UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

DANIEL PELUSO GUILHERMINO

Simbolismo e Intuicionismo na Primeira Filosofia de Husserl

Versão Corrigida

São Paulo

2019

DANIEL PELUSO GUILHERMINO

Simbolismo e Intuicionismo na Primeira Filosofia de Husserl

Versão Corrigida

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, da Universidade de São Paulo, como parte dos requisitos para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Carlos Alberto Ribeiro de Moura

São Paulo

2019

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

Catálogo na Publicação Serviço de
Biblioteca e Documentação
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo

Guilhermino, Daniel Peluso

G953s Simbolismo e intuicionismo na primeira filosofia de Husserl /
Daniel Peluso Guilhermino ; orientador Carlos Alberto
Ribeiro de Moura. - São Paulo, 2019.
140 f.

Dissertação (Mestrado)- Faculdade de Filosofia, Letras e
Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. Departamento
de Filosofia. Área de concentração: Filosofia.

1. Filosofia. 2. Filosofia contemporânea. 3. Fenomenologia. 4.
Intencionalidade. I. Moura, Carlos Alberto Ribeiro de, orient. II.
Título.

fflch

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS

ENTREGA DO EXEMPLAR CORRIGIDO DA DISSERTAÇÃO/TESE

Termo de Ciência e Concordância do (a) orientador (a)

Nome do (a) aluno (a): Daniel Peluso Guilhermino

Data da defesa: 15/03/2019

Nome do Prof. (a) orientador (a): Carlos Alberto Ribeiro de Moura

Nos termos da legislação vigente, declaro **ESTAR CIENTE** do conteúdo deste **EXEMPLAR CORRIGIDO** elaborado em atenção às sugestões dos membros da comissão Julgadora na sessão de defesa do trabalho, manifestando-me **plenamente favorável** ao seu encaminhamento e publicação no **Portal Digital de Teses da USP**.

São Paulo, 25/04/2019

(Assinatura do (a) orientador (a))

Folha de Aprovação

GUILHERMINO, D. Simbolismo e intuicionismo na primeira filosofia de Husserl. 2019. 140 f. Dissertação (Mestrado) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2019.

Aprovado em:

Banca Examinadora

Prof. Dr. _____ Instituição _____

Julgamento _____ Assinatura _____

Prof. Dr. _____ Instituição _____

Julgamento _____ Assinatura _____

Prof. Dr. _____ Instituição _____

Julgamento _____ Assinatura _____

Agradecimentos

Ao professor Carlos Alberto, pela confiança em mim depositada desde o início da pesquisa e pela forma segura com a qual conduziu a orientação deste trabalho;

Ao professor Ronaldo Duarte da Silva, com quem aprendi a fazer filosofia;

Ao professor Mario Porta, por apresentar os caminhos do trabalho sério com filosofia, e ao grupo de pesquisa Origens da Filosofia Contemporânea da PUC-SP, centro de excelência no estudo da Filosofia Contemporânea;

Aos professores Marcus Sacrini e Alex Moura, pelos importantes conselhos dados na qualificação e pela companhia ao longo de todo o mestrado;

À professora Alice Serra, pela valiosa orientação do pré-projeto dessa pesquisa;

A Dario Teixeira e Carlo Ierna, pelo fornecimento de textos que foram fundamentais para a pesquisa; a Thomas Byrne, que gentilmente se dispôs a compartilhar comigo suas reflexões atuais sobre a *Semiótica* de Husserl que muito influenciaram minhas análises.

A Gustavo, Lucas e Natal, pela paciência ao me ensinar alemão; à Luciana, pela mesma paciência com o francês.

Ao Thiago, pela ajuda imprescindível com a formatação dessa coisa;

Ao Núcleo de Pesquisa em Filosofia Clássica Alemã da UFJF;

Ao Núcleo de Estudos em Fenomenologia da USP;

A todos os familiares e amigos que vêm me acompanhando e apoiando ao longo da carreira acadêmica;

Aos funcionários de todas as universidades pelas quais passei;

À Anna.

*Mit der bewußten Anwendung von Symbolen
erhebt sich der menschliche Intellekt zu einer
neuen, der wahrhaft menschlichen Stufe.*

(ZL, 350).

Resumo

GUILHERMINO, D. Simbolismo e intuicionismo na primeira filosofia de Husserl. 2019. 140 f. Dissertação (Mestrado) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2019.

A pesquisa investiga os desenvolvimentos iniciais da filosofia de Husserl, tendo por foco a análise da evolução de sua teoria do simbolismo e a explicitação dos diversos sentidos que assume a problemática intuicionista que lhe é essencial. O período abordado compreende os anos 1890-1901, e os textos aos quais são dedicados exposição e comentário foram *Filosofia da Aritmética* (1891), *Sobre a Lógica dos Signos – Semiótica* (1890/91), *Estudos Psicológicos para a Lógica Elementar* (1894) e *Investigações Lógicas* (1900/91). Pretende-se apresentar o que conduz Husserl ao abandono de seu intento original – aquele de oferecer uma fundamentação filosófica do cálculo simbólico – em favor de uma filosofia que se centra na analítica da consciência intencional.

Palavras-chave: Husserl. Fenomenologia. Simbolismo. Intuicionismo.

Abstract

GUILHERMINO, D. Symbolism and intuitionism in Husserl's early philosophy. 2019. 140 f. Thesis (Master Degree) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2019.

This research investigates the initial developments of Husserl's philosophy, focusing on the analysis of the evolution of his theory of symbolism and the explanation of the different senses that the intuitionist problem essential to it assumes. The period covered comprises the years 1890-1901, and the texts to which exposure and commentary have been devoted are *Philosophy of Arithmetic* (1891), *On the Logic of Signs - Semiotics* (1890/91), *Psychological Studies for Elementary Logic* (1894) and *Logical Investigations* (1900/91). It is intended to present what leads Husserl to the abandonment of his original program – that of offering a philosophical foundation for symbolic calculation – in favor of a philosophy that focuses on the analytic of intentional consciousness.

Key Words: Husserl. Phenomenology. Symbolism. Intuitionism.

Lista de abreviaturas

A seguir estão as siglas pelas quais nos referimos às obras de Husserl que utilizamos. As referências seguem a paginação das edições da *Husserliana* listadas a seguir. Sempre que disponível tradução em português, citamos a tradução disponível, e onde modificamos a tradução, marcamos “tradução modificada”. Edições das obras de Husserl em português e outros textos seus também utilizados estão na bibliografia. As traduções das obras sem edição em português são de responsabilidade nossa.

As siglas das obras de outros filósofos para as quais também empregamos abreviaturas estão indicadas na bibliografia.

HUSSERL, Edmund. *Besprechung von: E. Schröder, Vorlesungen über die Algebra der Logik (Exakte Logik), I. Band, Leipzig 1890 (1891)*. In: **Aufsätze und Rezensionen (1890-1910)**. Coleção *Husserliana*, XXII. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1979. [SAL]

_____. *Brief an Stumpf, wohl Febr. 1890*. In: **Studien zur Arithmetik und Geometrie. Texte Aus Dem Nachlass (1886-1901)**. Coleção *Husserliana*, XXI. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1983. [BAS]

_____. **Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie**. Coleção *Husserliana*, VI. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1954. [Krisis]

_____. **Ding und Raum. Vorlesungen 1907**. Coleção *Husserliana*, XVI. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1973. [DR]

_____. **Formale und transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft. Mit ergänzenden Texten**. Coleção *Husserliana*, XVII. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1974. [FTL]

_____. **Logik: Vorlesung 1896**. Coleção *Husserliana*, Materialienbände I. Dordrecht: Kluwer, 2001. [LV]

_____. **Logische Untersuchungen. Erster Band: Prolegomena zur reinen Logik. Text der 1. und 2. Auflage**. Coleção *Husserliana*, XVIII. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1975. [LU I]

_____. **Logische Untersuchungen. Zweiter Band. I. Teil: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis**. Coleção *Husserliana*, XIX/1. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1984. [LU II]

_____. **Logische Untersuchungen. Zweiter Band. II. Teil: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis**. Coleção *Husserliana*, XIX/2. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1984. [LU II]

_____. Philosophie der Arithmetik: Psychologische und Logische Untersuchungen. In: **Philosophie der Arithmetik. Mit ergänzenden Texten (1890-1901)**. Coleção *Husserliana*, XII. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1970. [PA]

HUSSERL, Edmund. Psychologische Studien zur elementaren Logik. In: **Aufsätze und Rezensionen (1890-1910)**. Coleção *Husserliana*, XXII. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1979. [PSL]

_____. Über den Begriff der Zahl. Psychologische Analysen. In: **Philosophie der Arithmetik. Mit ergänzenden Texten (1890-1901)**. Coleção *Husserliana*, XII. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1970. [ÜBZ]

_____. **Vorlesungen über Bedeutungslehre. Sommersemester 1908**. Coleção *Husserliana*, XXVI. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1987. [VÜB]

_____. Zur Logik der Zeichen (Semiotik). In: **Philosophie der Arithmetik. Mit ergänzenden Texten (1890-1901)**. Coleção *Husserliana*, XII. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1970. [ZL]

Sumário

Introdução.....	13
Capítulo I. Os impasses da primeira teoria do simbolismo de Husserl	19
1. A lógica reduzida a mero cálculo	19
1.1. O problema geral da primeira filosofia de Husserl.....	19
1.2. Em que sentido se diz das investigações de Husserl que são “lógicas”?	21
2. Investigações lógicas e psicológicas em <i>Filosofia da Aritmética</i>	24
2.1 O projeto geral da <i>Filosofia da Aritmética</i> : prolegômenos à aritmetização da análise	24
2.2. A análise psicológica (ou “proto-fenomenológica”) do conceito de número.....	28
2.3. Representações próprias e impróprias (simbólicas)	31
2.4. As investigações lógicas da <i>Filosofia da Aritmética</i> e sua solução para o problema da justificação do cálculo simbólico.....	34
2.5. O fracasso da <i>Filosofia da Aritmética</i> . A aritmética para além do conceito de número	37
3. <i>Zu den Zeichen Selbst</i> : rumo ao primado do simbólico	41
3.1. Definição e classificação dos signos em <i>Sobre a Lógica dos Signos (Semiótica)</i>	41
3.2. A solução da <i>Semiótica</i> para o problema da justificação do conhecimento simbólico	45
3.3. O signo enquanto signo: autonomia radical do simbolismo.....	49
3.4. Uma função imprecisa da intuição e o impasse representacionista na primeira teoria do simbolismo de Husserl	53
Capítulo II. Um novo sentido de experiência: a transcendência imanente do re-presentar simbólico	57
1. O retorno à consciência em <i>Estudos Psicológicos para a Lógica Elementar</i>	57
1.1. A ambiguidade do representar	57
1.2 A primeira teoria da intuição de Husserl: intuição como pura presença do conteúdo imanente	59
1.3. Representação (<i>Vorstellung</i>) e re-presentação (<i>Repräsentation</i>)	64
1.4. A tese da não intuição do conteúdo imanente da re-presentação e o esboço de uma primeira teoria da intencionalidade	67

1.5. O nascimento da ideia de constituição e a recolocação da pergunta pela possibilidade do conhecimento.....	69
2. O giro idealista: a semiótica da 1ª Investigação Lógica.....	71
2.1. O objetivo geral das <i>Investigações Lógicas</i>	71
2.2. A ambiguidade essencial do signo.....	73
2.3. O signo enquanto índice	73
2.4. O signo enquanto expressão	76
2.5. O ato fundamental de intenção de significação e o desvelamento de um domínio objetivo não-real.....	80
2.6. Diferenças entre a função da intuição na 1ª <i>Investigação Lógica</i> e na <i>Semiótica</i>	87
2.7. A conquista de um solo mais originário a partir do qual deve partir toda autêntica teoria do conhecimento.....	91
 Capítulo III. O primado da consciência intencional: passividade e atividade nas origens da fenomenologia do conhecimento.....	 94
 1. A teoria da intencionalidade da 5ª <i>Investigação Lógica</i>	 94
1.1. O programa da fenomenologia do conhecimento: classificação de vivências intencionais e suas relações	94
1.2. Concepções clássicas e modernas de juízo e a essência da predicação.....	95
1.3. A teoria do juízo de Brentano e o primado da representação	97
1.4. Desconstruindo Brentano: a crítica de Husserl à teoria do juízo e a nova classificação das vivências intencionais	101
1.5. O saldo da desconstrução de Brentano: o conceito de ato objetivante e o privilégio do <i>lógos apohantikos</i>	108
 2. A teoria fenomenológica do conhecimento da 6ª <i>Investigação Lógica</i>	 111
2.1. Clarificação inicial do fenômeno do conhecimento: a <i>unidade de identidade</i> (<i>Identitätseinheit</i>)	111
2.2. O momento específico do preenchimento (<i>Erfüllung</i>): a plenitude (<i>Fülle</i>)	114
2.3. Leis de preenchimento e o dinamismo da vida intencional: a <i>forma da apreensão</i> (<i>Auffassungsform</i>).....	118
 3. A formal final que assume o problema do conhecimento não-intuitivo na primeira filosofia de Husserl	 125
 Conclusão – A análise correlativa tornada possível.....	 128
 Referências Bibliográficas	 135

Introdução

Essa dissertação tem por objetivo expor a teoria do simbolismo e a problemática intuicionista tal como elas se apresentam na primeira década (1890-1901) da filosofia de Husserl. Não obstante o intuicionismo¹ seja, como defende De Boer, “uma tendência operativa no pensamento de Husserl” (BOER, 1978, p. 67), é fora de dúvida que não se trata de uma tendência de caracterização unívoca. Em termos gerais, pode-se caracterizá-lo como a preocupação com o retorno de construções abstratas às fontes intuitivas, caracterização subentendida no famigerado *zu den Sachen selbst*. A *forma* desse retorno, todavia, passa por modificações significativas à medida que Husserl avança em suas investigações, e atentar a tais modificações se mostra bastante elucidativo para que se compreenda tanto o objetivo quanto mesmo o *estilo* da fenomenologia madura. É à exposição das diversas formas que o intuicionismo vai adquirindo ao longo dos primeiros esforços filosóficos de Husserl que nos dedicaremos nessa dissertação.

Obviamente não nos cabe a pretensão de um tratamento exaustivo do tema, donde a nossa opção por selecionar certos textos chaves pelos quais identificaremos os principais momentos disso que estamos chamando de “problemática intuicionista”. Começaremos pela *Filosofia da Aritmética: Investigações Psicológicas e Lógicas*, de 1891. Nessa sua primeira obra, Husserl se volta para problemas de fundamentação da matemática, e seu objetivo último é a circunscrição definitiva do domínio da disciplina àquele da *quantidade*, fixando seu objeto como sendo o *número cardinal* (*Anzahl*). Trata-se basicamente de esclarecer que o objeto do qual o matemático trata quando realiza suas operações “cegas” e mecânicas com símbolos pertence ao domínio daquilo que pode ser computado. A esse esclarecimento se dedica a primeira parte da obra, onde Husserl empreende uma análise proto-fenomenológica do conceito de número e mostra que a intuição do número corresponde ao ato de ligação coletiva (*kollektiven Verbindung*), que é, *grosso modo*, o ato de contar.

Esclarecer do que é que os matemáticos tratam quando realizam suas operações não é suficiente, porém. É necessário mostrar *como* eles podem tratar dos números sem tê-los diretamente diante dos olhos. Ou seja, é preciso esclarecer de que modo os procedimentos simbólicos e abstratos dos matemáticos, por mais distantes que estejam da experiência ordinária, dizem ainda respeito a ela, isto é, versam ainda sobre atos de ligação coletiva.

---

¹ Diga-se, desde já, que o “intuicionismo” aqui estudado não tem qualquer relação com o intuicionismo introduzido por Brouwer em Filosofia da Matemática.

Numa palavra: é preciso reconectar o simbólico ao intuitivo. Assim podemos entender a pergunta que expressa a primeira forma na qual a problemática intuicionista surge para Husserl: “Como se pode falar de conceitos que não se tem propriamente (*eigentlich*)? E como não é absurdo que sobre tais conceitos a mais segura das ciências, a aritmética, deva ser fundada?” (PA, 192).

Aceita-se, pois, o *Faktum* da aritmética: a aritmética funciona, e é a ciência por excelência. Não obstante, seu proceder é quase irracional, guiando-se não por intelecção, mas por instinto². O problema, portanto, é aquele de mostrar de que modo os procedimentos os mais abstratos da aritmética ainda despontam da experiência intuitiva ordinária de contar, e isso tão longe quanto pode ir a *análise*, isto é, a disciplina matemática do *cálculo*, que lida com funções limite, integração e derivação. É assim que a *Filosofia da Aritmética* nada mais é que um primeiro capítulo no programa geral de *arimetização da análise*, cujo objetivo último é demonstrar que a disciplina matemática mais elevada – o cálculo – funda-se na aritmética, mostrando, assim, que seu domínio conceitual é também a experiência ordinária do número enquanto aquilo que pode ser contado.

