderia dar acesso a objetos a salvo dos “erros lógicos” do falar. Existiria, portanto, a possibilidade de criação de uma linguagem mais adequada à natureza do pensamento<sup>45</sup>. Em contraste com a concepção husserliana, Frege parece crer na existência de objetos independentes com respeito a sua constituição semântica, apesar de a semântica constituir tanto uma condição necessária para a orientação do pensar quanto um embaraço incessante para ele. Se o pensamento, segundo sua natureza, é prioritário com relação à linguagem e, se a matemática justifica tal concepção devido a seu caráter estritamente formular, isto não quer dizer outra coisa, senão, que a linguagem em geral é uma espécie de formulação do pensar. Em princípio, portanto, no que diz respeito à linguagem comum, ter-se-ia, por assim dizer, uma fórmula mal concebida, espécie de descuido pré-científico, que, para o bem da ciência, deveria ser remediado por outra estrutura mais bem acabada de signos. Desde a *Conceitografia*, Frege já alertava para que nunca

---

<sup>45</sup> Frege considera como fontes do conhecimento aquelas entidades que permitam justificar o reconhecimento da verdade, isto é, aquelas entidade que possam justificar juízos. Frege toma o juízo como o fio condutor da busca das fontes do conhecimento. Essas fontes, para Frege, são três: 1) percepção sensível, fonte de equívocos e ilusões, dado o seu caráter limitado; 2) fonte lógica, na qual se sustenta a aritmética, mas que também é fonte de equívocos, visto haver uma tendência linguística de se tratar funções como objetos; 3) fonte geométrica e temporal, menos exposta à contaminação da linguagem comum. Dela se origina, por exemplo, a noção de infinito, não obtenível pela experiência empírica, mas, por exemplo, pela dedução de que em cada segmento de reta cabe uma infinidade de pontos, ou de que por cada ponto passa uma infinidade de retas, ou de que possa haver um polígono de mil lados, dentre outras coisas impassíveis de representação pela mente. De todo modo, fica aqui a questão sobre se Frege não confunde, como é típico dos matemáticos, a ideia de uma progressão contínua com o caráter muito mais complexo e misterioso do conceito de infinito na linguagem “meramente” falada.

desconsiderássemos a importância dos signos linguísticos, que funcionariam como representantes intuitivos dos conceitos, porém, precisaríamos cuidar para que eles fossem submetidos ao rigor das leis lógicas por meio de uma simbologia própria.<sup>46</sup> Convém, entretanto, não confundir o logicismo de Frege com um mero formalismo, pois se trata de organizar algo com conteúdo semântico. Segundo Frege, a aritmética formal padece de uma ausência de compreensão filosófica, na medida em que espera evitar dificuldades pela consideração de que numerais não teriam conteúdo ou sentido, entretanto, “caso fosse assim, um enunciado numérico nada diria, e os números seriam totalmente inúteis e sem valor” (FREGE, 1969, p. 295). Frege não avança suficientemente no problema do caráter semântico da matemática, pois, não obstante seu apelo à filosofia, sua pressuposição quanto à autoevidência incontestável das verdades matemáticas o mantém preso a um realismo filosófico ingênuo. Isto porque, Frege vê a semântica da matemática, com seus símbolos, conectivos e algarismos, como expressão de uma realidade absolutamente independente do homem. Não haveria motivo para investigar a consciência, senão para instaurar um psicologismo na lógica. Convém restringir-se, portanto, à linguagem. Frege ressalta que a linguagem comum e a matemática são criações humanas, todavia, e isto é o decisivo, imiscuir-se-iam nesta criação dois tipos distintos de faculdades, uma poética e uma lógica. Ora, disto só se pode concluir que a tarefa da filosofia residiria fundamentalmente em purificar as expressões da matemática e do pensamento científico em geral dos sentidos obtidos pela faculdade poética do homem. Husserl percebe que, se os sentidos e suas referências em geral, inclusive na aritmética, dependem de atos da consciência humana, chamemo-los com Frege de “criações”, então, não se pode ignorar a relação estabelecida por ela. Expressões não são índices, portanto, não podem ser tratadas instrumentalmente, como se nada tivessem a ver com o sujeito que as aplica, ou com os objetos que descrevem. Frege passa ao largo do problema do acesso que dormita em sua filosofia e que, não à toa, constitui um elemento central nas filosofias da linguagem e da mente que proliferaram a partir de sua influência. Dito de forma breve, o problema do acesso converteu-se em um problema de linguagem na chamada “virada linguística”, fomentada principalmente por Frege. Usamos o termo realismo ingênuo, pois em Frege, um pensamento é a expressão direta de um valor de verdade (referência), ou seja, é a simples apreensão de uma objetividade transcendente universal. Frege procura proteger-se de qualquer comprometimento ontológico ao dizer que “o pensamento é algo não-sensorial (etwas *Unsinnliches*)”, e que “todo perceptível sensorial

---

<sup>46</sup> Sobre isso, cf. FREGE, Gottlob. *Sobre a justificação científica de uma conceitografia*. In: Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

deve ser excluído de seu âmbito” (FREGE, 1918-1919, p. 61). Ainda assim, os conteúdos do pensamento, seus valores de verdade, extensões, ou objetos, devem ser tomados como existentes, porém, eles não são entidades sensíveis, tampouco mentais, em vez disso, eles se tratam de entidades de um “terceiro domínio” (*ein drittes Reich*). Todavia, a objetificação de um terceiro domínio de verdades, continua a deixar em suspenso a questão sobre a sua condição privilegiada enquanto paradigma para o conhecimento em geral. Se, como diz Burge, Frege pensa tais entidades do pensamento como genuinamente existentes<sup>47</sup>, como escapar à pergunta sobre a possibilidade de sua intuição pela consciência e sobre sua relação com os objetos do conhecimento em geral? E por que Frege precisa recorrer à noção metafísica tradicional de existência para falar dos objetos do pensamento, senão para conceder-lhes um estatuto ontológico muito determinado? Quando Frege fala na existência independente de números e funções, por exemplo, há um inevitável paralelismo com a noção de uma realidade autossustentada, ou seja, com uma natureza independente de qualquer tipo de relação com a consciência. Não está claro o que se ganha com essa ontologia de um “terceiro domínio”, ou seja, com a assunção de uma existência efetiva que só pode ter como análogo a natureza material. Em que medida Frege avança com relação à obscura noção de “valimento” (*Geltung*) de Lotze, está menos claro ainda. O problema aqui está no posicionamento tético subterrâneo que sustenta essa abordagem argumentativa.

Há que se ressaltar, no entanto, que o conceito de existência não é tratado por Frege simplesmente como uma autoevidência. Na esteira de Kant, Frege objeta que a existência não é algo que se predique de algo, ou seja, ela não é uma propriedade, ou atributo, de um objeto. Esta questão aparece no mesmo contexto de uma crítica ao argumento ontológico para comprovar a existência de Deus. Apenas para ilustrar brevemente, o argumento ontológico em suas diferentes versões busca inferir a existência necessária de Deus a partir da concepção de sua essência. Por exemplo, não me seria possível conceber um ente perfeito para o qual faltasse o atributo de existir, pois o que não existe não pode ser perfeito, infinito, onipresente, onipotente etc. A questão de Frege é que não se pode predicar a existência da mesma forma que se faz com a perfeição e a infinitude, pois existir não é uma propriedade de um objeto. No entanto, existência é, sim, um certo tipo de propriedade, mas qual ela seria? Resposta: Existência é uma propriedade de um conceito, todavia, não se pode confundi-la com uma nota característica, ou um traço (*Merkmal*) de um conceito. Em tal caso, a nota característica seria uma propriedade da coisa abarcada pelo conceito e suas notas características, mas não do próprio conceito. Em exemplo dado pelo próprio Frege, “retângulo” não é uma propriedade

---

<sup>47</sup> BURGE, op. cit., p. 305.

do conceito “triângulo retângulo”, ser retângulo é apenas uma nota característica sua, mas, na verdade, ela só é propriedade do objeto. Frege prossegue: “Entretanto, a sentença de que não haveria nenhum triângulo retângulo, retilíneo, equilátero, expressa uma propriedade do conceito ‘triângulo retângulo, retilíneo, equilátero’; a ele seria acrescido o número zero” (FREGE, 1988, p 64). A propriedade de um conceito deve ser entendida como um predicado, ou conceito de segunda ordem, função de uma função. Os conceitos “humano”, “alto”, “grego” etc., são conceitos de primeira ordem, que se predicam de um indivíduo. Por sua vez, o conceito “existente” é uma propriedade que deriva do conceito “humano”, “alto”, ou “grego”, portanto, ela não se aplica ao objeto diretamente, em vez disso, ele carece de um objeto já conceituado. Em outras palavras, o conceito de existência é simplesmente a consequência da predicabilidade de algo, de sua conceptibilidade, apenas desse modo, ela pode ser de alguma forma atribuída a alguma coisa, ainda que equivocadamente. Todavia, não creio que cessem aqui as obscuridades de tal argumentação, quando, mesmo diante de sua inegável funcionalidade no âmbito da lógica, se insiste em remexer mais obstinadamente suas assunções ontológicas.

Pois bem, de acordo com Frege, a existência não é um predicado de primeira ordem, ou seja, uma propriedade de um objeto, mas sim um predicado de segunda ordem, ou de segundo nível, ou seja, ele é propriedade de um conceito. Não seria relevante logicamente enunciar que “Papai Noel existe”, ou que “Papai Noel não existe”, pois o conceito de existência requisita antes a satisfação do conceito “ser Papai Noel”. Nada se diz aqui acerca do objeto “Papai Noel”. Em ambas as sentenças, teríamos de lidar com algumas objeções problemáticas, por um lado, a de que predicamos algo de um objeto que não existe. Ora, Papai Noel não existe de fato, mas é objeto possível de um enunciado, logo, existe de alguma forma. Por outro lado, quando digo que “Papai Noel não existe” predico algo de um objeto, o qual, porém, não é objeto nenhum. Caso tomemos a noção de existência como propriedade de um conceito, exige-se antes que o conceito “ser Papai Noel” possa ser instanciado em um objeto. Em outras palavras, apenas se existir um argumento (objeto) que satisfaça à função “x é Papai Noel”, então, poder-se-á inferir sua existência. O conceito de existência ele mesmo, no entanto, não pode ser instanciado, não se aplica a um objeto a não ser por intermédio de um conceito. Quando digo: “Papai Noel não existe”, não estou afirmando nada acerca da existência ou inexistência de Papai Noel, ou seja, do objeto Papai Noel, caso contrário cairia em aporias, como a de negar a existência de um objeto que tomo por existente. No entanto, o que está em jogo aqui não é nenhum Papai Noel de fato, mas sim o conceito “ser Papai Noel”, acerca do qual eu digo que não possui instâncias, que não é satisfeito.

O predicado de segunda ordem passa a ser expresso em Frege exatamente com o quantificador, na medida em que ele é condição de predicabilidade e não uma instância atualizável em um objeto qualquer. Tal objeto “x” satisfaz ao predicado “é Papai Noel”? Em caso positivo, *este objeto “x”* existe. Corretamente enunciada, a existência de Papai Noel passa a ser condicionada por um conceito satisfeito por um objeto, o qual, por sua vez, pode ser quantificado existencialmente. Portanto, a questão da existência de Papai Noel depende de se saber se existe, ou se não existe, um x (objeto), tal que x seja Papai Noel. Portanto, não podemos predicar de um objeto aquilo que só podemos predicar de um conceito. Não podemos dizer: “Há Júlio César”. Para Frege, este tipo de sentença não é nem verdadeira nem falsa, ela simplesmente não faz sentido. Já a frase “Há um homem com o nome de Júlio César” faz sentido, pois o objeto “Júlio César” satisfaz ao conceito “ser homem”, enquanto do conceito “ser homem” deriva-se a propriedade de existir, ou seja, o conceito “homem” não é um conceito sem extensão. Podemos, assim, dizer: “Júlio César é um governante”. Há aqui um objeto (“Júlio César”) que satisfaz a um conceito de primeira ordem (“ser governante”), ou, o que é o mesmo, um objeto tal que ele possui a propriedade de ser um governante. Podemos igualmente dizer: “Governantes existem”. Há nesse segundo exemplo um conceito de primeira ordem “governante” que possui a propriedade de não ser nulo, ou seja, a propriedade de existir.

No caso do argumento ontológico, a pergunta que caberia em primeiro lugar deveria ser que objeto satisfaria ao conceito ser Deus, ou se há algum argumento que satisfizesse à função “x é Deus”. A preocupação de Frege, no entanto, não é explicitamente ontológica, mas sim lógico-argumentativa. Os objetos da lógica não teriam a mesma pretensão de efetividade que os objetos de uma ontologia. Que fique claro, exista ou não exista de fato um Deus, é a estrutura lógica do argumento que está equivocada. Isto quer dizer que, no âmbito estritamente lógico-linguístico, tem-se um falso objeto e um falso predicado. Além disso, Frege pretende afastar sua concepção de objeto, referência, sentido, conceito, de qualquer relação com representações, as quais seriam apenas da ordem da subjetividade e de suas lembranças particulares de percepções sensoriais, concretizadas em imagens interiores, elas mesmas sempre impregnadas de sentimentos. Portanto, além do problema argumentativo, o argumento ontológico ainda teria como defeito extrapolar o âmbito semântico para um âmbito ontológico que lhe seria estranho. Novamente, na teoria de Frege, o que está expressamente dito é que a requisição de um objeto independente do sujeito não é uma requisição ontológica, mas sim semântica. Posso dizer, por exemplo: “*A semana que vem* será decisiva para as eleições” ou “*A próxima semana* será decisiva para as eleições”. É evidente que a referência

de “semana que vem” e “próxima semana” não é nenhum objeto real, efetivo, sensível, mas apenas, nos termos de Frege, um valor de verdade. Isto vale para qualquer pensamento (*Gedanke*), cujos objetos, nunca é demais repetir, pertencem a um terceiro domínio, que não se confundiria com os domínios do físico, ou do mental.

No final das contas, o problema do argumento ontológico parece estar não tanto no argumento, mas exatamente na passagem à ontologia<sup>48</sup>. De todo modo, a condição para essa inferência ontológica precisa respeitar uma correta formulação lógica do problema. Segundo Frege, não é logicamente exato dizer algo como “Deus existe”, na medida em que não se deve colocar a existência em função do sujeito Deus, mas Deus em função do conceito de existência. Se a existência de Deus como uma entidade está em questão, então, ele não pode ser tomado como ponto de partida para uma predicação de existência. Ora, é o conceito de

---

<sup>48</sup> Esta passagem, insuficientemente fundada, à ontologia parece estar muito mais clara para Kant. No que se refere ao argumento, parece possível justificá-lo nos termos formais exigidos por Frege. Ora, a ideia é a de que o ente perfeito pode ser concebido de forma análoga a que se concebe a perfeição das figuras geométricas e objetos da matemática em geral. Desta feita, como a perfeição de um ente é objetivamente concebível, ou seja, de forma clara e distinta por um valor de verdade verdadeiro, podemos também derivar tal objetividade da concepção de um ente perfeito. A existência seria derivada necessariamente do conceito de perfeição deste ente e, só assim, ela funciona como seu atributo. Dito de outra forma, eu posso conceber a priori e objetivamente figuras geométricas perfeitas, logo, posso de maneira análoga conceber clara e distintamente tal perfeição como propriedade de um ente perfeito, em razão disso, tal ente precisa necessariamente existir, visto que a existência é uma propriedade da perfeição. Ter-se-ia aqui uma estranha passagem em que a concepção de uma figura geométrica perfeita repercutiria na existência de Deus. Portanto, a questão estaria em saber se Deus existe tal como objetos da matemática existem, isto é, se Deus existe para além de seu conceito, mas aqui já não se trata apenas de uma questão de raciocínio lógico. Cf. DESCARTES, René. *Meditações*. In: Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1980. Isto aparece muito mais explicitamente como um problema para Kant do que para Frege. Em sua muito conhecida passagem da *Crítica da Razão Pura*, Kant diz: “ser não é evidentemente um predicado real, isto é, um conceito de algo qualquer que pudesse ser acrescentado ao conceito de uma coisa” (KANT, *KrV*, B 626). Ser (existir) não é um predicado real. Um predicado real carece de intuições, de entes perceptíveis, interna ou externamente. Para Kant, o conceito de uma coisa precisa trazer consigo imediatamente a coisa, uma intuição, por conseguinte, uma possível representação associada a ele. O problema do predicado “existir” está em não possuir determinação alguma, nada acrescentar a um objeto. Quando digo de uma pedra que ela é grande, que ela é pontiaguda, ou brilhosa, acrescento um conceito *de algo* à sua representação, no entanto, quando digo que ela existe, não acrescento nada a sua representação. O desenvolvimento dessa questão envolveria elucidar o caráter da negação kantiana do ser como algo real e sua tese do ser como posição. Heidegger defende que a concepção kantiana não representaria nenhuma restrição, no sentido de inferiorizar a concepção de ser com relação à concepção de realidade. Ao dizer que “[ser] é meramente a posição de uma coisa ou de certas determinações em si mesmas” (KANT, *KrV*, 627), a palavra meramente (*bloss*) indicaria que o ser não poderia ser reduzido a uma situação concreta, isto é, a conceito de um objeto. “Meramente” teria aqui o sentido de “unicamente”, ou seja, o termo denotaria uma peculiaridade. Em outras palavras, ser não é uma coisa. Já a menção à expressão “em si mesmas” não indica uma determinação isolada e sem relação com a consciência, mas sim um âmbito em que não há uma relação objetiva entre coisas determinadas. Quiçá, não seja precisamente isto que implique uma ênfase no sujeito, como o lugar a partir de onde o ser é retirado da indeterminação. Não haveria, portanto, nenhum em si sem relação com a consciência, ou que dispensasse atos de consciência. Assim, transformar o em si, o âmbito do ser, em uma coisa sem relação com a consciência, seria, como percebe Hegel, submetê-la simplesmente ao papel de conceito, papel este que não lhe caberia. Ao contrário do que muitas vezes se propaga, a coisa-em-si não se restringe apenas a uma idealização ou a uma suposição. Tomá-la como um ideal regulativo não significa dizer que ela é apenas uma ideia sem qualquer relação com o que a subjetividade conhece de fato. Este é um longo debate, que possui uma série de desdobramentos interessantes, no entanto, seguir adiante nele extrapolaria em demasia o horizonte de nosso trabalho. Cf. HEIDEGGER, Martin. *Kants These über das Sein*. In: GA 09. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976, pp. 445-480.

Deus que precisa poder ser atribuído a algo, isto é, algo precisa possuir a propriedade de ser Deus, assim o conceito teria extensão e Deus existência. Novamente, “existe”, aqui, não seria mais concebido como um atributo do objeto, mas sim do conceito satisfeito de ser Deus. Em uma formulação: se, e somente se,  $x$  satisfaz ao conceito de ser Deus,  $x$  existe. A propósito, o que se passa com este “algo”, este “ $x$ ”? Deveria este quantificador existencial ser tomado de antemão como algo “existente”? Em que sentido a quantificação remeteria para uma concepção ontológica muito determinada de existência é algo que requer um esclarecimento incessante, exatamente por se tratar de uma questão deixada de lado por Frege, como algo que aparentemente não o preocupava. Mesmo assim, faz-se necessário reiterar mais uma vez nossa dúvida: parece-nos que um juízo de existência só não pode ser predicativo, se o conceito de existência for tomado como uma autoevidência que nada acrescenta a um sujeito. No entanto, esta autoevidência requer um esclarecimento, na medida em que ela é utilizada como parâmetro para a ação de quantificar. Em outras palavras, Frege não percebe que utiliza a noção de existência de um modo equívoco, ora como condicionada pela predicação, ora como condicionante. Neste sentido, Frege está aquém de Kant, que percebera o quanto esta questão implica de reflexão ontológica.

#### 4.2.3 Objetividade e número

Convém lembrar que a discussão em torno da objetividade e da existência em Frege deriva de um projeto primário de fundamentação da aritmética, projeto este que não tem outro desdobramento (e pressuposto) senão o próprio projeto de cunho cartesiano de garantir pelo menos uma primeira certeza absoluta para a fundação do conhecimento verdadeiro em geral<sup>49</sup>. Nos *Fundamentos da Aritmética*, Frege diz: “A afirmação da existência não é mesmo outra coisa que a negação do número zero” (FREGE, 1988, p. 64). A concepção de existência como extensão de um conceito é, portanto, análoga à concepção do número. Ambas as noções, número e existência, são vistas como propriedades de conceitos, todavia, enquanto a noção de existência permanece envolta em obscuridades, o número goza de um estatuto especial, que nos permite avançar um pouco mais na elucidação das pressuposições ontológicas que se ocultam na concepção fregeana de objetividade.

<sup>49</sup> Podemos aqui utilizar a ideia de Rorty de uma “grandeur universalista” que acomete matemáticos e físicos matemáticos, que creem em uma espécie de mundo à parte e imperturbável de números e partículas. Este universalismo teria sua raiz na filosofia de Platão e, evidentemente, não está restrita a físicos e matemáticos, mas a toda uma forma hegemônica de pensamento com pretensões fundacionistas. Cf. RORTY, Richard. *Grandeur, profundity, and finitude*. In: *Philosophy as cultural politics*. Volume 4. *Philosophical Papers*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

Em busca de uma fundamentação lógica da aritmética, Frege recusa uma série de definições tradicionais de número, a fim de resguardar sua irreduzibilidade a qualquer metafísica. Números não são propriedades das coisas, tampouco são algo de subjetivo como pensa Berkeley, muito menos ainda teriam, como na opinião de Mill, uma origem na experiência empírica, a partir da qual se realizariam procedimentos psicológicos de abstração e formação de agregados por generalização indutiva. Como destaca Frege: “A indução precisa se apoiar na doutrina da probabilidade, pois ela nunca pode fazer com que uma sentença seja mais do que provável. De que maneira, porém, essa doutrina poderia ser desenvolvida sem a pressuposição de leis aritméticas, não se sabe” (FREGE, 1988, p. 25)<sup>50</sup>. Ademais, Frege objeta que não se poderia chegar, por exemplo, ao número zero, a partir de qualquer procedimento de abstração empírica. Pode-se dizer sim, como o próprio Frege diz, que os números são criações do intelecto humano. Entretanto, essa “criação” não é arbitrária, ela é obtida ao mesmo tempo por derivação analítica, ou seja, números são frutos do exercício intelectual de explicitação de sua própria racionalidade. Em outras palavras, a fundamentação da aritmética apoia-se na possibilidade de elucidação da estrutura absolutamente coerente da concatenação de nossos raciocínios. O raciocínio puramente lógico não possui lacunas, e é precisamente desse rigor analítico que a aritmética e a ciência em geral devem retirar seus paradigmas.

Frege enfatiza que o fato de o número precisar ser representado graficamente não implica que eles sejam tomados como meras representações de alguma coisa dada, ora, as representações gráficas não são rigorosamente os números, no entanto, os números existem objetivamente. Da mesma forma, a astronomia não lida com representações dos planetas, mas com os planetas eles mesmos. Fazendo uso da distinção posterior de Frege, as representações dos planetas e números são intensões, sentidos, mas não suas extensões, ou referências. O signo gráfico não funciona como um substituto de algo que não conhecemos diretamente, pois, na verdade, as operações matemáticas lidam evidentemente com os números eles mesmos. O que vale na representação gráfica de um cálculo, vale precisamente para os números eles mesmos. As operações e seus resultados não são representações, em vez disso, elas são conteúdos objetivos, independentes das representações. Seja qual for o seu modo de representação, ou mesmo seu contexto de elaboração, os cálculos numéricos são válidos em

---

<sup>50</sup> Segundo Scruton, Mill teria confundido a inteligibilidade da matemática com sua aplicação. No entanto, creio que a questão em Frege está muito mais na fundamentação de tal inteligibilidade, pois pensar em uma inteligibilidade fundamentada sem remeter, em última instância, a alguma espécie de aplicação, isto sim, parece ininteligível. Cf. SCRUTON, Roger. *A short history of modern philosophy. From Descartes to Wittgenstein*. 2ed. London and New York: Routledge, 1995, p. 240.

qualquer tempo, contexto e circunstância. Diante disso, urge fundamentar os componentes elementares dessas operações, os números. Obter-se-ia, dessa maneira, entidades paradigmáticas para o conhecimento, a partir das quais se poderia observar uma plena coincidência entre pensamentos e objetos. Em última análise, a fundamentação da aritmética comprovaria que é possível haver um conhecimento puramente lógico-analítico dotado de conteúdos objetivos.

De acordo com Frege: “Todo e qualquer número é um objeto autossubsistente (ein selbständiger Gegenstand)” (FREGE, 1988, p. 66). O adjetivo alemão “selbständig” também pode ser traduzido por independente; o termo reúne as palavras “selbst” e “ständig”, “ständig” vem de “stehen”, em português, estar, no sentido de estar posto, enquanto “selbst” significa “si mesmo”, “auto”. “Selbstanalyse”, por exemplo, quer dizer autoanálise, “Selbstkontrolle”, autocontrole, também no sentido de uma checagem de si mesmo. Portanto, “selbständig” é aquilo que está posto por si mesmo, que só depende de si. Por isso, falávamos na concepção de objetividade de Frege como uma reedição, ou continuação, de uma ontologia de perspectiva realista, típica das ciências naturais. É inegável que, segundo esta perspectiva, existiria um reino de leis e objetualidades autorreferentes absolutamente independentes da consciência. A derivação puramente analítica do domínio dos números significaria uma libertação da consciência de seus próprios limites, pelo menos no que diz respeito aos seus objetos de investigação. Resta saber como tal derivação é factível. Frege concede ao número um caráter de objeto autossubsistente, dessa forma, é evidente que um número não pode ser nenhuma propriedade de objetos. Entretanto, como o número necessariamente trata da quantidade de alguma coisa, ele precisa ser algum tipo de atributo ou propriedade. Frege dirá, portanto, que o número é uma propriedade de um conceito. Por exemplo, quando dizemos que “Jesus Cristo tinha doze apóstolos”, não chegamos a esse número somando um por um cada um dos indivíduos até totalizar doze. Isto quer dizer que não atribuo a propriedade de ser um a Tiago, um a Bartolomeu, um a Pedro e assim sucessivamente até totalizar doze. Isto seria um procedimento psicológico de generalização no sentido de Mill, pois eu teria então atribuído a cada indivíduo a ideia geral de ser uma unidade, que eu retirei sabe-se lá de onde. De acordo com esse procedimento, teríamos que Pedro é um, Bartolomeu é um, e assim chegaríamos a dois apóstolos, com mais um, Tiago, atingiríamos três. Afora todas as dificuldades envolvidas nesse tipo de procedimento, Frege nota a inviabilidade de, a partir dele, derivar o número zero. Se dissermos: “Jesus Cristo não tinha esposa”, significaria isto que Jesus tenha tido “0” (zero) esposas? Mas de que aglomerado ou objeto eu poderia derivar a propriedade de ser zero? No entanto, quando tratamos o número como uma propriedade de um conceito as

dificuldades começam a se dissipar. Se pensarmos o número como uma propriedade do conceito “esposas de Jesus”, veremos que nada coincide com esse conceito, ou seja, que não há esposa alguma, apenas um conjunto vazio. Da mesma forma, se pensarmos o número como uma propriedade do conceito “apóstolos de Jesus”, chegamos ao número 12. Assim como o número 12, ou a enumeração até 12, é uma extensão de um conceito instanciado doze vezes, isto é, um conceito presentificado por doze objetos, o número 0 é a propriedade de um conceito sem instâncias, ou seja, um conceito para o qual não existe nenhum objeto. Pois bem, ser extensão de conceitos em geral, e não simples projeção psicológica, garante ao número uma comprovada substitutividade, o que aponta para uma identidade própria. Com isso, ficaria resguardada sua autossubsistência. Após ter justificado a objetividade dos números por meio da demonstração de sua autossubsistência e identidade, cabe agora alcançar uma formulação analítica que a fundamente. Tal formulação é obtida a partir do princípio de equinumerosidade, o qual significa basicamente que a quantidade de objetos que satisfaz ao conceito F é precisamente a mesma que satisfaz ao conceito G. De acordo com a formulação de Frege:

A quantidade (*Anzahl*)<sup>51</sup> que pertence ao conceito F é igual à quantidade que pertence ao conceito G, quando há uma relação que coordene reciprocamente, de maneira unívoca, os objetos que caem sob F com os que caem sob G. (FREGE, 1988, p. 81)

Vale mencionar que, com esta fórmula, Frege pretende demonstrar que não há a necessidade de realizar procedimento psicológico algum de abstração de propriedades de objetos, mas que os números são eles próprios objetos, que são reconhecidos em uma determinada relação conceitual de reciprocidade numérica. Por exemplo, não preciso abstrair nenhum número para contar quantos copos precisam ser colocados sobre uma mesa, pois posso simplesmente colocar sobre a mesa tantos copos quantos forem os pratos. Desta relação de equinumerosidade entre a quantidade de pratos e a quantidade de copos infere-se de maneira analítica a enumeração. Frege fornece, dessa forma, uma definição contextual de enumeração, que se convencionou chamar posteriormente de “Princípio de Hume”, em vista de sua remissão à concepção humeana de igualdade. Diz-se contextual, pois a definição parte sempre de uma relação determinada entre conceitos, o que não quer dizer evidentemente que a dedução ela mesma altere-se de acordo com o contexto, o que é variável é apenas o número deduzido da quantidade. Este princípio diz que a quantidade de objetos de F é idêntica à

---

<sup>51</sup> Utilizamos a tradução por meio do termo “quantidade”, ao invés de “número”, para o vocábulo alemão “Anzahl”, com o fim de diferenciá-la do vocábulo “Zahl”, mais precisamente aplicado ao número enquanto algarismo. “Anzahl” refere-se, por exemplo, ao número de pessoas em uma sala, portanto, não exatamente à entidade numérica.

quantidade de objetos de  $G$ , se, e somente se,  $F$  e  $G$  são equinumericos; fórmula evidenciada pelo exemplo acima da relação entre pratos e copos.