Esse problema bastante específico de reconectar o simbolismo matemático às suas fontes intuitivas logo vai se convertendo em um problema filosófico mais amplo e adquirindo um caráter mais geral. Husserl se verá cada vez mais na necessidade de uma clarificação desse próprio “conteúdo” de consciência denominado símbolo e de sua capacidade de “representar” algo. Um dos fatores fundamentais a determinar essa ampliação de escopo da problemática aritmética é o problema dos imaginários: certos números, como as frações irredutíveis e os números negativos, chamados “imaginários”, simplesmente não comportam uma fundação genética na intuição do número. Não obstante, uma vez que se aceita o *Faktum* da aritmética, não se pode simplesmente negar a existência ou validade de tais números. Antecipando-nos àquilo que veremos de modo detalhado mais à frente, Husserl percebe que a validade dos imaginários não está vinculada a qualquer representar simbólico que *faz as vezes* de um objeto imaginário, como se existisse, ao menos no plano da possibilidade, a intuição de algo como um número imaginário. Antes de apelar para qualquer intuição legitimadora, os imaginários mostrarão que sua validade reside *nos próprios símbolos e nas suas regras*.

---

² Esse era já o sentimento do jovem Husserl em seu período de estudante em Berlim: “Foi o meu grande professor Weierstraß que, nos meus anos de estudante, através de suas aulas sobre a teoria das funções, despertou em mim o interesse para uma fundamentação radical da matemática. Adquiri um entendimento para seus esforços de transformar a análise – que era em grande medida uma mistura de pensamento racional e instinto irracional e tato – em uma teoria racional” (SCHUHMANN, 1977, p. 7).

Doravante, a aritmética não poderá mais ser considerada uma ciência do número enquanto quantidade, mas sim como *parte da lógica formal*, esta compreendida como uma *técnica para derivação de símbolos a partir de outros símbolos*.

Trata-se de uma mudança absolutamente radical na teoria do simbolismo de Husserl: os símbolos aritméticos não são mais meras ferramentas substitutas de processos reais, senão que são estritamente *autônomos* frente aos seus objetos. Tem-se, com isso, um primado do simbólico ante o intuitivo. Essa mudança reclama uma clarificação quase urgente do representar simbólico e sua relação com a intuição, sendo esse, a partir de agora, o foco das investigações de Husserl. O pequeno tratado intitulado *Estudos Psicológicos para a Lógica Elementar*, de 1894, é o texto privilegiado no qual se poderá ver essa ampliação da problemática intuicionista original. O que ocupa Husserl nesse texto é a desambiguação do conceito de representação. Entende-se o porquê dessa preocupação com a ambiguidade do representar: o representar simbólico já provou não ser meramente um substituto, um mero sucedâneo da experiência intuitiva real. Não obstante, o simbólico *é*, e no seu próprio ser ele garante a legitimidade de algo *que é dele distinto*: as verdades aritméticas. Isso porque Husserl não é um nominalista, e sua admissão da aritmética como parte da lógica formal não caminha junto com uma redução das verdades aritméticas à mera manipulação de signos. Os signos apontam ainda para alguma coisa, *dizem respeito a algo outro*, apenas que não ao modo de um *substituto* de processos reais. Esse seu apontar para algo outro que não se reduz à mera função de substituição, essa sua *transcendência intrínseca*, é o que exige agora uma clarificação.

Eis como a problemática intuicionista original se altera, tornando-se mais geral e mais ampla em escopo. Não se trata mais de perguntar meramente pela possibilidade de um símbolo substituir um processo real, uma vez que o símbolo se mostrou não poder ser reduzido a um mero substituto. Doravante, trata-se de perguntar pela própria *possibilidade da transcendência*, isto é, pela possibilidade de um conteúdo de consciência imanente, o símbolo, dizer respeito a algo outro. Para marcar essa função específica do signo, Husserl dirá que se trata não de uma *representação* (*Vorstellung*), mas de uma *re-presentação* (*Repräsentation*). É assim que a nova problemática intuicionista poderá ser expressa nos seguintes termos:

Na verdade, ela [a re-presentação] é, em diferentes aspectos, ocasião para espanto. Em e para si mesmo é certamente um fato já altamente estranho que um ato psíquico possa apontar além de seu próprio conteúdo imanente até outro conteúdo que de

nenhum modo é consciente. E, ainda assim, parece que dele temos consciência de algum modo. Pois – e isso, de novo, é altamente estranho –, enquanto estamos engajados com conteúdos re-presentantes, acreditamo-nos estar ocupados com os objetos re-presentados eles mesmos (PSL, 120).

O problema agora é o de saber como desponta a transcendência da imanência, como o “em-si” surge a partir daquilo que é meramente “para-mim”. Para essa nova forma da problemática, os imaginários também jogam um papel decisivo. Ao invés de se aventurar em ontologias que comportem, por exemplo, a existência de objetos “impossíveis” como os imaginários, Husserl opta por se fiar na certeza do “conteúdo” de consciência que é o símbolo. Ora, mas dissemos que isso não implica em uma virada nominalista, o que significa que não basta o conteúdo de consciência do símbolo imaginário. É então que surgirá a necessidade de uma complicação na estrutura do conteúdo, distinguindo, agora, entre o conteúdo *real* (*reell*), que é esse dado imediato presente à consciência, e o conteúdo *ideal*, a unidade objetiva a que corresponde esse conteúdo. Numa palavra: a concentração na estrutura da consciência de signo caminha junto com a admissão de um domínio objetivo não-real, isto é, ideal.

O que se verá nessa transição entre a *Filosofia da Aritmética*, de 1891, e os *Estudos*, de 1894, é uma lenta mudança de *status* da intuição com respeito ao ato de conhecimento. Isso ficará claro na nossa análise de *Sobre a Lógica dos Signos (Semiótica)*, escrito no mesmo período da *Filosofia da Aritmética* e planejado como apêndice ao segundo volume (nunca publicado) desta obra. Ali, vê-se clara uma tendência operativa no pensamento dos primeiros trabalhos de Husserl, qual seja, aquele de atribuir todo o peso da performance significativa do signo à intuição. Em outras palavras: só é possível falar de algo de modo compreensivo se a este algo corresponde uma intuição. Essa tendência já se faz presente na *Filosofia da Aritmética*, onde Husserl pretendeu mostrar que certas operações matemáticas somente possuem sentido na medida em que comportam uma fundação genética na intuição. Na *Semiótica*, porém, não se trata somente dessa recondução do símbolo à intuição. Trata-se também de dizer que ainda quando não se reconduz o símbolo à intuição, só posso utilizar tal símbolo significativamente na medida em que a ele atribuo uma *imagem acompanhante*. A intuição não é mera fonte de legitimação do *conhecimento* do símbolo, mas também fonte de legitimação da *significação* desse símbolo: falar de algo com sentido é possuir uma representação acompanhante intuitiva para ele. Se não tenho uma representação acompanhante, não tenho nada: o signo se torna mero rabisco ou ruído.

A partir dos *Estudos* essa tirania da intuição vai perdendo peso. Duas ordens de coisas começam, ali, a ser lentamente distinguidas. Uma coisa é a função de conhecimento, outra a função de significação. Atribuir a significatividade do signo à intuição é um contrassenso – a intuição é mutável, o sentido é idêntico. A análise do signo enquanto re-presentação mostrará a Husserl que a compreensão de algo com sentido é independente de que se lhe atribua qualquer intuitividade. Na verdade, é a *própria ausência de intuição* o que determina esse conteúdo de consciência como simbólico. Assim, a intuição será compreendida na sua função específica, qual seja: a função de *conhecimento*. Ela nada mais é que a *confirmação* daquilo que era antes meramente intencionado significativamente, de modo vazio, na consciência simbólica. É a intuição que *preenche* a intenção simbólica vazia. A intuição não tem nada que ver com a significatividade do simbólico: falar de algo com sentido é falar de algo *em sua ausência*. Isso que é significado, porém, pode ser confirmado na intuição, fornecendo à consciência não apenas conteúdo com sentido, mas *conhecimento*, sendo tão somente essa a função da intuição.

Isso que é meramente esboçado nos *Estudos* será desenvolvido nas *Investigações Lógicas*, de 1900/1901, com a teoria da *síntese de preenchimento*. Agora, a problemática intuicionista se mostra como uma problemática que deve ser colocada plenamente no interior de uma análise das vivências intencionais. Orientando-se pela perspectiva iniciada nos *Estudos*, mas complementada por uma teoria da significação ideal, as *Investigações Lógicas* tratarão de explicitar de que modo aquilo que é uma unidade de conhecimento em-si, irreduzível aos atos reais de conhecer, pode, não obstante, figurar nesses mesmos atos reais subjetivos que são meramente para-mim. Ao descrever os inumeráveis momentos das vivências intencionais e suas relações específicas, Husserl tem como pretensão mínima a fixação das bases a partir das quais o discurso sobre a transcendência e o conhecimento deve despontar. Isso não é senão dizer que qualquer teoria do conhecimento que se queira consequente deverá partir de solo fenomenológico, sendo a preparação desse solo a tarefa específica das *Investigações*.

Na introdução ao segundo volume das *Investigações Lógicas*, pode-se ver essa forma final que a problemática intuicionista assume nesse primeiro período da filosofia de Husserl:

Como, então, o “em si” da objetividade chega à representação e, portanto, se possa tornar, de certo modo, de novo subjetivo; o que significa que o objeto seja “em si” e “dado” no conhecimento; como a identidade do geral pode entrar, enquanto conceito ou lei, no fluxo das vivências psíquicas reais e tornar-se, enquanto conhecimento, um patrimônio daquele que pensa; que significa a *adaequatio rei ac intellectus*

cognitiva nos diferentes casos, segundo que o “captar” cognoscente diga respeito a algo individual ou geral, a um fato ou a uma lei etc.? (LU II, 12, 13).

Ao partir dos interesses iniciais de Husserl com a fundamentação da matemática, pretendemos que, ao final da dissertação, o *sentido* dessas perguntas que formam o programa das *Investigações* (e, pode-se ousar dizer, da fenomenologia em geral) seja esclarecido. Veremos que essa forma da problemática intuicionista nas *Investigações* é resultado da conquista de uma nova orientação filosófica, uma nova orientação a partir da qual necessariamente deve ser colocada a pergunta pela possibilidade do conhecimento³.

É o itinerário que conduz a essa nova orientação que vamos percorrer a seguir.

---

³ É para marcar a conquista dessa nova orientação, a propósito, que realizamos nossas análises por sobre a primeira edição das *Investigações Lógicas*, ignorando a edição de 1913, que contém significativas modificações realizadas já à luz do amadurecimento dessa nova orientação.

Capítulo I. Os impasses da primeira teoria do simbolismo de Husserl

Sinopse:

Neste capítulo, retomamos o projeto inicial de fundamentação da matemática da Filosofia da Aritmética, a partir do qual analisamos a primeira teoria do simbolismo de Husserl e a primeira forma de seu intuicionismo, que surge simplesmente como extensão do ideal empirista de tomar a experiência como legitimadora última do conhecimento (no caso, do conhecimento matemático). Em seguida, deparamo-nos com o fracasso desse projeto de base inicial, o que provoca profundas revisões na teoria do simbolismo, revisões cujas expressões iniciais são vistas em Sobre a Lógica dos Signos (Semiótica). Concluímos apontando para a nova direção do olhar à qual os impasses desse primeiro projeto de Husserl conduzem suas investigações, obrigando-o tanto a uma concepção radicalmente nova de símbolo, quanto a uma reavaliação do papel que joga a intuição no conhecimento e na consciência de significação.

1. A lógica reduzida a mero cálculo

1.1. O problema geral da primeira filosofia de Husserl

Não é exagero afirmar que toda a primeira filosofia de Husserl gira em torno de um único problema: aquele da legitimação do conhecimento não-intuitivo. Esse problema aparece, inicialmente, essencialmente vinculado ao projeto de fundamentação da matemática, projeto que Husserl intenta realizar em sua primeira obra, a *Filosofia da Aritmética*, de 1891. Logo, porém, tal projeto se mostra como parte de um outro muito mais amplo de fundamentação do *simbolismo em geral*⁴. O contexto geral dessa problemática se deixa ver pelos ditos de Klein de que as investigações de Husserl “significam de fato uma reprodução e compreensão exata da ‘formalização’ que se realizou na matemática (e na filosofia) desde que Vieta e Descartes pavimentaram o caminho para a ciência moderna” (KLEIN, 1985, p. 70). O *thaumazein* filosófico de Husserl provém do fato de que as conquistas inegáveis das ciências modernas caminharam junto com uma obscuridade em torno do seu próprio proceder. Esse

---

⁴ Alguns intérpretes, como Willard, sustentam mesmo que esse é o problema não somente da primeira fase da filosofia de Husserl, senão que de sua filosofia como um todo: “a análise do representar e conhecer simbólicos é o principal problema a ser investigado ao longo da carreira de Husserl” (WILLARD, 1984, p. 89). Também De Boer aponta para essa continuidade (Cf. BOER, 1978, p. 68).

proceder era, com efeito, *matemático*, sendo resultado direto da revolução da matemática ocorrida no século XVII cuja marca maior é a autonomia de seu simbolismo⁵. Assim, um discurso que, como o matemático, não opera com *deduções*, mas com *cálculo*, mostrava-se como o fundamento último de toda a ciência – sendo justamente *este* o grande enigma. Isso porque, como diz Husserl, “o cálculo (*Das Rechnen*) é um procedimento cego com símbolos, seguindo regras mecânicas-reproduzidas de transformação e transposição de signos no respectivo algoritmo” (SAL, 7). Ora, o fato de que um procedimento que não lida com as coisas mesmas, mas com símbolos, e que opera não segundo intelecções, mas segundo regras mecânicas de transformação de símbolos, o fato de que um procedimento deste tipo, eu dizia, obtenha êxito na sua aplicação ao domínio dos fatos científicos exige, por si só, uma reflexão filosófica. Essa reflexão se torna ainda mais urgente quando o problema dos imaginários mostra que o próprio modo de se colocar a pergunta está equivocado, como veremos mais adiante.

Husserl admitirá um único método para enfrentar esse problema: o recuo paulatino e sistemático das construções simbólicas à sua fonte originária na intuição. Esse recuo representa o primeiro intuicionismo de Husserl. Nessa sua primeira forma, o intuicionismo é simplesmente uma extensão do princípio empirista de que todo conhecimento deve prestar contas à experiência⁶.

No que segue, vamos nos dedicar à reconstrução dos esforços iniciais de Husserl para a consecução desse intuicionismo. Esses esforços configuram um tipo de investigação que Husserl chama de *lógica*. Mas o que exatamente Husserl compreende por lógica? E o que significa qualificar essa investigação como uma investigação lógica? Com essa clarificação inicial gostaríamos de iniciar nossa dissertação.

---

⁵ Cf., a esse respeito, KLINE, 1964, pp. 214-233.

⁶ De Boer sublinha que esse intuicionismo é proveniente de Brentano. A diferença é que Brentano supõe a experiência sensível como única forma de experiência. Husserl, por sua vez, admite desde a *Filosofia da Aritmética* modos não-sensíveis de intuição, conforme veremos a seguir. Cf. BOER, 1978, p. 79.

1.2. Em que sentido se diz das investigações de Husserl que são “lógicas”?

Na introdução à sua *Habilitationsschrift*⁷, de 1887, Husserl classifica a lógica moderna como uma disciplina que, em contraste com a lógica “antiga”, compreendeu sua verdadeira tarefa como “aquela de uma disciplina prática (aquela de uma tecnologia [*Kunstlehre*] do juízo correto)”, sendo um de seus principais objetivos aquele de ser uma “teoria geral dos métodos das ciências” (ÜBZ, 291). Isso que Husserl chama de lógica “moderna” é, na verdade, como enfatiza Willard, uma concepção particular sua (WILLARD, 1979, p. 145)⁸. Segundo essa concepção, a *arte* (*Kunst*) da qual a lógica deve ser a *teoria* (*Lehre*) é a atividade natural do pensamento científico. Trata-se dos raciocínios que acompanham toda investigação científica, raciocínios cuja característica central é aquela da derivação de certas verdades a partir de verdades já conhecidas. Numa palavra: a lógica nada mais é que uma teoria normativa responsável por orientar os raciocínios que compõem todas as ciências dedutivas. Essa concepção permanecerá a mesma nas *Investigações Lógicas*, onde Husserl conceberá a lógica como *Wissenschaftslehre*, isto é, *teoria da ciência* (LU I, 27)⁹.

Pode parecer que a lógica assim caracterizada comporte exclusivamente uma teoria pura da dedução. Não é esse, porém, o caso. A dedução é certamente parte das atividades lógicas do pensamento que compõem as ciências, mas não seu todo: “As ciências dedutivas (*Die deduktiven Wissenschaften*) não apenas inferem (*schließen*): elas também operam, constroem e calculam” (SAL, 6). Assim, a lógica deve ser uma teoria normativa com respeito a *todas* essas atividades. É essa separação entre dedução e as demais atividades lógicas que é a chave para que se compreenda o que há de específico na concepção de Husserl. Pois se temos, de um lado, dedução, e, de outro, cálculo, quer isso dizer que *uma dedução não pode ser reduzida a um cálculo*. O cálculo é, na verdade, um “sucedâneo externo (*äußerliches Surrogat*) da dedução (*Folgerns*)” (SAL, 8). É uma técnica de manipulação de signos que pretende tornar supérflua a dedução, um algoritmo para derivação de signos *sem significação* a partir de outros signos também sem significação. Trata-se, na verdade, da degeneração da dedução em uma mera *técnica* de dedução, degeneração que ocorre já desde a escolástica

⁷ *Über den Begriff der Zahl. Psychologische Analysen*. O texto completo de sua *Habilitationsschrift* compõe, “quase que palavra a palavra” (PA, 8), os 4 primeiros capítulos da *Filosofia da Aritmética*.

⁸ Não tão particular assim, visto que ela foi, certamente, inspirada nos cursos de lógica de Brentano, conforme De Boer (Cf. BOER, 1978, pp. 91-93).

⁹ Há, obviamente, diferenças. Elas só poderão ser percebidas, porém, a partir dos resultados da análise da *Filosofia da Aritmética*, a que nos dedicaremos mais adiante neste capítulo (Cf. p. 50 a seguir).

(SAL, 7). É fato que essa degeneração em mera técnica está na base do avanço extraordinário do cálculo lógico que, por sua vez, está na base de muitas conquistas científicas. Esse avanço, não obstante, caminha junto com sua limitação enquanto *linguagem simbólica*, isto é, sua limitação enquanto *espelhamento* dos procedimentos dedutivos reais. Isso porque a sua consecução não exige um isomorfismo entre as operações simbólicas e as operações do pensamento; antes, basta que o ponto de partida e o ponto de chegada sejam interpretados, o resto podendo ficar a cargo do algoritmo cego (SAL, 8). Ora, permanecendo em aberto a possibilidade de o cálculo não ser uma linguagem simbólica em pleno sentido, a pergunta que a lógica naturalmente deve se colocar com relação a ele é aquela que diz respeito à *legitimidade de sua função de substituição da dedução*. Assim, a tarefa principal da lógica “moderna” no sentido específico de Husserl será a de dar conta da *legitimidade do cálculo lógico*¹⁰. Uma “investigação lógica”, portanto, é uma investigação que se volta exclusivamente para o cálculo simbólico realizado de maneira puramente mecânica e busca pela *lógica* do seu proceder, isto é, busca a legitimidade da substituição de deduções atuais por ele.

Husserl não cansa de enfatizar, em seus primeiros escritos, que a ausência da justificativa e legitimação do cálculo lógico é uma das maiores deficiências das lógicas correntes de então. Não que tal tarefa fosse simplesmente negligenciada ou mesmo descuidada pelos lógicos. Que se veja, por exemplo, a primeira página da *Vorlesungen über die Algebra der Logik* de Schröder, onde o autor sublinha logo de início que “A lógica [...] se ocupa com todas as regras cujo cumprimento aumenta o conhecimento da verdade” (SCHRÖDER, 1966, p. 1 apud HUSSERL, SAL, 4). Como diz Willard, “não importa quão ‘formalista’ o lógico possa ser, é sempre o caso que ele espera que os resultados de seu trabalho sejam aplicados ao pensamento atual” (WILLARD, 1979, p. 146). O erro, para Husserl, consistia em que tais lógicos procuravam a justificativa lógica do proceder do cálculo *no interior das próprias regras do cálculo*. Quanto a isso sublinha Husserl que “o cálculo lógico é um cálculo (*Kalkül*) de dedução pura (*reinen Folgerung*), mas não a sua lógica” (SAL, 8, grifo nosso). A investigação que pretenda inquirir a *lógica* do cálculo lógico deve se situar, por princípio, *fora* desse cálculo. Essa era, segundo Husserl, a cegueira dos lógicos “extensionalistas”. Comentando o objetivo de Schröder de fornecer uma lógica da dedução, Husserl confessa que “difícilmente pode-se ficar mais decepcionado” com o cumprimento

---

¹⁰ Husserl diz, na resenha de Schröder, que “a lógica algorítmica” é, de fato, “descendente direto da velha lógica formal” (SAL, 8). Suspeita-se, a partir dessa constatação, que a revolução proporcionada pela Lógica Matemática na Lógica do século XX não o entusiasmaria tanto.

insatisfatório de tal objetivo, insistindo que tal decepção é “característica de toda lógica extensional” (SAL, 5). Na verdade, não é de se espantar que lógicos excepcionais encontrem dificuldade em apresentar teorias suficientes com respeito à *lógica* de suas *lógicas*, uma vez que é já conhecido o fato de que “se pode ser um técnico extraordinário em lógica e ser um filósofo da lógica medíocre”, do mesmo modo que “se pode ser um extraordinário matemático e um filósofo da matemática medíocre”, sendo que “Boole oferece um ótimo exemplo de ambos” (SAL, 9).

Mas se não se encontra a lógica do cálculo lógico no interior desse próprio cálculo, onde então encontrá-la? Em uma teoria do simbolismo, isto é, em uma *semiótica*. Como diz Porta, “uma teoria correta do cálculo está intimamente ligada a ou é parte de uma correta teoria do simbolismo em geral” (PORTA, 2013, p. 29). Essa teoria geral do simbolismo Husserl busca elaborar tendo como horizonte o projeto intuicionista que mencionamos acima. Ou seja, trata-se de uma teoria que busca justificar o símbolo como *substituto* do conceito que ele substitui, justificativa que só poderá ser feita reconduzindo o símbolo à intuição.

É essa ideia de construir uma semiótica em bases intuicionistas que está por trás de todo o projeto de fundamentação da matemática da *Filosofia da Aritmética*. Na próxima seção nos dedicaremos a uma análise geral da teoria que Husserl ali expõe, o que nos oferecerá uma primeira aproximação à sua abordagem desse problema que nos dispusemos a tratar. A importância da *Filosofia da Aritmética* para nosso tema é vasta. Primeiramente, é nessa obra que Husserl primeiro estabelece a distinção entre *representações próprias* (*eigentliche Vorstellungen*) e *impróprias* (*uneigentliche*) ou *simbólicas* (*symbolische*), distinção crucial para que se compreenda as bases desse primeiro intuicionismo. Ademais, a análise da origem do conceito de número da primeira parte dessa obra já contém, como sublinhará Husserl em *Lógica Formal e Transcendental* (FTL, 76), uma análise proto-fenomenológica de caráter constitutivo (isto é, uma análise que privilegia o aspecto explicitativo-descritivo ante o aspecto explicativo-causal), que será de fundamental importância para nossa caracterização posterior do teor específico da análise fenomenológica do símbolo (bem como da fenomenologia em geral)¹¹. Por fim, por mais que a tese central do livro seja, conforme veremos adiante, posteriormente abandonada, tal abandono não justifica que relevemos sua

---

¹¹ Para Hartimo, essa abordagem proto-fenomenológica do conceito de número da *Filosofia da Aritmética*, ao mostrar a abordagem específica de Husserl de um mesmo problema tratado por Frege (qual seja, o problema da fundamentação do conceito de número), oferece já uma amostra da diferença geral do tipo de análise filosófica que será adotado pelas duas principais “filosofias” do século XX, a fenomenológica-hermenêutica, que se ancora em Husserl, e a analítica, que se ancora em Frege (Cf. HARTIMO, 2006).

importância, pois que ele não implica em uma renúncia absoluta da totalidade dos resultados ali alcançados. Na verdade, é justamente a compreensão do motivo desse abandono que nos fornecerá a medida exata da originalidade da filosofia de Husserl. Antecipando-nos um pouco ao que veremos de modo pormenorizado a seguir, o fracasso de fundamentar o algoritmo matemático exclusivamente na análise psicológica das representações simbólicas fará com que Husserl modifique sua concepção de lógica, levando-o a conceber, aos poucos, uma lógica *pura* como disciplina fundacional à parte da lógica enquanto *Kunstlehre*, tendo esta última seu sentido reduzido ao de uma “arte dos signos” e sendo independente epistemologicamente da primeira.

2. Investigações lógicas e psicológicas em *Filosofia da Aritmética*

2.1 O projeto geral da *Filosofia da Aritmética*: prolegômenos à aritmetização da análise

A *Filosofia da Aritmética* de Husserl é mais uma obra a perseguir o “*desideratum* dos séculos”, qual seja, uma “verdadeira filosofia do cálculo” (PA, 7). Como enfatiza Hill, Husserl se encontrava no período e no lugar certos para se lançar a investigações dessa natureza, tendo podido testemunhar pessoalmente os principais debates matemáticos os quais Russell, Whitehead, Frege e Wittgenstein só puderam absorver documentalmente (HILL, 2000, p. 180). Dentre esses debates figuram aqueles relacionados ao problema do infinito, do contínuo e, principalmente, aquele que diz respeito à crise de fundamentos da matemática. É esse último tema que proporcionou um verdadeiro renascimento da disciplina no final do século XIX, sendo um dos seus capítulos mais importantes aquele que diz respeito à fundamentação da *análise* (do *cálculo*) – disciplina matemática que compreende funções limite, integração e derivação. É precisamente nesse capítulo que Husserl concentra os seus primeiros esforços filosóficos.

A abordagem com a qual ele se aproxima do problema de fundamentação do cálculo é aquela que predominava em seu período de estudante em Berlim, cujo teor era bastante diferente daquele estilo mais “formal” e “abstrato” que viria a prevalecer no *mainstream* matemático pouco tempo depois, a partir da influência de Riemann, Dedekind, Cantor e, posteriormente, Hilbert. Seu expoente mais importante era Weierstrass, mentor de Husserl, e sua abordagem “rigorosa” era a marca maior com a qual enfrentava os problemas de fundamentação do cálculo. Em contraste direto com o formalismo abstrato posterior, Weierstrass intentava fundar toda a aritmética no conceito de número natural. Com isso, a

fundamentação do cálculo seguia um programa de *redução teórica*: redução de todas as leis que regem as operações do cálculo às leis que regem a aritmética formal, sendo esta última fundada no conceito de número. Esse programa ficou conhecido como *arimetização da análise*.

A arimetização da análise era um programa conduzido por matemáticos, especificamente aqueles da Escola de Berlim: Weierstrass, Kummer e Kronecker. A despeito de discussões internas quanto a pontos específicos do programa¹², era ponto pacífico a possibilidade de se explicar toda análise matemática a partir das operações elementares de adição, subtração, multiplicação e divisão. É a consecução desse programa que Husserl colocava como intento último de toda sua *Filosofia da Aritmética*, originalmente planejada em dois volumes (apenas o primeiro vindo à luz). O poder desse programa está no fato de que, diferentemente de outras disciplinas matemáticas, tais como a geometria, a mecânica analítica ou a física matemática, que se baseiam, em última instância, na *experiência externa*, a análise pura só necessitaria de um único conceito, o de *número*. Este, por sua vez, funda-se não na experiência externa, mas na *interna*. Husserl conta, em uma nota de rodapé, que Weierstrass costumava abrir suas aulas sobre a teoria das funções analíticas com as seguintes considerações: “A aritmética pura (ou a análise pura) é uma ciência baseada única e exclusivamente sobre o conceito de número (*Zahl*). Ela não requer nenhuma outra pressuposição que seja, nenhum postulado ou premissa” (PA, 12, nota). Em suma, a clarificação do conceito de número deve ser *suficiente* para explicar as operações elementares da aritmética; essas, por sua vez, devem ser suficientes para explicar toda a análise matemática. É à primeira parte desse projeto – ou seja, à clarificação do conceito de número e das operações elementares da aritmética – que se dedica o primeiro volume, único existente, da *Filosofia da Aritmética*.

Somente essa primeira parte do programa de arimetização da análise já era, em si mesma, extraordinária. Isso porque nem todas as operações elementares da aritmética resultam em conceitos de igual natureza. Adição e multiplicação resultam em números inteiros positivos, mas a subtração pode resultar em números negativos e a divisão em frações irredutíveis. Ora, mas a arimetização da análise, conforme já ressaltamos, comporta a redução de toda a aritmética a um tipo muito específico de número, qual seja: o número

---

¹² Como o debate entre Weierstrass e Kronecker sobre método infinitários. Kronecker defendia que somente números naturais existiam realmente. Por isso, números irracionais deveriam ser simplesmente banidos da aritmética geral. Cf., a esse respeito, HARTIMO, 2006, pp. 322-324.

natural. Ou seja, número é aquilo que pode ser *computado* – em última instância, o conceito de número deve responder pela pergunta “quanto?”. Significa isto que a matemática tem um domínio de aplicação muito específico: aquele da *quantidade*. Tendo isso em vista, como reduzir números como os negativos ou as frações irredutíveis àquilo que pode ser contado? Em outras palavras, como ainda falar significativamente desses números adequadamente denominados “imaginários”?

É para responder ao problema da redução dos números imaginários ao conceito de número natural – isto é, àquilo que pode ser contado – que o simbolismo pela primeira vez é trazido à tona por Husserl. Os maiores esforços da *Filosofia da Aritmética* estão concentrados em fornecer as condições de possibilidade para o tratamento dos números imaginários ainda em termos quantitativos, o que só poderá ser feito de uma única maneira: não através da noção imediata de número, i.e., daquilo que pode ser atualmente computado, mas sim através de sua noção *mediada*, isto é, *simbólica*. Por mais que a solução do problema dos imaginários mediante a introdução de uma noção simbólica de número fosse já contemplada por Weierstrass¹³, é a Brentano que Husserl atribui sua plena compreensão, conforme se pode verificar em mais uma nota de rodapé:

Em suas aulas na universidade, Franz Brentano sempre deu a maior ênfase sobre a distinção entre representações “próprias” e “impróprias”, ou “simbólicas”. A ele eu agradeço a profunda compreensão do eminente significado do representar impróprio para o todo da nossa vida psíquica, o qual, antes dele, na medida do que posso ver, ninguém tinha totalmente apreendido (PA, 193, nota).

É por isso que a *Filosofia da Aritmética* pode ser lida como a obra de um autor que era, a um só tempo, um matemático da Escola de Berlim e um filósofo do círculo de Brentano (CENTRONE, 2010, p. 5)¹⁴. Para Weierstrass, a aritmetização da análise era um projeto que deveria ficar a cargo de matemáticos. Para Husserl, uma vez que tal projeto se mostrava como dependente da psicologia descritiva de Brentano – e uma vez que esta pretendia se apresentar como método definitivo da filosofia¹⁵ –, tal empreendimento era estritamente *filosófico*.

---

¹³ Cf. IERNA, 2006, pp. 38-41.

¹⁴ Ierna indica, todavia, que as “influências formativas do primeiro Husserl não podem ser tão claramente separadas em uma via filosófica e uma matemática”, e que evidências recentes têm mostrado que “uma filosofia Brentaniana da matemática já tinha lugar quando Husserl começou a trabalhar em sua habilitação e em seu primeiro livro” (IERNA, 2017, p. 148).

¹⁵ Cf. PES I, 30.

Essa dependência da psicologia descritiva de Brentano não se deve unicamente à distinção entre representações próprias e simbólicas, porém. Antes, é tal psicologia que orienta *toda* a consecução do projeto inicial de aritmetização da análise levada a cabo por Husserl na *Filosofia da Aritmética*, sendo toda a estrutura da obra desenhada de acordo com a psicologia descritiva de Brentano. Isso porque essa primeira parte do projeto de aritmetização da análise compreendia a clarificação do conceito fundamental da aritmética – o de número – e a construção das operações aritméticas elementares por sobre esse conceito. Para viabilizar essa empreitada, a obra é dividida em duas partes, sendo essa divisão baseada na distinção brentaniana entre representações próprias e simbólicas. A primeira parte dedica-se à clarificação do conceito de número e é intitulada “Os conceitos próprios de pluralidade (*Vielheit*), unidade e número cardinal”; a segunda se volta para as operações aritméticas elementares e se intitula “Os conceitos de número simbólico e as origens (*Quellen*) lógicas da aritmética cardinal”. A primeira parte lida com as representações próprias de número, isto é, com os números *eles mesmos*. A segunda lida com os números *simbólicos*, na medida em que as operações elementares da aritmética exigem, como já dissemos, tal noção. É de Brentano que provém tanto a noção de representação simbólica que guiará a segunda parte da obra, quanto o método para a clarificação do conceito de número que compõe a primeira parte, método que será psicológico.

Mas como se relaciona a clarificação do conceito fundamental da aritmética com uma investigação *psicológica*? Já na introdução de sua *Habilitationsschrift* Husserl se perguntava: “o que, afinal de contas, o número tem a ver com a psicologia?”; pergunta que é respondida retoricamente com outra pergunta: “O que o espaço, o tempo, a cor, a intensidade etc., têm a ver com a psicologia? O espaço não é objeto do geômetra, a cor não é objeto do físico, e assim por diante?” (ÜBZ, 295). Essa réplica toma como óbvia a consideração de que a análise de tais objetos (o espaço, a cor etc.) pertence à psicologia. Essa obviedade tem como premissa oculta a convicção de Husserl de que “só se pode definir aquilo que é logicamente composto” (PA, 119). Os conceitos elencados acima, assim como o conceito de número, não são compostos, mas *elementares*, isto é, são conceitos que servem como *fundamentos* para as ciências das quais fazem parte. Por serem elementares, tais conceitos são indefiníveis. Com conceitos indefiníveis, Husserl conclui, a única coisa a se fazer é “apontar para o fenômeno concreto através do qual os conceitos são abstraídos e deixar claro a espécie do processo de abstração envolvido” (PA, 119). Isso significa: deve-se recorrer à *origem* do conceito, isto é, à base concreta de onde tal conceito é abstraído, para que se determine seu *conteúdo* (donde o

título da *Habilitationsschrift*: “Análise do conceito de número com relação à sua *origem e conteúdo*”). É esse o sentido das investigações “psicológicas” da primeira parte da *Filosofia da Aritmética*: trata-se de analisar as representações próprias dos números, ou seja, os *números mesmos*. Uma vez que os números mesmos são conceitos elementares, então seu conteúdo só poderá ser visto se recorrermos a uma análise que retrace a *origem* desse conceito. Somente assim será possível determinar *o que eu vejo* quando digo que estou “*vendo*” um número.