Destas definições formais de quantidade numérica (*Anzahl*), Frege procura extrair uma definição analítica dos números cardinais, a começar pelo número “0” (zero).

Zero é a quantidade, à qual corresponde o conceito sob o qual nada cai. Nenhum objeto cai sob um conceito, quando zero é a quantidade que corresponde a ele.

Desta definição do número 0 (zero), pode-se deduzir analiticamente uma definição do número 1, por consequência direta, da seguinte maneira:

1 é a quantidade (*Anzahl*), à qual corresponde o conceito “igual a 0”.

1, na série numérica natural, segue imediatamente do 0.

Ora, se o número 0 é a quantidade de um conceito que não é satisfeito por nenhum objeto, ou seja, se o 0 decorre de um conjunto sem elementos, então, o 1 decorre do conjunto dos conjuntos de zero elementos, enquanto o 2 decorre do conjunto dos conjuntos de zero e um elementos e assim sucessivamente. Para nossos propósitos, basta dizer que a tentativa de Frege de reduzir a aritmética à lógica pressupõe que haja uma correlação biunívoca entre conceitos. Para isso, toda função deve possuir ou não possuir um argumento, isto é, ela deve possuir um ou mais objetos que a satisfaçam, ou não possuir objeto algum que a satisfaça. Quando esta reciprocidade é inviabilizada pelo famoso paradoxo de Russell, o edifício de Frege vem abaixo. A objeção de Russell ao *Axioma V* dos *Grundgesetze*<sup>52</sup> de Frege demonstra que há uma contradição lógica na relação entre conceito e extensão, tal como formulados por Frege. Russell propõe um argumento que nos permite vislumbrar um conceito sem uma extensão definível a priori, em virtude da possibilidade de uma função com argumentos contraditórios. Em carta a Frege<sup>53</sup>, Russell informa que uma função não pode agir como um elemento indeterminado, porque há tipos de funções que geram contradições. Em outras palavras, o *Axioma V*, epítome do sistema fregeano, revela-se logicamente inconsistente, pois falha na tentativa de servir como um critério básico de identidade. Com a introdução do *Axioma V* nos *Grundgesetze*, Frege espera dar uma formulação estritamente lógica como complemento à ideia de equinumerosidade, que tomava como ponto de partida quantitativo determinados objetos e conceitos dados<sup>54</sup>. Sejam, portanto, as seguintes formulações do mencionado axioma de Frege:

<sup>52</sup> FREGE, Gottlob. *Grundgesetze der Arithmetik*. Band I und II. Paderborn: mentis, 2009.

<sup>53</sup> In: VAN HEIJENOORT, Jean. *From Frege to Gödel. A sourcebook in mathematical logic, 1879-1931*. Cambridge and London: Harvard University Press, 1967, pp. 164-165.

<sup>54</sup> Isto levanta precisamente a questão da identidade dos números, expressa pelo “problema Júlio César”. Como saber que um número idêntico se aplica a objetos diversos?

Para todo conceito F e G, seus respectivos decursos de valor (*Wertverläufe*) são idênticos, se, e somente se, todos os objetos que caiam sob F, caiam sob G<sup>55</sup>.

Os decursos de valor introduzidos por Frege caracterizam as extensões de conceitos em distinção aos valores de verdade, referentes dos objetos. Assim, de uma forma menos carregada terminologicamente, podemos dizer que dois conjuntos são iguais, se seus objetos são os mesmos, ou seja, se os conjuntos caracterizam conceitos coextensivos. Isto implica, reiteramos, que todo conceito possua uma extensão determinada, o que sustenta a relação biunívoca entre os conceitos F e G. De alguma forma, Frege parece usar como inspiração para seu axioma decisivo a distinção que havia elaborado entre sentido e referência, pois, em última análise, o que garante a identidade do número é o fato de que ele vem a ser obtido de uma mesma extensão, ou referente idêntico de conceitos diversos. Isto quer dizer que o caráter objetivo e identitário do número está em ele fundar-se em um mesmo decurso de valor (*Wertverlauf*), quaisquer que sejam as expressões funcionais de quantificação. Aqui Frege não deixa de ser um kantiano em seu ponto de partida, pois ele já pressupõe como autoevidente a verdade da ciência matemática, cabendo apenas fundamentá-la. Entretanto, a fundamentação dos objetos mais elementares da matemática, os números, não deve passar pela subjetividade transcendental, antes é preciso assegurar, de maneira analítica, a transcendência do próprio número.

O paradoxo de Russell coloca em xeque exatamente a relação de reciprocidade entre conceito e objeto, entre função e extensão. Assim não é possível fundamentar logicamente essa relação, nos termos exigidos por Frege, tampouco se pode fundamentar uma derivação dos números por meio de qualquer proliferação indefinida de conjuntos. Parece clara e evidente a teoria de Frege de que se poderia obter os números pela progressão de conjuntos, o zero seria o conjunto sem elementos, o conjunto de conceitos sem objetos, o 1 o conjunto dos conjuntos sem elementos, o 2 derivaria do conjunto que tem como membros os conjuntos sem elementos e os conjuntos de um elemento e assim sucessivamente. É exatamente esta relação entre conjuntos e elementos, fundamentada pelo *Axioma V* que não se sustenta. Tal é o caso, por exemplo, do paradoxo do conjunto de todos os conjuntos, ou em termos russellianos da classe de todas as classes que não contêm a si mesma como membro. Por isso, Russell diz na sua carta a Frege: “Disto concluo que, sob certas circunstâncias, uma coleção (*Menge*) definível não forma uma totalidade” (VAN HEIJENOORT, 1967, p. 165). Neste tipo de

<sup>55</sup> Em notação padronizada:  $(\forall F)(\forall G)(e)F(e) = e)G(e) \Leftrightarrow \forall(x)(Fx \Leftrightarrow Gx)$ .

paradoxo, a referência é circunstancializada, não servindo como um objeto idêntico. Um exemplo ilustrativo desse paradoxo é o do “catálogo de todos os catálogos”. Tal conjunto evidentemente não possui uma referência imediata, ele carece de suporte de identidade. Temos aqui uma violação do princípio do terceiro excluído, pois o catálogo não pode nem estar, nem não estar contido no conjunto. Pois, se o catálogo dos catálogos contém a si mesmo, ele é falso, ao mesmo tempo, se ele não contém a si mesmo, fica faltando, é claro, um elemento. Russell ilustra o paradoxo da seguinte forma: Seja  $F$  o conjunto de todos os conjuntos que não pertencem a si próprios. Se  $F$  pertence a si mesmo, então, há uma contradição. Porém, se  $F$  não pertence a si mesmo, há um conjunto que não pertence a si mesmo que pertence ao conjunto  $F$ , exceção que também contradiz sua definição. Assim, Russell mostra que o critério de Frege guarda em seu cerne essa incoerência, algo que é inconcebível no que se refere a uma fundamentação lógica.

Russell, no entanto, não abre mão da convicção fregeana quanto ao caráter analítico da matemática e quanto à possibilidade de fundá-la logicamente. Por isso, Russell procurou corrigir a inconsistência do argumento fregeano por meio de sua teoria dos tipos. Em primeiro lugar, Russell percebe que a possibilidade de enunciar o paradoxo é criada exatamente pelo uso indiscriminado da noção de conjunto, ou classe. Ora, um conjunto define um todo, porém, esse todo não é ele mesmo um elemento do todo. “A humanidade, por exemplo, não é um homem” (Russell, 1919, p. 136). O conceito de homem possui instâncias, mas o conceito em si mesmo não é uma instância. Russell, portanto, estabelece uma hierarquia a cada nova totalização, distinguindo conjuntos e subconjuntos em tipos lógicos diferentes. Com isso, elimina-se o paradoxo, pois uma formulação como “o catálogo de todos os catálogos” passa a não fazer mais sentido.

Russell aborda o problema a partir da crítica à natureza essencialmente ambígua de uma função. Quando expressamos a lei da identidade por meio da função “ $A$  é  $A$ ”, não temos um objeto definido, temos um objeto indeterminado para ela.

Nós não estamos julgando que Sócrates é Sócrates, nem que Platão é Platão, nem outro qualquer dos juízos definidos que são instâncias da lei de identidade. Entretanto, cada um desses juízos está, em certo sentido, no interior do escopo de nosso juízo. Nós estamos na verdade julgando uma instância ambígua da função proposicional “ $A$  é  $A$ ”. (WHITEHEAD ; RUSSELL, 1903, p. 41)

Isto implica que os valores da função, isto é seus objetos, já estejam de antemão definidos e não a pressupõem. Caso os valores de uma função só se definam a partir dela, incorre-se na falácia do círculo vicioso. Em outras palavras não se pode querer que um

conjunto defina de antemão seus objetos, em vez disso, o conjunto é formado por objetos definidos. Os objetos, portanto, devem estar definidos de antemão e os conjuntos não podem ter nenhuma ingerência sobre seus objetos. Na função “x é um homem”, a variável “x” não pode pressupor a função para satisfazê-la. Funções proposicionais só podem ter como argumentos objetos que estejam em um nível hierárquico mais elementar e, assim, as completem. Dito de outra forma, não se pode admitir que um conjunto seja formado por elementos determinados por ele próprio. Dessa forma, não haveria paradoxo algum em se falar de um conjunto de todos os conjuntos, isto apenas não faria sentido, pois a relação entre conjunto e conjuntos não seria recíproca, mas sim uma relação hierárquica de conjunto e elementos. O procedimento heurístico da teoria dos tipos de Russell parece exageradamente *ad hoc* em sua tentativa de salvar a fundamentação da matemática proposta por Frege. Ela ainda não dá conta, por exemplo, de paradoxos que utilizam de forma legítima funções autorreferentes que não podem ser evitadas, como é o caso do paradoxo do mentiroso. Se, por um lado, a função “x é brasileiro” evidentemente não é brasileira, ou seja, se o conjunto de uma coleção de brasileiros não é algo que pode ser caracterizado de brasileiro, por outro lado, a função “x é uma mentira”, pode sim ser uma mentira, bem como um conjunto de uma coleção de falsidades pode ser falso, isto continuaria a expor as extensões de funções às circunstâncias, pois não há aqui divisão possível de graus hierárquicos. Pode-se mentir sobre um conjunto de mentiras. Como discriminar todos os tipos de funções no amplo campo da semântica, é algo impensável.

O que nos interessa, por conseguinte, é que as tentativas de Frege e Russell de encontrar uma sustentação analítica para a quantificação é frustrada. Isto quer dizer que a transcendência do número, do objeto racional *par excellence*, não se deixa fundamentar a partir de axiomas inderiváveis, isto é, de leis lógicas puras de base. Ora a questão de Frege estava em fundamentar a referência unívoca do número que se aplica a quantidades associadas a funções, tais como, “conquistador da Gália”, “luas da terra” e “oceano que banha o Brasil”. A identidade do número 1, que se aplica a cada uma dessas funções, precisaria ser autossustentada, o que se mostra inviável.

Uma vez que estivessem fundamentadas as relações numéricas e a autossustentância dos números em leis puramente lógicas, poder-se-ia conquistar ao mesmo tempo um critério epistemológico seguro para a avaliação da autossustentância em geral, destarte, como queria Frege, para o escrutínio das referências das sentenças de conhecimento. A questão é que Frege não logra fornecer essa fundamentação em última instância. Pode-se dizer que o paradoxo de Russell acaba por convencer definitivamente Frege de que o projeto logicista não

é realizável<sup>56</sup>, muito embora o próprio Russell tenha tentado superar o impasse, também sem sucesso.

#### 4.2.4 Quantificação e objetividade

Husserl chama a atenção para o fato de que o que está em jogo na gênese do número de inspiração fregeana exigiria, antes de tudo, algum procedimento prévio de conjuntificação, agrupamento, ou classificação, mesmo que evidentemente diverso daquele de Mill. Ainda que haja motivos suficientes para se sustentar que os números sejam objetualidades independentes, transcendentais e autorreferentes, eles só podem ser obtidos por intermédio de atos de consciência, ainda que eles se autonomizem com relação a ela. E aqui não cabe o famoso lugar comum sobre o comentário destrutivo de Frege com relação ao caráter psicologista da concepção husserliana acerca da aritmética. Segundo o anedotário filosófico, o psicologismo inicial de Husserl teria sido rechaçado tão inapelavelmente por Frege, que teria ensejado a elaboração redentora das *Investigações Lógicas*. Já há, contudo, um farto material de pesquisas de comentadores que comprovam que isto não passa de uma lenda.<sup>57</sup> Ora, se nos é permitida tal analogia, um filho quando vem à luz é uma vida independente dos pais, no entanto, ele não se desenvolve, encontra seu lugar, e cria suas regras de maneira autárquica. Do mesmo modo, como precisam ser orientados pelo pensamento humano, os objetos matemáticos nunca podem simplesmente dispensá-lo. A matemática não se desenvolve à revelia dos seres humanos, principalmente em suas formulações mais complexas, a não ser que ela seja a própria linguagem de Deus. Por isso, é preciso haver alguma forma de reconhecimento fenomenológico da possibilidade de enumeração. Tal reconhecimento se dá por meio do conceito de multiplicidade. Para haver quantidade e enumeração é preciso haver antes uma multiplicidade dada.

Husserl já está preparado para uma possível, e muito provável, objeção de Frege de que a partir da abstração de uma multiplicidade não seria possível chegar aos números cardinais 0 e 1. O que seria o zero ou o um de um agregado? Pois bem, em primeiro lugar, abstração aqui não tem nenhum sentido psicológico, em vez disso, ela indica um ultrapassamento ontológico prévio para um âmbito de neutralidade. Em outras palavras, a

<sup>56</sup> Cf. GODWYN, Martin and IRVINE, Andrew D. *Bertrand Russell's logicism*. In: *The Cambridge Companion to Bertrand Russell*. (Nicolas Griffin, ed.) Cambridge: Cambridge University Press, 2003, pp. 182.

<sup>57</sup> Sobre uma obra pioneira na dissolução deste equívoco, cf. FARBER, Marvin. *The foundation of phenomenology. Edmund Husserl and the quest for a rigorous science of philosophy*. New Jersey: Aldine Transaction, 2006. Hill e Haddock, op. cit., também são outra importante referência.

possibilidade de quantificação e contagem de objetos implica um contato imediato com o universal, sem qualquer menção a determinações empíricas desses objetos. Destarte, não se cria um conjunto a partir de agregados de objetos reconhecidos como tais e tais, em vez disso, reconhecer os objetos como objetos de um conjunto já implica lidar com a noção de similaridade. Não formamos coleções a partir de objetos com propriedades similares, mas por meio do conceito de similaridade podemos formar coleções. Um conjunto não surge de uma estratégia arbitrária de ajuntamento de coisas. Mas o que fundamenta essa similaridade, a partir da qual se pode criar uma função? Não podemos falar na variável “x” de uma função qualquer, a não ser que antes já tenhamos pressuposto sua generalidade. Mas, ao mesmo tempo, como admitir tal generalidade, a não ser que os conteúdos das variadas funções possam ser tomados como um elemento comum?

No entanto, há apenas um conceito que engloba tudo (*allumfassenden Begriff*): o de algo (*Etwas*). Destarte, o risco 1 (Strich 1) só pode designar todo e qualquer conteúdo, na medida em que ele é um algo, e, por conseguinte, a quantidade (*Anzahl*) é algo e algo, e assim por diante. (HUSSERL, 1891, p. 129)

O risco 1 só assume a função de número sob a condição do conceito maximamente abrangente de algo. Para ser a referência de um conceito como luas da terra, este traço, o “1”, antes deve instanciar o conceito de ser um puro e simples algo. O “1” não é apenas a extensão da quantidade de goleiros de um time de futebol, da quantidade de prefeitos em exercício do Rio de Janeiro, ou da quantidade de luas da Terra. Para haver uma enumeração universal, antes é preciso haver grupos de *algo*. A lua, o prefeito atual do Rio de Janeiro e o goleiro de um time só são relacionáveis ao um (1), na medida em que cada um já é tomado como um algo. Esta ideia já antecipa, em grande medida, a noção de intencionalidade, na medida em que enumerar pressupõe algum modo de relação objetual, portanto, não é em primeiro lugar o número que é uma transcendência descoberta, mas antes o próprio campo de objetualidades. A transcendência do número, ou dos objetos em geral, já pressupõe a transcendência dos universais e, mais do que isso, a transcendência da própria consciência que institui as relações com os objetos. Neste sentido, o objeto quantificado, o referente das funções, tem sua fenomenalidade fundada não no pressuposto de uma subsistência, mas sim em atos de consciência. Ora, os atos de conjuntificação e contagem são essenciais para a descoberta dos números, porém, os números não são determinados por esses atos, isto é, não são meros construtos psicológicos, em vez disso, eles são objetos independentes que correspondem às indispensáveis requisições da consciência.

O problema com a noção de equinumerosidade está na pressuposição da extensão idêntica de conceitos diversos, o que dispensa a consideração de seu conteúdo. Husserl critica a teoria de Frege exatamente em adendo ao capítulo VII em que põe em questão a teoria da equivalência. A definição de equinumerosidade envolveria necessariamente a assunção ontológica de uma propriedade equivalente a todos os conjuntos. Husserl cita a analogia utilizada por Frege no exemplo da similaridade geométrica, a partir da qual se obteria o conceito de figura (*Gestalt*). Percebe-se que sem uma pressuposição de equivalência, não haveria igualdade de figuras. Com o número dá-se o mesmo, na medida em que aquilo que é “equinumeroso ao conceito F” já precisa ser considerado como equivalente a ele. A pretensão de Frege de obter uma definição de número independentemente de seu entrelaçamento com conceitos de pluralidade, unidade, relação, equivalência, não passaria, segundo a opinião de Husserl, de uma quimera. Parece razoável que uma soma do tipo oito brasileiros mais oito planetas do sistema solar não resulta em dezesseis alguma coisa qualquer, isto é, não se trata de um puro e simples  $8 + 8 = 16$ . Para lidar apenas com números em um processo de contagem, é preciso antes algum procedimento abstrativo, no caso, o de ater-se unicamente aos elementos numéricos e relacionais da operação, àquilo que Husserl chamará de formas categoriais. Husserl enxerga um lapso na noção fregeana de equinumerosidade, pelo fato de que nela a coincidência extensional é fundida com a coincidência de conteúdo, como se este último pudesse passar como algo irrelevante. A transcendência no número não pode, portanto, fundar-se neste tipo de raciocínio. É preciso um exercício de formalização muito grande para se pensar que ao olhar para um grupo de pessoas e contabilizar que elas são oito, eu estaria antes de tudo me referindo a uma relação sua com outra infinidade possível de conjuntos equinumeros.

Ao contestar a origem do critério de equinumerosidade e equivalência, Husserl aponta para o problema da definição formal de número. Não pode haver uma definição lógica a não ser que se esclareça os conteúdos fenomenológicos implicados nas definições. Um axioma se utiliza de definições e conceitos cuja autoevidência não é ela mesma axiomática, mas sim necessariamente fenomenológica. Mesmo uma definição formal carece de um conteúdo basilar de sentido. Desde a *Filosofia da Aritmética*, portanto, Husserl já percebe que é preciso um retorno aos conteúdos fenomenológicos, pois eles são os conteúdos originários e definitivos de qualquer definição lógica. A seguir, Husserl destaca um dos pontos fulcrais de sua discordância com relação a Frege: “Uma fundamentação da aritmética sobre uma sequência de definições formais, a partir das quais a totalidade de teoremas dessa ciência possa ser deduzida, este é o ideal de Frege (HUSSERL, 1891, p. 130)”. Aqui Husserl irá

discordar de Frege quanto ao caráter do que é elementar e, portanto, impassível de definição. Não se pode tomar um conceito como logicamente simples, a não ser que se esclareça sua simplicidade originária, nomeadamente, a fenomenológica. Para Frege, logicamente simples são aqueles termos básicos usados em definições e que só podem ser esclarecidos ao leitor no contexto de sua aplicação, por meio de “acenos”. Segundo o próprio: “O que é simples não pode ser desmembrado, e o que é logicamente simples, não pode ser propriamente definido” (FREGE, 1892, p. 193). Esta formulação, retirada de *Sobre conceito e objeto*, desde a *Conceitografia* já era um ponto pacífico para o projeto de Frege e, quanto a isto, Husserl não se oporia. A questão de Husserl, porém, é que a elementaridade das definições da lógica apenas mencionada por Frege, precisa de um suporte de sentido para além do contexto proposicional. O elementar, o absolutamente simples, só pode ser constatado com um retorno aos fenômenos de onde ele é haurido<sup>58</sup>. Para Frege não há retorno possível ao elementar, logo, a compreensão do logicamente simples só se dá em seu emprego linguístico, em um contexto proposicional. “O logicamente simples tampouco nos é dado de antemão como a maioria dos elementos químicos, em vez disso, ele é obtido apenas por intermédio do trabalho científico” (FREGE, 1892, p. 193). O logicamente simples envolve um procedimento de depuração analítica. Para Husserl, não há outro modo de acesso ao elementar que não seja o intuitivo.

Enquanto Frege toma os elementos formais como simplicidades inderiváveis, a partir das quais pretende construir seus axiomas, Husserl crê que tal ideal apoia-se em alguma espécie de escamoteamento do elementar.

Só se pode definir o que é logicamente composto. Tão logo atinjamos os conceitos elementares e derradeiros, todo definir chega ao fim. Conceitos como qualidade, intensidade, lugar, tempo e coisas desse tipo, ninguém pode definir. E o mesmo é válido para as relações e os conceitos baseados nelas. Igualdade, semelhança, aumento, todo e parte, multiplicidade e unidade etc., são conceitos totalmente incapazes de alcançar uma definição lógico-formal. O que se pode fazer em tais casos consiste apenas em indicar os fenômenos concretos dos quais ou nos quais eles podem ser abstraídos e deixar claro o modo deste procedimento de abstração; pode-se, quando isto se mostrar necessário, delimitar acuradamente por meio de circunscrições variadas, os conceitos considerados e assim evitar sua confusão com conceitos afins. (HUSSERL, 1891, p. 130)

Muito embora Frege advirta em *Sobre Conceito e Objeto* que visa algo de elementar com o termo “conceito”, e que faz dele um uso puramente lógico, aquilo que entra nas definições da aritmética apontam para algo de ainda mais elementar. Frege inverte a ordem das prioridades ao tentar definir analiticamente o elementar. Na última de suas *Investigações*

---

<sup>58</sup> MOURA, Carlos Alberto Ribeiro de. *Crítica da razão na fenomenologia*. 1ed. São Paulo: Nova Stella, Edusp, 1989, pp. 58-59.

*Lógicas*, Husserl irá mostrar que os elementos categoriais estão imiscuídos nos fenômenos, de tal modo que só aparecem, precisamente, a partir de intuições intelectuais ou categoriais. Elementos categoriais como as conjunções “e”, “ou”, “pois” etc., assim como aqueles conceitos condicionantes da significação dos fenômenos intuitivos como o de quantidade e unidade, só podem ser separados em um processo que parte da imediatidade de seu caráter fenomênico. Aqui não há qualquer procedimento indutivo ou psicológico, como poderia censurar Frege, na medida em que a consciência abstrai seletivamente, pois pode partir unicamente do que já se dá em um conteúdo que não é posto por ela. Conceitos lógicos, inclusive os conceitos que abrangem os objetos da aritmética só podem ser obtidos, portanto, por algum procedimento de ideação, para o qual Husserl fornece uma série de formulações, progressivamente ajustadas ao longo de seus escritos, começando pela abstração na *Filosofia da Aritmética*, depois pela reflexão ideadora (*ideirende Reflektion*) e variação (*Variation*) nas *Investigações*, passando pela redução eidética (*eidetische Reduktion*) e pela visão da essência (*Wesensschau*) nas *Ideias para uma Fenomenologia Pura*, até chegar a uma formulação mais precisa com a variação eidética (*eidetische Variation*) na coletânea *Psicologia Fenomenológica*.<sup>59</sup>

A obtenção fenomenológica dos elementos categoriais universais já está muito explicitamente delineada na *Filosofia da Aritmética*, antecipando seu desenvolvimento nos trabalhos posteriores, não constituindo nenhum apelo ao psicologismo. O que nos compete é a “disposição correta” para “extrair aqueles momentos abstratos que são visados (*abstrakte Momente*) na intuição interna ou externa” (HUSSERL, 1891, p. 131). Portanto, os conceitos elementares são momentos do fenômeno, são partes intuídas do conjunto. Apenas esse procedimento de retorno às intuições pode desfazer possíveis ambiguidades e incompreensões relativas aos conceitos lógicos.

Um tal caso reside precisamente nos conceitos de número, por conseguinte, não podemos encontrar nada de repreensível em si mesmo, quando matemáticos, no auge de seu sistema, ao invés de darem uma definição lógica do conceito de número, ‘descrevem o modo como se chega a esse conceito’; essas descrições, que também perfazem seus objetivos, apenas precisariam ser corretas. (HUSSERL, 1891, p. 131)

A partir do momento em que os conceitos passam a ser convertidos em funções de conjuntos, ou de classes, passa-se também a poder tomar os objetos em geral como variáveis para elementos, como quanta, ou como membros. Abre-se agora a oportunidade, portanto, de

<sup>59</sup> Sobre a centralidade do conceito de “variação” na filosofia da matemática husserliana, ver: LOHMAR, Dieter. *Phänomenologie der Mathematik: Elemente einer phänomenologischen Aufklärung der mathematischen Erkenntnis nach Husserl*. 1ed. Dordrecht: Kluwer, 1989.

considerar o número como uma propriedade de generalidades, e não mais como fruto de generalizações arbitrárias. Para Frege, a classificação em elementos numéricos está na lógica que governa a própria linguagem do pensamento verdadeiro e não em procedimentos psicológicos de formação de agregados. No entanto, como Husserl percebe, a concepção acerca da objetividade do número, bem como de sua autossubsistência, já sempre envolve, ao mesmo tempo, alguma espécie de objetificação, a qual precisa ser esclarecida. A conversão em objeto autossubsistente é o que permite que a referência de um predicado seja ela mesma convertida em variável para todo e qualquer objeto que satisfaça um determinado conceito. Autossubsistente, desta forma, é aquele possível “algo”, desde que caia sob o conceito “Deus”, “Papai Noel”, “um governante”, “um cavalo”, “uma cidade” etc. Se o conceito é instanciado, então ele expressa “algo”, um existente em geral. Apenas quando está satisfeita essa condição abstrativa, a referência de conceitos pode ser corretamente avaliada. Esta é uma convicção que se mantém operante em todo o percurso do pensamento husserliano, o que comprova que constitui um engano tomar esse ponto de partida da Filosofia da Aritmética como uma espécie de psicologismo superado posteriormente por alguma espécie de autoavaliação da parte do autor. O seguinte trecho do ensaio de maturidade *Lógica Formal e Lógica Transcendental* esclarece de forma categórica a questão:

Caso se pergunte pelo conceito universal, que deve delimitar a região uniforme dessas disciplinas obviamente copertinentes, então, a princípio, se está em um embaraço. Porém, quando se considera [como já acontece em minha *Filosofia da Aritmética*]<sup>60</sup> a universalidade mais abrangente dos conceitos de conjunto e número de acordo com sua natureza e os conceitos de elemento e unidade, determinantes de seu sentido, então, se reconhece que a doutrina dos conjuntos e quantidades (*Mengen und Anzahlenlehre*) está referida ao universo vazio do *objeto em geral* ou do *algo em geral* (*Gegenstand überhaupt oder Etwas überhaupt*) em uma universalidade formal, que, desde o princípio, deixa fora de consideração toda e qualquer determinação substancial (*sachhaltige*) de objetos: reconhece-se, além disso, que estas disciplinas estão interessadas especialmente por certos departamentos do algo em geral; [...] Portanto, fica evidente que toda esta matemática tem que ser vista como uma ontologia (doutrina a priori do objeto), porém, como uma ontologia formal, referida aos modi puros do algo em geral. Com isso, estaria então conquistada também a ideia diretriz para determinar em considerações estruturais apriorísticas as regiões específicas dessa ontologia, dessa matemática das objetualidades em geral. (HUSSERL, *FTL*, p. 68).