2.2. A análise psicológica (ou “proto-fenomenológica”) do conceito de número

E o que eu vejo quando digo que estou vendo um número? O que é o número em sua presença intuitiva? Isto é, a que corresponde o conceito de número? A resposta de Husserl, à primeira vista, é excepcionalmente simples: vejo um conjunto determinado de quaisquer objetos, a que Husserl chama de *Inbegriff*¹⁶. Assim, se vejo o número “dois”, então estou vendo, por exemplo, este livro e esta caneta ao seu lado. Ora, mas quando eu vejo este livro e esta caneta, vejo *este livro* e *esta caneta*, e não o número “dois”. Não consigo identificar, ao intuir duas coisas arbitrárias, nada que corresponda ao conceito de número “dois”. Não obstante, Husserl nos garante que “não há nenhuma dúvida” quanto ao fato de que são justamente essas “*Inbegriffe* de pluralidades de determinados objetos” que correspondem, no campo intuitivo, ao conceito de número, e que “todo mundo sabe o que se quer dizer com essa expressão” (PA, 15). É que a dificuldade em identificar o número “dois” com o livro e a caneta reside no fato de se buscar nos *conteúdos* do livro e da caneta algo que corresponda ao conceito de número. Essa busca será inútil, uma vez que “a natureza dos conteúdos particulares não importa de nenhum modo” (PA, 16) para o conceito em questão. O conteúdo do conceito de número, portanto, será *não-conteudista*. Como isso se dá?

O primeiro passo é compreender que com o número temos não um conceito simples, mas *relacional*, o que nos leva a buscar, no fenômeno concreto – uma pluralidade (*Vielheit*) de objetos quaisquer –, pelo *fundamento da relação*. Uma vez que esses objetos são justamente *arbitrários*, afinal “qualquer objeto representado, quer físico ou psíquico, abstrato ou concreto, quer dado da sensação ou da fantasia, pode ser unido arbitrariamente a qualquer

---

¹⁶ Seguindo Ierna, deixo *Inbegriff* sem tradução. Vertê-lo para “agregado” tornaria difícil traduzir *Aggregat*, também empregado por Husserl. “Totalidade”, como utilizado em muitas traduções, não me parece adequado. Como diz Ierna, “uma *Inbegriff* é uma mera soma, um *collectivum*, não uma totalidade no sentido de um todo completo, um objeto unitário ou um conjunto bem definido” (IERNA, 2005, p. 9). Para uma discussão sobre a dificuldade de tradução do termo e uma defesa da escolha de “totalidade”, cf. COOPER-WIELE, 1989, p. 129.

outro para formar *Inbegriffe*, e, por conseguinte, ser contado” (PA, 16), esse fundamento não pode residir no seu *conteúdo*. Husserl oferece como exemplo *Inbegriffe* de certas árvores, o sol, a lua, a Terra e Marte; e um sentimento, um anjo, a lua e a Itália (PA, 16). Busca-se em vão nessas *Inbegriffe* por qualquer *relação primária*, isto é, aquele tipo de relação fundada nos conteúdos primários, tais como as relações de continuidade, gradação, interconexão metafísica (combinação de propriedades, como entre extensão e cor), relações lógicas etc. Nada disso é visto quando relaciono, por exemplo, uma árvore com um sentimento de raiva. Essa relação deve ser, portanto, *secundária*, e seu fenômeno relacional será *psíquico*. Na intuição de um número, portanto, o ato intuitivo é um ato de *segunda ordem* que se funda sobre um ato *de primeira ordem*, aquele que se direciona para cada objeto da *Inbegriff* isoladamente. Sobre esse ato de segunda ordem, Husserl enfatiza:

Efetando tal ato, naturalmente procuraríamos em vão nos conteúdos da representação que ele engloba por uma relação (*Beziehung*) ou ligação (*Verbindung*) [...]. Os conteúdos são, aqui, unificados precisamente pelo ato isolado; e a unificação, portanto, somente pode ser notada através de uma reflexão especial sobre o ato (PA, 69).

A característica distintiva fundamental entre esses dois tipos de relação mencionados está em que nas relações primárias “nós representamos os fundamentos, junto aos quais a relação é imediatamente dada como um momento (*Moment*) dos mesmos conteúdos da representação” (PA, 69). Já no caso das relações secundárias, é necessário um ato reflexivo para que a relação seja objetivada e, portanto, vista. Assim, seu conteúdo imediato é “o ato instituindo a relação, e unicamente através disso atinge-se os fundamentos” (PA, 69).

Temos, portanto, com a intuição do número, um ato complexo. Primeiramente, um ato de primeira ordem se direciona aos objetos a serem relacionados; em seguida, um ato de segunda ordem institui a relação entre esses objetos. Essa relação Husserl chama de *ligação coletiva* (*kollektiven Verbindung*). Assim, aquilo que parecia simples na primeira formulação acerca da representação própria (intuitiva) de número, mostra-se, na verdade, um tanto complexo. O número “dois” corresponde, de fato, a uma intuição de dois objetos quaisquer, por exemplo este livro e esta caneta. Mas para que isso se dê é necessário, primeiramente, que um ato de *interesse unitário* se dirija a esses objetos e os destaque por sobre o fundo do campo visual de qual eles fazem parte (PA, 74); em seguida, deve-se realizar uma abstração de *todos os conteúdos particulares* dos conceitos de livro e caneta, fazendo surgir, assim, o conceito categorial de *algo* (*etwas*); em seguida, deve-se relacionar esses objetos uns com os outros através da operação de contar, relação que na linguagem é designada pela conjunção

“e”. Essa relação fixará uma determinação específica à pluralidade antes indeterminada, já que ao encerrar meu ato de contar com o último elemento (livro *e* caneta, *e mais nada*), tenho não mais uma pluralidade qualquer, mas aquela à qual atribuo o nome “dois”. Doravante, qualquer ato de contar que possua a mesma *forma* que a descrita acima (“A *e* B”) corresponderá ao conceito *dois*. Dito de outro modo: sempre que eu contar dois objetos quaisquer, de qualquer tipo, todos os procedimentos acima descritos estarão presentes, e eu estarei representando propriamente, via intuição, o número dois. O número é, portanto, uma *espécie* do conceito de pluralidade, e os números particulares são justamente a extensão do conceito de número.

O processo de intuição do número descrito acima ainda é, porém, parcial. Uma *Inbegriff* não é suficiente para trazer um número à intuição. De acordo com Husserl é necessário, no mínimo, dois grupos, de modo que possamos compará-los e determinar os números inteiros. Essa comparação, como é de se esperar, não se direcionará aos conteúdos das *Inbegriffe*, mas igualmente a relações, dessa vez relações de *igualdade, mais e menos*:

as relações múltiplas de igual, maior e menor condicionam essencialmente o aparecimento (*Entstehung*) dos conceitos de número. [...] os números determinados dois, três etc., pressupõem uma comparação e diferenciação limitada de pluralidades, pensadas *in abstracto*, em termos de mais ou menos (PA, 95).

É somente quando comparo, portanto, determinado *Inbegriff* com determinado outro e vejo que um é maior, menor ou igual a outro, que o número pertencente a eles *aparece* e é, assim, visto, intuído.

Uma vez que se trata de um ato de segunda ordem (ou “reflexivo”), tais conceitos são ditos possuírem uma natureza *psicológica*. Como diz Willard, “tal escolha terminológica deve ser descrita como um desastre” (WILLARD, 1984, p. 54). Psicológico é, aqui, contraposto a *físico*, e a classificação de Husserl segue aquela feita por Brentano de todos os fenômenos em fenômenos *físicos* ou *psíquicos*. Estes últimos são definidos, como é bem conhecido, como fenômenos que contém em si os objetos de modo intencional (PES I, 124, 125). A caracterização da relação que constitui o conceito de número como uma relação psíquica e, portanto, intencional, não quer dizer senão que: 1- a relação não é ela mesma *intuída* numa intuição simples de primeira ordem, como quando vejo esta cor vermelha deste objeto específico, mas apenas que 2- ela é intuída em um ato reflexivo de segunda ordem. É apenas por esse seu caráter *não sensível* que a relação é denominada psíquica, e não física, o que não implica necessariamente uma subjetivação do conceito de número (muito embora o risco de

subjetivação esteja inegavelmente presente). O fato de o método utilizado para sua clarificação ser *psicológico*, direcionado para os *atos psíquicos*, em nada contribui para *reduzir os conteúdos dos conceitos a esses atos*. Como diz novamente Willard, “a origem psicológica de um conceito não *cai sob* o conceito e, portanto, não é aquilo de que o conceito é, em qualquer sentido, um conceito” (WILLARD, 1984, p. 81, nota 46). Quando eu conto maçãs, não conto meu ato de contar maçãs, mas conto as maçãs elas mesmas. São essas maçãs contadas, consideradas de um ponto de vista *puramente formal* – isto é, abstraída de seus conteúdos –, que constituem a extensão do conceito de número.

Sabemos, agora, a que corresponde a *intuição* do conceito de número. Essa análise da experiência intuitiva de número contém de modo seminal muito das análises fenomenológicas maduras de Husserl. Como diz Hartimo,

Husserl não tenta explicar como os conceitos de número podem ser adquiridos (por exemplo, causalmente), mas descreve os tipos de atos e estados psíquicos que estão envolvidos na constituição dos conceitos. Suas análises mostram que a mente não recebe os conceitos de modo meramente passivo, mas eles são antes formados com um interesse ativo (HARTIMO, 2006, p. 332).

A ancoragem na experiência é, certamente, uma das grandes marcas da filosofia de Husserl. Todavia, se a aritmética se resumir aos números conforme estes nos dão dados na experiência, então teremos uma aritmética severamente limitada – afinal de contas, como diz Husserl em sua quinta tese defendida para a habilitação de doutorado, em 1887, na Universidade de Halle, “em sentido próprio (*eigentlich*), mal é possível contar até três” (ÜBZ, 339). Por isso é necessário um passo adiante, e analisar os números não apenas enquanto dados na intuição, mas enquanto *simbolizados*.

2.3. Representações próprias e impróprias (simbólicas)

A distinção fundamental entre representações próprias e impróprias (simbólicas) é realizada, pela primeira vez, no capítulo XI da *Filosofia da Aritmética*. Eis como Husserl a apresenta:

Uma representação simbólica ou imprópria é, como o nome já diz, uma representação através de signos (*Zeichen*). Se um conteúdo (*Inhalt*) não nos é dado diretamente como aquilo que ele é, senão que apenas indiretamente através de signos que o caracterizam univocamente, então nós temos dele uma representação simbólica ao invés de uma própria (PA, 193).

Essa definição é explicitada por quatro exemplos. Dada sua importância, vamos nos deter em cada um deles. O primeiro exemplo é o da “aparência exterior de uma casa [...] quando nós realmente a observamos” (PA, 193). Nesse caso, temos uma representação própria da casa. Já quando alguém nos dá uma *caracterização indireta* da casa, como quando nos dizem: “a casa da esquina em tal e tal lado de tal rua” (PA, 193), então temos uma representação simbólica. Ou seja: toda *descrição* (*Beschreibung*) de um objeto intuitivo (*anschaulichen*) “tem a tendência a substituir (*ersetzen*) a própria representação efetiva (*wirkliche*) através de uma representação por signo (*Zeichenvorstellung*) substituta (*stellvertretende*)” (PA, 194). O que faz com que a representação simbólica da casa possa substituir sua visão direta são as *marcas características* (*Charakteristische Merkmale*) que a descrição nos oferece e a correspondente presença dessas marcas características no objeto mesmo. Assim, qualquer juízo que se faça com a representação simbólica da casa (ou seja, com sua descrição) servirá também para a casa mesma, em função desse elemento comum a ambas, as marcas características.

O segundo exemplo mostra que esse processo não se restringe somente a um *todo* que se simboliza através de suas *partes*, senão que ele pode também se direcionar às *próprias partes* mediante a simbolização das marcas características. É esse o caso do “momento abstrato vermelho” que vemos em um objeto perceptivo que pode ser simbolizado pela seguinte descrição: “aquela cor que corresponde a tantas e tantas muitas bilhões de vibrações de éter por segundo” (PA, 194).

O terceiro exemplo nos mostra a possibilidade de simbolização de objetos abstratos, como quando conectamos ao nome “triângulo” o conceito de uma “figura fechada limitada por três linhas retas” e dizemos, dele, simbolicamente, que é a “figura cuja soma dos ângulos é igual a dois ângulos retos” (PA, 194).

Por fim, o quarto exemplo nos mostra aquelas representações que são simbolizadas por meio dos *signos exteriores* (*äußere Zeichen*), como a nota musical “C³”. O não-músico, quando se depara com esse signo, representa simbolicamente a seguinte caracterização indireta: aquilo que os músicos indicam por meio do signo C³. Husserl enfatiza que tais signos só entram no campo de consideração de uma investigação lógica quando “o conceito daquilo que é para ser designado enquanto tal através de um signo exterior pertence ao conteúdo essencial da representação simbólica” (PA, 194).

Após apresentar esses quatro exemplos, Husserl acrescenta que as representações autênticas e simbólicas estão numa relação correlativa de *equivalência lógica*. Ocorre uma equivalência lógica entre dois conceitos “quando todo objeto de um é também um objeto de outro, e vice-versa” (PA, 194). A representação simbólica só pode servir de substituta à própria, portanto, porque se encontra em uma relação de equivalência lógica com ela.

Com isso termina Husserl sua exposição acerca da distinção entre representações próprias e simbólicas na *Filosofia da Aritmética*. Ao final, tem-se apenas duas conclusões:

- (1) A univocidade (*Eindeutigkeit*) da representação simbólica é o que a distingue de uma representação geral, sendo isso o que marca a diferença entre a concepção de Husserl e a concepção de Brentano (PA, 193, nota); e
- (2) O caráter próprio ou simbólico da representação não diz respeito ao objeto, mas ao seu *modo de doação*.

É a relação de equivalência lógica que impede que a representação geral seja uma representação simbólica. Afinal, toda representação geral é equívoca, e se a utilizássemos como representação simbólica, então a relação de equivalência lógica demandaria que um juízo sobre uma representação geral se referisse a todos os objetos abarcados pela sua extensão. Ora, não é essa a função da representação simbólica. Ao invés de pretender valer para todos os objetos que se subsumam a ela de modo *indeterminado*, ela pretende, antes, substituir *univocamente* um objeto qualquer que não se encontra no campo intuitivo. Ademais, é possível realizar um juízo sobre uma representação própria que não seja válido para a representação geral, como quando julgo algo específico a respeito da representação própria “Pedro” que não é válido para a representação geral “homem”. Por isso, “homem”, que é uma representação geral de “Pedro”, não pode servir-lhe de representação simbólica.

O ponto 2 é proveniente da própria definição dos dois tipos de representações. Em suma, uma representação própria equivale ao conhecimento por visão direta, ou *intuição*, e uma representação simbólica equivale ao conhecimento por descrição. Logo, trata-se de conceitos que dizem respeito não às coisas, mas ao modo como essas coisas nos são dadas, sendo, portanto, uma distinção *psicológica*, e não *lógica* (muito menos *ontológica*).

2.4. As investigações lógicas da *Filosofia da Aritmética* e sua solução para o problema da justificação do cálculo simbólico

Com o conceito de representação simbólica será possível, agora, incluir números superiores a 3 na aritmética¹⁷. Tal inclusão só será possível, porém, a partir de uma *técnica calculacional* (*Rechenkunst*) que compreenda os procedimentos básicos de adição e partição (*Teilung*). Essa técnica incidirá não sobre os números enquanto *conceitos abstratos*, mas enquanto *classes gerais* que têm por extensão os objetos enumerados, de modo que “5 não significa o conceito (o abstrato [*das Abstraktum*]) cinco; senão que 5 é um nome geral (*allgemeiner Name*) (ou, antes, um signo calculacional [*Rechenzeichen*]) para qualquer grupo (*Menge*) arbitrário que caia sob o conceito cinco” (PA, 181, 182). Do mesmo modo como ouro e ouro permanece sempre ouro, assim os conceitos numéricos permanecem sempre os mesmos, e o conceito de *cinco* permanecerá para sempre cinco, não importando o que se faça com ele. A expressão $5 + 5 = 10$, portanto, significa o mesmo que: “um grupo (qualquer um, de qualquer tipo) caindo sob o conceito cinco, e qualquer outro grupo caindo sob aquele mesmo conceito, resultam, unidos, em um grupo caindo sob o conceito dez” (PA, 182).

Ocorre que tanto o grupo que cai sob o conceito de 5 quanto o grupo que cai sob o conceito de 10 são grupos que estão no meu campo intuitivo, o que torna a operação com tais conceitos (próprios) um tanto simples e compreensível. Como é possível, porém, operações aritméticas com grupos maiores que excedem meu campo intuitivo imediato? Ou seja, como é possível realizar operações aritméticas que incidam sobre um conceito *simbólico* de número? Uma operação com grupos menores, tais como com grupos que caem sob o conceito de 5, pode ser autenticada por recurso à intuição; mas uma operação com, digamos, grupos que caem sob o conceito de 50, não conta com essa possibilidade. A estratégia de Husserl será, para esses casos, a elaboração de uma *técnica lógica* que permita *reconectar* esses grupos maiores à intuição. Trata-se, como diz Tillman, de “tornar nossos conceitos simbólicos mais autênticos¹⁸” (TILLMAN, 2012a, p. 149), isto é, mais intuitivos. Essa estratégia será realizada pela *decomposição* desses grupos simbólicos maiores em grupos intuitivos menores. Assim, o grupo simbólico 50, que escapa à intuição, poderá não obstante ser captado ao ser decomposto

¹⁷ Husserl ora dirá que é possível contar intuitivamente até 5, ora até 10, ora até 12, conforme as seguintes passagens do texto: PA, 114; 192; 202; 224; 236.