A legitimidade da análise e fundamentação formal da matemática depende exatamente do destacamento dos elementos formais que acompanham os fenômenos da intuição. E isto só pode ser esclarecido a partir e por meio de uma clarividência ontológica. De acordo com Husserl, esses elementos não são arbitrariamente criados pelo intelecto, eles são, sim,

<sup>60</sup> O trecho inserido entre colchetes está em nota de rodapé no original.

objetivos e são governados por leis a priori. O que Husserl deseja evitar é mais precisamente a premência por orientar-se segundo a mistificação de um reino de verdades localizado alhures. Dessa forma, o âmbito das intuições imediatas não constitui um obstáculo para a fundamentação da matemática e da lógica, muito pelo contrário, ele é sua condição de possibilidade.

Frege simplesmente teria partido do pressuposto da objetividade do número e dos princípios lógicos que constituiriam seu fundamento. No entanto, nem os objetos da matemática, tampouco os princípios lógicos, poderiam ser esclarecidos sem o recurso a uma ontologia. Isto significa que a tentativa de contornar a ontologia, ou de evitar um posicionamento explícito perante ela, já repercute imediatamente em alguma forma de comprometimento. Este inconformismo com o caráter inquestionado dos posicionamentos ontológicos herdados, traço marcante da fenomenologia, já está presente desde cedo em Husserl. Husserl simplesmente não aceita como autoevidente aquilo que não se impõe por si mesmo a partir dos atos da consciência. Frege toma por princípio que a vantagem do número está no fato de que não se poderia duvidar em sua consciência de sua objetividade, mesmo porque ele a transcenderia. Por isso, os axiomas que fundamentam os números precisariam apresentar o mesmo caráter autossuficiente que é o deles, precisariam ser inderiváveis, basilares, tal como diz o título da obra de Frege, precisam valer como leis fundamentais (*Grundgesetze*). Para Husserl, no entanto, toda e qualquer lei fundamental precisa se comprovar nos fenômenos, a legalidade deve ser deduzida de suas relações, não se deve pressupô-la, ou impô-la a eles, caso contrário, tratar-se-ia sempre de algum modo de indução. E não adianta simplesmente dizer que a indução pressupõe um cálculo probabilístico que não é indutivo, mas dedutivo, pois isto não altera a ordem das prioridades.

Pois bem, de acordo com Frege, o conceito mostra-se formalmente como um conjunto de elementos quantificáveis, isto é, não há mais Pedro, Bartolomeu e Tiago, mas sim o conceito/conjunto apóstolos de Cristo. Ao contrário do que quer o psicologismo, não reconheço determinados objetos individuais como macieiras e as transformo por generalização cada uma em uma unidade, para daí em diante enumerá-las, mas antes pergunto: quantas árvores nessa plantação são macieiras? Husserl percebe que neste processo de conjuntificação, ou quantificação, as macieiras em geral já precisam ser tomadas apenas como elementos. Mesmo que eu deva perguntar quantas de que, já está incluída na pergunta “quantas” uma formalização, uma objetificação. O conceito do qual derivaria o número de rodas de uma bicicleta, dá um conjunto que possui dois elementos. Quando perguntamos qual a quantidade de rodas de uma bicicleta, o que estaria em questão é o conceito e não o objeto

roda de bicicleta, não derivaríamos o número da contagem de objetos. Todavia, o que parece mais elementar é a própria noção de quantidade que orienta a pergunta, ou seja, não podemos prescindir da quantificação prévia da referência dos conceitos. Cada roda de bicicleta precisaria, sim, cair ela mesma sob o conceito geral de quantidade para poder valer como uma ou duas, assim como o número de rainhas em um jogo de xadrez, ou o número de competidores em um ringue de boxe.

Mas por que, então, confiamos plenamente em operações matemáticas tão distantes da experiência, como é o caso de um cálculo com números de dezenas de algarismos? Seria porque eles se mostram como desdobramentos correspondentes a raciocínios logicamente fundados? A ideia que subjaz o projeto de Frege é a de que tudo aquilo que pudesse ser reduzido a um raciocínio logicamente válido possuiria comprovada subsistência, independentemente de qualquer experiência, não importando a questão de sua realidade sensível ou psíquica. Isto equivale a pressupor que o que pode ser considerado como racionalmente verdadeiro deve ser objetivo e autossubsistente tal como o número 1 é sempre o número 1, ou como o número 2 é sempre o número 2. Mas só temos como evidências operações matemáticas simbólicas, as quais, por sua vez, sem algoritmos, isto é, sem uma estrutura formal ordenada, não pode fazer sentido. Isto à parte, o fato de haver um tipo de conhecimento formalmente coerente não significa que se possa tomá-lo sem mais como um paradigma para o conhecimento em geral. Parece claro haver aqui uma escolha epistêmica e não uma evidência, portanto, trata-se de uma escolha limitadora e irrefletida como Husserl deixa claro na *Krisis*. A necessidade de fundar toda e qualquer ciência a partir da primazia de uma lógica pretensamente autônoma encobre o fato de que se trata exatamente de uma escolha, de uma decisão histórica. Decisão que, na maioria das vezes, não aparece como uma questão para nós, “comprometidos desde a escola com a metafísica objetivista tradicional” (HUSSERL, *Krisis*, p. 143).

A metodologia proposta por Frege pretende conceder uma abrangência a um tipo de conhecimento que por definição ela não pode satisfazer. Ademais, impor um rigor lógico à linguagem em geral, inclusive a científica, significa ver na linguagem apenas seu aspecto lógico e não a linguagem tal como ela é. É exatamente no âmbito desta discussão genética sobre os fundamentos do conhecimento que se encontra a o traço mais marcante da fenomenologia de Husserl. A matemática poderia, é claro, desenvolver-se em isolamento, criando independentemente seus próprios sistemas de raciocínios, mas o que preocupa a Husserl é sua aplicação aos fenômenos da intuição e, em última análise, ao mundo-da-vida que reside em sua base. A redução da linguagem viva à lógica só pode convir, quando muito,

à própria lógica, mas nunca à vida da linguagem, assim como a redução do mundo à matemática poderia, quando muito, convir à matemática, ou a quem a aplica como instrumento de controle, mas nunca ao próprio mundo-da-vida. No entanto, na medida em que o mundo-da-vida é negligenciado, negligencia-se também a compreender o horizonte de possibilidade da própria lógica, tal como ressaltado por Husserl na passagem a seguir:

Podemos dizer ainda em favor disto: a suposta lógica plenamente autônoma, que a logística moderna crê ser capaz de elaborar – inclusive sob o título de uma filosofia verdadeiramente científica – a saber, como a ciência universal apriorística fundamental para todas as ciências objetivas, não é nada mais do que uma ingenuidade. Sua evidência dispensa a fundamentação científica a partir do a priori universal do mundo-da-vida, que ela permanentemente pressupõe de maneira incessante, na forma de obviedades nunca formuladas universalmente de maneira científica, nunca trazidas para uma universalidade científica essencial. Apenas quando existir essa ciência fundamental radical, poderá aquela lógica tornar-se científica. Antes disso, ela paira no ar sem fundamento e é, como até agora, tão ingênua, mas tão ingênua, que não se dá conta da tarefa inerente que está associada ao sentido habitual de toda lógica objetiva, de toda ciência apriorística; a saber, pesquisar como ela mesma deveria se fundamentar, portanto, não mais “logicamente”, mas sim por meio de uma recondução ao a priori universal pré-lógico, a partir do qual tudo o que é lógico indica o sentido legítimo da construção inteira de uma teoria objetiva, de acordo com todas as suas formas metodológicas, por meio das quais, então, toda lógica deve também ser normatizada em primeiro lugar. (HUSSERL, *Krisis*, p. 144).

Husserl nunca deixa de ressaltar que sem um retorno clarividente às dações puras, a normatização da lógica não consegue romper a barreira do formalismo, o que a deixa limitada a tornar-se mera logística. O mesmo vale para toda e qualquer disciplina científica fenomenologicamente infundada, na medida em que elas tendem a ser seduzidas a incorrer em uma doutrina da técnica. As pesquisas científicas muito mais preocupadas com seu resultado prático negligenciam a necessidade de perguntar pelos seus fundamentos e concentram-se apenas no rigor lógico de suas metodologias. No entanto, uma lógica autoconsciente precisa voltar-se para seu a priori pré-lógico, no qual pode encontrar os seus objetos para além das metodologias.

#### **4.3 A primazia do sentido e a essência relacional do objeto: o caráter constituinte da intencionalidade e a redução fenomenológica da referência**

Seguramente um dos aspectos que marca mais essencialmente a ruptura da concepção de Husserl acerca do sentido e de sua referência daquelas teorias da referência de matriz fregeana esteja na ausência de qualquer posicionamento tético com relação aquilo que é referido pelas expressões. Segundo exigência do princípio da ausência de pressupostos, a

fenomenologia trabalha apenas a partir do sentido vivenciado, de modo que qualquer opinião sobre a existência ou não dos objetos e estados de coisas referidos por expressões deve ser posto de lado e estar totalmente fora de questão. Ademais, se tivermos em conta o papel preponderante dos atos de consciência, como já fora citado, “nos quais se constitui a referência a uma objetualidade expressa” (HUSSERL, *LU II.1*, p. 37), então, pensar em qualquer determinação prévia para a referência contrariaria o que Husserl preconiza. Com efeito, Husserl afirma que é o ato de significar que visa o objeto em primeiro lugar e que “a essência da expressão reside exclusivamente na significação” (HUSSERL, *LU II.1*, p. 49), caracterizada por Husserl como significação enquanto tal (*schlechthin*), sentido de intenção (*intendierender Sinn*), em última análise, no ato de significar está o visar em seu caráter mais primitivo. Por conseguinte, não é preciso haver nenhum posicionamento prévio com relação ao estatuto ontológico da referência. De acordo com Husserl, mesmo uma expressão reconhecidamente contrassensual tal como “quadrado redondo” possui, no entanto, um conteúdo de sentido e uma referência, mesmo que ela não possua um conteúdo enquanto sentido preenchedor e tampouco possua um objeto atual. O fato de haver uma decepção de preenchimento, ou seja, um preenchimento carente de conteúdo, e de também não haver um objeto corresponde na intuição para essa significação, não significa que não possamos ter uma compreensão vaga e meramente simbólica de seu sentido. A significação e o objeto da expressão não coincidem, caso contrário, o nome “montanha de ouro” não possuiria um sentido. “Destarte, é absolutamente irrelevante, se o objeto existe, ou se ele é fictício, ou mesmo se ele é absolutamente impossível”. (HUSSERL, *LU II.1*, p. 54) Husserl cita uma objeção de Marty às teses de Sigwart e Erdmann sobre a ausência de sentido de expressões sem um objeto ou conceito determináveis, como “círculo quadrangular”. Marty diz:

Caso as palavras não tivessem sentido, como poderíamos compreender a pergunta acerca de se haveria algo do gênero e negá-lo? Exatamente para descartá-la, precisamos de algum modo representar tal controvertida matéria. [...] Se denominamos de sem sentido tais absurdidades, então isto só pode querer dizer que elas não teriam evidentemente nenhum sentido racional. (MARTY, apud. HUSSERL, *LU II.1*, p. 55)

Contrassensos e absurdos, têm sua origem em atos de significar que, enquanto tais, sempre se referem a alguma coisa, no caso, exatamente a objetos absurdos ou contrassensuais. Não é preciso haver uma intuição satisfeita por um objeto atual para que uma expressão tenha sentido, ou mesmo para que ela refira-se a um objeto. Algo diverso se dá em formações sonoras artificiais como “verde é ou”, “abracadabra”, ou um código de acesso aleatório, os

quais não envolvem nenhuma intenção de significação e, com isso, não se tratam de expressões. No máximo elas poderiam ser tomadas como indicações combinadas de alguma outra coisa, esta sim com significação, como pode acontecer com “abracadabra” ou com um código. Para Husserl, o contrassenso (*Widersinn*) e a absurdidade (*Absurdität*) não são algo sem sentido (*sinnlos*), não são o mesmo que um nonsense (*Unsinn*). Ausência de sentido é ausência de visada, como Husserl diz na *Investigação IV*, uma coleção de palavras como “verde é ou” é apenas uma junção de partes que não se sustenta em nenhuma unidade de sentido. Todavia, “nomes como ‘ferro de madeira’ e ‘quadrado redondo’, ou sentenças tais como ‘todos os quadrados possuem cinco lados são nomes e sentenças tão genuínas quanto quaisquer outras’ (HUSSERL, *LU II.1*, p. 327). A enunciação de absurdos, propositalmente ou não, assim como de equívocos quaisquer, só podem se dar sob a condição de se realizar algum ato signitivo, ou seja, de se intencionar alguma significação. Não posso dizer algo absurdo a não ser que eu já intencione dizer alguma coisa, por outro lado, quando digo “verde é ou”, na verdade, não quero dizer nada, não requisito sentido algum, não há visada intencional, enfim, não aponto para nenhuma objetualidade seja ela qual for. Como diz Husserl:

Neste sentido, uma expressão tem, portanto, significação, se um preenchimento *possível* corresponde à sua intenção, em outras palavras, se lhe corresponde a possibilidade de uma visualização *una*. Esta possibilidade é evidentemente considerada como uma possibilidade ideal; ela não diz respeito aos atos fortuitos do expressar e aos atos fortuitos do preenchimento, mas sim ao seu conteúdo ideal: a significação como unidade ideal (que deve aqui ser caracterizada como significação intencionante) e a significação preenchedora que lhe é exatamente adequada em uma referência qualquer. (HUSSERL, *LU II.1*, p. 56)

Significar, ou doar sentido, portanto, não possui nada de arbitrário, na medida em que um preenchimento, ainda que possível, já sempre o acompanha enquanto algo copertendente. Por isso, Husserl fala em uma possibilidade ideal de preenchimento ou visualização, na medida em que o conteúdo significativo da expressão e do ato de expressar é transcendente com relação a eles. A relação entre intenção e preenchimento, ou entre significação e visualização, como aparece no trecho, não deve ser pensada como uma relação entre construto mental e conteúdo real, mas sempre como uma relação mediada por idealidades. A significação como unidade ideal é caracterizada como significação intencionante precisamente porque ao ser intencionante a significação é levada a deslocar-se para além de si mesma, e é aqui que reside sua referência como sendo sempre constituída por um ato de referir. Ao mesmo tempo, ao afirmar que a intenção possui como conteúdo uma unidade ideal,

Husserl quer dizer que todo ato refere-se a algo universal. Tal ato de referir abre de imediato um horizonte ideal correlativo de significações possíveis no qual os objetos podem se mostrar a partir desta ou daquela visada significativa.

Para Husserl, portanto, a referência, ou o objeto, não pode ser tomada de antemão como algo de determinado, na medida em que ela é simplesmente qualquer coisa a que um ato se refira, ou qualquer estado de coisas a que uma sentença se refira. Frege, por sua vez, considera que a referência é sempre um valor de verdade, verdadeiro ou falso. Além disso, os valores de verdade em geral podem ser identificados e isolados em um domínio particular, o qual diz respeito apenas a eles. Frege recusa a noção clássica de verdade como correspondência e o problema do acesso à realidade, no entanto, não se sabe em que medida é possível postular uma região ontológica isolada dos objetos do pensamento, sem produzir mistificações e obscuridades. Não é por acaso que a ausência de uma elucidação para a concepção de referência tenha conduzido gerações de admiradores de Frege a lançar-se em busca de uma fundamentação empírica para a noção de referência<sup>61</sup>. O que aqui realmente nos importa, no entanto, é que em Husserl a referência não é um valor de verdade, não é um objeto lógico, assim como o sentido não é apenas a expressão de um pensamento (*Gedanke*), ou seja, de um juízo, ou proposição, sobre um objeto independente. O sentido se executa em atos de significar e, ao mesmo tempo, esses próprios atos constituem a sua referência objetual<sup>62</sup>. Nos termos de Husserl: “Na significação se constitui a referência ao objeto. Portanto, usar uma expressão com sentido e referir-se expressivamente ao objeto (representar o objeto) são uma coisa só” (HUSSERL, *LU II.1*, p. 54).

<sup>61</sup> A controvérsia em torno do problema da referência gerou uma bibliografia especializada bastante vasta. Costuma-se distinguir duas grandes abordagens no que se refere ao problema da referência. Por um lado temos uma teoria descritivista da referência, centrada em Russell; por outro lado, temos a chamada teoria causal da referência, baseada em Kripke e Putnam. Além disso, o debate em torno da referência também repercutiu em uma crítica de Quine à própria possibilidade de se fixar uma referência para a linguagem, segundo a qual, a referência seria inescrutável. Como alternativa ao problema da referência, Quine defendeu a tese de um behaviorismo semântico. Por fim, podemos citar Richard Rorty que, inspirado pelo pensamento hermenêutico, recusou o problema epistemológico da referência, considerando-o como um pseudoproblema. Dentre os trabalhos mais decisivos no que diz respeito a essa controvérsia estão: RUSSELL, Bertrand. *On denoting*. In: *Mind*, New Series, V. 14, N. 56, Out., 1905, pp. 479-493; STRAWSON, P. F. *On referring*. In: *Mind*, New Series, V. 59, N. 235, Jul., 1950, pp. 320-344; QUINE, W. V. O. *Word and Object*, Cambridge MA: MIT Press, 1960; QUINE, W. V. O. *From a Logical Point of View*, Cambridge MA: MIT Press, 1961; PUTNAM, Hilary. *Mind, Language, and Reality*. Philosophical Papers, vol. 2. Cambridge: Cambridge University Press, 1975. KRIPKE, Saul. *Naming and Necessity*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1980; EVANS, Gareth. *The Varieties of Reference*. Oxford: Oxford University Press, 1982; PUTNAM, Hilary. *Mind, Language, and Reality*. Philosophical Papers, vol. 2. Cambridge: Cambridge University Press, 1975.

<sup>62</sup> Mohanty diz que o referente de uma expressão é parcialmente determinado por sua significação. Se entendermos este “parcialmente” como a dação do objeto em perfis (*Abschattungen*), perfis que não esgotam ou recobrem o objeto, mas que ensejam sua aparição como ele é em si mesmo, então, a afirmação pode ser considerada bastante justa. Cf. MOHANTY, J. N. *Edmund Husserl's theory of meaning*. 2ed. The Hague: Martinus Nijhoff, 1969.

Isto quer dizer, por conseguinte, que não há como se falar fenomenologicamente em um objeto autoconstituído para além dos atos de significar. As objetualidades referidas intencionalmente pelos atos da consciência são, sim, transcendentas, mas também são elas mesmas significações, não significações pensadas como constituintes reais (reell) da consciência, em vez disso, cabe reiterar, elas são enquanto significações ideais, objetos universais que a consciência precisa buscar deslocando-se para o exterior. Desta forma, não basta fundamentar logicamente os objetos do pensamento, antes é preciso fundamentar fenomenologicamente a lógica. Sendo assim, reside na fenomenologia de Husserl uma tarefa eminentemente epistemológica<sup>63</sup>. Em suma, trata-se de elucidar a relação entre o deslocamento intencional da consciência em direção aos objetos, enquanto instâncias de significações ideais, e o caráter constituinte dessa mesma consciência. Como conceber um objeto que é a uma só vez transcendente e constituído pela consciência, condicionante de e condicionado por suas vivências? Ao mesmo tempo, como conceber esse tipo de consciência, nem determinada, muito menos determinante com relação a seus objetos?

O problema no âmbito das *Investigações Lógicas* é que as significações ainda estão condicionadas a sua expressividade linguística, mesmo que atos de representação executados pela consciência residam em sua base. Muitas vezes é complicado perceber que o que está em questão para Husserl nas *Investigações* não é essencialmente a linguagem, visto que as expressões aparecem como um ponto de partida necessário para a reflexão fenomenológica. Este problema é superado nas *Ideias*<sup>64</sup>, na medida em que as significações (*Bedeutungen*) e representações (*Vorstellungen*) são absorvidas pelo horizonte mais amplo das relações noético-noemáticas e pela própria primazia do sentido noemático (*noematischer Sinn*). Todo ato doador passa a ser compreendido em seu caráter noético, referindo-se não apenas a um objeto (ainda que irredutível às significações parciais), mas, antes de tudo, ao próprio complexo noemático. Dito de outra forma, a partir das *Ideias* fica mais claro que a intencionalidade da consciência implica um imediato deslocamento para o horizonte de sentido em geral. Com a noção de noema, Husserl amplia sua concepção de sentido (*Sinn*) para toda a esfera do vivido, reservando o termo “*Bedeutung*” para a significação no âmbito lógico-linguístico das expressões. Pode-se dizer que a miríade de vivências intencionais que constituem o conteúdo das significações ideais, bem como essas próprias significações e seus

---

<sup>63</sup> Este ponto é central para a tese de Moura, op. cit.

<sup>64</sup> HUSSERL, Edmund. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*. Halle: Max Niemeyer, 1913.

objetos passam a ser abrangidas pela noção de noema. O noema funciona como uma generalização da concepção de sentido para o todo o vivido.

No terceiro volume da *Ideias*, Husserl afirma: “o noema em geral não é, contudo, nada mais do que a generalização da ideia de significação para o âmbito inteiro dos atos” (HUSSERL, *Ideen III*, p. 89). O sentido concebido como noema não se reduz a uma mediação semântica com relação ao objeto. O objeto intencionado é, enquanto tal, constituído de forma noemática. Todos os atos da consciência, suas noeses, são atos constituidores dos seus objetos. A aplicação dos termos noese e noema é especialmente interessante, na medida em que eles remetem para a centralidade dos atos de consciência. Ora, ambos os termos tem sua raiz no  $\text{noei}=\text{n}$  grego, que pode significar pensar, perceber, supor, pretender, visar; portanto, Husserl enxerga um copertencimento entre sentido e pensamento, significado e visado, ou seja, fazer sentido implica ser abordado de alguma forma pela consciência. Por conseguinte, se tivermos em conta esse papel decisivo dos atos de consciência para a constituição dos referentes objetivos, nós nos vemos obrigados a dar um passo além da linguagem e de suas proposições. É precisamente nisto que reside o primado dos atos de significar, que desde as *Investigações Lógicas* são tomados como o fator verdadeiramente essencial para a significação das expressões<sup>65</sup>. Com a noção de noema fica mais claro que não se trata apenas de uma abordagem semântica *stricto sensu* dos objetos da experiência, deixando claro que, no caso das expressões linguísticas, elas se tratam, antes de tudo, de não mais que instâncias simbólicas das significações ideais.

Se as significações ideais são constituídas pelos atos de significar da consciência, e, se elas são condição de referencialidade, então, mesmo nas *Investigações Lógicas*, já está marcada uma posição que não considera que é só a consciência intencional que se desloca, mas também os próprios objetos. Não se deve, portanto, tomar a intencionalidade como uma propriedade da consciência, como uma espécie de propósito, como quer Searle<sup>66</sup>, pois ambos, consciência e objeto, são condicionados pela relação intencional. Tal como a consciência, os objetos não podem valer, portanto, como algo autoconstituído, ou como mero complemento de funções, como quer a ontologia de Frege. Na medida em que o sentido se apresenta a partir de atos doadores, a referência não pode funcionar como uma espécie de ponto arquimediano.

---

<sup>65</sup> Destarte, há que se concordar com Banchetti, quando ela diz, contra interpretações logicistas de Husserl, como por exemplo as de Dummett, Follesdal e D. W. Smith, que a fenomenologia de Husserl não é motivada fundamentalmente por uma preocupação linguística. Cf. BANCHETTI, Marina. *Follesdal on the notion of the noema: a critique*. In: Husserl Studies 10, 2, 1993, pp. 81-95.

<sup>66</sup> SEARLE, John. *Intentionality: An essay in the philosophy of mind*. 1ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.

Todavia, é sempre importante frisar que aqueles objetos visados nas expressões não são pura e simplesmente ideias brotadas na consciência. Quando Husserl fala em constituição, o que está em jogo não é uma concepção do objeto enquanto mera projeção ou construto da consciência. Constituir não significa alterar ou macular os objetos em sua natureza pura, mas sim ensejar a sua aparição, tal como ele é, a partir de matizes (*Abschattungen*) ou perfis (*Seite*), até porque, nunca se pode vivenciar um objeto por inteiro, em todas as suas faces. Acessamos imediatamente o todo, porém, sempre por meio das partes. Por exemplo, olho do alto de uma montanha e vejo à distância formações triangulares e avermelhadas. É evidente que não preciso realizar nenhuma operação mental para inferir que essas figuras seriam telhas, para daí inferir que se tratariam de casas e, então, concluir que há provavelmente um povoado lá embaixo no vale. Ora, a partir do momento em que olho do alto da montanha, já vejo imediatamente um povoado. Este povoado é uma significação ideal, um sentido, um noema. A cada visada, eu constituo um modo de sua aparição, dirijo minha atenção perceptiva para outro aspecto e percebo que se trata de uma grande vila, vejo agora muitas piscinas e seu caráter de bairro de elite pode agora aparecer, e assim por diante. Ademais, posso percebê-la, imaginá-la, pintá-la, posso pintar apenas as telhas vistas de longe, posso imaginar o brilho azul das águas de suas piscinas em um belo dia de sol etc. Todos esses atos são modos de constituir sua aparição, de forma alguma eles seriam modos parciais de falseá-la, ou de criar um simulacro. Posso descer até lá embaixo para conhecer melhor esta localidade, vê-la de perto, vê-la em outros perfis, ver melhor as cores das casas, dar a volta em torno delas, olhar seus jardins e, talvez, esboçar um desenho de uma casa pitoresca, e o que acontece agora é que esses novos perfis vivenciados constituem uma nova representação do bairro, nesta nova representação constituída não é outra coisa que aparece senão o próprio bairro. Agora quase posso adivinhar como vivem os moradores desse bairro, e neste meu ato de imaginar constituo um modo deles aparecerem, mesmo que eu me engane quanto a isso. Agora imaginemos que eu desça lá embaixo e perceba que quase tudo se tratava apenas de truque cenográfico, pois, na verdade, há um filme sendo rodado no local. Pois bem, para o fato de que eu tinha visto casas e um povoado, isto é irrelevante. A existência empírica e factual de casas é dispensável para a existência das casas como significações ideais.

A significação possui um caráter universal, ela é transcendente, como dissemos, ela é uma idealidade. Mesmo que eu nunca vise os objetos em todas as suas faces, o que aparece é um noema e não um elemento desprovido de um sentido primário. Para comprová-lo, Husserl lança mão das expressões essencialmente ocasionais, isto é, aquelas expressões cuja significação é variável, na medida em que ela depende das suas circunstâncias de

proferimento. As expressões essencialmente ocasionais não são apenas equívocas, mas, sobretudo, essencialmente subjetivas. Expressões podem ser equívocas, mas inteiramente objetivas, por exemplo, quando utilizamos um termo plurívoco em nossa língua como a palavra “porca”. Podemos dizer, por exemplo: “A porca é muito grande”. Não sabemos com certeza se estamos a falar do animal, ou de uma peça de construção, todavia, Husserl afirma que a plurivocidade desta expressão “não logra abalar nossa convicção quanto à idealidade e objetividade da significação” (HUSSERL, *LU II.1*, p. 80). Ora, depende unicamente de nós fixar e verificar seu contexto de significação. Podemos muito bem dar conta das diferentes significações em cada circunstância. O que acontece com expressões essencialmente subjetivas ou ocasionais é absolutamente diferente, pois seu sentido parece depender inteiramente do sujeito que as profere e de suas circunstâncias particulares de proferimento. Será que elas não seriam então determinadas idealmente, mas, em vez disso, apenas a cada vez, por meio do recurso à experiência empírica, ou àquele que as profere?

Exemplos dessas expressões ocasionais são os pronomes pessoais e os demonstrativos, como eu, ele, isto, aquilo etc. Segundo Husserl, a palavra “eu” não é como a palavra “leão”, pois não desperta imediatamente uma representação determinada. Da mesma forma, quando alguém diz “isto”, o que se visa não é uma significação ideal imediata, ao invés disso, fica-se na dependência daquilo que a cada vez se indica. Outro exemplo é o advérbio de lugar “aqui”, igualmente dependente da posição relativa do falante. No entanto, o que Husserl pretende mostrar é que em tais expressões a idealidade está precisamente em sua ocasionalidade. Por isso, ele fala em uma ocasionalidade essencial, não apenas em ocasionalidade. A própria compreensão de seu caráter ocasional depende da compreensão universal da intenção, e não do contexto empírico particular de onde ela surgiria. Em outras palavras, a expressão refere, ainda que variavelmente. Quando alguém diz “eu li a *Suma Teológica*”, nós não começamos a procurar desesperadamente esse eu, ou a esperar pasmos por uma indicação de quem seja o leitor, na verdade, perguntamos: “eu quem?” Quando alguém diz “isto está fora do lugar”, perguntamos “isto o que?”, de modo que não há, na verdade, uma significação solta. Não ficamos em suspenso esperando uma indicação, portanto, não há nada de exatamente indexical nas expressões ocasionais, elas não são índice de nada, elas significam. Como Husserl já dissera a respeito das significações em geral, seu objeto não precisa ser nada de determinado, nem nada de atual. O “quem” da expressão ocasional “eu”, bem como, o “o que” da expressão ocasional “isto” são idealidades, transcendências. O ato de proferir a expressão “eu” possui como objeto intencional sempre um alguém que profere, assim como, o ato de dizer “isto” possui como visado um certo algo.

Esta concepção de Husserl acerca das expressões essencialmente ocasionais coaduna-se perfeitamente com sua tese acerca da primazia dos atos de significar para a consciência de significação. “Mesmo a circunstância de saber se, em geral, estão presentes ou não para a consciência de significação, imagens ilustradoras, ou imagens da fantasia indiretamente vivificantes, não possui nenhuma relevância” (HUSSERL, *LU II.1*, p. 98). Husserl reitera “que a essência do expressar reside na intenção de significação e não nas figurações mais ou menos bem acabadas, mais próximas ou mais distantes, com as quais ela poderia coincidir na medida em que a preencheriam” (HUSSERL, *LU II.1*, p. 98). Disto se poderia inferir que, em princípio, Husserl atribuiria um caráter essencialmente simbólico às significações em geral. Por conseguinte, Husserl precisa rechaçar esta tendência reiteradamente, pois não se trata de reduzir o sentido a um arbítrio psicológico qualquer. O sentido possui uma identidade própria, uma unidade ideal, e, apenas sob esta condição, as diferentes intenções simbólicas podem de fato referir-se a algo. Nas *Investigações Lógicas*, Husserl denomina esta unidade e identidade das significações ideais de espécie (*Spezie*). Se há um papel fundamental para a fenomenologia, este está em descrever o primado da espécie, e falamos em descrever, pois ela não pode ser extraída com o auxílio de nenhum método abstrativo. Cada espécie é um momento constitutivo (*konstituierender Moment*) para um objeto, o qual aparece como uma sua instância, ou caso particular (*Einzelfall*). A transcendência da significação ideal com relação aos atos de consciência é análoga à transcendência da espécie com relação aos objetos particulares. Vejo uma série de objetos azuis como esta mesa, esta porta e estas cadeiras na sala de aula. O caráter de azul de cada objeto não é fruto de uma simbolização arbitrária. Por que é que posso tomar imediatamente cada um desses objetos como sendo azul? Na verdade, seu aparecer como um caso particular do azul nutre-se da espécie azul, a qual fornece a medida para sua aparição. Cada caso particular é um modo de aparição condicionado pela espécie. Não vejo cores diversas e sem relação e, então, colo sobre elas a etiqueta “azul”, como um artifício econômico da minha consciência. De acordo com Husserl:

As significações formam, como poderíamos também dizer, uma classe de conceitos no sentido de “objetos universais”. Elas não são com isso objetos que existem, se não em algum lugar qualquer no “mundo”, pelo menos existiriam em um *to/pojou)ra/nioj*, ou no espírito divino; pois tal hipostasiação metafísica seria um absurdo. Para quem se habituou a compreender por ser apenas o ser “real”, por objetos apenas objetos reais, falar de objetos universais e do seu ser parecerá prepóster. Por outro lado, não encontrará aqui nenhum obstáculo, quem em princípio considera essa fala apenas como indicações (*Anzeigen*) para a validade de certos juízos, nomeadamente aqueles em que se julga sobre números, sentenças, figuras geométricas e coisas do gênero, e não encontrará obstáculo quem porventura se pergunte sobre se aqui, tal como em outros lugares, não se deve atribuir de modo

evidente àquilo sobre o que se julga, enquanto correlato da validade do juízo, o título de “objeto verdadeiramente existente”. (HUSSERL, *LU II.1*, p. 101)

A idealidade da espécie, no entanto, não deve ser confundida com uma espécie de protoimagem ou protótipo. O paradigma fiscalista da existência efetiva não é o mais adequado para se caracterizar a unidade da espécie, pois não há singular que possa servir de parâmetro para a unidade ideal que cabe à multiplicidade. Há, portanto, um certo limite e há que se tomar cuidado com o uso de exemplos na fenomenologia, pois a unidade da espécie é sempre condição para o exemplar. Não seria exagero dizer que existe uma indefinição ou indeterminação essencial na noção de espécie que inviabiliza sua concepção como uma espécie de ideal normativo, ou de ideal prático. Portanto, não se pode falar nem mesmo em alguma conexão entre as idealidades universais e os signos particulares, componentes reais da linguagem. Consequentemente, podemos afirmar a partir de Husserl que a linguagem não é capaz de expressar tudo e que, ao mesmo tempo, ela nunca é uma expressão suficiente do todo das significações. Isto não quer dizer que haja algo a mais no mundo empírico, mas sim que o horizonte universal e ideal das significações não possui limites identificáveis. Mais do que isso não seria correto nem mesmo supô-lo como algo inteiriço, pois aí sim estaríamos impondo a ele uma metáfora sensível, figurativa, baseada em uma apreensão do “real”.

Mas em que condições este paradigma da realidade se coloca como uma referência geral para o pensamento e para a relação com seus objetos? O obstáculo reside exatamente neste paradigma, que supõe ser necessário haver algum fundamento autossubsistente como condição exterior e independente das significações universais. Ou bem os universais teriam como fonte os conteúdos da consciência, suas ideias e operações, ou então, estes conteúdos seriam obtidos em algum procedimento originado na experiência sensível. Ou bem o realismo, ou bem o idealismo<sup>67</sup>. Enfim, ou bem a realidade seria uma projeção ideal da consciência, ou bem um apanhado de impressões sensíveis múltiplas e particulares. Cabe, portanto, afastar a reflexão fenomenológica sobre a relação entre atos constituintes da consciência e a transcendência de seus objetos da tendência de reduzi-la à contenda entre perspectivas idealistas e realistas.

---

<sup>67</sup> Não creio que a abordagem de Mohanty, que tenta enxergar em Husserl uma tentativa de conciliar realismo e idealismo, intelectualismo e empirismo, etc. seja a mais adequada. Não é suficiente considerar a efetividade do conteúdo da significação e das espécies como um realismo platônico, ou um objetivismo empirista, pois eles remetem para o problema da constituição, ao mesmo tempo, não ajuda muito pensar a necessidade de se investigar os atos como um traço de intelectualismo, pois o que está em jogo nos atos é exatamente seu caráter de vivência intencional, ou seja, sua ultrapassagem para o exterior. Cf. MOHANTY, op. cit.

## 5 A ORIGEM DA METAFÍSICA DA REFERÊNCIA NA QUERELA MODERNA ENTRE IDEIA E REALIDADE E SUAS IMPLICAÇÕES

### 5.1 A instituição das cisões

Com base na moderna filosofia da consciência, a questão específica do referente linguístico, bem como a questão mais ampla sobre a obtenção do objeto do conhecimento em geral, se vê comprometida pelo chamado “predicamento egocêntrico”, segundo o qual, como ilustra Sokolowski, a consciência se vê isolada em uma espécie de bolha, o que instaura, por sua vez, um interminável debate sobre a certificação quanto ao acesso à realidade exterior.<sup>68</sup> Destarte, compreender a expressividade do sentido e, principalmente, sua referência a objetos requer a superação dos paradoxos impostos pelo predicamento egocêntrico. É de suma importância abordar a questão da referência em Husserl, pois a mera constatação da primazia do sentido, ou da significação, sobre o signo, não satisfaz a necessidade premente de escapar da hipostasiação das vivências da consciência. Husserl diz: “a mera distinção entre os signos físicos e as vivências doadoras de sentido em geral não é suficiente” (HUSSERL, *LU II.1*, p. 32). Doar sentido, neste caso, não quer dizer o mesmo que elaborar construtos mentais, “representações”, ou “ideias”, e neles pendurar signos físicos, que lhes sirvam de nomes, ou de descrições. Em outras palavras, é preciso mostrar que os objetos visados não estão encapsulados na consciência, isto é, eles não se reduzem a meros conteúdos mentais, na verdade, esses conteúdos vivenciados estão condicionados em seu sentido, ou expressividade, por uma relação com os objetos que extrapola a experiência interior. Desta maneira, busca-se evitar as armadilhas de um solipsismo às voltas com o problema da mediação entre conteúdos mentais e realidade efetiva.

A pergunta pela referência das expressões linguísticas deriva precisamente da questão tradicional sobre a gênese dos conteúdos da consciência. Pois bem, dela podem surgir algumas perguntas, tais como: referir-se-iam os conteúdos da consciência a algo em si efetivamente existente e que fosse cognoscível enquanto tal? Tratar-se-iam os significados

---

<sup>68</sup> Sokolowski destaca a importância da tentativa de superação do “predicamento egocêntrico” na concepção husserliana de intencionalidade, sem deixar de mencionar o quanto esta noção ainda está arraigada em nossa cultura. “Este entendimento da consciência humana é reforçado pelo que sabemos sobre o cérebro e o sistema nervoso. Parece inquestionável que tudo aquilo que é cognoscível precisa se dar ‘dentro da cabeça’, e que tudo aquilo com que podemos estar diretamente em contato são nossos próprios estados cerebrais. Uma vez ouvi um famoso neurocientista, quase às lágrimas, dizer em uma palestra que, depois de tantos anos de estudo do cérebro, ele ainda não conseguia explicar como ‘este órgão cor de abacate dentro dos nossos crânios’ conseguia transcender-se e sair em direção ao mundo”. SOKOLOWSKI, Robert. *Introduction to Phenomenology*. 1 ed. Cambridge: Cambridge University Press, 2000, p. 9-10.

linguísticos apenas de quimeras e convenções? Seria a expressão, em última análise, um mero *flatus vocis*, ou seu sentido poderia ser fundamentado? Novamente, todas essas perguntas remetem, é claro, para temáticas erigidas pela filosofia da consciência na Modernidade. Mas será possível escapar de alguma maneira do modo nela consagrado de abordar o problema da objetividade do conhecimento?

De acordo com os esquemas hegemônicos do pensamento herdado dessa tradição, parece-nos de imediato evidente que haveria, basicamente, duas alternativas de compreender a origem dos objetos da consciência: de um lado teríamos uma abordagem realista, para a qual a realidade estaria constituída, em última instância, por propriedades materiais factuais independentes com relação à consciência. De outro lado, teríamos uma abordagem caracterizada como idealista. Nesta última, a gênese ontológica dos conteúdos da consciência remeteria para seu próprio interior, por conseguinte, ou bem, os objetos seriam imateriais, isto é, inexistentes fora da consciência, ou então, o acesso à realidade seria indireto, posto que mediado necessariamente por ideias, representações, ou estados mentais. Na perspectiva denominada de “realismo ingênuo”, fundada nos pressupostos metafísicos do senso-comum, acredita-se que haja simplesmente uma correspondência imediata entre consciência e realidade, por isso, muitas vezes, fala-se também em um “realismo direto”. No entanto, quando passados pelo crivo do idealismo epistemológico, isto é, quando considerados a partir de uma reflexão crítica sobre o problema do acesso da consciência à realidade exterior, as noções de realismo e idealismo requisitam uma elucidação mais escrupulosa, pois, neste caso não há uma assunção tão evidente e precipitada de um posicionamento ontológico com relação à realidade. Desse modo, interessa-nos aqui expor, mesmo que brevemente, os resquícios metafísicos ainda incrustados na epistemologia moderna, porquanto eles são decisivos para a elucidação da crítica husserliana e de sua incompatibilidade com relação às teorias da referência disseminadas a partir de Frege.

Pois bem, ao expor a perspectiva ingênua do realismo metafísico por meio da dúvida metódica, é precisamente Descartes quem assenta as bases para a filosofia da consciência e para o idealismo epistemológico modernos. Em busca de uma primeira verdade indubitável, na qual o conhecimento pudesse se sustentar definitivamente, Descartes não apenas coloca em questão as crenças advindas da experiência sensível, como lança mão de uma série de argumentos que, de alguma forma, pudessem contradizer aquelas crenças que não fossem devidamente fundamentadas, daí o caráter hiperbólico, porém, nada trivial da dúvida. O movimento insistentemente refutatório da dúvida só é interrompido com a enunciação do *cogito*, na medida em que ele aparece como condição irrefutável para o próprio procedimento

da dúvida. Ora, não se poderia duvidar de que se pensa, sem que isto implicasse em pensar. Além desta primeira certeza absoluta com relação ao ato mesmo de pensar, ter-se-ia conquistado, também de forma imediata, e não menos indubitável, a certeza da própria existência como condição para o “eu penso”<sup>69</sup>. O enunciado “eu penso” confirma-se como verdadeira “quantas forem as vezes que me a pronuncie, ou que eu a conceba em minha mente”, *quodies a me profetur, vel mente concipitur* (DESCARTES, AT VII, 25), além disso, ele requer um ego pronunciante, ou cognoscente, que se reconheça enquanto tal, isto é, enquanto sujeito do ato. Dito de outra forma, meu ato de pensar, no exato momento em que se dá, requer minha consciência desse ato, portanto, requer uma intuição imediata de mim mesmo, caso contrário, eu teria de admitir algo absurdo, ou seja, que eu pudesse pensar sem que eu existisse, ou então, que eu pudesse não estar pensando no exato momento em que penso, assim o atesta o próprio Descartes nos *Principia*: “não podemos supor que, enquanto pensamos, nada somos, pois nos contraria conceber que aquele que pensa não exista no momento mesmo em que pensa” (DESCARTES, AT VIII, 2). Em suma, um ato de consciência implicaria necessariamente sua existência, na medida em que tal ato requisitaria um sujeito subjacente. A ideia de Descartes é a de que o sujeito do ato poderia descobrir-se como existente com clareza e distinção a cada vez que pensa, porquanto a indubitabilidade do fato de pensar só se dá quando *eu* penso, mas não quando outrem pensa. Portanto, dado que preciso inferir um suporte substancial para uma determinada propriedade<sup>70</sup>, no caso a de pensar, e, respectivamente, a de duvidar, conceber, asserir, então, devo conceber a mim mesmo como tal suporte, caso contrário, eu precisaria postular um outro suporte, isto é, outro sujeito, alheio com relação ao exato momento em que o pensamento se dá. Por isso, posso concluir a partir do *cogito* que eu sou no modo de uma *res cogitans*, ou seja, que existo como uma coisa pensante. Esta coisa pensante, todavia, possuiria uma consistência apenas cognitiva, mental, em princípio, não posso nem mesmo dizer que este *ego cogitans*, sujeito

<sup>69</sup> De acordo com Beyssade, o primeiro princípio nunca é expresso como um mero “eu penso”, mas já é sempre acompanhado do “eu sou”, “eu existo”. De certa forma, a própria necessidade inerente de um sujeito enunciante para o enunciado, isto é, de um “ego” para o “cogito”, daria conta desta unidade entre o ato de pensar e a existência do sujeito. Cf. BEYSSADE, Jean-Marie. *Descartes’ “I am a thing that thinks” versus Kant’s “I think”*. In: *Kant and the early Moderns*. GARBER, Daniel e LONGUENESSE, Béatrice (eds.). New Jersey: Princeton University Press, 2008, p. 32-40.

<sup>70</sup> O pressuposto ontológico da substancialidade enquanto suporte de propriedades é fundamental para o encadeamento da reflexão cartesiana. Muito embora ela possa exprimir apenas uma “função de unidade dos atos de pensamentos”, tal como atesta a opinião de Landim, ainda permanece em questão de que modo o pressuposto da substância ainda não permanece como um parâmetro sub-reptício para a concepção de que essa função é “exercida por um sujeito verdadeiramente existente”. Dito de outra forma, ao tomar os pensamentos como propriedades desse sujeito, o que parece é que sua existência necessária toma como referência exatamente a noção de substancialidade. Sobre isso, cf. LANDIM, Raul. *Do eu penso cartesiano ao eu penso kantiano*. In: *Studia Kantiana*, vol. 1, n. 1, p. 263-264.

dos atos de consciência, seja uma substância material, ou um corpo, pois isto extrapolaria o que o “eu penso” poderia me fornecer como desdobramento analítico. Curiosamente, entretanto, o fato de eu ter de pressupor um suporte substancial, ainda que puramente mental, para o pensamento, parece não estar em questão. Fica a pergunta, portanto, sobre em que medida o autoconhecimento, ou a certeza de si imediata, não seria mediado, na verdade, por um posicionamento teórico com relação às condições desse próprio conhecimento. Todavia, o que importa ter em consideração, por enquanto, é que, de acordo com Descartes, a certeza de si, enquanto modo de conhecimento mais imediato, só precisa referir-se, a priori, a estados mentais. Na sua *Resposta às Segundas Objeções*, Descartes enfatiza que a própria imediatidade autorreferente do conhecimento de si não deriva simplesmente de uma conclusão lógico-causal. O “*ergo*” expressa muito antes uma descoberta do que um raciocínio operativo, tanto que nas *Meditações* a fórmula “cogito, ergo sum” não é nem mesmo mencionada. Portanto, não é porque penso que posso concluir que possuo a propriedade de existir, na verdade, pensar é que já implica ser, pois pensar, sim, precisa ser uma propriedade de um existente. Mesmo que um gênio maligno me engane, ou que uma máquina pense por mim, sou eu quem precisa pensar que pensa. Ora, o “eu penso” seria apenas uma certeza vazia, um silogismo puramente formal, caso não fosse acompanhado necessariamente do conhecimento imediato de si.

No texto de sua *Resposta*, Descartes afirma: “Quando alguém diz ‘eu penso, logo, eu sou, ou, eu existo,’ ele não deduz a existência a partir do pensamento por meio de um silogismo (isto é, de um argumento), mas a reconhece como algo autoevidente por uma simples intuição da mente” (DESCARTES, *AT VII*, 140). Por isso, a referência mais primária para o conhecimento precisa ser mesmo a autorreferência. Neste sentido, pode-se dizer que Descartes inaugura o idealismo epistemológico moderno, já que o conhecimento dos próprios conteúdos mentais seria independente com relação ao acesso cognitivo à realidade exterior, enquanto, desde, pelo menos, Platão, costumava-se atribuir uma realidade autônoma às ideias, ou universais. A partir de Descartes, a existência do *ego cogitans* e, portanto, de suas *cogitationes*, se antepõe e se torna condição mediadora do conhecimento da realidade. Desta feita, o pensamento cartesiano representa a origem do idealismo moderno, na medida em que seria primeiramente no interior da consciência que se encontrariam as ideias que perfazem o conhecimento verdadeiro, ainda que posteriormente Descartes opere a superação do solipsismo pela prova da existência do Deus veraz, que garantiria a correspondência entre os estados mentais interiores e a realidade material exterior. Todavia, não há como negar a

influência do “eu penso” cartesiano para a hipostasiação psicológica do conhecimento na nascente filosofia da consciência.

Se quisermos compreender os pressupostos ontológicos das teorias da referência a partir de uma exposição do pensamento moderno, não nos resta outra coisa, senão atermo-nos à centralidade da questão da origem dos conteúdos mentais, principalmente no que tange o seu estatuto ontológico, isto é, sua constituição de ser. De acordo com Descartes, este ser dos objetos do pensamento, ou ideias, remete irrevogavelmente para o ser do ego pensante, na medida em que a certeza do *cogito, ergo sum*, constitui a primeira verdade para a fundamentação do conhecimento. Em razão de ter localizado no ego a referência primária para o conhecimento, Descartes procura também seus objetos primários no seu próprio interior, isto é, em sua mente. O “eu penso” constitui-se também em condição para a acessibilidade às coisas corpóreas, “cujas imagens são formadas no pensamento”, *quarum imagines cogitatione formantur* (DESCARTES, AT IX, 29), muito embora Descartes reconheça a dificuldade em recusarmos aquilo que, não obstante não resistir à dúvida metódica, cai sob os sentidos e é de início “mais facilmente conhecido por nós”. Em outras palavras, há uma tendência de orientar-se pela referência trazida pelos sentidos, na medida em que a orientação pelas *cogitationes* requer a disciplina de um contínuo exercício metódico. Na verdade, os conteúdos mentais eles mesmos não precisam guardar nenhuma relação de referência com a realidade exterior e, mais do que isso, os conteúdos mais originários de fato não o fazem. As ideias mais originárias seriam inatas, não poderiam advir do exterior, exatamente porque a experiência sensível não serve de parâmetro para elas. A ideia de Deus, por exemplo, correspondente a de um ser infinito, ilimitado e perfeito, não encontraria paralelo algum na realidade empírica, da qual só se pode derivar finitude, limitação e imperfeição. O fato de a infinitude e da perfeição de Deus serem concebíveis implicaria a existência autônoma de Deus, enquanto substância, bem como dessas ideias na mente humana. Isto valeria para todas as ideias e relações de ideias que não pudessem ser simplesmente inferidas da experiência, mas que fossem condição para ela, como é o caso, por exemplo, da ideia de extensão com relação à matéria sensível. Haveria, por assim dizer, um acréscimo cognitivo nessas ideias que transcenderia a experiência e que, portanto, só poderia estar presente de uma maneira constitutiva na própria mente. À parte essas ideias inatas e as operações delas oriundas, teríamos ainda ideias adventícias, isto é, aquelas advindas da experiência sensível. No entanto, posto que a enunciação do “*ego cogito*” coloca essencialmente em questão a realidade exterior, a conformidade das ideias adventícias à realidade exige uma garantia epistemológica, proporcionada, em última análise, pela

argumentação acerca da existência do Deus veraz. Com a prova da existência de Deus, portanto, Descartes acredita ter se resguardado do ceticismo e conquistado um fundamento ontológico definitivo não só para a realidade empírica, como para a realidade das ideias presentes na minha mente e, principalmente, para minha própria realidade. De acordo com Descartes, não posso ser a causa de mim mesmo, caso contrário, eu não possuiria dúvidas, mas apenas as certezas que, como criador, eu instauraria. O próprio fato de eu duvidar e, na via do *cogito*, ter certeza de que duvido, atesta meu conhecimento de minha imperfeição, o que implica, ao mesmo tempo, minha pressuposição de um ser perfeito.<sup>71</sup> Da mesma forma, portanto, dada minha limitação, não me seria facultado ser causa da ideia de um ser infinito e perfeito, pois uma ideia não pode ser mais real do que sua causa. Como não posso ser causa dessas ideias, só um ser perfeito e infinito pode sê-lo, o que comprova a existência de Deus. Portanto, se eu sou capaz de conceber tais ideias, é porque Deus as inscreveu em mim. Evidentemente que esta argumentação suscita uma série de complicações, fartamente exploradas pela bibliografia especializada, no entanto, o que nos interessa nela é o modo como ela remete continuamente para um pressuposto metafísico de base. Senão vejamos, na ordem da argumentação cartesiana, Deus, enquanto *causa sui*, é pura autossustentação, ou seja, existência absoluta, em suma, substância em sentido estrito. Deus funciona, em última instância, como uma tentativa de justificação racional do pressuposto da substancialidade, ora, o Deus veraz de Descartes opera muito mais como um princípio teórico-metafísico, ou um pressuposto de razão subjacente, do que propriamente como um fenômeno da fé religiosa. Tal concepção racional de Deus permite-me avançar da intuição imediata de minha existência para sua causa originária e garantia definitiva, bem como me garante a existência das coisas corpóreas que concebo.<sup>72</sup>

A questão que se coloca é a seguinte: se não posso ser causa de minha própria substância, como é possível que eu esteja absolutamente certo dela? Sabe-se que Descartes não condiciona a certeza imediata obtida pelo “eu penso” à prova da existência de Deus, mas sim que esta prova garante a continuação da validade dessa certeza, portanto, sem que eu precise a todo o momento reconquistá-la. Entretanto, nossa questão reside em sutilezas

---

<sup>71</sup> Cf. KOYRÉ, Alexandre. *Entretiens sur Descartes*. 1ed. Paris: Brentano's, 1944, p. 104.

<sup>72</sup> Aqui é importante ressaltar que a necessidade de comprovação da existência divina não contradiz a certeza alcançada pelo *cogito*. Na verdade, a existência de Deus permitiria que avançássemos em pelo menos dois pontos. Em primeiro lugar, ela responderia pela gênese substancial do ego já certo de si mesmo. Em segundo lugar, como Descartes justifica nas *Segundas Objecções*, a existência de Deus permite que se possa confiar nas evidências já alcançadas, sem que seja preciso recorrer sempre novamente à evidência anteriormente alcançada. Sobre isso, cf. FRANKFURT, Harry G. *Demons, dreamers and madmen: the defense of reason in Descartes's Meditations*. 1ed. New Jersey: Princeton University Press, 2008, p. 147-148.

presentes no argumento, no qual se vê sedimentada uma orientação ontológica muito determinada. Perguntemos, então: por que é que a certeza de si presente no “eu penso” precisaria repercutir imediatamente na certeza com relação à própria existência enquanto um tipo de substância? Ora, a não ser que a substancialidade já estivesse de alguma forma pressuposta como parâmetro para a compreensão do *sum*, ou *existo*, não fica claro o porquê de se poder derivar uma concepção de substância (*res cogitans*) a partir do que parece ser uma necessidade formal para a enunciação do pensamento. Nietzsche atribui a conquista cartesiana do *ego sum cogitans* ao que ele curiosamente chama de uma “superstição”, um “hábito gramatical”, que toma o pensamento como uma atividade que requisita necessariamente um sujeito agente, no caso, o “eu”, análogo do átomo para a matéria, segundo os antigos atomistas<sup>73</sup>. Ainda Nietzsche, com a contundência que lhe é peculiar, afirmaria que “adentramos um grosseiro terreno de fetichismo, quando nós despertamos nossa consciência para os pressupostos fundamentais da metafísica da linguagem, isto é: da razão”, a tal sorte de pressupostos pertence a crença no “eu”, no eu enquanto ser, no eu enquanto substância, o que “projeta a crença no eu-substância sobre todas as coisas, com isso se cria primeiramente o conceito ‘coisa’. O ser é imaginado em todo lugar como causa, convertido; a partir da concepção ‘eu’ segue-se, primeiro, o conceito de ‘ser’ como derivado” (NIETZSCHE, 2010, p. 28). No entanto, para além do que se sedimentou como um “hábito gramatical”, por que o pensamento precisaria assentar-se sobre uma determinação substancial, seja ela de que natureza for, mental, material, ou divina? “A ‘razão’ na linguagem: oh que velha e enganadora senhora! Receio que não nos livraremos de Deus, pois ainda cremos na gramática...” (NIETZSCHE, 2010, p. 28). “Crer na gramática”, portanto, significa crer que aquilo que é formalmente necessário para a expressão de um pensamento remeta inevitavelmente para um suporte substancial, ou seja, tudo aquilo que é exprimível discursivamente, e que é parte integrante dessa expressão, possuiria uma razão de ser, uma causa. Por isso, Deus é concebido como a substância absolutamente fundante, ou *causa sui*. O *cogito, ergo sum* não seria possível sem essa miríade de crenças legadas pela metafísica tradicional, como por exemplo, a crença em Deus, na matemática, na gramática, na substância, na conexão causal etc.

Na verdade, o procedimento cartesiano da dúvida, que conduz à conquista do *ego sum*, *ego existo*, parece que já tinha como objetivo fundar a referência a uma substância que sempre orientara de modo sub-reptício a reflexão. Pois bem, o que mais é dito no argumento que

---

<sup>73</sup> NIETZSCHE, Friedrich. *Jenseits von Gut und Böse*. In: Nietzsche’s Werke. Band VII. Stuttgart: Alfred Kröner, 1921, p. 25-26.

ainda se mostre relevante para a elucidação de tal orientação? De acordo com Descartes, pensar é uma atividade da alma (*animadverti*), atividade que, para ser exercida, requisita necessariamente um sujeito consciente de sua própria existência e, portanto, consciente dessa atividade de pensar como um atributo seu. Disto Descartes conclui que este eu pensante se trata necessariamente de uma coisa pensante (*res cogitans*), uma mente, alma, intelecto, razão (*mens, sive animus, sive intellectus, sive ratio*). No entanto, esta conclusão é condicionada por outro fator, pois o eu sou só é verdadeiro no momento em que penso. “Eu sou, eu existo: isto é certo; mas por quanto tempo? Ora, pelo tanto de tempo que eu pense; pois poderia ser, se isto fosse possível, que, se eu cessasse de pensar, eu cessaria ao mesmo tempo de ser ou de existir” (DESCARTES, *AT IX*, 26). Segundo o argumento cartesiano, no momento mesmo em que acontece o ato de pensar, eu sou necessariamente, todavia, não posso ter certeza absoluta de que fui, ou de que serei. Da mesma forma, não posso me certificar intuitivamente de minha existência, caso afirme que pensei, ou que pensarei, tampouco podem ser essas afirmações necessariamente certas. Isto significa que ser, ou existir, necessita remeter para aquilo que Heidegger chamará de presentidade, ou presença constante, enquanto pressuposto ontológico de seu sentido. Por conseguinte, na falta da presença imediata de uma referência aqui e agora, torna-se necessário recorrer a Deus como presença absoluta, que garanta que, para além do que sou agora, eu também já tenha sido e serei, e que, portanto, que algo que é o caso agora, também já o foi e será. A crítica de Husserl ao enredamento ontológico do pensamento herdado da modernidade não dista muito do insight heideggeriano, muito pelo contrário, ela lhe serve de aceno. A tarefa está exatamente em superar essa necessidade de uma referência reificante, substancial, isto é, urge questionar essa obrigação, incrustada no pensamento, de referir-se a algo existente de fato, a um dado factível e autossubsistente. Ora, por que a “*res*” surge assim tão depressa como paradigma de referência, por que seria tão urgente responder à pergunta: “Mas o que sou então?” *Sed quid igitur sum?* (DESCARTES, *AT IX*, 26). O que se passa com a exigência desse “que” (*quid*); por que essa necessidade tão premente de corresponder a tal quiddidade?