¹⁸ “Autêntico” é uma tradução alternativa para “*eigentlich*”, que traduzimos por “próprio”.

em $10 + 10 + 10 + 10 + 10$ (PA, 224). Trata-se, simplesmente, *da apreensão do não dado pela mediação do que é dado*.

Uma técnica lógica que dê conta desses grupos maiores deverá elaborar uma *sistematização* dessa prática de decomposição. Essa sistematização começa pela eleição de um “número base” que servirá de referência para a decomposição dos números simbólicos, eleição que deverá ser guiada por critérios práticos. O primeiro desses critérios é que tal número deve, obviamente, ser um número intuitivo. Além disso, deverá ser tão grande quanto possível e divisível pela maior quantidade de números possíveis. Por fim, sua tabela de adição e multiplicação deverá demandar o menor esforço possível da memória. Por essas e outras, a melhor escolha para o número base do sistema seria o número 12, gerando, assim, o sistema duodecimal (PA, 237). Todavia, como se sabe, não é esse o caso da matemática moderna, e seguimos o sistema baseado no número dez, o sistema decimal. No nosso exemplo anterior, o número 50 será então concebido como uma decomposição de 5 grupos de 10 objetos.

Uma vez de posse do sistema, o cálculo matemático pode ser concebido como um algoritmo para traduzir números não-sistemáticos em números sistemáticos. Se tenho, por exemplo, as simbolizações não-sistemáticas do tipo “dezoito, e quarenta e nove” e “sete vezes trinta e seis”, posso então convertê-las para as simbolizações sistemáticas “seis grupos de dez e sete”, e “dez grupos de dez, e dez grupos de dez, e cinco grupos de dez, e dois”, ou seja, “sessenta e sete” e “duzentos e cinquenta e dois”, respectivamente. Com esses últimos, nós “localizamos essa soma numérica no interior da sequência numérica”, sendo que “*por meio da sequência numérica (Zahlenreihe) o ideal de uma classificação exata e geral dos números é realizada de maneira a mais perfeita*” (PA, 261). A primeira tarefa da aritmética passa a ser, portanto, a da redução de simbolizações não-sistemáticas a simbolizações sistemáticas. Essa redução só é possível porque “para cada número não-sistemático corresponde um número sistemático univocamente determinado que é igual a ele, i.e., que simboliza o mesmo conceito próprio de número” (PA, 261).

Um último passo é necessário para que o campo intuitivo seja definitivamente conectado ao cálculo aritmético *tal como este é de fato realizado pelos matemáticos*. Trata-se da criação de um sistema de *signos* que servirá para nos auxiliar nas operações descritas acima. Começa-se por atribuir univocamente um signo a cada um dos números intuitivos anteriores ao número base do sistema. Assim, temos 1, 2, 3... para cada grupo de *um* objeto qualquer, *dois* objetos quaisquer e *três* objetos quaisquer respectivamente, e assim por diante.

Ao chegar ao número base, dez, não se cria um novo signo, mas antes se coloca o signo 0 à frente do número 1 para assim indicar que temos uma coleção de dez “uns”. A partir do número de base, 10, todos os demais números são formados a partir dos signos unívocos utilizados para os números intuitivos, o que nos proporciona, por conta da memorização de somente um pequeno número de signos, uma grande economia da atividade psíquica. Por último, convencionam-se um conjunto de signos que designa cada uma das operações do cálculo aritmético (+, -, x...). Disso resulta, finalmente, que a expressão simbólica não-sistemática “quarenta e seis, e trinta e dois” tenha sua contrapartida não-sistemática signitiva em “46 + 32” e sistemática em “78”.

Esse sistema de signos nos proporciona um extraordinário desprendimento do campo intuitivo imediato. Uma vez que compreendemos como funciona a construção de números a partir da base decimal, torna-se possível lidar com grupos de objetos (isto é, números) de difícil apreensão, como 1.567.987. Ou seja, torna-se possível lidar com esses números *mesmo que não se execute sua decomposição em grupos intuitivos menores*. Se, com efeito, sempre que nos deparássemos com números dessa grandeza, tivéssemos de empreender sua decomposição em números menores para que então pudéssemos dele tratar, o discurso aritmético seria lento e nada prático. Por isso, a representação simbólica de um número dessa grandeza não pode depender nem de uma intuição direta, nem de intuições de grupos parciais que o compõem. Antes, precisamos apenas compreender o algoritmo de formação de números maiores a partir dos números bases do sistema para que fiquemos seguros de que, quando lidamos com números dessa grandeza, estamos lidando com signos que correspondem *exatamente* ao número em questão. A única intuição necessária, portanto, é *a intuição dos números de base do sistema decimal de onde os números maiores são derivados*. Assim, se se compreende o processo de formação de grupos maiores a partir dos menores de modo pré-signitivo – isto é, se se compreende como é formado, por exemplo, um conjunto de 20 coisas a partir da intuição de dois grupos de 10 coisas –, então se torna possível compreender como que, paulatinamente, um grupo tão grande como o representado pelo número 1.567.987 pode ser *idealmente* formado a partir de grupos menores, e isso porque “um paralelismo rigoroso prevalece, aqui, entre o método para a continuação da sequência de *conceitos* numéricos e o método para a continuação da sequência de *signos* numéricos, e isso não meramente em geral, mas antes para cada passo individual” (PA, 237).

O sistema numérico signitivo *espelhará*, portanto, o sistema numérico conceitual, e é esse espelhamento a condição de possibilidade para que operemos com signos *sem nem mesmo pensar sobre aquilo a que esses signos se referem*. Essa referência, no entanto, está garantida. Uma vez compreendido o procedimento *lógico* do sistema, ou seja, o modo como cada signo numérico corresponde ao número conceitual, e o algoritmo utilizado para a formação de números simbólicos mais complexos a partir dos números intuitivos mais simples, então é *dispensável* que eu realize sempre, atualmente, esse processo de correspondência entre o simbólico e o intuitivo. O sistema signitivo torna-se, por assim dizer, *autônomo*. É aqui que o cálculo aritmético deixa de ser um procedimento “intelectual” e se torna um cálculo *mecânico* cujo objeto mais imediato não é o conceito de número, mas *o signo numérico*, que é um *sucedâneo* (*Surrogat*) do número. Quando somo $1.345 + 2.143$, por exemplo, posso simplesmente me basear no algoritmo que me diz para somar primeiro as unidades, depois as dezenas, depois as centenas, e finalmente a centena de milhar. Basta que eu decore a tabela de adição para que realize as somas nessa ordem e obtenha, por resultado, o número 3.488. O cálculo será concebido, assim, como “*todo modo regrado de derivação* (Herleitung) *de signos por signos no interior de todo sistema signitivo algorítmico baseado em “leis” – ou melhor: em convenções – para combinação, separação, e transformação peculiares ao sistema*” (PA, 258).

Fica-se plenamente justificada, portanto, a operação aritmética *cega* com signos no lugar dos próprios números. Tal justificativa se baseia no reenvio gradual das operações signitivas ao seu solo fundacional intuitivo. Ainda que tais operações não encontrem respaldo imediato na intuição, tal reenvio se torna possível através de um conjunto de regras que garante 1) a *correspondência unívoca* de cada conceito elementar do sistema a um signo e 2) a *regra para derivação* de novos signos a partir dos signos elementares. Isso fará com que o sistema signitivo *espelhe* o sistema conceitual, isto é, fará com que ele seja uma verdadeira *linguagem simbólica*, e é nesse espelhamento, nesse paralelismo, que residirá a justificação lógica das operações elementares da aritmética na *Filosofia da Aritmética*.

2.5. O fracasso da *Filosofia da Aritmética*. A aritmética para além do conceito de número

Tem-se, assim, concluída a *Filosofia da Aritmética*, por muito tempo considerada uma obra “belamente organizada e, nos pontos principais, um tratado notavelmente claro” (FARBER, 1968, p. 25). A pergunta que Husserl elege nela como norteadora de suas investigações é satisfatoriamente respondida. Essa pergunta é aquela que aparece no final da

primeira parte: “Como se pode falar de conceitos que não se tem propriamente? E como não é absurdo que sobre tais conceitos a mais segura das ciências, a aritmética, deva ser fundada?” (PA, 192). A resposta está em uma concepção de representação simbólica que é, na segunda parte, justificada de modo consequente. Como diz Silva, o raciocínio simbólico é ali justificado “apelando para a idealização que garante que para *qualquer* computação simbólica existe uma construção intuitiva que *poderia*, se abstraímos de nossas limitações mentais inessenciais, fornecer suporte intuitivo” (SILVA, 2000a, p. 434). O simbólico é, portanto, na *Filosofia da Aritmética*, mera marca da finitude, e seria dispensável caso fôssemos providos de um aparato psicológico capaz de contemplar intuitivamente o todo – o que permanece como possibilidade ideal, já que é justamente a *tradutibilidade* do simbólico no intuitivo o que preserva a racionalidade deste último.

Mas nos lembremos de que o propósito último desse primeiro volume da *Filosofia da Aritmética* era fornecer as condições de possibilidade para se tratar os números *imaginários*, como os negativos e as frações irredutíveis, ainda em termos quantitativos. Isto é, tais números não devem escapar ao esquema de justificação do simbólico que analisamos acima. Assim, eles devem ser *idealmente* passíveis de recondução ao ato de enumerar unidades – isto é, devem ser passíveis de recondução, ainda que ideal, à *intuição*. É essa abordagem que ainda Weierstrass dispensava ao problema dos números imaginários, e o que Husserl tenta levar a cabo em sua *Filosofia da Aritmética* nada mais é, portanto, que a solução weierstrassiana para o problema. Para Weierstrass, com efeito, “o conceito verdadeiro de ‘imaginário’ consiste somente no fato de que tais formas de número referem a uma operação que não é realizável enquanto não estendermos o domínio de número” (Ms. Q 3, 4, apud IERNA, 2006, p. 39). Como explica Ierna, “Weierstrass pensa que o problema de aplicar operações (definidas para números inteiros) a números imaginários poderia ser resolvida estendendo a matemática para essas novas áreas e redefinindo as operações de modo a torná-las aplicáveis às novas formas numéricas” (IERNA, 2006, p. 40). Somente assim os números imaginários poderiam ter não só um sentido simbólico, mas *real*. Seguindo nessa mesma direção, Husserl estará apto, a partir dos resultados da *Filosofia da Aritmética*, a construir um sistema numérico formal que abarque os números imaginários e garanta sua aplicabilidade.

Isso, porém, mostra-se impossível. Em uma carta a Stumpf, escrita quando a *Filosofia da Aritmética* já possuía cerca de 200 páginas prontas (correspondentes ao primeiro volume,

publicado) e cerca de 150-200 a preparar (correspondentes ao segundo volume, nunca publicado) (BAS, 244), Husserl confessa:

A opinião pela qual eu ainda era guiado na elaboração da minha *Habilitationsschrift*, de que o conceito de número cardinal (*Anzahl*) forma o fundamento da aritmética geral, provou-se logo falsa. [...]. Por meio de nenhum artifício, por meio de nenhum “representar impróprio” pode-se derivar os números negativos, racionais, irracionais, e os muito números complexos do conceito de número cardinal. (BAS, 245).

Isto é: os números imaginários *não se deixam justificar pelo esquema da Filosofia da Aritmética*. Sua tradutibilidade ideal é simplesmente infactível. Não se trata, com os imaginários, de um mero simbolismo por finitude, mas de um simbolismo *por princípio*. Os imaginários não podem ser compreendidos ao modo de meras “representações impróprias”. Ou seja: seu caráter simbólico não diz respeito meramente ao seu “modo de doação”; como se eles pudessem, em um mundo possível, ser dados intuitivamente. O instrumental analítico da psicologia descritiva de Brentano simplesmente não dá conta de justificar os números imaginários, o que mostra que a assunção inicial de que o número tal qual explicitado na primeira parte da obra pudesse servir de base fundacional para toda a aritmética está errada – o que, em última instância, representa um fracasso na realização do projeto de aritmetização da análise.

A virada que o reconhecimento desse erro de base representa para a primeira filosofia de Husserl é enorme. Mais adiante na carta a Stumpf, Husserl revela sua nova compreensão de aritmética:

A *arithmetic universalis* não é nenhuma ciência, mas antes um segmento da lógica formal. A lógica formal ela mesma eu definiria como uma arte dos signos (*Kunst der Zeichen*) (etc., etc.) e a designaria como um capítulo especial – e um dos maiores importantes – da lógica enquanto tecnologia do conhecimento (BAS, 248).

Ou seja, a aritmética é agora compreendida não como um processo *real* com quantidades, processo que devido apenas a nossa limitação cognitiva é realizado de modo simbólico. Não: a aritmética é, na verdade, um processo *essencialmente simbólico*, em que o fundamental não é o conceito de número, mas o próprio algoritmo para derivação de signos a partir de outros signos. Significa isso uma adesão de Husserl ao programa extensionalista, de cunho nominalista e formalista que, conforme mostramos no início do nosso capítulo, foi a motivação inicial para as “investigações lógicas” da *Filosofia da Aritmética*? A impossibilidade da elaboração de uma semiótica que se volta para a legitimação da substituição integral de processos reais por processos simbólicos – objetivo último de toda a

obra – significa o abandono completo da ideia de uma semiótica? Absolutamente. Husserl continuará nas antípodas das teorias nominalistas de um Helmholtz, que se satisfaz com a consideração da aritmética enquanto operação puramente simbólica¹⁹. A compreensão da aritmética como um algoritmo de dedução, como teoria pura de operações, não obsta a, e nem nos exime da, investigação da *lógica* de tal algoritmo, da *lógica* de tal teoria. O desafio, agora, é a consecução de uma tal lógica levando-se em conta que nem todo simbolismo é simbolismo por finitude, isto é, levando-se em conta que a teoria das representações impróprias não esgota a extraordinária presença do simbólico no nosso pensamento. Há muito mais que mero simbolismo por finitude, por limitação cognitiva, no nosso conhecimento.

Os primeiros resultados concretos de Husserl que caminham na direção dessa semiótica se encontram condensados em um pequeno tratado intitulado *Sobre a Lógica dos Signos (Semiótica)* (doravante *Semiótica*), escrito na mesma época e planejado inicialmente como apêndice ao segundo volume da *Filosofia da Aritmética*, e, por isso, nunca publicado. A riqueza desse tratado é enorme e a posição que ele ocupa na nossa dissertação é estratégica. Com efeito, trata-se de um texto de transição. Seu objetivo é fornecer as bases de uma lógica dos signos, aquilo que estava no horizonte do projeto de aritmetização da análise que comandou a *Filosofia da Aritmética*. Como, porém, o período de elaboração da *Filosofia da Aritmética* é um período de tremendos conflitos internos de Husserl com respeito a suas visões mais básicas²⁰, é natural que essa primeira tentativa de uma semiótica seja um tanto problemática. É assim que o texto da *Semiótica* oscila entre duas visões conflitantes: de um lado, segue-se o plano da *Filosofia da Aritmética* de erigir uma lógica dos signos a partir da compreensão do algoritmo calculacional como uma *linguagem simbólica* (o que implica em reconhecer no paralelismo entre o simbólico e o conceitual o caminho para a legitimação do simbólico); de outro, amplia-se o universo do simbolismo de modo a incluir símbolos que não apenas substituem contingentemente, mas *necessariamente*. A admissão de tais substitutos necessários lançará as bases de uma concepção do símbolo que não se limita à função de *designação* de algo real, possibilitando, a partir disso, uma justificativa lógica do algoritmo simbólico que vai francamente além da solução da *Filosofia da Aritmética*. Em suma: o texto

---

¹⁹ Ainda na carta a Stumpf, Husserl diz: “cheguei a resultados que harmonizam formalmente com Helmholtz, mas conceitualmente baseados em fundações totalmente diferentes” (BAS, 248).

²⁰ Husserl afirma que na época mesma de sua publicação sua concepção de aritmética já havia mudado: “Não foi sem razão que minha consciência me incomodou quando da publicação da *Filosofia da Aritmética*. Na verdade, eu já estava além dela quando a publiquei. Afinal de contas, ela se derivou essencialmente dos anos 86/87” (HUSSERL, 1956, p. 294).

da *Semiótica* mantém as soluções antigas, mas sobre bases novas. Essas bases serão cruciais para o desenvolvimento posterior da filosofia de Husserl.

Levando-se em conta essa sua ambivalência inerente, vamos, agora, nos dedicar à análise desse texto de difícil interpretação.

3. *Zu den Zeichen Selbst*: rumo ao primado do simbólico

3.1. Definição e classificação dos signos em *Sobre a Lógica dos Signos (Semiótica)*

O texto da *Semiótica* inicia sua abordagem do conceito de signo em um plano idêntico àquele da *Filosofia da Aritmética*, isto é, a partir da distinção entre representações próprias e impróprias. O conceito de signo é primeiramente tratado, portanto, como conceito relacional: “para que o conceito de signo seja possível [...], temos de atender à relação entre signo e designado” (ZL, 341). Em seguida, porém, Husserl se presta a uma classificação dos signos que o conduzirá forçosamente além da abordagem inicial do signo como mera designação.