Nas *Meditações Cartesianas*, ao mesmo tempo em que se identifica como um autêntico seguidor do gesto cartesiano de suspensão radical dos preconceitos, no qual se almeja uma fundamentação radical do conhecimento por meio da suspensão da crença na experiência sensível e da conquista do ego puro e suas cogitationes, Husserl critica o fato de Descartes não ter levado a tarefa da suspensão da tese da existência do mundo às últimas consequências e, por conseguinte, de ele ter interrompido o caminho para o ego transcendental. A princípio não nos interessa, porém, discorrer sobre o problema do ego

transcendental em Husserl, já que, por enquanto, estamos mais concentrados na questão da descrição das idealidades universais nas *Investigações Lógicas*, obra na qual ainda não está em jogo sua origem e constituição na subjetividade transcendental. Por ora, pretendemos apenas destacar a contrariedade da fenomenologia no que diz respeito às hipostasias sedimentadas pelo pensamento moderno, isto é, aos pressupostos ontológicos norteadores da filosofia da representação, na medida em que eles possuem uma influência decisiva para um tipo de concepção lógica e epistemológica de referência, que cremos não ser a de Husserl. Pois bem, de acordo com Husserl, Descartes faz do *ego cogito* um “axioma apodítico”, ao qual viria se somar uma série de outras hipóteses “eventualmente fundadas de maneira indutiva”, a fim de obter uma ciência nomológica por *ordine geométrico*, “de maneira exatamente similar às ciências naturais matemáticas” (HUSSERL, *HU I*, p. 63). Ora, de modo similar a Nietzsche, Husserl afirma que Descartes substancializou um ego que, como deixa transparecer a evidência gramatical, mostra-se apenas como um indeterminado “núcleo de experiência”. À evidência gramatical deveria corresponder uma subjetividade real, assim como à evidência matemática corresponderia um mundo real. Husserl salienta que Descartes não consegue se livrar do “preconceito oriundo de sua admiração pela ciência natural matemática”. Com o *ego cogito*, seria “como se nós tivéssemos *salvado um pequeno pedacinho do mundo*” (HUSSERL, *HU I*, p. 63), de tal sorte que essa substancialidade conquistada poderia a partir de então mediar o acesso à totalidade das substâncias.

Infelizmente é assim que se passa com Descartes, com a virada inaparente, mas desastrosa, que transforma o ego em *substantia cogitans*, em uma destacada *mens sive animus* humana, e em ponto de partida para conclusões de acordo com o princípio causal, em uma palavra, a virada por meio da qual ele se tornou [...] o pai do contraditório realismo transcendental. (HUSSERL, *HU I*, p. 63)

Ora, não obstante o pressuposto idealista de que as ideias presentes no interior da mente seriam determinantes para o acesso à realidade, ao fim e ao cabo, a própria existência do ego parece contaminada por uma concepção realista. Em última análise, parece que a conquista do *ego cogitans* já visava assegurar e mediar o acesso a uma realidade que nunca esteve de fato em questão em seu modo de ser. Novamente, será que o “eu penso” funciona de fato como referência ontológica primária, ou, sub-repticiamente, esta referência sempre foi o “*quid*” e, por conseguinte, Deus, como uma espécie de *summa substantia*, que serviria, inclusive, de sustentáculo ontológico para a aplicação não contraditória dos conceitos metafísicos de infinitude, eternidade, imutabilidade etc.? O que é que está em questão, portanto, aquilo que se passa nos atos mesmos, ou a certificação quanto à realidade de seus

conteúdos? Ademais, por que executar atos significaria subsistir de uma determinada maneira, como uma *res cogitans* e por que os conteúdos dos atos precisariam corresponder a uma existência factualmente palpável, a uma *res extensa*, ou matéria? Talvez resida precisamente nessa divisão absoluta entre consciência e realidade, ou entre sujeito e objeto, o legado maior da filosofia moderna, legado este que enseja o problema lógico e epistemológico da referência, tão caro à filosofia analítica da linguagem e da mente. A combinação do pressuposto ontológico da substancialidade com a edificação do ego enquanto condição de representação é a marca de um esquema de pensamento que se sedimentou pesadamente e se tornou hegemônico, mas que pôde, enfim, ser posto em questão de forma mais transparente com o advento da fenomenologia. Ainda assim, isto não quer dizer que o modo tradicional de pensar tenha deixado de ser predominante entre nós, ainda mais se tivermos em conta o modo como ele se coaduna com o senso comum, principalmente, com o advento do empirismo de matriz lockeana. Fato é que ao remeter o conhecimento para o interior da mente, e caracterizar as ideias e universais enquanto conteúdos mentais, Descartes inaugura um modo de pensar que fornece as bases para o desdobramento das mais diversas tendências.

Pois bem, a questão que anima a crítica fenomenológica é que, na esteira do pensamento de Descartes, a filosofia moderna sedimentou, em suas diferentes vertentes, as bases de uma ontologia que ainda requisita incessantemente um posicionamento hipostasiante com relação ao pensamento e seus objetos. Dito de outro modo, tanto o *ego cogitans* quanto suas *cogitationes* precisam satisfazer a exigência ontológica de sustentar-se em uma existência dada, se não em algo necessariamente material, pelo menos em algum conteúdo quididativo, ou em propriedades de algo efetivamente existente, em uma palavra, em alguma “*res*”. Neste sentido, mesmo a filosofia de Descartes carregaria um pressuposto ontológico, por assim dizer, “realista”, não obstante a posição idealista de que apenas os conteúdos mentais poderiam ser conhecidos em princípio. É precisamente a partir desta intrincada situação de coisas, ainda indefinidas em Descartes, que são consagrados os preconceitos, as hipostasias e o psicologismo tão combatidos por Husserl.

## 5.2 O desamparo empirista

Quando abordamos, como exemplo, os paradigmas instituídos pela filosofia de Locke, normalmente considerado como o fundador do empirismo, pode-se notar claramente a influência decisiva da perspectiva idealista cartesiana no que se refere ao primado do ego e da necessidade de investigar seus estados mentais como ponto de partida para elucidar sua

capacidade de conhecer – o próprio título da obra de Locke, *Um ensaio sobre o entendimento humano*, é prova suficiente disso. No entanto, Locke reverte a tendência ao idealismo por meio de um realismo com relação à gênese dos conteúdos mentais, ou ideias. O conhecimento continua a ser mediado pelas ideias, mas elas não têm uma origem inata, mas sim na experiência sensível. De qualquer forma, mesmo que a epistemologia de Locke se deixe orientar pela ordem cronológica do senso comum, isto é, primeiro é preciso haver uma realidade material para então haver a produção de ideias, não há dúvidas de que o autor inglês acata a opinião cartesiana de que só posso ter acesso ao que está fora de mim (*extra me*) por intermédio de meu próprio interior (*me ipsum, in me*). Locke acata a decisiva distinção cartesiana entre interioridade e exterioridade, além de radicalizar a perspectiva substancialista, na medida em que apregoa a primazia da matéria. Em Descartes, por outro lado, somos levados a colocar em suspenso o mundo material e as propriedades materiais aceitas tacitamente pelo senso comum, porquanto só teríamos certeza a princípio de sua manifestação na mente. Não poderíamos aceitar que as propriedades de cor, aroma, textura, etc., fossem oriundas da realidade exterior, já que só poderíamos estar certos das ideias puramente mentais, que sobre elas projetaríamos. Isto nos levaria a crer que as ideias deveriam ter uma origem alheia com relação à experiência sensível. O gesto cartesiano, na esteira da nova física inaugurada por Galileu, requer um procedimento antinatural, que transforma o homem em um sujeito desprendido, isto é, em um observador externo da ordem do mundo, portanto, não envolvido nele<sup>74</sup>. Taylor percebe muito acuradamente que isto implica uma dramática instrumentalização da realidade, isto porque seria necessário considerá-la como um mecanismo racional, análogo à ordem lógica do pensamento, para depois adequá-la a esse mesmo mecanismo. Neste sentido, Locke encampa plenamente o projeto cartesiano, na medida em que ele também procura reduzir a ideias simples a complexidade significativa do campo de relações em que a consciência já se vê em princípio envolvida. Em seu retorno à experiência particular, Locke se vê obrigado a lidar com a tarefa irrealizável de reconstrução detalhada da complexidade inicial. Parte-se, portanto, do pressuposto metodológico de que o retorno à experiência original deveria começar pelos elementos mais simples, ou seja, considera-se que as partes seriam anteriores ao todo. De acordo com seu “método simplesmente histórico” (Locke, 1996, p. 1), experiência, pensamento e realidade seriam todos reduzidos, em última instância, a partículas de matéria e a questão, portanto, estaria na nossa capacidade de experimentá-las. Vejamos, portanto, de que maneira a filosofia empirista

---

<sup>74</sup> Sobre isso, cf. TAYLOR, Charles. *Sources of the Self. The making of the modern identity*. 8ed. Cambridge: Cambridge University Press, 2006, p. 143-158.

de Locke consagra radicalmente uma ontologia reificante com relação ao mundo e à consciência, ou seja, de que maneira ela se torna um paradigma objetivista decisivo para as teorias da referência, para o solipsismo, o psicologismo, e para as hipostasias tão reiteradamente combatidas pela fenomenologia.

Já mencionamos acima o modo como Locke parece inverter a ordem das prioridades na descrição dos fenômenos da experiência, ao tentar reconduzir percepções complexas a sensações simples, a partir do pressuposto metafísico de que as partes sempre seriam condição ontológica para o todo. Isto não é nada que Descartes já não tivesse defendido, tanto como exigência metodológica quanto como exigência psicológica, na medida em que as ideias que determinam nosso acesso à experiência seriam entidades abstratas simples instaladas na mente. No entanto, de acordo com Locke, os conteúdos mentais derivariam unicamente da experiência, seja por meio de sensações, seja por meio da reflexão sobre nossas próprias operações. Por conseguinte, considera-se que, em Locke, a constituição do mundo como um todo, inclusive a da consciência, resultaria em um atomismo fiscalista. Todavia, isto não parece absolutamente correto, na medida em que é necessário ao investigador recorrer, em primeiro lugar, aos conteúdos mentais que intermedeiam a apreensão da realidade. Ora, o que acontece é que, para Locke, esses conteúdos mentais não podem dar conta dos detalhes e propriedades mais íntimos da matéria, já que as sensações nos fornecem sempre uma experiência complexa, cujos elementos derradeiros não podemos de fato experimentar. Em outras palavras, as propriedades materiais particulares, que compõem os objetos exteriores, não nos são acessíveis. No entanto, se não podemos experimentar tais elementos derradeiros, a suposição lockeana de que eles constituiriam os caracteres básicos formadores das ideias permanece única e exclusivamente como uma suposição teórica, isto é, mental, portanto, ainda dependente do “eu penso” como fonte. Esta inconsistência inerente ao argumento da primazia da certeza sensível já fora exposta por Hegel no capítulo de abertura da *Fenomenologia do Espírito*<sup>75</sup>. Não obstante essa inconsistência na argumentação, o próprio Locke nos dá mostras de que o retorno às ideias simples apresenta, de fato, complicações, pois as sensações mais simples não correspondem exatamente aos elementos mais simples da realidade. De toda forma, aqui fala uma exigência decisiva para a filosofia de Locke, que permanece, porém, injustificada, a ponto de expor seus comprometimentos ontológicos mais íntimos. Tal exigência diz respeito à necessidade de as ideias reduzirem-se a fenômenos físicos. Ao requisitá-lo, Locke esperava livrar-se da crença metafísica tradicional, ainda presente em Descartes, de que ideias, ou essências, pudessem existir concretamente, seja de

<sup>75</sup> Cf. HEGEL, G. W. F. *Phänomenologie des Geistes*. 1 ed. Hamburg: Meiner, 1988 (2011), p. 69-78.

forma inata no interior da mente, seja fora dela. No entanto, Locke não logra apresentar uma alternativa para o paradigma metafísico que sustenta a posição que ele criticava, muito pelo contrário, ele o corrobora em grande medida. O fisicalismo de Locke não poderia ter surgido de qualquer outra coisa, senão da pressuposição mais do que tradicional de que as representações em geral remetem para algo efetivamente existente, se não for para ideias, que seja para a matéria, mas que satisfaça a necessidade de correspondência a um núcleo substancial. Em última análise, a *ideia* de substância permanece inquestionada para a elucidação da experiência<sup>76</sup>.

Pois bem, ao mesmo tempo em que condenava jocosamente a ideia obscura de substância, como se esta servisse apenas como um suporte metafísico permanente para a não menos obscura ideia acerca dos acidentes, o que remeteria para “o pobre filósofo indiano”, que supunha um elefante como suporte para a terra e, em seguida, uma tartaruga como suporte para o elefante, Locke acaba ele mesmo corroborando tal idealização. De acordo com Locke:

[...] nossas ideias específicas de substâncias não são nada mais do que uma coleção de certo número de ideias simples, consideradas como unidas em uma coisa. Estas ideias de substância, apesar de comumente serem simples apreensões e os nomes delas termos simples; são, contudo, com efeito, complexas e compostas. (LOCKE, 1996, p. 202)

Ora, essas “simples apreensões” podem igualmente ser consideradas como nada mais do que o elefante, ou a tartaruga, que precisa suportar ontologicamente as ideias; enquanto a própria ideia de substância converte-se em mera necessidade psicológica, espécie de procedimento indutivo baseado em uma não menos absconsa necessidade de reunir elementos em uma “coisa” (?!). Em suma, não fica nada evidente o porquê de os elementos materiais também não acabarem por constituir “um suposto não sei o que” (LOCKE, 1996, 203) do qual se lança mão para suportar a concepção de ideias simples. O que acontece é que, em Locke, as representações são dissolvidas em elementos materiais para, então, serem reunidas mais uma vez em algo como uma nova coisa, o que apresenta um paradoxo, na medida em que agora esta coisa é tornada uma incognoscível e irreconstituível reunião de partículas elementares. A questão é que toda vez que se tenta reduzir as significações, nas quais as coisas se apresentam, – e são no modo como se apresentam – a elementos e dados simples, sejam eles mentais, ou materiais, a redução ao infinito desses elementos e a dissolução cética

<sup>76</sup> Muito embora os autores a seguir confundam passagens em que Locke faz uma argumentação negativa, a fim de expor a inconsistência da ideia de substância de seus adversários, há neles esclarecedoras referências sobre o comprometimento de Locke com o pressuposto da substância. Cf. JONES, William Thomas. *A history of western philosophy: Hobbes to Hume*. Volume III. 2ed. New York: Harcourt, Brace & World, 1969; CHIBENI, Silvio Seno. *Locke e o problema da indução*. Disponível em: [www.unicamp.br/~chibeni/public/locind.htm](http://www.unicamp.br/~chibeni/public/locind.htm).

das coisas são uma consequência inevitável. Na busca pelos elementos mais derradeiros da realidade, as coisas que outrora se apresentavam com um sentido de ser acabam reduzidas a ilusões, isto é, já que sua existência material não pode ser mecanicamente comprovada, o modo como elas se apresentam ganha um caráter de ficção. O que o objetivismo presente na requisição de uma referência substancial não permite perceber, e, por isso, enseja uma proliferação de enigmas e experimentos mentais, tanto nas teorias idealistas quanto nas realistas, é que as coisas não podem ser desmascaradas, e isto não por uma incapacidade de nosso intelecto, mas sim porque não há máscaras. Na verdade, as coisas são em seus modos possíveis de aparição, isto é, em seus modos de vir à expressão. Dito de outra maneira, doar sentido não é um modo de alterar a realidade por meio de convenções, fetiches, conceitos, tampouco de qualquer pragmática social, mas sim um modo de deixá-la aparecer como ela é em si mesma. Portanto, qualquer atitude deliberada de mascarar ou de desmascarar a realidade, bem como qualquer teoria a respeito da necessidade de tal procedimento é absolutamente epigonal. Todavia, o privilégio concedido à epistemologia na Modernidade implica quase que de imediato exatamente este tipo de questionamento.

Tanto o realismo quanto o idealismo modernos, calcados na filosofia da representação, sedimentaram o problema do acesso como o obstáculo maior a ser superado pela filosofia (inclusive nos planos da ética, da estética e da política). Pode-se mesmo dizer que a era moderna é a era dos programas. Ambas as tradições, racionalista e empirista, representadas por Descartes e Locke, respectivamente, assim como toda uma série de movimentos científicos e intelectuais delas oriundos, ostentam fundamentalmente grandes programas filosóficos. Não é por acaso que a era moderna, a era do conhecimento, articula-se e consuma-se em dois grandiloquentes sistemas, o kantiano e o hegeliano.

A partir de Locke, temos consolidada, portanto, enquanto preocupação central da filosofia, a questão da produção de acessibilidade à realidade exterior. Falamos em “produção” de acessibilidade, pois o acesso imediato à realidade é, no fim das contas, uma causa perdida na perspectiva da filosofia da representação. Em sua tentativa de produzir acessibilidade, o ego, isolado da realidade por uma concepção mentalista, precisaria recorrer à “mão de obra do entendimento” (*workmanship of the understanding*), ou seja, passaria a depender do desenvolvimento de estratégias cognitivas, como a elaboração de ideias abstratas, também chamadas de “essências”, as quais nunca poderiam corresponder às coisas elas mesmas (*things themselves*). Na verdade, a essência real das coisas, isto é, seu ser, no sentido de sua constituição mais íntima, não poderia ser conhecida, no entanto, a noção de essência real tem seu valor racional como suposição teórica, ou hipótese, porque as propriedades das

coisas precisam referir-se a um suporte físico real, mesmo que, em última instância, seja impossível conhecê-lo.

A essência pode ser tomada como o ser de qualquer coisa, aquilo em vista do que ela é o que é. E, por conseguinte, a constituição interna real das coisas, mas geralmente desconhecida nas substâncias, aquilo do que dependem suas qualidades detectáveis, pode ser chamado de sua essência. Esta é a significação original própria da palavra... (LOCKE, 1996, p. 304).

Esta essência em sentido original, diz respeito precisamente às partículas constituintes da matéria, indiscerníveis pela mente, e que funcionam como um princípio causal concreto das qualidades detectáveis. Locke as denomina, por isso, de essências reais. No entanto, este sentido original do termo essência teria perdido espaço para outro mais técnico, baseado na distinção “artificial” das substâncias em gêneros e espécies (*genus and species*), ou tipos e espécies (*sorts and species*). Tipos e espécies constituem aquilo que Locke caracteriza como a essência nominal das coisas, fruto da formação de ideias abstratas a partir do reconhecimento de qualidades compartilhadas entre substâncias particulares. A essência nominal, portanto, é obtida a partir da abstração ideal e da posterior nomeação do objeto. Só é possível conhecer com certeza apodítica aqueles objetos nos quais a essência nominal e a essência real coincidem, caso da ciência matemática e da ciência moral. Ora, tanto na matemática quanto na moral não seria preciso recorrer a procedimentos de abstração, visto que seus objetos são todos instituídos no interior da própria mente e não advêm da experiência sensível. Segundo Locke, quando reflito, por exemplo, sobre o problema da justiça, a palavra vale tanto para a ideia quanto para a sua realidade, não haveria, por assim dizer, uma diferença entre a justiça em concreto e a justiça como uma abstração, isto é, não haveria entre elas nenhuma descontinuidade que limitasse seu conhecimento, já que a noção de justiça seria puramente cognitiva. Porém, das substâncias propriamente ditas, isto é, da matéria original, só poderíamos ter um conhecimento de sua essência nominal, ou seja, um conhecimento indireto e limitado, logo, irrevogavelmente formal. Ressalte-se que, para Locke, o conhecimento formal possui um caráter eminentemente passivo, resultado de abstrações e associações tardias com relação à experiência. Todavia, essas estratégias associativas e elaborações abstratas implicam, explícita ou implicitamente, a concepção da mente como uma espécie de mecanismo, posto que, de acordo com Locke, não há ideias inatas na mente, as quais pudessem constituí-la como uma consciência anteriormente às impressões sensíveis. Por sua vez, o racionalismo cartesiano teria confundido essências nominais com essências reais, projetando sobre a complexidade de elementos particulares da realidade empírica, algo que não possuiria realidade efetiva. Haveria, em Descartes, por assim dizer, uma ingerência da

mente sobre a realidade que a condiciona, baseada em um dogma que apregoa que o mundo material deveria corresponder por necessidade lógica ao mental. De acordo com Locke, os conteúdos psicológicos não possuem uma origem a priori, portanto, os princípios lógicos precisariam ser derivados da relação da mente passiva com uma realidade que não lhe ofereceria quaisquer garantias. Muito embora, portanto, se possa falar de um fundacionalismo empírico no pensamento de Locke, nele também se encontra o germe de uma série de teorias que colocam em cheque o fundacionalismo em geral, na medida em que ele defende que o modo como a realidade em si afeta nossa mente só poderia ser indutivamente elucidado e nunca dedutivamente justificado. Ressalte-se, porém, que, na medida em que a mente é tomada como um mecanismo, Locke já se vê comprometido por alguma assunção a priori sobre a natureza da mente. As assunções ontológicas de Locke são absolutamente decisivas e abrem o caminho que virá a ser trilhado pelo utilitarismo, pelo coerentismo, pelo pragmatismo, pelo confiabilismo etc., vertentes que, não obstante gerarem um sem número de teorias, com graus diferentes de consistência e sofisticação, por princípio, não são capazes de superar a concepção instrumental do conhecimento, oriunda da clivagem inicial com a qual estão comprometidas.<sup>77</sup> Por esse motivo, destacávamos mais acima a tarefa da produção de acessibilidade, como um desdobramento latente nesse modo de pensar. Em última análise, a mente estaria sempre às voltas com a tentativa de superar suas limitações, no entanto, Locke não percebe que já atribui com isso um papel ativo à mente cognoscente que se mostra insustentável no interior de sua teoria, na medida em que ele busca criar uma ponte intransponível entre duas instâncias ontológicas distintas que ele já havia pressuposto, uma instância real e outra mental. Destarte, Locke não consegue sustentar o pressuposto atomista da passividade da impressão de ideias na mente pela ação de “partículas insensíveis de

---

<sup>77</sup> Por exemplo, no caso do coerentismo não é possível afastar definitivamente a objeção de que teorias internamente coerentes precisariam ser coerentes com relação a algum parâmetro previamente estabelecido. Tal limitação crítica, explicitamente assumida ou não, quanto à assunção de um parâmetro empírico de justificação acomete igualmente o pragmatismo, o confiabilismo, o funcionalismo, entre outros. Ora, ou o caráter essencialmente infundado da realidade empírica coloca em xeque seu privilégio, ou ela permanece apenas como uma questão de preferência arbitrária, quer dizer, de crença. Apesar das críticas ao ponto de vista fundacionalista de Locke, percebe-se que o próprio modo de questionamento dos defensores do realismo permanece o mesmo. Quine justifica o paradigma da existência material ainda que ela seja considerada como um mito. A questão está em que ele se comprove teoricamente mais eficaz, todavia, esta concepção encobre o fato de que a própria noção de eficácia nutre-se desse mito. O acento passa a ser colocado na capacidade de o conhecimento instrumentalizar a realidade, ou seja, o conhecimento passa a trabalhar para justificar o mito, não se preocupando em colocá-lo em questão. Quine diz: “Enquanto um empirista, eu continuo a pensar o esquema conceitual da ciência como uma ferramenta para, em última instância, predizer experiências futuras a partir de experiências passadas. [...] Porém, na questão do apoio epistemológico, os objetos físicos e os deuses diferem apenas em grau, e não em espécie. Ambos os tipos de entidades adentram nossa concepção como postulados culturais. O mito dos objetos físicos é epistemologicamente superior à maioria, na medida em que ele se comprovou mais eficaz do que outros mitos como um equipamento para operar uma estrutura gerenciável no fluxo da experiência” (QUINE, W.V.O. *From a logical point of view. 9 logical-philosophical essays*. 2ed. New York: Harper & Row, 1961, p. 44).

matéria” (LOCKE, 1996, p. 76). Se as ideias se formam em uma mente passiva, então a superação ativa da distância com relação às essências reais é apenas mental, sem relação com o real, portanto, suspensa em uma ilusão especulativa. Ou então, arriscar-se-ia supor que talvez a realidade em si pudesse ser minimamente acessível, na medida em que haveria uma certa coincidência entre as ideias e as coisas. No entanto, como eu poderia estar certo disso, a não ser que eu admitisse uma ingerência da minha mente sobre as coisas? Neste caso, parece não ser possível responder satisfatoriamente à objeção cética que questiona se estas propriedades discerníveis nas ideias seriam reais ou ilusórias, materiais ou mentais, em suma, efetivamente existentes ou projetadas pela imaginação.