Vamos, primeiramente, nos debruçar sobre a classificação elaborada por Husserl. Segundo essa classificação, os signos distinguem-se em:

- (a) Signos *exteriores* e *conceituais*. Signos conceituais são signos descritivos (*umschreibenden*) e *marcas* (*Merkmale*) do objeto, enquanto signos exteriores não descrevem, mas apenas designam (*bezeichnen*). Estes últimos Husserl denomina signos em sentido restrito (ZL, 341). Exemplos de signos exteriores são os nomes próprios, enquanto exemplos de signos conceituais podem ser encontrados em quaisquer nomes que funcionem como caracterizadores.
- (b) Signos simples (*einfach*) e compostos (*zusammengesetzte*) (ZL, 343), que se cruzam com:
- (c) Signos *não ambíguos* (*eindeutige*) e *ambíguos* (*mehrdeutige*). Os nomes próprios são não ambíguos por natureza, enquanto nomes gerais são, também por natureza e determinação intrínseca, ambíguos. Um nome próprio pode, apesar de sua não ambiguidade essencial, ser acidentalmente ambíguo, como quando o nome “João” se refere a mais de um indivíduo. Já um nome geral, por sua vez, pode também ser não

ambíguo de modo accidental, conquanto essencialmente ambíguo, “quando *de fato* existe apenas um objeto que cai sob o conceito por ele conotado” (ZL, 342);

- (d) Signos *diretos* e *indiretos*. Aos signos diretos corresponde a relação *imediata* entre signo e objeto designado, ao passo que aos signos indiretos corresponde a relação *mediatizada* por marcas características conceituais. Nomes próprios são exemplos de signos diretos, e nomes gerais, de indiretos. Nos signos indiretos é possível distinguir entre significação (*Bedeutung*) e designação (*Bezeichnung*), sendo sua significação justamente essa co-designação ao objeto através de marcas características (ZL, 343);
- (e) Signos idênticos e não-idênticos, equivalentes e não-equivalentes (ZL, 344). Signos idênticos são aqueles que designam o *mesmo objeto* do *mesmo modo* (“Napoleão” e “Napoleão”), enquanto signos equivalentes são signos que designam o *mesmo objeto* mas de *modo distinto* (“O vencedor de Jena”, “O vencido de Waterloo”). A equivalência é proporcionada pela *definição*, que nada mais é que a expressão da significação de um signo exterior mediante um signo equivalente. Segue-se que um signo exterior direto, por designar seu objeto diretamente, e não através da significação, não é passível de definição (por exemplo os nomes próprios, o numeral 1, e nomes de entidades abstratas).
- (f) Signos materiais e signos formais. Signos materiais são signos para conteúdos de representação, enquanto signos formais são signos para atos psíquicos. Conteúdos de representação são expressos por *nomes*, e podem se referir a conteúdos dependentes ou independentes, ou *absolutos* e *relativos*, que nada mais são do que a distinção da lógica clássica entre termos *categoremáticos* e *sincategoremáticos*. (ZL, 347). Atos psíquicos dizem respeito àquilo que se edifica sobre a base de conteúdos de representação, e.g., *juízos*.

Partindo da definição do signo enquanto conceito relacional e da classificação elaborada, Husserl se concentra em investigar os vários sentidos em que o signo pode designar uma coisa. Essa designação, que Husserl chama de função de substituição (*Stellvertretung*), pode ser dada de dois modos:

- (1) Indiretamente. É o caso de “emblemas convencionais, sequências verbais mnemotécnicas, versos decorados mecanicamente etc.” (ZL, 351). O princípio

explicativo da designação indireta reside na *motivação*: a existência de tais signos motiva-me a representar seus respectivos objetos designados. Um exemplo é a fumaça como signo de fogo, ou a bandeira como signo da nação.

(2) Diretamente. Esse modo de designação comporta uma ulterior distinção:

(2.1) Substitutos cômodos. Trata-se de representações simbólicas que substituem coisas ou estados-de-coisas passíveis de verificação, isto é, que podem ser intuídas. Essas coisas e estados-de-coisas são geneticamente primárias em relação ao símbolo, isto é: primeiro vejo a coisa, depois a simbolizo. A simbolização ocorre devido a uma lei natural intrínseca à nossa atividade cognitiva, a saber: a lei da economia do pensar que poupa uma atividade psíquica superior. Assim, esses signos são representações simbólicas que servem de substitutos cômodos às autênticas. Como diz Husserl, é mais fácil e menos dispendioso representar um conteúdo mais concreto do que um mais abstrato; fantasiar do que sentir; representar um conteúdo singular do que um múltiplo; representar conteúdos primários do que psíquicos etc. (ZL, 352).

(2.2) Substitutos necessários. Trata-se de representações impróprias que substituem coisas ou estados-de-coisas que não são passíveis de verificação, isto é, que não podem ser intuídas. Sua simbolização é, portanto, não um caso de comodidade, mas de necessidade: não são “signos ou abreviaturas para as representações próprias originais e a cada momento fáceis de reproduzir” (ZL, 354). Os símbolos reportam-se, ao contrário, “a coisas cuja representação própria nos é interdita, seja temporariamente, seja permanentemente” (ZL, loc. cit.). A interdição permanente pode ser proveniente dos limites da nossa determinação fática, como ocorre com os conceitos de “África”, “Terra”, o conceito de “homem” no sentido da fisiologia ou da psicologia etc. Nesses casos, por mais que os astrofísicos façam afirmações sobre a Terra, jamais poderão vê-la no seu todo. Nada nos impede, todavia, de conceber um ser que possa, pela sua capacidade de percepção superior à nossa, contemplar a Terra no seu todo na intuição (ZL, 356). Também pode ser o caso da *interdição principialmente permanente*, como é o caso com conceitos contraditórios tais como “quadrado redondo”

ou “ferro de pau”, ou conceitos extra psíquicos tais como “Deus”, “coisa exterior” ou “alma de um outro”. Os conceitos contraditórios são necessariamente simbólicos porque comportam a união impossível de duas ou mais marcas características; o conceito de “coisa exterior” e “alma de um outro” são considerados irrepresentáveis por Husserl em função de seu caráter “extra-psíquico”. Já o conceito de “Deus” tem como um de seus atributos o conceito de perfeição infinita, que demandaria uma capacidade psíquica atualmente infinita, “a nós de todo incompreensível” (ZL, 356). Nesses casos, nem mesmo seres com capacidades cognitivas superiores às nossas teriam condições de superar o simbolismo inerente a tais representações.

Com essa subdivisão entre substitutos cômodos e necessários damos um passo além da concepção de signo como conceito meramente relacional, indo, por isso, além da *Filosofia da Aritmética*, introduzindo uma distinção que nela não se fazia presente. Agora, temos claramente diante dos olhos os signos que fazem as vezes de seus referentes e os signos que *efetivamente os substituem*. A intenção primária da *Filosofia da Aritmética* era delimitar todos os símbolos aritmético, inclusive os imaginários, na classe dos substitutos cômodos (2.1. acima), uma vez que esse era o único tipo de signo reconhecido então. Agora, o reconhecimento de símbolos que funcionam como substitutos necessários (2.2) oferece um lugar mais adequado para os números imaginários. Não obstante, a consideração desses signos na *Semiótica*, signos cuja interdição aos seus designados é *principalmente permanente*, é uma posição teórica flagrantemente intermediária. Se, de um lado, tais signos não se faziam presentes na *Filosofia da Aritmética*, de outro, seu modo de compreensão é criticado na carta a Stumpf como ainda pertencente ao prejuízo inicial da função de designação. Em uma passagem da carta, diz Husserl: “Uma vez que originalmente considerei os signos somente em relação aos conceitos designados, no caso de números cardinais tais como $\sqrt{2}$, $\sqrt{-1}$ etc, por exemplo, tive que tomá-los como representativos de conceitos ‘impossíveis’” (BAS, 247). É exatamente essa a caracterização dos substitutos necessários do último tipo da *Semiótica*: eles são ainda substitutos de coisas, ainda que de coisas *impossíveis*. O foco de Husserl ainda é o lado *objetivo* da relação símbolo subjetivo/mundo objetivo, e por isso a abordagem de tal relação passa por uma *complicação na estrutura do objeto*, mediante a categorização de diferentes estratos ontológicos de designação dos signos, isto é, diferentes regiões conceituais às quais os signos se aplicam de modo designativo. Uma dessas regiões

seria a região dos objetos impossíveis, à qual corresponde, no plano simbólico, os substitutos necessários do último tipo.

Feita essa sùmula do que Husserl tem a dizer, na *Semiótica*, acerca do signo e de suas funções, podemos passar às suas considerações que dizem respeito a uma efetiva *lógica* dos signos. Essas considerações se apresentam em ziguezague no texto e contêm várias sementes da fenomenologia tardia. Podemos identificar dois níveis em que elas são feitas. Primeiramente, Husserl se volta a uma investigação que busca justificar o uso de signos que são *substitutos cômodos*, isto é, aqueles signos cujos objetos designados estão disponíveis para uma ulterior verificação. Em um segundo momento, Husserl procura oferecer uma autêntica justificativa *lógica* dos procedimentos algoritmos simbólicos, explicando como o cálculo cego com símbolos pode levar à verdade. Vamos examinar cada um desses níveis.

3.2. A solução da *Semiótica* para o problema da justificação do conhecimento simbólico

* 1º Nível da solução

O primeiro nível da solução da *Semiótica* para o problema da legitimação do simbólico é aquele que diz respeito aos substitutos cômodos, isto é, aos signos cuja remissão ao objeto designado é possível. Husserl se pergunta: “Como é possível que estes sucedâneos extremamente pobres e, em parte, intrinsecamente estranhos ao verdadeiro conceito das coisas, possam contudo substituir estes e servir de fundamento aos juízos, às volições, etc. que sobre eles incidem?” (ZL, 352). Em outras palavras: como podem os símbolos se referir ao mundo? A resposta é como segue:

Devido ao fato de que os signos, que fazem-as-vezes-de (e que em relação à mesma coisa se alteram de momento a momento), ou encerrarem em si as marcas características, em que cai o interesse momentâneo, como conteúdos parciais ou então, pelo menos, possuírem a aptidão de servir como os pontos de partida e de ligação de processos ou atividades psíquicos que conduziriam a essas notas características ou mesmo aos conceitos plenos e que nós, sempre que necessário, podemos provocar e produzir (ZL, 352, 353).

Explicitemos. Estamos habituados a utilizar a palavra “livro” para nos referirmos ao objeto que conhecemos como livro²¹. Como posso, não tendo o livro diante de mim, referir-me a ele de modo justificado, isto é, como posso saber que a palavra “livro” vai sempre se referir àquele objeto precisamente ao qual ela se refere? Quando faço, por exemplo, um juízo

²¹ O exemplo de Husserl é com o conceito de “esfera”. Uma vez que Husserl não deixa claro, nessa passagem, o que corresponderia exatamente ao conceito próprio de esfera, utilizaremos um exemplo mais fácil.

sobre um livro que comprei sem tê-lo em vista no momento, como então estou certo de que essa operação com palavras se refere precisamente ao objeto ao qual pretendo que ela se refira? Ou, citando a primeira frase da *Semiótica*, “como se pode falar de conceitos que não se tem propriamente?” (ZL, 340). Segundo Husserl, a resposta reside no fato de que o signo linguístico “livro” serve como “ponto de partida” para a produção das “marcas características” do objeto livro. Com a palavra livro surge, imediatamente, na corrente dos meus pensamentos, uma imagem retangular que representa uma aproximação grosseira com o objeto verdadeiro. Essa imagem tosca *basta* para garantir que estamos lidando com um substituto legítimo da coisa. Byrne fala em uma “espécie de identificação errônea” (*a kind of misidentification*) que seria a responsável pela conexão entre símbolo e coisa (BYRNE, 2017b, p. 215). O signo deve *ou* encerrar as marcas características dos objetos verdadeiros (no caso dos substitutos diretos) *ou* servir como ponto de partida que conduz a essas marcas características (no caso dos substitutos indiretos). Em suma, estamos justificados em operar com signos em vez de coisas se, e somente se, formos capazes de produzir *representações acompanhantes* (*Begleitvorstellungen*) que me assegurem essa conexão entre símbolo e coisa:

Esta representação acompanhante (*Begleitvorstellung*), cuja nota característica apresenta uma tosca aproximação ao conceito intendido e mediante isso o simboliza, pode desaparecer então de novo, ficando a simples palavra; mas o seu surgimento bastou para nos assegurar a familiaridade com a coisa (ZL, 353).

* 2º Nível da Solução

O segundo nível da solução é aquele que se volta para uma justificação lógica dos *processos* envolvendo símbolos, isto é, dos juízos e raciocínios contendo símbolos. O que se deve explicar agora é a legitimidade das operações do pensamento que nos conduzem de um símbolo a outro, uma vez que a lei psicológica/natural responsável pela condução de tais operações é a lei cega de associação de ideias cujo princípio regente é a minimização do esforço, qual seja, a *lei da economia do pensar* (ZL, 355). Ou seja, do ponto de vista psicológico, nos nossos raciocínios simbólicos, nos nossos cálculos simbólicos, “procedemos sem qualquer justificação, não nos guia um motivo gnosiológico, mas sim um mecanismo psicológico” (ZL, 358).

Husserl distinguirá duas classes principais de casos nas quais a resposta para essa pergunta deverá ser dada. A primeira classe diz respeito às concatenações de símbolos que encerram juízos *próprios*, isto é, juízos que “só possu[em] um caráter simbólico, aliás não particularmente notório, visto a matéria ajuizada consistir em substitutos em vez de

representações próprias” (ZL, 359). Para esses casos, a justificação *lógica* de seu proceder segue a mesma explicação do uso de símbolos cômodos que analisamos acima: trata-se do fato de os signos sobre os quais se julga conterem, neles próprios, as partes e marcas dos conceitos reais (*wirklichen*). Assim, “um juízo liga-se exclusivamente a um objeto X na medida em que X possui a marca A; G possui a marca A; logo o juízo também é válido para G, precisamente sob o mesmo ponto de vista” (ZL, 360).

A segunda classe considerada por Husserl é aquela em que os juízos são eles mesmos *impróprios*, “na medida em que signos exteriores, por exemplo, proposições ou complexos proposicionais sistemáticos, substituem juízos e raciocínios” (ZL, 359, tradução modificada). É o caso do cálculo aritmético. Nele,

não nos agarramos a conteúdos próprios e plenos, nem a conteúdos parciais substitutos, mas simplesmente a nomes ou letras, de modo que não podemos falar *eo ipso* de um ajuizar ou raciocinar próprios. Mecanicamente vamos ao longo da cadeia, ligamos e eliminamos elementos, como o exige o modelo, e obtemos assim um juízo simbólico (uma proposição), que nos serve de signo de uma verdade (ZL, 361).

O cálculo aritmético tal como descrito acima é utilizado, pelos matemáticos, sem qualquer consciência lógica do seu proceder. Isto é, trata-se de uma utilização essencialmente prática dos signos, exercida de modo mecânico e assentada no hábito. A aritmética geral, segundo Husserl, “com seus números negativos, irracionais e imaginários (‘impossíveis’), foi inventada e aplicada durante séculos antes de ser compreendida” (ZL, 370). Também nas ciências naturais “os investigadores utilizam com um sucesso extraordinário estes métodos, sem se sentirem constritos pela própria falta de clareza, ou pela da dos lógicos, sobre sentido, limites e valor cognitivo dos mesmos” (ZL, loc. cit.). Em suma, trata-se, em todas essas operações de grau mais elevado, de uma utilização *pré-lógica* de signos. Essas operações são guiadas única e exclusivamente pela lei natural cega da associação de ideias, uma vez que “a origem dos métodos artificiais reside nos naturais” (ZL, 366).

Em regra, essa lei cega de associação de ideias nos conduz a resultados certos, isto é, à verdade, e “isto é um fato metafisicamente muito interessante” (ZL, 358). Isso faz com que ela comporte uma espécie de teleologia aparente, isto é, com que ela *pareça* conduzir as operações simbólicas à produção e ampliação de conhecimento. Pese embora sua direção correta na maioria dos casos, tais processos naturais podem ainda levar a erros em casos especiais, sendo por isso necessária uma garantia lógica de sua correteza (ZL, 365, 366). Levando-se tudo isso em consideração, a estratégia de Husserl para justificar a utilização pré-

lógica dos signos será *criar* um mecanismo lógico paralelo ao psicológico que seja, este sim, projetado explicitamente para a produção e ampliação de conhecimento e livre de qualquer possibilidade de erro. Em seguida, bastará *medir* o processo natural cego pelo processo lógico intencional²² e certificar-se, assim, da *lógica* de seu proceder.

A criação do mecanismo lógico paralelo ao psicológico da *Semiótica* segue exatamente os mesmos passos da *Filosofia da Aritmética*. Deve-se estabelecer uma correspondência unívoca entre as “ligações sistemáticas das palavras” e “as do pensamento”, e a “reprodução da conclusão deve poder realizar-se com base unicamente nas premissas” (ZL, 364). Assim, conclui Husserl,

a univocidade da expressão linguística e a determinação unívoca da conclusão pelas premissas, tanto pelo lado psíquico como pelo simbólico – isso são exigências necessárias e suficientes pra o processo mecânico cego, por um lado, e para o processo lógico-mecânico, por outro (ZL, 364).

Vemos, então, que, não obstante a introdução, no texto da *Semiótica*, de uma subdivisão ausente na *Filosofia da Aritmética*, aquela que nos oferece substitutos necessários que não contam com a possibilidade de realização intuitiva, o esquema geral de ambos os textos continua o mesmo. Assim, a semiótica desse pequeno tratado, embora assentada em um universo simbólico muito mais rico, segue o mesmo roteiro que presidiu o projeto anterior de aritmetização da análise da *Filosofia da Aritmética*, qual seja: encontrar um modo de garantir o paralelismo estrito entre o simbólico e o intuitivo. Isso se deve principalmente ao prejuízo do símbolo enquanto designador, já mencionado na carta a Stumpf. O foco ainda é aquilo que o signo designa, seu lado “*real*”, “*objetivo*”, e não o signo mesmo, o signo “enquanto signo”. Um bom tempo deverá passar até Husserl se dar conta de que uma solução para o problema do imaginário em termos “objetivistas” é simplesmente impossível. Com efeito, por mais que já na carta a Stumpf, escrita no mesmo período que vimos abordando até aqui (anos 1890-91), Husserl reconheça a inviabilidade dessa solução, continua empregando-a pelo menos até 1896 em suas aulas de lógica. Nessas aulas, como diz Ierna, “o que faz a *arithemtica numerosa*, bem como a *arithmetic universalis*, funcionar é o paralelismo entre signos e conceitos” (IERNA, 2017, p. 164), como bem mostra um trecho de um curso: “a cada derivação correta (*regelrechten Herleitung*) assim corresponde um resultado que, quando interpretado conceitualmente, leva a uma proposição correta. Isso se deve ao preciso paralelismo entre operações mentais e operações com signos” (LV, 247, 248).

²² Uso intencional aqui não no sentido técnico da fenomenologia, mas no sentido corriqueiro de “proposital”.

3.3. O signo enquanto signo: autonomia radical do simbolismo

A mudança efetiva só ocorrerá com a publicação das *Investigações Lógicas* em 1900/1901. É no seu primeiro volume, intitulado *Prolegômenos à Lógica Pura*, redigido na verdade em 1896²³, que Husserl poderá superar a semiótica de fundo dos seus primeiros escritos e desenvolver uma solução para o problema do imaginário que vai além do ideal do isomorfismo entre signo e conceito. A partir daí, Husserl não reconhecerá o cálculo aritmético nem como uma ciência do número (como o projeto inicial da *Filosofia da Aritmética*), nem como um algoritmo puramente formal (como sugerido na carta a Stumpf), mas antes como uma instância da *teoria das multiplicidades* (*Mannigfaltigkeitslehre*), sendo, assim, uma disciplina teórica que se direciona a um domínio específico de objetos. Esse domínio é justamente denominado uma *multiplicidade*, e o fundamental é que ele é “determinado única e exclusivamente por estar submetido a uma teoria de uma tal forma” (LU I, 250). Como explica Miller, isso significa, em outras palavras, que

uma multiplicidade não é meramente um conjunto de objetos; não é algo que nós podemos encontrar previamente à construção de um sistema dedutivo formal que lhe é correlato. Antes, é uma região de objetos definida somente pelas relações criadas para eles em um sistema dedutivo formal, e assim uma região a que nós temos acesso somente através do sistema formal em questão (MILLER, 1982, p. 16).

A “objetidade” dos números imaginários está *garantida* pelo sistema formal. Sua autenticação não se dará ao modo dos números inteiros positivos, pelo recuo à intuição, mas *pela própria legalidade do algoritmo*. A “direção” do olhar de Husserl agora se inverte: não se trata de partir do “real”, “objetivo”, em direção a um sistema simbólico adequado, senão que de se direcionar *ao próprio sistema simbólico* buscando, *através dele mesmo*, seu próprio domínio de aplicação. Como diz Ierna:

não há necessidade de previamente construir um sistema numérico formal que dê conta da área de, e.g., frações irredutíveis, de modo a garantir a aplicabilidade de operações. Husserl considera que as operações, se bem definidas, podem ser aplicadas independentemente do domínio numérico em que elas são utilizadas, porque é irrelevante a que elas são aplicadas (IERNA, 2006, p. 40).

De certo modo, é a autonomia do sistema formal que possibilita a solução do problema dos números imaginários e assinala a virada definitiva de Husserl a um novo marco teórico com o qual conduzir suas investigações. Se se prioriza os objetos reais e se secundariza o signo que o designa, os números imaginários permanecerão para sempre uma aberração para o matemático, pois que eles são fundamentais para o cálculo e, não obstante, não partem de

---

²³ Cf. LU I, 12.

nada a que se tenha experienciado previamente de modo ordinário. Todavia, se se prioriza o signo e se secundariza o que ele designa, pode-se tomar os números imaginários por assunções temporárias e seguir puramente o algoritmo segundo suas leis internas. Ao final, ver-se-á que o resultado *comporta uma autenticação intuitiva*, o que garante a certitude do resultado e do algoritmo simbólico: “toda relação imaginária é, considerada em si mesma, fictícia. Todavia, na medida em que ela é redutível a uma equação correta, contém um pedaço de uma verdade factual” (HUSSERL, 2005, p. 301). Assim, é o próprio algoritmo, com suas leis internas, que determina sua designação. É por essa via que Husserl resolverá o problema dos imaginários em sua famosa *Doppelvortrag*, dada a convite de Hilbert, na Sociedade Matemática de Göttingen em novembro e dezembro de 1901²⁴.

Como vimos, essa mudança de Husserl não acontece de modo abrupto, mas é fruto de lentas alterações e de oscilações em convicções teóricas. Nas *Investigações Lógicas*, Husserl poderá dizer que “só quem não conhece a matemática como ciência moderna e, principalmente, a matemática formal e a mede somente por Euclides e Adam Riese, pode estar ainda preso ao preconceito de que a essência da matemática reside no número e na quantidade” (LU I, 254) – justamente o preconceito de base de sua *Filosofia da Aritmética*. Nesse meio tempo, vimos sua reconsideração da aritmética como parte da lógica formal (esta compreendida como *Kunstlehre*) na carta a Stumpf. Nas *Investigações Lógicas*, Husserl continua a conceber a aritmética com parte da lógica formal. O que muda é a compreensão de que a lógica formal enquanto *Kunstlehre* possui um conteúdo teórico separável livre de qualquer normatização que lhe serve de *fundamento* (LU I, 60). Tal é justamente a *lógica pura*, disciplina fundamental a cuja elaboração Husserl voltará agora seus esforços. Assim, a matemática é parte da lógica prática (*Kunstlehre*) que, por sua vez, é fundamentada na lógica pura – disciplina fundacional última.

Essa distinção entre lógica pura e lógica prática, porém, vemo-la em germe já no texto da *Semiótica*, com a independência epistêmica do algoritmo simbólico com respeito ao cálculo “real”, “efetivo”: “pode-se muito bem notar que os signos promovem o nosso conhecimento, sem, contudo, se ter a mínima ideia da razão dessa promoção” (ZL, 369). O algoritmo simbólico nos leva à verdade independentemente da nossa compreensão cabal, passo a passo, da legitimidade real, efetiva, das operações simbólicas. Ou seja, a verdade do

---

²⁴ *Das Imaginäre in der Mathematik. I: Zu einem Vortrag in der mathematischen Gesellschaft in Göttingen 1901*. Publicado primeiramente em Husserliana XII, 430-451, e mais recentemente reeditado por Elizabeth Schuhmann e Karl Schuhmann em Husserl Studies 17, 2001, pp. 87-123.

algoritmo é independente do curso atual dos pensamentos. A verdade não depende do pensamento – é o *conhecimento* da verdade que depende:

Pode-se afirmar: a aritmética geral com os seus números negativos, irracionais e imaginários ("impossíveis") foi inventada e aplicada durante séculos antes de ser compreendida. Tinha-se relativamente à significação destes números as teorias mais contraditórias e incríveis, mas isso não constituía um obstáculo à sua aplicação. Uma pessoa podia justamente convencer-se, através de uma verificação fácil, da exatidão de qualquer um mediante as proposições suas derivadas, e após inúmeras experiências deste tipo confiava naturalmente na utilidade incondicional destes métodos, alargava-os e aperfeiçoava-os cada vez mais - tudo isso sem a menor intelecção da lógica da coisa, que, apesar dos múltiplos esforços desde os tempos de Leibniz, D'Alembert e Carnot, não fez até hoje quaisquer progressos significativos (ZL, 369-370).

Ora, mas por que, afinal, essa mudança de perspectiva de Husserl – do número enquanto computável para o algoritmo e suas regras internas – não implica em uma espécie de “formalismo” ou “nominalismo”? Afinal, não diz a carta a Stumpf – primeiro indício de uma virada no pensamento de Husserl – que os números imaginários tratam “dos signos e suas regras” (BAS, 247)? É que o recurso à intuição permanece como fonte última de legitimação da verdade do simbólico, prescindindo-se apenas da necessidade de se conceber o algoritmo simbólico como uma *linguagem simbólica*, isto é, em paralelismo estrito com o pensamento. Agora, com a conquista da autonomia radical por parte do algoritmo simbólico, a legitimação de sua verdade deverá necessariamente se direcionar para a elaboração de uma lógica pura, disciplina que doravante ocupará o posto de fundamento último de toda a cadeia teórica que comporta o saber científico.

O que essa mudança no pensamento de Husserl significa é, antes de tudo, uma nova direção do olhar. A semiótica que Husserl perseguiu até 1896 considerava o signo puramente como designador. Tal semiótica obrigava a assumir objetos impossíveis como existentes, uma vez que eles seriam simplesmente aquilo que é designado pelos símbolos imaginários, cuja validade é impossível de se negar (dado o sucesso do cálculo que os utiliza). Ou seja, para que o discurso sobre os imaginários tivesse sentido e se enquadrasse no esquema semiótico de então, era necessário que ele designasse alguma coisa, pois que tal esquema significava justamente que *tudo* o que é simbolizado no algoritmo designa algo que não está sendo realizado de modo efetivo e atual. Só restava aos imaginários, portanto, sua simbolização pelos “substitutos necessários” de interdição permanente da *Semiótica*. Agora, porém, com a admissão do cálculo matemático como parte da lógica formal e a subsequente autonomia do algoritmo, não é necessário mais se aventurar em uma complicação na estrutura do objeto. Antes, é o *próprio símbolo que vai determinar o direito de se falar de tal ou qual objeto*. Ou

seja, o foco está agora no *conteúdo*, não no *objeto*. A atenção deve-se voltar ao *símbolo que possibilita o objeto*, e não a um suposto objeto que corresponderia de antemão ao símbolo. Não uma complicação na estrutura do objeto, portanto, mas *do conteúdo*. É por isso que a adoção de uma compreensão do algoritmo simbólico como autônomo face àquilo que ele designa caminha junto com uma concentração das investigações de Husserl na *estrutura da experiência consciente de signo*. Uma coisa é impossível sem a outra. Ou seja, a edificação de uma lógica pura é absolutamente dependente de um estudo complementar de *clarificação da consciência de signo*. É nesta última tarefa que a fenomenologia enquanto disciplina autônoma concentrará seus esforços.

Com isso explica-se porque Husserl diz, na introdução à *Filosofia da Aritmética*, que os resultados da sua primeira parte – aquela que se concentra na análise do conceito de número quanto à sua origem e conteúdo – é independente da teoria que se adote com respeito à fundação da aritmética²⁵. Quer o algoritmo simbólico da aritmética seja uma linguagem simbólica paralela ao cálculo real com números “reais”, quer seja um algoritmo puro autônomo cujo domínio é aquele das “multiplicidades”, as análises referentes à consciência de número continuam tão intactas quanto necessárias²⁶. Com efeito, é justamente *este* tipo de análise que ocupará os esforços de Husserl até o fim²⁷. Em seu trabalho derradeiro, *Crise das Ciências Europeias e a Fenomenologia Transcendental*, essas análises são erigidas ao posto de *ciência fundamental* que está pressuposta, tacitamente, em todo o edifício formal da lógica:

A pretensa lógica inteiramente autônoma que os lógicos modernos acreditam poder elaborar – até mesmo sob o título de uma filosofia verdadeiramente científica – a saber, como a ciência universal *a priori* fundamental para todas as ciências objetivas –, não é mais do que uma ingenuidade. [...]. Esta lógica não pode se transformar numa ciência até que exista esta radical ciência fundamental. Antes disso, ela paira sem fundamento no ar e é, como até aqui, tão ingênua que nem sequer se apercebe da tarefa que incumbe a qualquer lógica objetiva, a toda a ciência apriorística em

---

²⁵ “De modo a obter algum ponto de vista provisório sobre o qual trabalhar, escolhemos adotar a primeira das visões mencionadas [a saber, a de que o conceito de número é o fundamento último da aritmética], e consequentemente vamos começar com uma análise do conceito de número cardinal a mais acurada possível. Uma decisão definitiva dessa questão não deve, mediante isso, ser de modo algum antecipada. Talvez o progresso de nossos desenvolvimentos no Volume II prove a insustentabilidade da opinião aqui pressuposta. De modo algum isso privaria as análises subsequentes de qualquer valor, pois que *elas são independentes de qualquer teoria aritmética e vale para qualquer uma delas*” (PA, 12, grifo nosso).

²⁶ O que depõe contra a opinião de Hartimo de que “a mudança na visão da lógica e da aritmética de Husserl resulta em uma mudança na visão de número” (HARTIMO, 2006, p. 326). O trecho acima citado da introdução parece não deixar dúvidas quanto ao fato de que, para Husserl, uma coisa é independente da outra.

²⁷ Husserl só voltará a falar da essência da matemática no §72 de *Ideias para uma Fenomenologia Pura* e no capítulo 2 da primeira parte de *Lógica Formal e Transcendental*.

sentido habitual: a saber, pesquisar como ela própria se deve fundamentar, ou seja, fundamentar não mais “logicamente”, mas por meio de uma recondução até o *a priori* universal pré-lógico, a partir do qual todo o lógico, o edifício completo de uma teoria objetiva revela, segundo todas as suas formas metodológicas, o seu sentido correto, pelo qual, então, se deve unicamente também reger toda a lógica. (Krisis, 144).

Ora, as raízes dessa compreensão madura acerca da relação entre as duas ordens de interesse – uma fenomenológica, outra lógica – também se encontra no texto da *Semiótica*. Nas suas considerações finais, neste texto, a respeito de uma *lógica* das representações e juízos simbólicos, Husserl diz:

Investigações do tipo como as que fizemos atrás sobre a atividade judicativa natural e prática, teriam de constituir naturalmente um fundamento para essas investigações superiores. Com efeito, um processo lógico não é de modo algum, face ao processo natural correspondente, diferente *toto genere*. Ambos fazem uso das leis psicológicas da nossa natureza e, em grande medida, das mesmas (ZL, 365).

Ou seja, uma investigação como aquela realizada na primeira parte da *Filosofia da Aritmética* a respeito da clarificação do conceito de número, ou como aquela realizada na *Semiótica* a respeito da “representação acompanhante” como garantidora da significatividade da consciência de signo, é necessariamente o fundamento de investigações de níveis superiores. É nessas investigações de nível fundamental que Husserl se concentrará daí em diante, e é também nelas que nos concentraremos daqui em diante nessa dissertação.

Ademais, o próprio caminho que levou à concepção do algoritmo simbólico como parte da lógica formal e essa, por sua vez, à sua fundação na lógica pura, mostra a importância dessas investigações “de nível fundamental”. Afinal, a admissão de uma lógica pura passa pela admissão de objetos ideais, e estes, por sua vez, só poderão vir à tona mediante investigações que vão a fundo na estrutura da consciência de signo. Assim, é a clarificação da consciência de signo que dará direito de cidadania a objetos ideais que, por sua vez, constituirão o próprio domínio da lógica pura, sendo esta última a solução final para o problema semiótico de Husserl.

3.4. Uma função imprecisa da intuição e o impasse representacionalista na primeira teoria do simbolismo de Husserl

Para compreender como Husserl chega, através das análises da estrutura da consciência de signo, a conceber a existência de objetos ideais, é necessário reconstruir os diferentes estágios pelos quais essas análises atravessaram. O primeiro estágio vemo-lo justamente no tratamento que o texto da *Semiótica* dispensa para a consciência de signo, e é com este

tratamento que gostaríamos de concluir o capítulo. Trata-se de uma análise que põe todo o peso da significação do símbolo *na intuição*. Lembremo-nos que, segundo tal análise, quando lemos alguma frase ou ouvimos alguém nos dizer algo, esses rabiscos escritos em um papel ou esse complexo sonoro articulado só se tornam algo compreensível mediante uma “representação acompanhante”. Por isso, se a memória falhar, “*de imediato acaba a compreensão*, os símbolos não alcançam o seu objetivo, a corrente dos pensamentos para, e então damo-nos conta nós mesmos de que nos faltam os conceitos verdadeiros” (ZL, 353). Essa representação acompanhante, por sua vez, por mais que Husserl amplie sua extensão de modo a englobar toda a memória e, com ela, qualquer vivência que sirva para remeter à coisa – como palavras, frases ou fantasmas –, dificilmente evitará o espectro do representacionalismo, uma vez que ela deverá guardar uma “aproximação tosca” (ZL, 353) com a coisa, e tal aproximação, em geral, remete à comparação com a coisa. O único exemplo dado por Husserl no texto, não por acaso, é baseado na semelhança entre a fantasia da bola com o objeto simbolizado da esfera. Ora, uma vez que se adote uma solução representacionista, as clássicas críticas vêm imediatamente à tona. Se um símbolo se refere a uma coisa mediante uma representação acompanhante, então para explicar como essa representação acompanhante se refere a essa coisa precisamos de outra representação acompanhante, e assim *ad infinitum*. Ademais, trata-se de uma teoria que, se levada às últimas consequências, entra em colapso. Como viu Byrne, o que nos motiva a operar com símbolos em vez das próprias coisas é a lei da economia do pensar, isto é, a propensão natural do pensamento para utilizar o mínimo de energia possível. Ora, uma operação com símbolos nos moldes da apresentada por Husserl implica, na verdade, em uma atividade um tanto quanto dispendiosa. Com efeito, ela exige que se tenha (i) a coisa, (ii) o símbolo e que se faça (iii) a comparação entre ambos²⁸. É óbvio que, nesse caso, operar diretamente com as próprias coisas seria bem mais econômico ao pensamento. Assim, tanto lógica quanto psicologicamente, a teoria caduca.