De acordo com a posição empirista de Locke, na medida em que os dados materiais e a ordem da realidade como um todo, em sua unidade essencial, não nos são diretamente acessíveis, devido à impossibilidade de discernir cada uma de suas partes elementares, então, nos restaria elaborar um caminho que pudesse, de alguma maneira, aproximar a realidade representada mentalmente dessa realidade material em si. Daí a centralidade do experimento e da observação. De toda forma, parece contraditória para a tese da inacessibilidade à realidade material a tentativa de Locke de compensá-la por meio da experimentação. Esta contradição está expressa nos dois trechos destacados a seguir. Ora, se as essências reais não são de forma alguma acessíveis, não se vê o porquê de os experimentos fazerem mais do que corroborar precisamente a apreensão insuficiente da realidade. Todavia, com o recurso ao experimento, Locke acredita poder contornar minimamente o limite imposto pelas ideias com relação ao conhecimento das essências reais. Esta visão contraditória fica bastante explícita na sequência de passagens a seguir:

As substâncias fornecem muito pouco material para conhecimento geral; e a pura contemplação de suas ideias abstratas não nos guiará senão muito pouco na busca da verdade e da certeza. O que então devemos fazer para o aperfeiçoamento do nosso conhecimento de entes substanciais? [...] A carência de ideias a respeito de suas essências reais, nos envia de nossos próprios pensamentos para as coisas em si, tal como elas existem. A experiência aqui pode me ensinar o que a razão não pode; e é somente pela tentativa que eu posso saber com certeza que outras qualidades coexistem com aquelas de minha ideia complexa, p. ex., se aquele corpo amarelo, pesado e fundível, que chamo ouro, é maleável ou não. [...] Eu não nego, contudo, que um homem acostumado a experimentos regulares e racionais deva ser capaz de enxergar mais longe na natureza dos corpos, e estimar mais corretamente as suas propriedades ainda desconhecidas, do que um outro estranho a eles. [...] No conhecimento de corpos, precisamos nos contentar em colher o que pudermos de experimentos particulares; já que não podemos agarrar de uma só vez em porções inteiras, e compreender em feixes, o conjunto da natureza e das propriedades de espécies como um todo a partir da descoberta de suas essências reais. (LOCKE, 1996, pp. 492, 493, 495)

Antes de tudo, há aqui a ideia de um afã de aperfeiçoamento do conhecimento e de busca da verdade, que não se coaduna com a noção de mera receptividade. Desta forma, não fica claro em que medida a referência a uma coisa em si, por si mesma existente, não seria um produto do próprio pensamento. Caímos, mais uma vez, na questão hegeliana a respeito da origem da distinção entre o real em si e aquele que é para mim, pois o que permitiria a Locke supor uma essência real como referência de base para a formação de ideias, se nosso pensamento é passivo com relação às marcas feitas por esse mesmo real? Parece mais do que evidente que esse real não estaria em questão para nós, a não ser que o pôr em questão seja tomado de alguma maneira como uma característica nossa. Tal característica corresponderia a um a priori da mente, que não se reduz à metáfora do cômodo e das mobílias. Em outras palavras, o entendimento teria de questionar as coisas, tendo de alguma maneira a si mesmo como referência, ao invés de apenas organizar propriedades determinadas advindas de fora. Pois bem, de que maneira, portanto, interpretar a suposição de que os experimentos nos permitiriam enxergar *mais longe*, na medida em que poderíamos estimar as propriedades *ainda* desconhecidas na natureza dos corpos? De acordo com Locke, os experimentos e observações subsequentes como que multiplicariam nossas possibilidades de sensações, porquanto as relações entre as ideias não o poderiam, seríamos assim nutridos de novas ideias simples, oriundas das coisas em si, da matéria ela mesma, e não do interior da mente. Isto parece deveras contraditório, pois que garantias a observação de regularidades dá ao experimento, se as essências reais dos corpos são irrevogavelmente desconhecidas? E de que forma saber se os experimentos não fariam mais do que apenas multiplicar quantitativamente a capacidade de representação nominal da realidade, por meio da obtenção de um maior número de propriedades fundamentalmente desconexas? Se formos seguir à risca a teoria de Locke, poder-se-ia no máximo falar do desenvolvimento de nossa competência nomeadora. De todo modo, os experimentos serviriam para comprovar a eficácia de hipóteses, mas isto não garantiria que a realidade fosse de fato tal como elas pressupõem, ainda que o experimento fosse bem sucedido. A princípio, a importância da experimentação parece coadunar-se perfeitamente com a opinião de Locke de que são as sensações que originam as ideias a despeito da mente. Por exemplo, mesmo que eu não saiba com certeza se o azul do mar que vejo lá fora corresponde a uma substância “mar” em si azul, não é minha mente quem pode decidir sobre essa questão, porquanto “homens que possuem sentidos não podem escolher, mas receber ideias deles” (LOCKE, 1996, p. 497). Não poderíamos não ver o azul por nossa própria vontade ao olhar o mar lá fora, não poderíamos suspender o modo como essa propriedade da coisa “mar” afeta nossa mente. A vantagem do experimento, portanto,

estaria exatamente na possibilidade de se escolher como e para o que olhar, o que testar, que propriedades isolar, que reações químicas provocar etc., permitindo que esses dados se oferecessem a nossos sentidos prioritariamente a qualquer especulação mental. Todavia, ao testarmos e observarmos algumas propriedades nos corpos, recaímos na questão da impossibilidade de apreender os objetos por inteiro e de “compreender a natureza em conjunto”, porque apesar de podermos obter, por meio de experimentos, um maior número de ideias simples, ou propriedades, relativas aos corpos pesquisados, não podemos descobrir o restante “das outras propriedades de tais corpos, dependentes não destas [essências nominais], mas daquela desconhecida essência real, da qual estas [essências nominais] também dependem” (LOCKE, 1996, p. 493). Desta coincidência impossível entre essências reais e representação ideal dos objetos da experiência, resulta uma incapacidade de a mente expressar algo acerca da realidade em si, o que torna mesmo a experimentação um conhecimento limitado e nunca absolutamente certo, novamente, pois a observação e a descrição são mediadas exclusivamente por essências nominais. A epistemologia de Locke parece flutuar entre uma mente passiva, povoada de ideias impostas pela experiência sensível, e um impulso de conhecer sustentado em nada. Se a realidade exterior possui uma existência independente, o que a torna indiferente ao conhecimento que dela se possa ter, de onde a busca humana pelo conhecimento poderia advir, senão de um a priori? Por outro lado, poder-se-ia tomar o conhecimento como apenas mais uma coincidência gerada por reações corpusculares e, portanto, fadada à indiferença. Mesmo assim, tal objeção não deixaria de constituir uma hipótese apriorística inspirada na filosofia lockeana.

A insuficiência do conhecimento coloca Locke diante de um beco sem saída, do qual ele busca se livrar apelando à faculdade do juízo. Na verdade, ao invés de simplesmente “suprir uma carência de conhecimento”, a faculdade do juízo manifesta-se muito mais como uma força motora da busca por conhecimento, que Locke ainda não havia esclarecido, isto é, ela satisfaz aquela exigência de um a priori mental que residia subterraneamente em seu pensamento. Ora, por que o homem faz experimentos, por que o homem questiona as coisas, por que é que pode se manifestar para ele a falta dos meios de alcançar a verdade em si, a certeza absoluta? Ou ainda, o que permitiria ao homem especular a respeito da existência de uma essência real inacessível a nós, se as ideias se originam exatamente do modo como ela se faz acessível? Não é de se espantar que Locke evoque Deus como fundamento ontológico dessa faculdade. Segue o texto de Locke:

A faculdade que Deus deu ao homem para suprir a carência de conhecimento claro e certo, nos casos em que não se pode possuí-lo, é o juízo: do qual a mente retira suas ideias de acordo ou desacordo; ou, o que é o mesmo, qualquer proposição como verdadeira ou falsa, sem perceber uma evidência demonstrativa nas provas. (LOCKE, 1996, p. 499).

Talvez mais do que suprir a falta de um conhecimento claro e certo, caiba à faculdade do juízo exercer o papel preparatório para o conhecimento em geral de que Locke fala desde o início do *Ensaio*, porquanto o questionamento e o próprio discernimento de conteúdos mentais, não poderiam brotar espontaneamente de meros dados sensíveis, ainda que eles forneçam o material primário do conhecimento. Da mesma forma, é a ausência de percepção evidente que requisita o juízo, ou é algo como o próprio juízo que já precisa avaliar, discernir e organizar percepções, como Locke requer também desde o início? Em outras palavras, a despeito da origem empírica do conhecimento, sem a devida capacitação, ou seja, sem uma faculdade determinada, nenhuma impressão, ou ideia, poderia ser tomada como conhecimento pela mente. Se atentarmos para o trecho a seguir, após o que dissemos sobre a requisição subterrânea de um a priori mental em Locke, não parece prudente abraçar a tese acerca da origem sensível dos conteúdos do conhecimento:

*As impressões, que são feitas em nossos sentidos por objetos exteriores, que são extrínsecos à mente, e suas próprias operações sobre as impressões refletidas por ela mesma, enquanto os objetos próprios a serem contemplados por ela, essas impressões são, portanto, do modo como as concebo, a origem de todo conhecimento; e a primeira capacidade do intelecto humano é que a mente está preparada para receber as impressões feitas nela; ou pelos sentidos, pelos objetos exteriores; ou por suas próprias operações, quando ela reflete sobre eles. (LOCKE, 1996, p. 61)*

Ora, as impressões sensíveis só podem ser a “origem de todo conhecimento”, na medida em que a mente está previamente preparada para recebê-las. Portanto, não há mera recepção, mas recepção segundo alguma medida. Para que o juízo seja despertado pela carência de conhecimento certo, o homem já deve contar com uma mente preparada para julgá-lo. Dito de outra forma, eu já precisaria ser capaz de idealizar a realidade empírica para que ela me fornecesse ideias, neste sentido não seria bem a realidade que imprimiria ideias na minha mente, mas minha própria mente que já precisaria ser de alguma forma ideadora. E mais, não basta apenas uma faculdade idealizadora, mas também seria necessária a assunção de ideias, isto é, de certos princípios avaliativos para dar conta dessas impressões, tais como os de realidade, existência, permanência, materialidade, subsistência etc. Vê-se que não são poucos os comprometimentos ontológicos de que Locke precisaria se desembaraçar.

A insuficiência do conhecimento seria inconcebível, a não ser que eu já discernisse de alguma maneira aquilo que conheço, a fim de que eu pudesse supor uma realidade empírica como referência orientadora, porém, inatingível para o conhecimento. Daqui é possível retirar algumas consequências problemáticas, a saber, 1) que eu já possuiria algum conhecimento, mesmo sem sabê-lo explicitamente, o que implicaria a possibilidade de retirar de mim mesmo a referência do conhecimento, inclusive, a suposição de uma realidade exterior, o que se chocaria com a tese inicial de Locke; ou então, 2) que eu não conheceria nada além daquilo que percebo, célebre tese de Berkeley, *esse est percipi*; ou, por fim, 3) que eu absolutamente não conheço coisa alguma, mas apenas sigo a inclinação psicológica de me guiar por impressões sedimentadas pelo hábito, ou costume, tese de Hume. Ora, ninguém menos que Kant identificará mais tarde essas controvérsias, geradas pelo debate entre o idealismo e o realismo, caracterizando tais abordagens, respectivamente, como realismo transcendental, idealismo empírico e ceticismo. Kant, então, buscará refutá-las em favor de um conhecimento a priori (idealismo transcendental), que assegure, enfim, a possibilidade de um ponto de vista realista empírico para o conhecimento. Explicitaremos a reflexão kantiana mais adiante, a fim de mostrar como a metafísica da referência se consolidou a partir de comprometimentos ontológicos muito determinados.

Todavia, Locke não pretende aceder à metafísica racionalista, por isso, talvez, não tenha desenvolvido uma investigação mais detida da faculdade do juízo, não lhe dedicando muito mais do que uma página. Na verdade, Locke salta dessa menção ao juízo para o problema da indução, a partir da análise da probabilidade e dos graus de assentimento propiciados pelo experimento e pela observação. De acordo com Locke, diante da incapacidade de observarmos as conexões entre as essências reais das coisas, vemo-nos impossibilitados de obtermos qualquer certeza a respeito daquilo que um experimento manifesta, mesmo que repetidamente. No entanto, tal fato não inviabilizaria o conhecimento, pois ele poderia basear-se em graus de confiabilidade, determinados probabilisticamente, segundo a observação da constância da repetição das mesmas ocorrências em um determinado experimento. Dito de outra forma, o grau de assentimento a um conhecimento mede-se pela observação e demonstração das conexões causais entre as coisas, a partir da acumulação de provas. Nas palavras de Locke:

*Probabilidade é a aparência de acordo a partir de provas falíveis [...], cuja conexão não é constante e imutável, ou pelo menos não é percebida enquanto tal, mas que, na maior parte, é, ou parece sê-lo, e é suficiente para induzir a mente a julgar a proposição como verdadeira ou falsa, e não o contrário. (LOCKE, 1996, p. 500).*

Portanto, a mente seria induzida a julgar algo como verdadeiro ou falso pelas regularidades empiricamente observadas. Locke irá repetir a mesma fórmula que utilizara para dar conta do papel do juízo: a probabilidade surge para “*suprir a carência de conhecimento [...], sendo aquilo que nos faz presumir que as coisas sejam verdadeiras antes de sabermos que elas são*” (LOCKE, 1996, p. 500; 501). Pretende-se agora que não fosse mais uma faculdade da mente, mas sim que fosse a observação de regularidades nas ocorrências da realidade exterior, que fundamentassem os procedimentos de indução. No entanto, se há uma constitutiva carência de conhecimento da realidade, é impossível saber se o cálculo de probabilidades pode ter alguma sustentação objetiva<sup>78</sup>. Talvez a noção de probabilidade pudesse ser sustentada com muito mais clareza a partir da faculdade subjetiva do juízo do que a partir de propriedades exteriores. No entanto, Locke propõe uma solução, na tentativa de não aceder ao idealismo, por meio da combinação entre consenso geral e experiências fiáveis, “primeiro e mais alto grau de probabilidade”. Por exemplo: suponha-se que todos os ingleses afirmassem terem presenciado a precipitação de neve no último inverno na Inglaterra, para Locke, tal tipo de evidência, com relação à verdade do fato, seria tão certa quanto a de um cálculo matemático, “penso que se poderia duvidar tão pouco disso, quanto de que sete e quatro são onze”. Locke até mesmo denomina as experiências constantes atestadas por testemunhas fiáveis como “um argumento a partir da natureza das coisas elas mesmas” (LOCKE, 1996, p. 506), ressaltando, inclusive, a influência da história nos graus de assentimento. O recurso ao consenso coletivo como princípio heurístico, no entanto, carece de sustentação, pois, se as impressões sensíveis são sempre transfiguradas em ideias parciais, poder-se-ia objetar, por exemplo, que um consenso apenas reforça um modo particular de representação. Dito de outra maneira, um consenso coletivo pode muito bem cristalizar crenças consideradas como míticas, pseudocientíficas, ou mesmo aquelas crenças cientificamente equivocadas, sobre a origem dos fenômenos naturais. Ora, o critério da sedimentação quantitativa de experiências não pode dar garantias com relação ao conhecimento da verdade, pois esse mesmo critério deriva de uma determinada ontologia de base. Por exemplo, durante séculos, a experiência e a observação pareciam comprovar a tese aristotélica de que a queda dos corpos se coadunava com um princípio inerente a cada corpo em sua relação com o todo. No entanto, quando se substitui a ontologia aristotélica pelos pressupostos matemáticos de Galileu, todas as experiências anteriores passaram a mostrar-se como um acúmulo de erros. Daí em diante, só passam a valer os experimentos

---

<sup>78</sup> Cf. CHIBENI, op. cit.

instrumentalizados e descritos segundo essa nova ontologia, e não quaisquer experiências que pudessem pretensamente se acumular e gerar ideias espontaneamente. Em outras palavras, aquilo a que as ideias, palavras e experiências se referem nunca é uma realidade desprovida de sentido. Não cabe, portanto, falar em um referente exterior às ideias, sem que isso exija um posicionamento metafísico sub-reptício. Em vista disso, na medida em que se considera que as ideias são modos sempre insuficientes de representar a cândida realidade exterior, então, o discurso de Locke sobre o “aperfeiçoamento do nosso conhecimento” não poderia mesmo resultar em outra coisa senão na tentativa de controlar o acesso aos objetos exteriores, utilizando como inspiração, por exemplo, a matemática, na qual ideia e realidade coincidiriam. Em outras palavras, o probabilismo, e a conseqüente aplicação do cálculo probabilístico na ciência, não pode ser fundamentado no acúmulo de impressões sensíveis advindas da própria realidade, antes, é a própria experiência sensível que já precisa ser submetida ao cálculo, portanto, a uma idealização, ou então, se levarmos tal ontologia às últimas conseqüências, deveríamos assumir que o cálculo diz respeito apenas a uma operação psicológica, quer dizer, sem nenhuma garantia de adequação à realidade como ela é em si mesma. David Hume será o primeiro a perceber claramente tal conseqüência, sem buscar contorná-la.

O caráter controvertido do recurso ao probabilismo, todavia, não passara despercebido por Locke, sem que ele ensaiasse uma solução centrada na experiência empírica. Tal solução poderia ser encontrada em mais um estratagema mental, qual seja, a analogia. Ora, se não temos acesso às causas íntimas dos fenômenos naturais, mas apenas aos efeitos que nos são dados a observar, podemos, contudo, utilizar esses efeitos como um parâmetro analógico. O argumento de Locke parece bastante razoável, por exemplo, se observo reiteradamente que o atrito contínuo entre dois corpos produz calor, posso conjecturar que provavelmente o calor e o fogo seriam gerados pela agitação e pelo atrito de partículas invisíveis de matéria. O problema aqui não está exatamente na exposição do raciocínio analógico por si mesmo, mas sim em saber de onde seus termos são hauridos. Contudo, fica mais uma vez a pergunta, matéria e calor são considerados como representações de impressões sensíveis oriundas da realidade, são projeções da mente, ou são condições ideais de apreensão dessa realidade? Além disso, o que se passa com a conexão causal que liga os corpos e gera atrito e calor? Como é possível sustentar essa síntese causal em analogias psicológicas, se a realidade só me fornece impressões, mas não conexões? De que maneira meras impressões sensíveis poderiam ter transmitido algo como a ideia de conexão causal? Ora, para realizar uma analogia em busca de tal conexão, já preciso estar orientado de algum modo por ela. Neste sentido,

tampouco a tese de Hume de que a conexão causal necessária estaria fundada no hábito seria suficiente, pois, como diz o argumento de Kant, “o surgir e perecer da substância não são alterações dela mesma, pois o conceito de alteração pressupõe como existente, e, portanto, como permanente, exatamente o mesmo sujeito com duas determinações contrapostas” (KANT, *KrV*, B 233). O argumento de Kant é, grosso modo, de que a alteração da substância no tempo não pode ser acessada como um acontecimento na própria realidade em si, antes, ela é condição subjetiva para a experiência. A alteração temporal da substância é um esquema da imaginação transcendental que não pode simplesmente emanar da realidade empírica. Ao querer derivar essa condição transcendental da subjetividade da própria realidade, Hume cairia em um realismo transcendental. Avançar nesta polêmica, contudo, não caberia no âmbito do nosso trabalho.

O fato é que o posicionamento inicial de Locke com respeito ao estatuto das ideias torna todos os seus procedimentos heurísticos muito pouco, ou nada, convincentes, o que desemboca, em última medida, em uma mente promotora de ilusões. Pois, como seria possível agora fundamentar um procedimento teórico em analogias, a partir de determinados fenômenos, os quais, por sua vez, remontam a “ideias” carentes de uma fundamentação minimamente satisfatória? Locke a todo o momento reivindica uma referência material para os conteúdos mentais a partir de impressões advindas da realidade em si, todavia, tal só é possível na incessante desmontagem<sup>79</sup> da estrutura complexa de significados que já se nos apresenta. No entanto, após pressupor tal desmontagem, em favor das partículas insensíveis de matéria, Locke recorre novamente a faculdades da mente (juízo, analogia, razão) para remontar mecanicamente a mesma complexidade que suspendera. A razão, que consistiria, em última instância, em nossa capacidade de ampliação (*enlargement*) especulativa de conhecimento e, destarte, de regulação de nosso assentimento à experiência, acaba por ter de lidar com a necessidade de explicar a interiorização das referências que se pressupõem oriundas do exterior. Como as impressões, e as associações de ideias delas derivadas, não logram produzir nenhum grau de certeza a respeito de conexões causais necessárias entre as ocorrências fenomênicas, tal papel recai exatamente sobre a mente e sua capacidade racional, sobre sua capacidade de realizar desmembramentos, de propor hipóteses, argumentos, de instituir probabilidades, de buscar a construção de um maior grau de consenso e assim por diante. E este é um gesto que se repete nas teorias da referência em geral. Ao invés de reconhecerem e evidenciarem as significações universais de que precisam partir, começam

---

<sup>79</sup> Cf. TAYLOR, op. cit., p. 167.

por recusá-las. Aí está a raiz de seu desamparo, que nunca é resolvido com o recurso a pesadas estratégias programáticas.

### 5.3 Intencionalidade e universalidade

A noção de intencionalidade, por sua vez, inviabiliza a ideia de uma descontinuidade entre realidade e intelecto, na qual se baseia a ideia de indução. O procedimento de remontagem da relação total da experiência a partir de suas partes sensíveis é uma reconciliação impossível. Este modo de pensar de Locke só poderia ter como resultado o ceticismo e no apelo ao conhecimento como construção de consensos. Isto é muito importante para a fenomenologia husserliana, na medida em que nela a realidade efetiva já não é referência para uma idealização, ao invés disso, como reza a concepção de intencionalidade, a própria consciência já se refere a objetos transcendentais, a partir de idealidades universais. Husserl se opõe à ideia de que aquilo que está expresso nos signos são os conteúdos de consciência, ou representações mediadoras, e que, portanto, as expressões linguísticas não dariam acesso a nada que transcendesse esses conteúdos. A filiação de Brentano com relação ao psicologismo de Locke parece clara neste sentido. Pois bem, quanto a esses conteúdos, eles seriam ou impressões sensíveis transfiguradas de alguma forma em representações mentais, ou seriam eles mesmos projetados pela consciência na forma de linguagem. A analítica da linguagem impõe-se como uma temática deste modo de pensamento, na medida em que significações universais só podem surgir fundadas na necessidade de mediação entre mente e realidade. Expressão, portanto, é aqui sempre um modo de indicação ou indício. De certa forma, a concepção fenomenológica de intencionalidade deve libertar-se do primado da filosofia da linguagem, na medida em que ela toma a linguagem apenas como a concretização simbólica de operações psicológicas. Tão logo a concepção instrumental da linguagem não tenha mais lugar, o problema passa para a própria expressividade em geral, ou seja, para a própria originariedade da dação de sentido que engloba tanto a consciência quanto seus objetos e é condição para a linguagem.

Um problema central que reaparece continuamente nas teorias da referência em geral, e que sobrevive obstinadamente na filosofia da mente anglo-saxônica, está na busca de um critério de acesso, o que não é de modo algum um problema essencial para a fenomenologia, na medida em que a referência já é propiciada pelo caráter intencional do significar. Com a intencionalidade, a expressividade linguística das significações universais já implica a

idealidade do próprio objeto, ou, dito de outra forma, sua transcendência. A pergunta sobre se as expressões, os signos, ou os conteúdos da mente, de fato se referem a algo existente e comprovável enquanto tal, é um falso problema em Husserl. Além disso, o passo de Brentano é fundamental, mas insuficiente, porquanto nele apenas se suspende a tese do contato com o real, com o factual e existente, mas se a substitui por relações mentais, que, por sua vez, seriam genuinamente reais. Como quer tratar dos universais puros requisitados fenomenologicamente e não criar teorias sobre a mente, Husserl se vê obrigado a contradizer veementemente a abordagem de seu mestre. É certo, todavia, que um dos grandes problemas para a compreensão da noção husserliana de consciência intencional está nas clivagens e pressupostos arraigados em nossos modos de pensar mais cristalizados. Por isso, se faz necessária uma contínua confrontação com eles. No entanto, estender ainda mais o debate com a tradição poderia nos afastar em demasia de uma exposição positiva que dê conta da concepção de Husserl acerca do conhecimento no itinerário de seu pensamento, o que faremos a seguir.

## 6 DO IDEALISMO FENOMENOLÓGICO COMO POSITIVISMO AUTÊNTICO AO DILEMA GENÉTICO DO MUNDO-DA-VIDA: REPRESENTAÇÃO E PASSIVIDADE CONSTITUINTE

A filosofia de Husserl constitui um embaraço para a contenda entre idealismo e realismo no que diz respeito ao ponto de partida para a fundamentação do conhecimento. Por um lado a noção de intencionalidade aponta para uma apreensão dos objetos no “exterior” da consciência. A consciência individual não pode ser a sede das significações universais que pautam o pensamento, na medida em que cada instância particular do conhecimento já se refere a idealidades que lhe servem de orientação primária. Por outro lado, a primado dos atos com relação aos objetos indica que não há objetividade sem uma consciência constituinte. Em outras palavras, as vivências da consciência são a origem dos conteúdos de significação, porém, essa consciência não é uma cápsula ou estrutura potencial qualquer, antes ela já é a partir de um deslocamento. Na fenomenologia husserliana, a consciência é essencialmente desempenho, ela possui um caráter desde o início performático, não sendo nada de determinado além de uma execução contínua de atos. Destarte, só há consciência em fluxo. Mesmo assim, Husserl não deixa de indicar uma certa primazia do idealismo com relação ao realismo. Antes de proceder à crítica às teorias empiristas da abstração, Husserl diz:

Não há, por isso, exatamente aqui na série introdutória de investigações, o que se objetar à abordagem do problema da abstração, e ao asseguramento do fundamento principal para a lógica pura e a doutrina do conhecimento, com a defesa do direito próprio aos objetos específicos (ou ideais) face aos individuais (ou reais). Este é o ponto no qual o psicologismo e o relativismo empirista se diferencia do idealismo, o qual apresenta a única possibilidade de uma teoria do conhecimento concordante consigo mesma. (HUSSERL, *LU II.1*, p. 107)

A primazia do idealismo, no entanto, diz respeito tão somente ao reconhecimento da primazia do ideal, ou seja, do condicionamento dos objetos do conhecimento com relação ao ato de significar, que, de alguma forma já se antecipou ao seu caráter real. É também neste sentido que o discípulo mais célebre de Husserl, Martin Heidegger, corrobora a primazia do idealismo.

Com relação ao realismo, o *idealismo* possui um primado fundamental, mesmo que no seu resultado ele seja ainda mais antitético e insustentável, caso ele não se compreenda equivocadamente a si mesmo como um idealismo “psicológico”. Se o idealismo enfatiza que ser e realidade são apenas “na consciência”, então, se expressa aqui, a partir disto, a compreensão de que o ser não pode ser esclarecido por meio do ente. (HEIDEGGER, *SuZ*, p. 207)

Tal estado de coisas denota como é central para a fenomenologia o procedimento da *epoché*, pois é por meio dela que se evita a tendência natural de se pressupor a existência empírica do mundo. Todavia, não se trata aqui tampouco de assumir uma posição idealista psicológica, que considera a realidade como um elemento interior à consciência, ou mediada por ideias inatas à consciência. Não se trata de uma negação do mundo, mas apenas de abster-se de qualquer posicionamento tético com relação a sua existência efetiva.

Ao distinguir sua posição daquelas do realismo e do idealismo psicologista nas *Ideias*, Husserl destaca que o empirismo carrega consigo uma tendência para o ceticismo que, não obstante, mostra-se como autorrefutatório. “É preciso apenas perguntar ao empirista pelas fontes de validade de suas teses universais (p. ex. ‘todo pensar válido se funda na experiência como única intuição doadora’) e ele se enreda em um notório contrassenso” (HUSSERL, *Ideen I*, p. 37). Por isso, Husserl exorta o leitor a não se deixar orientar nem mesmo pelas evidências empíricas da ciência da natureza, visto que só pode valer como evidência analítica aquilo que possui um teor puramente eidético. Da mesma forma, Husserl condena a falta de clareza em mistificações teóricas idealistas sobre um “sentimento de evidência” que não reconhece o caminho para a intuição das essências, isto é, das idealidades dadas como objetos, para além dos conteúdos imanentes à consciência. Tanto na crítica ao idealismo quanto na crítica ao realismo, Husserl vai de encontro ao encapsulamento da consciência e abole a cisão que a separava de uma suposta realidade exterior. A partir do momento em que a intencionalidade passa a ser tomada como condição relacional prévia para a aparição de ambos, desfaz-se o lapso entre uma instância interior e outra exterior, portanto, entre a tradicional distinção absoluta entre sujeito e objeto, que sustenta toda a epistemologia moderna. Precisamente por isso, Gadamer fala em uma “superação do questionamento epistemológico por meio da pesquisa fenomenológica” (GADAMER, 1990, p. 246-258). Todavia, convém ressaltar que, ao contrário de uma simples recusa do conhecimento, as palavras de Gadamer explicitam a necessidade premente de superar algumas temáticas que servem como ponto de partida autoevidente para a teoria do conhecimento moderna, a saber, a cisão sujeito/objeto, a questão do acesso à realidade exterior, o isolamento individualizante da consciência, entre outras temáticas correlativas.

Após ter procurado descrever o caráter ideal das significações e tê-la contrastado com as teorias da abstração, Husserl precisa dar conta de sua origem fenomenológica. Para isso, Husserl procura retornar aos atos, às vivências intencionais de onde surgem as significações. Não adianta, portanto, procurar a origem do sentido em alguma faculdade da consciência, e

menos ainda procurar no objeto. “‘*Atos*’ tem que ser as vivências do significar e o significativo nos respectivos atos particulares deve residir exatamente na *vivência do ato* e não no objeto, o significativo deve residir naquele ato que faz da vivência uma vivência ‘*intencional*’, ‘orientada’ para os objetos” (HUSSERL, *LU II.1*, p. 344). A elucidação desses atos, por sua vez, requer um retorno às representações, pois todo ato ou é uma representação, ou está fundado em representações. Com esta análise das representações, Husserl pretende esclarecer a relação entre os atos e seus conteúdos, de modo que os objetos possam se mostrar desde sua origem como *dações fenomenológicas puras*.

### 6.1 Consciência e objeto: representação e conteúdos fenomenológicos

Uma caracterização rigorosa dos conteúdos dos atos, ou vivências intencionais, requer, antes de mais, um esclarecimento sobre o que se entende por consciência em sentido fenomenológico. Husserl distingue três conceitos de consciência para os propósitos de sua análise, com a ressalva de que não pretende esgotar todos os equívocos correlacionados ao termo:

- 1) Consciência como subsistência fenomenológica real (*reell*) total do eu empírico, enquanto textura das vivências psíquicas na unidade da corrente de vivências.
- 2) Consciência como o tomar ciência interno das próprias vivências psíquicas.
- 3) Consciência como a designação reunidora para todas as formas de “atos psíquicos” e “vivências intencionais”. (HUSSERL, *LU II.1*, p. 346)

No primeiro caso, teríamos uma concepção psicológica de consciência que considera as vivências psíquicas como uma totalidade de conteúdos reais (*reelle*), ou seja, todo o vivido remeteria para a ordem da imanência da consciência. Seria preciso, portanto, distinguir as vivências em seu aspecto de conteúdo intencional das vivências compreendidas empiricamente como um conteúdo real (*reell*) da consciência. “Que seja, assim, imediatamente indicado, *que esse conceito de vivência se deixa tomar de um modo puramente fenomenológico, isto é, de modo que fique excluída toda referência à existência empírico-real (real)* (a seres humanos ou animais da natureza)” (HUSSERL, *LU II.1*, p. 347-348). A questão está em separar a consciência e seus conteúdos psicofísicos de seus conteúdos fenomenológicos, de modo que se escape às armadilhas do predicamento egocêntrico. No segundo caso, a interiorização das vivências impede que se possa ver o que realmente as compõe originariamente. Não há tomada possível de consciência que já não tenha como base

uma consciência de, isto é, do representado na representação, do lembrado na lembrança, do fantasiado na fantasia etc. Falar sobre vivências de sentido internas, ou sobre vivências psíquicas particulares, já pressupõe a vivência em seu sentido fenomenológico, ou seja, aquela que se refere a algo de transcendente, distinto dela mesma, que são os conteúdos propriamente ditos dos atos. Não é preciso considerar nenhum ego empírico subjacente às vivências de caráter intencional para dar-se conta dos seus conteúdos. Segundo Husserl: “É irrecusável que o segundo conceito de consciência é o mais originário e que, de fato, ele é em si mais primevo” (HUSSERL, *LU II.1*, p. 356). Neste sentido, ele é condição para o primeiro conceito de consciência. À parte o acréscimo de excedentes ontológicos ao *ego sum*, esta consciência interna fornece uma série de evidências fenomenológicas, como “o prazer que me preenche, esta aparição da fantasia” etc. Husserl afirma, porém: “Preciso agora simplesmente confessar que não consigo encontrar esse eu primitivo como centro necessário de referência pura e simples” (HUSSERL, *LU II.1*, p. 361).

A concepção de consciência que realmente interessa a Husserl é a terceira, isto é, a consciência como reunião das vivências intencionais. Desta concepção de consciência ele se ocupará em todo o capítulo II das *Investigações*, ademais, é dela que se extrairão os conteúdos ideais originários que interessam à fenomenologia, dos quais Husserl irá tratar até o final da *Quinta Investigação*. A questão está em investigar os atos de consciência de modo a obter deles um esclarecimento para a gênese dos objetos do conhecimento. Em suma, como se dá o deslocamento da consciência em direção a algo estranho a si? Ora, a grande vantagem da fenomenologia até aqui está em perceber que a reflexão já pode e deve partir da transcendência da consciência. O caminho de Husserl na tarefa da fundamentação do conhecimento é sempre um caminho de retorno, de redução, nunca de pressuposição de um ponto de partida dado por si mesmo e estranho aos sentidos que se apresentam em primeiro lugar.

Pois bem, trata-se de distinguir os conteúdos intencionais em seu caráter objetivo e transcendente dos conteúdos reais (*reelle*) imanentes à consciência. Mas que tipo de conteúdo é este para o qual Husserl está chamando a nossa atenção? Ora, exatamente aqueles conteúdos não intencionais da consciência, aqueles que não podem ser expressos, que não podem ter sentido. Se as vivências intencionais da consciência implicam uma referência imediata a objetos, seus conteúdos psíquicos são considerados como vivências não intencionais. Por se tratarem de vivências não intencionais, esses conteúdos indicam que a consciência não chega aos seus objetos por um autoexame interno. Vivências intencionais são vivências de significações, por isso, referem-se a objetos. Vivências internas, por serem vivências mentais

particulares, não podem referir-se a nada exterior a si mesmas. Tal é a crítica de Husserl a interpretação brentiana de intencionalidade e sua ideia de objetividade imanente, ainda presa ao paradigma solipsista. Se os conteúdos da consciência interior são tomados como conteúdos intencionais, então, o “mundo exterior” aparece como algo irreal, ou seja, como inexistente para a consciência. Isto está expresso na ideia haurida da Escolástica de inexistência intencional, ou inexistência mental do objeto.

Husserl aponta para os equívocos denunciados pelo modo de se expressar inadequado de Brentano. Expressões que afirmam que os objetos “entram na consciência”, que “são recebidos na consciência”, ou então que dizem que as vivências intencionais “contêm em si algo como objeto”, induzem a distorções. De acordo com Husserl, vivências intencionais não são representações no interior de minha consciência. Quando represento o deus Júpiter não encontro tal representação como um fenômeno interior de minha consciência, ou interiorizado em minha consciência, ele não é um objeto imanente ou mental. Os conteúdos intencionais não têm nada de imanente, eles não são uma representação no sentido de um segundo objeto interiorizado, ao contrário, eles são da ordem de uma transcendência, de modo que representar não significa conter o objeto, mas sim ir até o objeto. Falar sobre conteúdos imanentes às vivências da consciência implica sair da esfera da intencionalidade. Vivências intencionais são vivências de sentido que se referem a objetos, isto é, nas vivências intencionais, ou atos, o conteúdo significativo é transcendido em direção ao conteúdo intencional, o objeto. As vivências intencionais não são vivências de objetos, ou alguma forma de apropriação de objetos, na verdade, os conteúdos que são vivenciados são os sentidos, ou significações ideais, por meio das quais se transcende ao objeto. Posso vivenciar vários perfis e modos de dação do objeto, mas não ele mesmo. Vivências imanentes, isto é, vivências não intencionais, devem ter como conteúdo correlativo, evidentemente, algo outro que objetos transcendentais, pois bem, esses conteúdos não intencionais são os dados das sensações, os conteúdos hiléticos.

Os conteúdos que pertencem à subsistência real (reell) da consciência, as sensações, possibilitam a intenção, no entanto, sem serem eles mesmos intencionalmente vivenciados. De acordo com Husserl:

[...] eles constroem o ato, possibilitam a intenção, como pontos de referência necessários, mas eles mesmos não são intencionados, eles não são os objetos que são representados no ato. Não vejo sensações de cor, mas sim coisas coloridas, não escuto sensações tonais, mas sim a canção da cantora etc. (HUSSERL, *LU II.1*, p. 374)

Devemos compreender a noção de sensação em Husserl a partir de sua suspensão da pressuposição do mundo objetivo. As sensações são um material absolutamente amorfo, apreendido imediatamente, de modo pré-linguístico<sup>80</sup>. Todo objeto possível da consciência só se manifesta na medida em que a sensação “bruta” é “animada” por atos de apreensão (*Auffassung*), também chamados de apercepção (*Apperzeption*), ou interpretação (*Deutung*). A representação do objeto intencional se dá nesta relação entre conteúdo e apreensão. O conteúdo imanente se apresenta como um momento real (reell), vivenciado não intencionalmente, o ato como o momento intencionalmente vivenciado e, por fim, o objeto intencional como o percebido.

As sensações e, da mesma forma, os atos que as apreendem ou apercebem [ou interpretam] são aqui *vivenciados*, mas eles *não aparecem objetivamente*, eles *não* são vistos, ouvidos, percebidos, com um sentido qualquer. Os *objetos*, por outro lado, aparecem, são percebidos, mas *não são vivenciados*. (HUSSERL, *LU II.1*, p. 385)

Os objetos da consciência não devem, portanto, ser confundidos com nenhuma espécie de dado das sensações, na medida em que elas são apenas um conteúdo imanente mudo, que requisita uma apreensão. Mas de que maneira, mais exatamente, os objetos são constituídos pelos atos, ou vivências intencionais da consciência? Para responder a essa pergunta, Husserl começa pela máxima de Brentano que diz basicamente que toda e qualquer vivência intencional ou é uma representação, ou repousa em representações que a subjazem. Husserl interpreta esta afirmação de Brentano como indicando mais precisamente que “em cada ato, o objeto intencional é um objeto representado em um ato de representar” (HUSSERL, *LU II.1*, p. 427), ou mesmo um objeto entrelaçado em uma variedade de atos. Sem um ato de representar, não haveria objeto para a consciência. Os atos de representar sustentam-se na relação entre apreensão e sensação, na qual os dados hiléticos são significados pela consciência, porém, há diversos modos de se apreender conteúdos sensíveis, ou seja, há, por conseguinte, diversos modos de representação de objetos. Husserl distingue dois elementos constituintes dos atos em geral, a qualidade do ato e a matéria do ato. A qualidade diz respeito aos múltiplos tipos de atos a partir dos quais se visa uma mesma objetualidade. Por exemplo, posso olhar para uma árvore, imaginar uma árvore, representar pictoricamente uma árvore etc. Aqui há uma série de diferentes qualidades de atos. O sentido visado em cada ato, no caso, a árvore, é caracterizado como a matéria do ato e é a matéria que constitui o conteúdo

---

<sup>80</sup> MORAN, Dermot. *Introduction to Phenomenology*. London and New York: Taylor and Francis e-Library, 2002, p. 117.

intencional dos atos, a partir da qual se conquista a referência a um objeto. Da mesma forma, atos de mesma qualidade podem possuir matérias diferentes. Por exemplo, podemos imaginar um cavalo alado, ou uma casa feita de doces. No caso, a qualidade do ato está no ato de imaginar, que visa diferentes matérias. Nas *Ideias*, o noema funciona exatamente como este conteúdo da matéria do ato e as diferentes noeses como suas qualidades, nelas fica apenas mais explícito o caráter de mediação de sentido constituída pelos atos de consciência, que dão ao mero material sensível (*hylé*) a forma (*morphé*) do pensamento e possuem, eles mesmos, sua matéria elaborada (*noema*) e forma de elaboração (*noese*) significativas.

Com o recurso à relação entre qualidade e matéria, ou, posteriormente, noese e noema, Husserl esclarece mais concretamente o modo como as intenções de significação constituem a essência intencional dos atos, ou seja, o processo por meio do qual um objeto é constituído pelos atos de significar da consciência. A doação de sentido mostra-se como condição suficiente para a referência aos objetos transcendentais. Todavia, isto acontece, porque é no caráter de matéria do ato, mais exatamente, que se define de fato o sentido do qual deriva uma determinada referência ao objeto, na medida em que ela a sintetiza e dá concretude à diversidade de qualidades de atos. Nas *Ideias*, Husserl enfatiza: “*Todas as unidades reais (realen) são ‘unidades de sentido’*” (HUSSERL, *Ideen I*, p. 106), isto é, tudo aquilo que pode ser tomado de alguma maneira como sendo real só o é tendo enquanto sua condição o horizonte de sentido estabelecido pela relação noese/noema. Em outras palavras, todo e qualquer objeto só existe a partir de sua remissão para um horizonte de sentido. Não há objeto algum fora do sentido noemático. “O contrassenso surge somente quando se filosofa e, na busca de uma informação última sobre o sentido do mundo, não se nota que o mundo possui todo o seu ser enquanto um determinado ‘sentido’, o qual pressupõe a consciência absoluta, enquanto campo de doação de sentido” (HUSSERL, *Ideen I*, p. 107). Todavia, esse campo de sentido e seus objetos não são fantasmagorias da consciência, na medida em que eles se assentam, em última instância, na relação estabelecida entre consciência e objetos transcendentais. É importante, portanto, descrever o processo de gênese das significações, a fim de compreender o modo como se realiza a constituição dos objetos. Mais precisamente, nas *Investigações Lógicas* por meio das representações, no sentido de atos objetivantes e, nas *Ideias*, no processo noético-noemático de constituição dos objetos. Desta forma, acreditamos que seja necessário explicitar um pouco mais acuradamente o modo como Husserl resolve o problema da relação entre os atos de significar da vivência intencional, o conteúdo das sensações e a constituição do objeto intencional propriamente dito. Talvez, só assim consigamos eliminar uma certa tendência interpretativa de se considerar o fundamento último

do objeto do conhecimento em alguma referência externa e independente e, por assim dizer, sem nenhuma relação originária com atos de significar. Mais uma vez, ainda, propomos o esforço de questionar a autoevidência sedimentada daquele pressuposto de uma empiria atômica, verdadeiro objeto em si, imperceptível e incognoscível, para onde tudo deveria convergir.

## 6.2 Sensação e constituição: o objeto entre matéria e noema

De acordo com Husserl, objetos não podem ser pensados como uma referência independente da consciência, na medida em que a pressupõem como sua condição de ser. Dados sensíveis não podem constituir nenhuma objetividade fora do ato de significar. Mas de que modo os atos de significar em geral constituem objetos e não meras fantasmagorias linguísticas? Husserl retoma essa questão recorrendo à máxima de Brentano de que os atos em geral são fundados em representações. Muito embora a sentença de Brentano indique algo correto, Husserl demonstra serem necessárias certas distinções, de modo que não confundamos as representações com meros conteúdos mentais. Na verdade, faz-se necessário um esclarecimento quanto aos próprios sentidos equívocos que se imiscuem no termo conteúdo. O termo conteúdo, em conexão com o de representação, desdobra-se em diversos sentidos, dentre os quais, conteúdo psíquico; conteúdo empírico; conteúdo intencional; e o conteúdo entendido como o próprio objeto. O conteúdo no sentido empírico (*real*) deve ser excluído da questão, segundo exigência do princípio da ausência de pressupostos, ou mais exatamente, segundo a *epoché* fenomenológica. Restam os outros conteúdos, que perfazem exatamente os atos de representar, ou atos objetivantes, para utilizar o termo preferido por Husserl. Cabe escrutinar esses conteúdos como momentos dos atos objetivantes para desfazer a equivocidade da noção tradicional, bem como da noção brentaniana de representação, e, então, alcançar uma concepção fenomenologicamente mais bem acabada de objetividade.

Perguntávamos no início deste item sobre a capacidade de o ato signitivo referir-se a um objeto. Pois bem, um ato signitivo refere na medida em que está fundado em um ato objetivante, o qual lhe fornece um conteúdo. Na *Sexta Investigação Lógica*, Husserl diz:

O ato puramente signitivo consistiria em uma mera complexão de qualidade e matéria, se ele pudesse existir de alguma forma por si mesmo, isto é, se ele pudesse formar por si mesmo uma unidade de vivência concreta. Isto ele não é capaz de fazer; nós o encontramos sempre como suplemento de uma intuição fundante. (HUSSERL, *LU II.2*, p. 88)

Ainda que a essência da significação e, por conseguinte, da referência a objetos, resida somente no ato de significar, este ato mesmo, por sua vez, possui como fundamento algum elemento intuitivo. Já foi visto que, quando em um ato de significar eu digo algo do tipo “um quadrado redondo”, o sentido da expressão e sua referência independem de uma intuição que corresponda ao que foi expresso. No entanto, a possibilidade de realizar este determinado ato signitivo, o ato nominal de expressar a representação “quadrado redondo”<sup>81</sup>, já se funda em um ato intuitivo que havia me dado de início um quadrado e um círculo.

Caso agora tomemos em consideração o caso paralelo, o do ato *puramente intuitivo*, então, também sua qualidade e matéria (sua essência intencional) não são separáveis por si; também aqui se exige um complemento necessário. Este último é fornecido pelo conteúdo representante (*repräsentierende Inhalt*), isto é, o conteúdo (sensível, no caso da intuição sensível), o qual, no presente entrelaçamento com uma essência intencional, assumiu o caráter de um representante (*Repräsentant*) intuitivo. (HUSSERL, *LU II.2*, p. 89)

Ora, signos são sempre instâncias de intuições, caso contrário seriam meros barulhos. As intuições, por sua vez, precisam de complemento, de material sensível. Os atos objetivantes, portanto, reúnem em si mesmos todos estes elementos, que precisam ser identificados e discriminados. De acordo com Husserl: “*Todo ato objetivante concretamente completo possui três componentes: a qualidade, a matéria e o conteúdo representante (repräsentierenden Inhalt)*” (HUSSERL, *LU II.2*, p.90). O conteúdo representante é propiciado exatamente pela apreensão, ou interpretação, dos dados sensíveis que dão sustentação material aos objetos intencionais. Contudo, não é sem um certo estranhamento que tenhamos de admitir essa menção a representantes sensíveis não intencionais, após tanto termos falado sobre o caráter essencialmente intencional das objetualidades em geral. Ademais a relação intencional é ensejada, como vimos, a partir de atos de significar e nunca por abstração sensível. No entanto, quando se fala nos fundamentos originários desses atos, é preciso retornar às intuições, ao contexto de constituição dos objetos. Novamente, se quisermos tratar da origem dos objetos e não tomá-los como concretizações de quaisquer ideias flutuando alhures, é preciso dar conta de sua constituição a partir de elementos sensíveis, materiais (hiléticos).

---

<sup>81</sup> O mesmo vale para atos proposicionais, mesmo que seus objetos não sejam determinados pelo ato nominal. Por exemplo, posso dizer: “O quadrado redondo é uma figura geométrica”. O objeto da proposição não é o quadrado redondo ou a figura geométrica, mas antes, para usar um termo comum, neste caso, a Husserl e Frege, o valor de verdade da proposição de tipo “S é P”. Todavia, para Husserl, um ato proposicional é um ato fundado em atos objetivantes, ou representações. Um ato proposicional faz parte do contexto mais amplo dos atos categoriais, obtidos por um processo de abstração ou formalização, denominado de enformação categorial (*kategoriale Formung*).

Uma preocupação central de Husserl está em evitar que se confunda o conteúdo representante sensível com os objetos da consciência, que são essencialmente intencionais. Em geral, imagina-se que entre os objetos da consciência são conteúdos obtidos de um contato real com um objeto sensível. Todavia, não há propriamente objeto sensível. A consciência que julga, não faz um juízo sobre um objeto sensível dado, autoconstituído, na verdade, a vivência judicativa é quem deixa que um dado sensível possa aparecer no modo de objeto julgado, ou seja, só em sua apreensão por parte da consciência, há para um dado sensível uma forma de aparição. Husserl chega a dizer que diferentes contextos de apreensão ensejam aparições diversas para os dados sensíveis. Fora desse contexto intencional de aparição, o dado sensível não possui qualquer objetividade. Husserl o ilustra por meio do seguinte exemplo:

Eu vejo uma coisa, p. ex., esta caixa. Eu não vejo minhas sensações. Eu vejo sempre a cada vez esta caixa, como *uma e a mesma*, seja como for que eu venha a rodá-la e a virá-la. Eu tenho, com isso, sempre a cada vez *o mesmo* “conteúdo de consciência” – caso eu prefira designar o *objeto* percebido como “conteúdo de consciência”. A cada rotação eu tenho um *novo* conteúdo de consciência, se eu designar assim, em um sentido mais apropriado, os *conteúdos vivenciados*. Portanto, conteúdos muito diferentes são vivenciados e, mesmo assim, o mesmo objeto é percebido. (HUSSERL, *LU II.1*, p. 382)

Temos para o ato de perceber, enquanto uma determinada qualidade, uma matéria que permanece a mesma, a caixa. No entanto, o que é a cada vez vivenciado sensivelmente não é o objeto “caixa”, mas antes um perfil seu, ou seja, um lado, uma aresta, um vértice, mas nunca a caixa por inteiro. A cada vez, porém, que um perfil, ou um representante, da caixa é apreendido na intenção do ato, o que aparece é a matéria deste mesmo ato, o sentido como um todo e, por extensão, o objeto intencional caixa. Não vejo sensivelmente a caixa como um todo, assim como, não reúno partes empíricas, ou projeto essas partes por meio de suposições ou induções. Vivencio sensivelmente um perfil, mas o que me aparece é a caixa. Posso dar a volta na caixa e perceber diferentes perfis, novas faces, com cores diferentes, no entanto, elas são secundárias para o seu caráter manifesto como caixa. Não há, portanto, por um lado, o objeto representado e, por outro, o objeto efetivo. “Basta apenas expressá-lo, e qualquer um precisará reconhecer: *que o objeto intencional da representação é o mesmo que o seu objeto efetivo (wirklicher) e, se vier ao caso, exterior, e que é um contrassenso estabelecer uma distinção entre ambos*” (HUSSERL, *LU II.1*, p. 424-425).

O representante, enquanto elemento apreendido em um ato objetivante, funciona como uma representação-apreensiva<sup>82</sup> (*Repräsentation*), que serve de base necessária para as representações (*Vorstellungen*). Em outras palavras, toda representação é fruto da animação de conteúdos imanentes (*reell*) por parte da consciência, de modo que os representantes já sempre aparecem como perfilamento da matéria intencional. As sensações elas mesmas não aparecem<sup>83</sup>. Não vejo copas, misturas de folhas, figuras geométricas esverdeadas, ou simples dados sensíveis, mas sim árvores. Não vejo chapéus, ou pontinhos ambulantes do alto de um prédio, mas sempre homens caminhando. Apesar de Husserl afirmar que as representações-apreensivas são “fundamentos necessários da representação (*Vorstellungsgrundlagen*) em todos os atos” (HUSSERL, *LU II.2*, p.94), ou mesmo seu “fundamento último”, são os atos que as vertem interpretativamente em perfis de objetos. O representante serve como um recheio possível da matéria intencional, ele pode, no máximo, determinar seu nível de preenchimento, porém, é a matéria<sup>84</sup> quem determina o sentido do ato e, portanto, seu objeto. Este caráter determinante da matéria é radicalizado nas *Ideias* com o conceito de noema. Isto porque nas *Ideias*, o noema não é apenas o sentido subjacente de um ato, no qual se apoia a referência a um objeto que está como que fora dele. O noema engloba o próprio objeto, sendo este último constituído em atos noéticos *como* sentido e não apenas constituído *a partir* do sentido de um ato, mas não redutível a ele. Nas *Ideias*, o objeto não é transcendente com relação à consciência, mas em virtude do próprio caráter transcendental da consciência. Nas *Ideias*, o objeto também não pode ser igualado ao sentido, porém, não porque algo no objeto escape à significação, mas sim porque a própria capacidade da consciência de multiplicar perfis noemáticos, isto é, de constituir objetualidades, é quem determina a aparição possível do objeto. Este estado de coisas concede à hylé um estatuto ambíguo nas *Ideias*, na medida em que parece muitas vezes que a consciência pode manipulá-la como lhe aprouver. O problema, portanto, parece estar exatamente na necessidade de ainda se falar em uma hylé como condição pré-predicativa, ou mesmo pré-intencional, dos objetos intencionais. Nas

---

<sup>82</sup> Seguimos aqui a proposta de tradução de Loparic, cf. HUSSERL, Edmund. *Os Pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

<sup>83</sup> Sokolowski lembra que não são apenas as sensações que são vivenciadas sem serem percebidas, mas também os próprios atos intencionais e as apreensões. “Nós não percebemos nossas intenções, tampouco elas nos aparecem como acontece com os objetos, mas, assim como as sensações, elas são vivenciadas (*experienced*)”. De um modo geral, os autores de língua inglesa traduzem “*Erlebnis*” por “*experience*”. Cf. SOKOLOWSKI, op. cit., p. 52.

<sup>84</sup> Nunca é demais enfatizar que por matéria (*Materie*) do ato, Husserl designa o sentido subjacente visado em um ato em distinção ao tipo, ou qualidade de ato com que se o visa. Matéria é o componente fenomênico propriamente dito de um ato. Não se deve confundir a matéria com o material sensível (*Stoff*), a sensação (*hylé*).

Ideias, Husserl ainda está às voltas com a procura pelas condições de possibilidade da própria intencionalidade. Ainda há de certa forma um conflito entre a pressuposição de uma certa existência material, ainda que amorfa e não intencional, sustentando a objetividade, e os objetos tomados como complexos puramente noemáticos. Nas *Investigações Lógicas*, ver as copas das árvores ainda implica a vivência de sensações convertidas imediatamente, pelo processo de apreensão (*Auffassung*), na significação ideal “árvore”, e daí, por extensão, em objetos transcendentais “árvores”. Nas *Ideias*, já está muito mais claro que visar as copas das árvores já significa tomar de antemão, como referência, o noema “árvore”. As próprias sensações, momentos hiléticos, são exatamente isto, apenas momentos do noema. Isto implica, no entanto, que Husserl dê conta da gênese desses noemas originários. É nesse ponto que Husserl descobre a necessidade de partir para uma reflexão explicitamente genética acerca da objetividade, enquanto um fundamento prioritário para o procedimento descritivo das relações fundadas na intencionalidade.

### 6.3 Consciência transcendental, noema e mundo: da intencionalidade à síntese passiva

No § 129 das *Ideias*, Husserl afirma: “Todo noema tem um ‘conteúdo’, a saber, seu ‘sentido’, e se refere, por meio dele, ao ‘seu’ objeto” (HUSSERL, *Ideen I*, p. 267). Abre-se aqui a possibilidade para uma compreensão fregeana de Husserl<sup>85</sup>, entretanto, convém lembrar que estamos operando no âmbito da epoché fenomenológica, na qual toda a realidade aparece como correlato da consciência. “Isto vale para toda e qualquer espécie de transcendência, que possa ser tratada como efetividade ou possibilidade. *Jamais um objeto existente em si é de tal forma que não esteja envolvido em nada com a consciência e com o “eu” da consciência*” (HUSSERL, *Ideen I*, p. 89). Nenhum objeto pode ser estranho à consciência, na medida em que, enquanto resíduo do aniquilamento do mundo, a consciência é consciência absoluta. Destarte, as objetualidades em geral precisam estar abarcadas pelo noema de alguma maneira. O “sentido” do objeto como efetividade não noemática é colocado totalmente fora de questão, quando muito, o discurso sobre a efetividade é colocado na dependência de seu sentido noemático. Em suma, o objeto, enquanto objeto para a consciência transcendental, é constituído noético-noematicamente por ela. O pretense objeto “efetivo”, neutro e independente, ou seja, a coisa empírica, não corresponde ao objeto percebido. No exemplo de Husserl, quando vejo uma árvore, não vejo um objeto físico, algo que pertence a uma natureza independente de mim. Esta árvore empírica e natural pode queimar, ser reduzida a cinzas,

<sup>85</sup> Cf., entre outros, FOLLESDAL, op. cit.; SMITH, D. W. *Husserl*. London: Routledge, 2007.

perder todas as suas propriedades anteriores, todavia, o noema “árvore” não se destrói e ele é o parâmetro permanente para a percepção da árvore. Segundo Husserl, só há existência absoluta para o noema, só ele é inquebrantável, ele não possui propriedades, não possui estrutura químico-física, material, ou o que valha como tal, já a existência empírica é totalmente relativa. De certa forma, a árvore, que poderia ser tomada como real, já aparece imediatamente como parte do noema, o qual lhe serve de horizonte<sup>86</sup>. Não é justo, entretanto, compreender a posição de Husserl como se aqui se tratasse de uma ingerência da consciência sobre a realidade, mesmo porque a realidade já está suspensa<sup>87</sup>. Husserl parece pensar o objeto muito mais como um núcleo noemático concordante, para além dos dados hiléticos variáveis, isto é, da variação de perfis e sombreamentos apreendidos por diferentes noeses. “Contrapõe-se à unidade da coisa uma multiplicidade ideal infinita de vivências noéticas de um mesmo conteúdo essencial totalmente determinado e visualizável, apesar de sua infinitude, todos eles concordantes quanto ao fato de serem consciência do mesmo” (HUSSERL, *Ideen I*, p. 279).

Husserl tem o cuidado de enfatizar que a dependência da realidade com relação à dação de sentido não implica um idealismo subjetivo. Husserl afirma que: “*Todas as unidades reais (realen) são unidades de sentido*” (HUSSERL, *Ideen I*, p. 107). A questão está em que só o sentido pode ser absoluto, ou, só a partir de um sentido algo pode ser absoluto. Com a suspensão fenomenológica da tese de mundo e com a conquista da consciência como unidade de sentido, Husserl se desfaz de um contrassenso, pois, ora, fora da consciência a realidade não tem, nem não tem sentido. A realidade fora da consciência é pura indiferença. O sentido como conteúdo do noema é o próprio objeto no modo de um sentido aberto, e não como uma mera invenção da consciência.

Assim, por conseguinte, em cada noema reside um tal objeto-algo puro (*pures Gegenstandes*) como ponto de unidade, e, ao mesmo tempo, nós vemos como, de um ponto de vista noemático, dois conceitos de objeto devem ser distinguidos: este puro ponto de unidade, este “*puro e simples objeto*” noemático e o “*objeto no modo (im Wie) de suas determinidades*” – inclusive as respectivas indeterminidades “que

<sup>86</sup> Este caráter essencialmente noemático do objeto é destacado na obra de Mohanty: “O objeto real transformado em ‘objeto real’ [reell] reaparecerá como componente do noema”. MOHANTY, J. N. *The philosophy of Edmund Husserl: a historical development*. 1ed. New Haven: Yale University Press, 2008. 464p.

<sup>87</sup> Hopp enxerga em Mohanty, quiçá no próprio Husserl, uma espécie de fenomenalismo em função da primazia da consciência. No entanto, ao contrário do que pensa Hopp, Husserl não crê que se possa transformar uma bola de futebol em uma pá, tampouco ele está abolindo a diferença entre elas, na verdade, Husserl está apenas falando da autonomia semântica do ser pá da pá, ou do ser bola da bola. Este “ser pá”, portanto, já se impõe como parâmetro para a apreensão de qualquer coisa que, por assim dizer, assemelhe-se a uma pá em algum perfil. Se algo contradisser este “ser pá” não será por qualquer comparação entre noema e sensação, mas pela entrada de um outro noema. Cf. HOPP,

permanecem abertas” e neste modo covisadas. Diante disso, este “modo” deve ser tomado exatamente como aquilo que o respectivo ato prescreve, como aquele que, por isso, pertence efetivamente ao seu noema. O “sentido”, do qual nós repetidamente falamos, é este noemático “objeto em um modo” (*Gegenstand im Wie*) [...]. (HUSSERL, *Ideen I*, p. 272)

Ao mesmo tempo, ficamos em dúvida quando Husserl fala que: “Não há nenhum ‘sentido’ sem o ‘algo’ e, novamente, sem ‘conteúdo determinante’” (HUSSERL, *Ideen I*, p. 272). Não há dúvidas de que o uso do conceito de noema é flutuante e ambíguo em Husserl, o que torna também árdua a tarefa de esclarecer a sua noção de objeto. Portanto, isto obriga o intérprete de Husserl a arriscar uma apropriação desses conceitos a partir de alguma pressuposição sobre o contexto e o objetivo geral da obra. Continua a haver, por exemplo, a possibilidade de se tomar o objeto como alguma fixidez para além do noema. Mesmo assim, Derrida, por exemplo, ressalta que esse puro objeto-algo, esse “x”, esse “conteúdo determinante”, apenas representaria, independentemente da existência real do objeto, “o polo e ideal de uma infinita determinação noemática” (DERRIDA, 2003, p. 79). Não obstante esta opinião de Derrida, o fato é que o noema e a doação de sentido podem ser e são ainda tomados como um modo de conceituar, ou de mediar linguisticamente a referência os objetos. Além disso, a ideia de uma consciência transcendental pode ser considerada como uma recaída no solipsismo e, por conseguinte, em um idealismo psicológico. No entanto, a preocupação de Husserl, nas *Ideias*, ainda é muito mais voltada para a descrição. Dessa forma, como sua preocupação ainda reside na descrição das essências, ou dos universais determinantes para a relação com os objetos, Husserl ainda pode esquivar-se de comprometimentos no que se refere à gênese dessas essências. Não obstante, concordamos com Derrida quando ela afirma que é impossível decidir se o tema da fenomenologia genética representa um complemento ou uma revolução com relação a seu pensamento precedente<sup>88</sup>.

Abordaremos a questão da fenomenologia genética apenas como uma última indicação neste desfecho de nosso trabalho. Uma investigação mais pormenorizada requer a abertura de um novo horizonte de pesquisas, com especial atenção aos volumosos ensaios póstumos de Husserl. De todo modo, cabe apresentar minimamente em que medida o tema da constituição da objetividade experimenta uma transformação na passagem de Husserl para a uma perspectiva genética em sua fenomenologia. Apenas aqui parece possível compreender mais

---

<sup>88</sup> Derrida, entretanto, privilegia a concepção da fenomenologia genética como um complemento desenhado desde o início na filosofia de Husserl, algo com o que estamos de acordo, desde que se compreenda a própria radicalidade da revolução como um complemento, como algo que já possuía uma presença embrionária. No que se refere ao recorrente problema da constituição, acreditamos que a perspectiva genética represente um acirramento da questão da gênese. Cf. DERRIDA, Jacques. *The problem of genesis in Husserl's philosophy*. Tradução de Marian Hobson. Chicago: The University of Chicago Press, 2003, p. 103.

exatamente a incompatibilidade do pensamento de Husserl com relação, por exemplo, ao referencialismo e ao idealismo semântico.

Até esse momento de virada, Husserl havia insistido em falar na presença de elementos não intencionais como momentos fundantes para os objetos intencionais, a saber, os dados sensíveis, ou conteúdos hiléticos. Com isto, Husserl talvez esperasse resguardar o objeto transcendente de uma indesejada compreensão fenomenalista. Todavia, tal como alerta Sokolowski, em adendo às *Ideias I*, datado de 1928, Husserl enfatiza a necessidade de compreender os momentos hiléticos enquanto componentes da noese, buscando assim superar o dualismo entre intenção e sensações<sup>89</sup>. No entanto, tal superação só se consuma se não for necessária a pressuposição de nenhuma instrumentalização para a constituição do objeto. Ela precisa se dar de maneira imediata, sem a necessidade de um processo de apreensão, ou interpretação, de sensações não intencionais. É precisamente isso que Husserl tem em vista com a concepção da constituição antepredicativa do objeto por meio da síntese passiva.

A crítica de Merleau-Ponty à filosofia da sensação cabe muito bem à posição ainda tomada por Husserl no âmbito da descrição estática e, muito provavelmente, sua abordagem logo no início da *Fenomenologia da Percepção* cuide de exorcizar definitivamente esse fantasma. Merleau-Ponty critica com veemência uma certa noção tradicional presente na filosofia de que na sensação pudesse haver “a prova de um ‘choque’ indiferenciado, instantâneo e pontual” (). A pressuposição desses dados elementares e indiferenciados inviabiliza sua distinção perceptiva, por isso, a consciência precisa já ter ultrapassado a mera “impressão”. Merleau-Ponty diz: “Cada parte anuncia mais do que ela contém e essa percepção elementar já é, então, carregada de um sentido” (MERLEAU-PONTY, 1945, p. 9). Em suma, não pode haver conexão causal alguma entre a plena indiferença com relação ao sentido e a construção de um mundo perceptivo. Não há meio de passagem da ausência para a presença de sentido, pois isto seria absurdo. A coisa-qualquer (*quelque-chose*) percebida já precisa ela mesma sempre estar em meio a outras, como bem percebe Merleau-Ponty, “ela sempre faz parte de um campo” (MERLEAU-PONTY, 1945, p. 10). É este campo que a consciência propicia, até mesmo para os “dados” mais imediatos. As sensações, por assim dizer, não podem ser partes sem um todo.

Pois bem, Husserl já havia notado essa limitação para a ideia de uma sensação pré-intencional e, por isso, em seus escritos da fase final de sua vida trata de reformular sua noção

---

<sup>89</sup> Ainda de acordo com Sokolowski, Husserl teria admitido no ensaio *Lógica Formal e Lógica Transcendental* que seu esquema anterior era equivocado e que ele seria uma forma de psicologismo, cf. SOKOLOWSKI, op. cit., p. 180.

de constituição, ampliando a noção de intencionalidade, principalmente, para além da própria consciência individual. Mesmo na experiência sensível mais imediata, das dações prévias (*Vorgegebenheiten*), opera um princípio intencional da consciência, a associação (*Assoziation*). É por associação que a consciência desempenha o que Husserl chama de síntese passiva. Mas como compreender esta síntese como algo da ordem de uma passividade? Quando Husserl fala em associação, a primeira ideia que nos passa pela cabeça é a de um procedimento indutivo de tipo empirista. No entanto, Husserl vai falar na experiência receptiva mais imediata como já uma experiência intencional, inclusive, ele utiliza o argumento da necessidade de já ser preciso relacionar figura e fundo na experiência sensível mais imediata, argumento que Merleau-Ponty tirara da psicologia da Gestalt, a fim de mostrar a inviabilidade de se falar em um caos sensitivo, ou de um amálgama indiferenciado de impressões. Husserl diz: “Nisto reside que das dações sensíveis a serem expostas abstrativamente já são elas mesmas unidades de identidade que aparecem de modo múltiplo e que podem tornar-se elas mesmas objetos temáticos” (Husserl, *EuU*, p. 75). Ainda resiste, no entanto, a questão quanto ao modo de associação que fundamenta essa síntese passiva, de forma que se afaste mais claramente a ideia de uma indução da consciência. Husserl vai remeter aqui para a noção da temporalidade interna à consciência: “Assim as dações sensíveis a partir das quais podemos voltar o olhar sobre as coisas concretas, enquanto camadas abstratas, também já são produtos de uma síntese constitutiva, que pressupõe em primeiro lugar as realizações da síntese na consciência temporal interna” (HUSSERL, *EuU*, p. 75). Essas coisas concretas para as quais a consciência se volta, a partir de camadas abstratas, são exatamente os objetos apreendidos, mas agora apreendidos a partir de uma constituição mais originária, uma constituição caracterizada por Husserl como passiva e associativa. Esta constituição exige uma síntese temporal da consciência. No entanto, esta síntese temporal não tem a própria atividade da consciência como base, mas sim sua crença no mundo. Husserl caracteriza o mundo como: “crença de base (*Glaubensboden*) para toda e qualquer experiência de objetos particulares previamente dados” (HUSSERL, *EuU*, p. 23). Em última análise, é à história e à tradição que Husserl precisará recorrer como fundamento da objetividade. A síntese passiva é propiciada, antes de tudo por uma crença passiva, por uma certeza com relação ao mundo. a objetividade da crença no mundo já não é nenhum referir, mas antes receptividade pura. Em um exercício especulativo, podemos dizer que, talvez por isso, mundo seja concebido por Husserl como mundo-da-vida (*Lebenswelt*), ora, não me refiro ao mundo, não o concebo, vivo nele e em função dele.

Pois bem, a abordagem judicativa do objeto, isto é, a transformação explícita do objeto percebido em objeto de conhecimento, é da ordem da espontaneidade da consciência, de sua atividade abstrativa. “A objetificação é, portanto, sempre um desempenho ativo do eu” (HUSSERL, *EuU*, p. 64). Todavia, ela possui como condição de possibilidade a receptividade da síntese passiva, inclusive na separação dos próprios objetos particulares de seu fundo. Cada objeto está conectado associativamente a outro e a consciência presume a cada vez essas associações. No entanto, a objetificação, o destacamento dos objetos, não pode deixar de trazer consigo suas raízes, seu mundo. Desta forma, mesmo que a síntese passiva seja uma síntese constituinte – como diz o próprio Husserl, ela é “constituinte dos objetos”, mais exatamente, pré-constituinte” (HUSSERL, *EuU*, p. 64) – é preciso sempre levar em consideração a primazia da figura de fundo que é o mundo-da-vida. Na *Krisis*, Husserl caracteriza o mundo como o universo de possibilidade de intuição primária. Mesmo que a consciência possa conquistar algum domínio espontâneo das associações de objetos no âmbito do juízo, esse âmbito será sempre derivado. Como o mundo-da-vida deve ser considerado como horizonte da experiência, “como horizonte possível de todos os substratos possíveis do juízo” (HUSSERL, *EuU*, p. 75), então, toda lógica é uma lógica do mundo (*Weltlogik*). E toda tentativa de redução do mundo à lógica, aos métodos das ciências positivas, ou a qualquer idealização (*Idealisierung*), significa uma inviabilização da própria ciência, na medida em que encobre seu horizonte de possibilidade. Tal, portanto, é a crise de sentido da ciência que Husserl abordará na *Krisis*, na medida em que ela perde de vista seu caráter mundano. Ainda em *Experiência e Juízo*, Husserl chega a falar explicitamente em uma destruição (*Abbau*) das idealizações que encobrem o mundo-da-vida, projeto que faz lembrar o de seu discípulo Heidegger. Mesmo assim, não é de todo inequívoca a concepção de Husserl acerca do mundo-da-vida.

Husserl parece não conseguir se desvencilhar do seu ponto de partida, que pretende tomar a consciência fenomenologicamente reduzida como fundamento absoluto da realidade. A relação entre as vivências intencionais e os seus campos correlatos de objetos carece de uma consideração mais explícita da historicidade humana como sua condição de possibilidade. Haja vista algumas tentativas reiteradas de fazer o mundo remeter novamente para uma consciência transcendental, ou constituinte. Mesmo com o recurso à noção de mundo-da-vida, principalmente na *Krisis*, Husserl não abandona o projeto da construção de uma subjetividade transcendental como ponto de partida para a ciência. O apego à necessidade de uma base apodítica para o pensamento, de uma fundamentação da racionalidade, de um télos científico para a humanidade europeia, impede que Husserl possa

avançar até uma compreensão efetivamente histórica da ciência como um tipo de discurso, mesmo que não se queira reduzi-la a isso. De todo modo, essa discussão requer um aprofundamento na obra de Husserl e de seus comentadores que ultrapassaria em muito aquilo que pretendíamos alcançar com o nosso trabalho.

## CONCLUSÃO

Este trabalho teve como objetivo apresentar uma elucidação crítica da questão da fundamentação do conhecimento a partir da fenomenologia de Edmund Husserl. Com esse objetivo, elegemos algumas temáticas que acreditamos serem centrais para compreender a revolução teórica fomentada pelo pensamento de Husserl. Foram precisamente essas temáticas que orientaram nosso questionamento e nosso diálogo com aqueles autores que pudessem contribuir para nossa análise. No transcorrer do nosso trabalho, mostrou-se que a abordagem epistemológica no sentido mais abrangente, ou seja, aquela ampliada para a totalidade do conhecimento, surge no contexto específico da fundamentação da lógica. Todavia, ao invés de propor uma fundamentação lógica do conhecimento em geral, Husserl pretende conquistar um ponto de partida universal para o conhecimento exatamente na fenomenologia. Dito de um modo mais simples, Husserl pretende fundar o conhecimento a partir da ideia de uma primazia da aparição das coisas com relação ao conhecimento das coisas. Uma das grandes dificuldades do método edificado por Husserl está em descrever e tornar compreensível essa primazia fenomenológica dos objetos, sem apelar para hipostasias ou mediações psicológicas quaisquer que sejam.

Procuramos mostrar que a teoria fenomenológica do conhecimento impõe que lidemos com o paradoxo da necessidade de recusar precisamente aqueles problemas que sedimentaram o próprio modo como uma teoria do conhecimento se realiza. Temas centrais para o debate epistemológico moderno como o problema do acesso à realidade, o da relação entre sujeito e objeto, ou entre consciência e realidade, assim como, as teorias da abstração e da representação, são temas subvertidos por Husserl e colocados sob uma nova perspectiva. Ora, se a aparição dos objetos já é o ponto de partida descritivo para a teoria do conhecimento, então, a questão do acesso é irrelevante, já que partir da acessibilidade prévia dos objetos é uma condição incontornável para o pensamento. Ao mesmo tempo, o conceito de intencionalidade representa uma refutação imediata às teorias da abstração e filosofias da representação como um todo, na medida em que elas precisam partir da ideia de um lapso entre sujeito e objeto.

Outro ponto de partida decisivo para o questionamento fenomenológico do conhecimento reside no “princípio da ausência de pressupostos”, ou suspensão da atitude natural (*epoché*), por meio da qual se coloca em entre parênteses a tese empírica de mundo, reinante no senso comum e nas ciências naturais. Descrever as vivências intencionais que fornecem os objetos do conhecimento nada tem a ver com um retorno à experiência empírica

imediate, na medida em que esta tese repercute filosoficamente na polêmica sobre a relação entre crença e experiência sensível. Ora, como saber se as propriedades universais com as quais o pensamento opera, correspondem aos dados sensíveis, aos fatos? Este modo equivocado de colocar a questão ensejou, e continua a ensejar, um longo debate teórico sobre o problema da indução e da normatização, o qual, não raro, deságua no ceticismo e no relativismo.

Falamos ainda sobre a relação da fenomenologia de Husserl com a filosofia da linguagem e o logicismo de Frege. A proposta husserliana de retornar às coisas elas mesmas, isto é, de realizar uma descrição dos fenômenos tal como eles aparecem à consciência (sem recorrer a nenhum posicionamento teórico com relação a eles) exigiu um retorno a sua manifestação nas expressões linguísticas. E aqui está mais uma dificuldade, pois não se trata de pensar a linguagem como um médio universal de acessibilidade aos objetos. Da mesma forma, há que se esclarecer a referência aos objetos, porém, sem recorrer à idealização de valores de verdade, ou à formalização irrefletida, que recusa o conceito de existência como predicado, para depois reaplicá-lo por meio de uma variável de quantificação. Acreditamos que as teorias da referência inspiradas em Frege padecem do mesmo problema de base, a saber, o de não refletirem radicalmente sobre os pressupostos metafísicos que norteiam suas metodologias. Estas teorias, segundo expusemos, corroboram uma série de preconceitos instaurados pelo pensamento moderno, principalmente, aqueles advindos dos paradigmas substancialista e subjetivista. Com um retorno a Descartes e, principalmente, a Locke, pensados como pontos de convergência dessas teorias, procurou-se expor o momento de gênese da sedimentação dos pressupostos com os quais as doutrinas referencialistas ainda estariam comprometidas. Falta a essas teorias experimentar a radicalidade filosófica da *epoché* fenomenológica, a partir da qual o problema da acessibilidade, a busca de um critério fixo para o conhecimento, os limites da representação etc. tornam-se problemas secundários e de relevância apenas pontual.

Com efeito, a recusa de Husserl em aceitar o primado de uma mediação conceitual, ou linguística, dos objetos do conhecimento, requer, todavia, um esclarecimento sobre a origem desses objetos. Com o conceito de intencionalidade refuta-se o psicologismo e toda forma de idealismo empírico, todavia, Husserl também suspende a tese realista para ficar com os objetos no modo de sua aparição intencional, ou seja, como propiciados por atos de doação de sentido. No contexto da superação desse impasse, vem à tona a ideia de constituição e a necessidade de seu esclarecimento para dar conta da origem pré-linguística das significações e dos conteúdos objetivos intencionais. Na medida em que esta questão ontológica se torna

clara para Husserl, sua fenomenologia descritiva, que ele mesmo, inspirado em Brentano, caracteriza como “estática”, passa a requisitar uma fenomenologia genética, no entanto, sem que isso implicasse um abandono do momento crucial da descrição estrutural estática.

Em princípio, a constituição da objetividade aparece apenas como uma caracterização dos atos de consciência. Posteriormente, nas *Ideias*, o tema fica mais explícito com a suspensão do mundo natural e sua redução a correlato intencional da consciência transcendental. Esta última aparece como resíduo da aniquilação do mundo (*Residuum der Weltvernichtung*). Para escapar às armadilhas do solipsismo, presente na ideia de uma consciência absoluta, e dar conta da objetividade noemática do mundo, Husserl passará a considerar a consciência transcendental como consciência intersubjetiva. Entretanto, Husserl avançará ainda mais no tema da origem imediata do sentido da objetividade. Agora, a intrincada tentativa de pensar uma origem não conceitual para o objeto do conhecimento passa a ser considerada a partir da noção de mundo-da-vida (*Lebenswelt*), na qual, finalmente, Husserl encontra uma experiência originária do universal. No ensaio *Experiência e Juízo*, um Husserl, já em idade avançada, acede à primazia do mundo, “horizonte de todo substrato possível do juízo” (HUSSERL, *EuU*, P. 26). Este texto, bem como o texto da *Crise das Ciências Europeias*, caracteriza muito exemplarmente o fim do percurso de um pensador que, de fato, se entregou com honestidade às coisas, sem querer se impor a elas. É notável como o pensamento de Husserl tem tudo, menos um caminho previamente definido. Nele são muitas as reviravoltas, apesar de seu extremo rigor e disciplina; nele os termos acabam se mostrando plurívocos, mas apenas porque não há termo que seja suficiente. Na fenomenologia de Husserl, a filosofia cumpre de fato sua vocação de ser um pensamento em aberto.

## REFERÊNCIAS

- AVENARIUS, Richard. *Kritik der Reinen Erfahrung*. 1ed. Hamburg: Severus, 2010.
- BANCHETTI, Marina. *Follesdal on the notion of the noema: a critique*. In: *Husserl Studies* 10, 2, 1993, pp. 81-95.
- BARATA, André. *Uma abordagem husserliana ao problema da referência*. In: *Phainomenon* 14, 2007, Lisboa, pp. 93-114.
- BERGMANN, Hugo. *Brentano's theory of induction*. In: *Philosophy and phenomenological research*. Vol.5, n.2, Dez., 1944.
- BOLZANO, Bernard. *Wissenschaftslehre: Versuche einer ausführlichen und grösstentheils neuen Darstellung de Logik mit steter Rücksicht auf deren bisherige Bearbeiter*. 1ed. Sulzbach: J. E. v. Seidelschen Buchhandlung, 1837.
- BRENTANO, Franz. *Versuch über die Erkenntnis*. 1ed. Leipzig: F. Meiner, 1925.
- BURGE, Tyler. *Truth, Thought, Reason: Essays on Frege*. 1ed. Oxford e Nova Iorque: Oxford University Press, 2005.
- DERRIDA, Jacques. *La voix et le phénomène: introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl*. 1 ed. Paris : Quadrige, 1993
- \_\_\_\_\_. *The problem of genesis in Husserl's philosophy*. Traduzido por Marian Hobson. 1ed. Chicago: The University of Chicago Press, 2003.
- DESCARTES, René. *Os Pensadores*. 1ed. São Paulo: Abril Cultural, 1980.
- \_\_\_\_\_. *Oeuvres e Lettres*. 1ed. Paris: Charles Adam e Paul Tannery, 1897-1913.
- DUMMETT, Michael. *The seas of language*. 1ed. Oxford: Clarendon Press, 1996.
- \_\_\_\_\_. *Frege: Philosophy of language*. 1ed. New York: Harper and Row, 1973.
- FARBER, Marvin. *The foundation of phenomenology. Edmund Husserl and the quest for a rigorous science of philosophy*. 1ed. New Jersey: Aldine Transaction, 2006.
- FOLLESDAL, Dagfinn. *Husserl's notion of noema*. In: *Journal of Philosophy* 66, 1969, pp. 680-687.
- FRANKFURT, Harry G. *Demons, dreamers and madmen: the defense of reason in Descartes's Meditations*. 1ed. New Jersey: Princeton University Press, 2008.
- FREGE, Gottlob. *Grundgesetze der Arithmetik*. Band I und II. 1ed. Paderborn: mentis, 2009.
- \_\_\_\_\_. *Über Sinn und Bedeutung*. In: *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*. NF 100, 1892, pp. 25-50.

FREGE, Gottlob. *Der Gedanke. Eine logische Untersuchung*. In: Beiträge zur Philosophie des deutschen Idealismus 2. 1918-1919, pp. 58-77.

\_\_\_\_\_. *Über Begriff und Gegenstand*. In: Vierteljahresschrift für wissenschaftliche Philosophie 16. 1892, pp. 192-205.

\_\_\_\_\_. *Grundlage der Arithmetik*. 1ed. Stuttgart: Reclam, 1986.

\_\_\_\_\_. *Frege: Coleção Os Pensadores*. 1ed. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

GADAMER, Hans-Georg. *Hegel, Husserl, Heidegger*. 1ed. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1987.

\_\_\_\_\_. *Wahrheit und Methode*. 6ed. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1990.

GANDER, Hans-Helmuth. *Selbstverständnis und Lebenswelt*. 1ed. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2001.

GARBER, Daniel e LONGUENESSE, Béatrice (eds.). 1ed. New Jersey: Princeton University Press, 2008.

GRIFFIN, Nicolas (ed). *The Cambridge Companion to Bertrand Russell*. 1 ed. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

HEGEL, G. W. F. *Phänomenologie des Geistes*. 1 ed. Hamburg: Meiner, 1988 (2011).

HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*. 19ed. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2006.

\_\_\_\_\_. *Zur Sache des Denkens* (GA 14). 1ed. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2007.

\_\_\_\_\_. *Vorträge und Aufsätze* (GA 09). 1ed. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2000.

HILL, Claire Ortiz e HADDOCK, Guillermo E. Rosado. *Husserl or Frege? Meaning, objectivity, and mathematics*. 1ed. Carus: Illinois, Peru, 2000.

HINTIKKA, Jaakko. *The notion of intuition in Husserl*. In: Revue Internationale de Philosophie, n. 224, 2003/2, p. 57-79.

HUEMER, Wolfgang. *Husserl's critique of psychologism and his relation to the Brentano School*. In: Phenomenology and Analysis: Essays on central European philosophy. 1ed. Arkadiusz Chrudzimski e Wolfgang Huemer (eds.). Frankfurt: ontos, 2004.

HUSSERL, Edmund. *Husserliana I. Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. 2ed. Haag: Martinus Nijhoff, 1973.

\_\_\_\_\_. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*. 1ed. Halle: Max Niemeyer, 1913.

HUSSERL, Edmund. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften*. 2ed. Haag: Martinus Nijhoff 1976.

\_\_\_\_\_. *Husserl: Coleção Os Pensadores*. 1ed. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

\_\_\_\_\_. *Ideas pertaining to a pure phenomenology and to a phenomenological philosophy. First Book: General introduction to a pure phenomenology*. 1ed. Translated by F. Kersten. Boston: Martinus Nijhoff, 1983.

\_\_\_\_\_. *Ideas pertaining to a pure phenomenology and to a phenomenological philosophy. Second Book: Studies in the phenomenology of constitution*. Translated by Richard Rojcewicz and André Schuwer. Dordrecht; Boston; London, Kluwer, 1980.

\_\_\_\_\_. *Logische Untersuchungen. Erster Teil: Prolegomena zur reinen Logik*. 5ed. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1968.

\_\_\_\_\_. *Logische Untersuchungen. Zweiter Teil: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*. 5ed. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1968.

\_\_\_\_\_. *Meditações Cartesianas*. Tradução de Maria Gorete Lopes e Sousa. 1ed. Porto: Rés-Editora, 1986.

\_\_\_\_\_. *Philosophie als strenge Wissenschaft*. 1ed. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2009.

\_\_\_\_\_. *Erfahrung und Urteil*. 1ed. Praga: Academia Verlagsbuchhandlung, 1939.

\_\_\_\_\_. *Formale und Transzendente Logik*. 1ed. Halle (Saale): Max Niemeyer Verlag, 1929.

\_\_\_\_\_. *Philosophie der Arithmetik*. Halle (Saale): Max Niemeyer Verlag, C. E. M. Pfeffer (Robert Stricker), 1891.

KOYRÉ, Alexandre. *Entretiens sur Descartes*. 1ed. Paris: Brentano's, 1944.

KUSCH, Martin. *Language as calculus vs. language as universal medium. A study in Husserl, Heidegger and Gadamer*. 1ed. Dordrecht: Kluwer, 1989.

LANDIM, Raul. *Do eu penso cartesiano ao eu penso kantiano*. In: *Studia Kantiana*, vol. 1, n. 1, p. 263-264.

LÉVINAS, Emmanuel. *Descobrendo a existência com Husserl e Heidegger*. Tradução de Fernanda Oliveira. 1ed. Lisboa: Instituto Piaget.

LOHMAR, Dieter. *Phänomenologie der Mathematik: Elemente einer phänomenologischen Aufklärung der mathematischen Erkenntnis nach Husserl*. 1ed. Dordrecht: Kluwer, 1989.

MORAN, Dermot. *Introduction to Phenomenology*. 1ed. London and New York: Routledge, 2000.

MOURA, Carlos Alberto Ribeiro de. *Crítica da razão na fenomenologia*. 1ed. São Paulo: Nova Stella, Edusp, 1989.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Crepúsculo dos ídolos ou como se filosofa com o martelo*. 4ed. Tradução de Paulo Cesar de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

\_\_\_\_\_. *Jenseits von Gut und Böse*. In: Nietzsche's Werke. Band VII. Stuttgart: Alfred Kröner, 1921.

POPPER, Karl. *A lógica da pesquisa científica*. 1ed. Tradução de Leonidas Hegenberg e Octanny Silveira da Mota. São Paulo: Cultrix, 1993.

RORTY, Richard. *Grandeur, profundity, and finitude*. In: Philosophy as cultural politics. Volume 4. Philosophical Papers. 1ed. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

RUSSELL, Bertrand. *On denoting*. In: Mind, New Series, Vol. 14, No. 56, Oct., 1905.

RUSSELL, Bertrand and WHITEHEAD, Alfred North. *Principia Mathematica*. 3 vols. 2ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1925 (Vol. 1), 1927 (Vols. 2, 3).

SCHUHMANN, Karl. *Intentionalität und intentionaler Gegenstand beim frühen Husserl*. In: Phänomenologische Forschungen 24/25, 1991.

SCRUTON, Roger. *A short history of modern philosophy. From Descartes to Wittgenstein*. 2ed. London and New York: Routledge, 1995.

SMITH, Barry e SMITH, D. W. (Ed.). *The Cambridge Companion to Husserl*. 1ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

SMITH, Barry. *Frege and Husserl: The ontology of reference*. In: Journal of the British Society for Phenomenology, V. 9, N.2, Maio, 1978.

SOKOLOWSKI, Robert. *The formation of Husserl's concept of constitution*. 1ed. The Hague: Martinus Nijhoff, 1964.

\_\_\_\_\_. *Introduction to Phenomenology*. 1 ed. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

STRAWSON, P. F. *On referring*. Mind, New Series, Vol. 56, Jul., 1950.

TAYLOR, Charles. *Sources of the Self. The making of the modern identity*. 8ed. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

VAN HEIJENOORT, Jean. *From Frege to Gödel. A sourcebook in mathematical logic, 1879-1931*. 1ed. Cambridge and London: Harvard University Press, 1967.

\_\_\_\_\_. *Logic as language and logic as calculus*. In: Synthese 17, 1967, p. 324-330.

VARGA, Peter A. *Brentano's influence over Husserl's early notion of intentionality*. In: Studia Universitatis Babes-Bolyai, Philosophia, LIII, 1-2, 2008.

WILLARD, Dallas. *Husserl's critique of 'extensional' logic: 'a logic that does not understand itself'*. In: *Idealistic Studies*, vol. IX, 2, 1979.

ZAHAVI, Dan. *Husserl's Phenomenology*. 1ed. Stanford: Stanford University Press, 2003.