Se, como quer English, o texto da *Semiótica* pode ser considerado “de longe o mais psicologista que Husserl já escreveu”, não é bem verdade, contudo, que esse psicologismo reside sobretudo na defesa da “atitude que o capítulo IX dos *Prolegômenos* fez minuciosamente a crítica, denunciando o ‘princípio da economia do pensamento’ do qual deve depender a lógica” (ENGLISH, 2010, p. 89). Husserl não “defende”, na *Semiótica*, o

---

²⁸ Cf. BYRNE, 2017b, p. 218, n14.

princípio da economia do pensar como base da lógica, mas apenas o estabelece como o motivador *natural* para o processo de simbolização. A crítica a tal princípio nos *Prolegômenos* segue o mesmo roteiro da *Semiótica*: ele se torna criticável quando deixa de ser uma *doutrina de fato* e é considerado uma *lei ideal*. Husserl diz nos *Prolegômenos* que não vê problemas em subscrever tal princípio, contanto que dentro de seus limites factuais²⁹. A estratégia argumentativa dos *Prolegômenos* contra esse princípio será, na verdade, *exatamente a mesma que a do texto da Semiótica*: trata-se da crítica da utilização de doutrinas de fato para justificar verdades de razão. Diz Husserl, nos *Prolegômenos* que “*medimos o pensar empírico pelo ideal e constatamos que o primeiro, até certo ponto, decorre, de fato, como se fosse intelectivamente conduzido pelos princípios ideais*” (LU I, 211, grifo nosso), o que corresponde à mesma estratégia da *Semiótica* de se direcionar ao processo natural-psicológico e autenticar sua verdade por sua correspondência ao mecanismo lógico construído propositadamente com fins cognitivos.

Se, ainda assim, a teoria dos signos da *Semiótica* pode ser considerada psicologista, esse psicologismo deve ser localizado em outro lugar. Trata-se de uma teoria que, por considerar o signo como eminentemente um *sucedâneo*, um *substituto*, e situar o peso da significatividade do símbolo na intuição (na imagem acompanhante), flerta com o representacionalismo, na medida em que apresenta uma solução ao problema da legitimidade do pensar simbólico que, nos seus aspectos gerais, é a mesma solução que o representacionalismo cartesiano-lockeano clássico apresentava para o problema da relação entre representação e coisa. Afinal, se não tenho uma representação acompanhante junto ao símbolo, não tenho *nada*. Não posso, portanto, intencionar um objeto significativamente a não ser por meio de uma representação acompanhante a esse objeto que deve lhe servir como sua “aproximação tosca”.

Essa solução representacionalista caminha junto com a ideia de uma semiótica que se baseia em uma “linguagem simbólica”, i.e., em um paralelismo entre o simbólico e o conceitual. Afinal de contas, para que haja um paralelismo entre operações simbólicas e operações conceituais, deve haver correspondência unívoca entre as *partes* dessas operações. Essa correspondência, por sua vez, não poderá recorrer senão a essa solução representacionalista para sua viabilidade. Por isso, uma coisa não caminha sem a outra: uma

---

²⁹ Cf., por exemplo, §55: “A doutrina de Mach da economia do pensar, assim como a de Avenarius, do dispêndio mínimo de energia, refere-se, como vimos, a certos fatos biológicos, tratando-se, pois, de uma ramificação da teoria da evolução. É, nestes termos, óbvio que pelas pesquisas aqui em causa pode, com efeito, ser lançada luz sobre a doutrina prática do conhecimento, sobre a metodologia da pesquisa científica mas, de modo nenhum, sobre a doutrina pura do conhecimento e, especialmente, sobre as leis ideais da lógica pura” (LU I, 206).

teoria representacionalista do signo e uma semiótica que se baseia na possibilidade de uma linguagem simbólica são dois lados de uma mesma moeda. Esse resultado conduzirá Husserl a conclusões surpreendentes, como a de que o sistema numérico é o responsável por garantir a semelhança estrutural entre os signos numéricos e os números simbolizados e que a gramática desempenha papel análogo na linguagem. Como explica Willard, mesmo que um dado número possa ser representado por muitos símbolos diferentes, “o símbolo utilizado em um dado caso está essencialmente envolvido no conceito do número representado” (WILLARD, 1984, p. 103). Assim, através do sistema,

... o número é representado *enquanto* algo com uma certa correlação essencial a *este* símbolo aqui utilizado. Assim, a relação a este símbolo faz parte da conotação mesma do sentido do termo “235” (...). Ou seja, eles [os signos numéricos] designam o número que eles designam em virtude de uma co-referência ao tipo de estrutura física sensivelmente perceptível que eles manifestam essencialmente (WILLARD, 1984, loc. cit.).

O mesmo papel que o sistema numérico exerce para o domínio dos números exercerá também a gramática para o domínio da linguagem: trata-se de possibilitar o paralelismo necessário entre os signos e as coisas designadas, paralelismo que deve apelar para a semelhança entre o signo e a coisa designada³⁰.

Essas consequências insustentáveis, em conjunto com sua nova concepção do algoritmo simbólico, conduzirão Husserl a uma total revisão de sua concepção acerca da natureza e função dos signos, colocando em xeque a concepção do signo enquanto mero substituto da coisa. Essa revisão passa pela elaboração necessária de uma teoria da intuição, responsável por retificar a função da intuição na consciência simbólica. A intuição será reconhecida não como aquilo que confere significatividade ao símbolo, como aquilo que faz do símbolo algo mais que um rabisco, mas terá uma função completamente distinta. A essa revisão nos voltaremos no capítulo seguinte.

---

³⁰ Cf., a esse respeito, PARPAN, 1984, pp. 30-52, apud BYRNE, 2017a, p. 302, n53.

Capítulo II. Um novo sentido de experiência: a transcendência imanente do re-presentar simbólico

Sinopse:

Neste capítulo, analisamos a teoria da intuição desenvolvida nos Estudos Psicológicos para a Lógica Elementar, de 1894, teoria responsável pela legitimação do pensamento vazio, isto é, pela ideia de que a consciência independe da intuição para que seja consciência de alguma coisa. Essa teoria traz à tona o conceito de re-presentação (Repräsentation) e é responsável por tornar possível a análise correlativa – embora em um estágio ainda prematuro, com a manutenção da oposição absoluta entre transcendência e imanência. A seguir, passamos à análise da nova semiótica que Husserl desenvolve na 1ª Investigação Lógica, de 1900, que, ao reavaliar o status do conceito de signo, desvela uma função signitativa que não meramente a de substituição, nomeadamente a função de significação. Essa função de significação permite uma completa revisão do papel que joga a intuição no conhecimento, lançando as bases para a nova forma que a problemática intuicionista assumirá na filosofia de Husserl, muito além do ideal empirista de mera prestação de contas à experiência.

1. O retorno à consciência em *Estudos Psicológicos para a Lógica Elementar*

1.1. A ambiguidade do representar

Vimos, no capítulo anterior, de que modo a impossibilidade de resolver o problema da legitimação dos números imaginários a partir das “representações simbólicas” leva Husserl a uma “nova direção do olhar” com respeito ao problema do conhecimento não-intuitivo. Doravante, uma vez de posse do algoritmo autônomo e de símbolos que não funcionam como meros designadores, não se tratará mais de dirigir o olhar para o *objeto* designado pelos símbolos – objetos que, no caso dos imaginários, podem mesmo não existir. Ou seja, não se tratará mais de se aventurar em teorias que levem em conta objetos “impossíveis” ou “inexistentes”, mas de assegurar a validade dos símbolos imaginários *unicamente através daquilo que é impossível de se negar*, a saber, os próprios símbolos imaginários e seu uso no cálculo. Ou seja, deve-se fazer abstração dos prejuízos com respeito a *que* esses símbolos corresponderiam na realidade – isto é, que tipo de *objeto* seria um número “imaginário” – e, com o que resta dessa abstração, só então perguntar o *que* é um símbolo imaginário. Ora, mas dadas essas restrições, o que resta? O que é um símbolo imaginário se não se pode recorrer a

nada que lhe corresponda? Precisamente isto: símbolos imaginários, isto é, *este conteúdo da consciência* que tenho quando emprego símbolos imaginários. Ao invés de se aventurar no indubitável *objeto* imaginário, firmemo-nos na certeza do *conteúdo* da consciência do símbolo imaginário.

Essa lenta retrotração do objeto para o conteúdo, do mundo para a consciência, tem sua primeira expressão no pequeno tratado de 1894 intitulado *Estudos Psicológicos para a Lógica Elementar* (doravante *Estudos*). Neste texto, Husserl se dedica primordialmente a uma desambiguação do conceito de *representação* (*Vorstellung*). Dado que o interesse da *Filosofia da Aritmética* se orientava muito mais pelo lado “objetivo” do problema do conhecimento não-intuitivo, o emprego do conceito de representação era ali não-problemático, tomando basicamente como pressuposta a validade do emprego feito por Brentano em *Psicologia do Ponto de Vista Empírico*. Com efeito, na teoria da intencionalidade que Brentano apresenta nesta obra, representação é um conceito chave que se define como segue: “Por representação eu não entendo o que é representado, mas antes o ato de representação” (PES I, 111). Como exemplos nos são oferecidos atos de ver, ouvir, imaginar, ou ler algo. Assim, se vejo algo, “uma cor é representada”; se escuto algo, “um som é representado”; se imagino algo, “uma imagem na fantasia é representada”, quando “ouço e entendo um nome, tenho uma representação daquilo que é designado”, uma vez que “o propósito dos nomes é evocar representações” (PES II, 34). A partir desse conceito extremamente plástico de representação, que, nessa acepção, significa tanto quanto aparecer, define-se a consciência como a *aparência de um objeto imanente*, o que significa o mesmo que a *representação de um objeto imanente*. Os demais atos da consciência que não os representativos serão todos secundários a essa forma primitiva da consciência de se relacionar a algo de modo objetivo. É assim que no juízo necessito antes ter *representado* o objeto a ser julgado e nos atos da esfera do sentimento necessito antes ter *representado* o objeto a ser amado ou odiado.

Se Husserl adotava sem maiores problemas essa concepção de representação em suas análises de até então, agora verá como um grande risco de inconsequência a subsunção de fenômenos tão distintos como os enumerados por Brentano sob o gênero unitário “representação”. No espírito do apelo do próprio Brentano de que “a experiência nos mostra que a equivocação é um dos maiores obstáculos para reconhecer distinções” (PES I, 119), Husserl reconhecerá uma equivocidade perigosa no conceito de representação. O objeto imanente é dado não somente como representação, juízo ou fenômeno de amor e ódio, mas

mesmo enquanto representação pode ser dado de modos radicalmente diversos, nomeadamente, intuitivamente ou simbolicamente. Essa diferença era certamente reconhecida pelo próprio Brentano, a quem Husserl atribui a distinção entre representações próprias e impróprias. Em Brentano, porém, essa distinção se subsumia ao gênero conceitual unitário da “representação”: falava-se, afinal, de *representação* própria e *representação* imprópria. Agora, Husserl verá que tal distinção deve ser *anterior* à própria fixação do conceito de representação. Assim, uma distinção que desempenhava um papel tão importante na *Filosofia da Aritmética*, aquela entre o simbólico e o intuitivo, mostrar-se-á dependente de uma desambiguação e clarificação anterior do conceito de base sobre o qual a própria distinção se assenta. Trata-se de efetuar um passo atrás para focar naquilo que atuava como pressuposto não esclarecido: a representação. Somente assim será possível obter maior clareza sobre a distinção em questão, fixando de vez o papel que a intuição joga no conhecimento de modo a encontrar novas vias para a solução do problema do conhecimento não-intuitivo.

No decurso dessa desambiguação se verá que a distinção entre o simbólico e o intuitivo traz consigo aquilo que se converterá, aos poucos, no principal problema da filosofia de Husserl, a saber: aquele da constituição da transcendência a partir da imanência.

1.2 A primeira teoria da intuição de Husserl: intuição como pura presença do conteúdo imanente

A estrutura dos *Estudos* comporta duas seções aparentemente independentes. A primeira delas lida com as relações entre conteúdos concretos e abstratos, a segunda com a distinção entre intuição (*Anschauung*) e re-presentação (*Repräsentation*). A primeira seção trata daquilo que será posteriormente desenvolvido na mereologia formal da 3ª Investigação Lógica; a segunda apresenta os elementos básicos da teoria da intencionalidade da 5ª Investigação Lógica. O que configura unidade aos *Estudos* e conecta a investigação sobre conteúdos abstratos e concretos à investigação sobre intuição e re-presentação é, como enfatiza Willard, o fato de que “Husserl, antes de tudo, tinha de obter clareza sobre o fato de que ‘conteúdos’ que funcionam como símbolos em tal pensamento são capazes de extração do ambiente concreto de sua existência atual para entrar no jogo relativamente livre de contexto da atividade simbólica” (WILLARD, 1984, p. 8). Por mais importante que seja o estudo das relações entre conteúdos dependentes e independentes, abstratos e concretos, não toca diretamente nosso tema, o que nos leva diretamente à segunda parte do texto.

Husserl inicia a segunda parte dos *Estudos* com uma delimitação do conceito de representação própria, agora claramente identificado com o de *intuição*, e segue a compreensão do senso comum da percepção externa para sua ilustração: “intuição, em seu sentido original, é o ver (*das Sehen*) e, portanto, a percepção de objetos visíveis” (PSL, 101). A *Filosofia da Aritmética*, com efeito, ao tratar das representações próprias, não contava com qualquer ulterior explicitação do ato de intuição, passando por alto sua tematização. Agora, Husserl chamará atenção para esse “sentido popular de intuição” – justamente seu sentido original que compreende a percepção de objetos visíveis – e atentará para o fato de que “nem tudo o que nós, na observação não-reflexiva, consideramos perceber é, de fato, percebido” (PSL, loc. cit.). Considere-se, e.g., o caso da intuição de um teatro, que nada mais é que a efetiva representação do que a frase ‘nosso teatro’ significa a qualquer momento (PSL, 102). Se não vejo o teatro, ele pode apenas ser “designado, determinado ou substituído por um sucedâneo através de uma representação conceitual ou imagética” (PSL, loc. cit.). Até aqui seguimos o roteiro da *Filosofia da Aritmética*, sendo a contraposição entre o teatro visto e o teatro significado por um sucedâneo justamente aquilo que demarcava a distinção entre representação própria e simbólica. Em seguida, porém, Husserl chama atenção para aquele excedente intrínseco à percepção não-reflexiva, sublinhando que “somente uma pequena parte daquilo que nós aqui acreditamos intuir é realmente intuído” (PSL, loc. cit.). Isto é, apenas intuímos *aspectos parciais* que coexistem na coisa mesma. Assim, a intuição do teatro é, na verdade, a intuição de *um aspecto* do teatro (digamos, sua frente), e não do teatro como um todo. Há que se distinguir, portanto, entre “o conteúdo (*Gehalt*) intuitivo da representação perceptiva de seu conteúdo completo, intencionado” (PSL, loc. cit.). Os lados do teatro que não vejo no momento são, assim, não intuídos, mas *intencionados*. A percepção comum só pode ser dita “intuição”, portanto, “se um interesse especial, e.g., um interesse psicológico, volta-se sobre o conteúdo (*Inhalt*) presente momentâneo, como a vista de um lado de uma coisa, tal qual ele é” (PSL, 103). Nesse caso dizemos que temos uma intuição “*com relação a esse conteúdo dado momentaneamente*” (PSL, loc. cit.).

Esse conteúdo dado Husserl chama de *conteúdo imanente*. O primeiro par que se forma com a análise da percepção externa, portanto, é entre conteúdo imanente e conteúdo completo, e intuição e intenção. Temos, assim, um primeiro afastamento que a análise psicológica nos proporciona da “consciência ordinária”, uma vez que esta pensa ter uma intuição da coisa mesma objetiva em apenas *um* ato, como que imediatamente, e logo vemos que isso se trata de “uma mera ilusão” (PSL, loc. cit.). Na verdade, essa complexidade

unitária a qual denominamos “coisa” é, em um ato simples, apenas *intencionada*, uma vez que é da própria estrutura legal da experiência do mundo externo que ele se nos dê em perspectivas, e nunca em totalidade. A *perspectiva* em si – isto é, aquele aspecto da coisa ao qual estou direcionado em um instante dado – é intuída, e é ela que Husserl denomina conteúdo imanente do ato.

Seria então o conteúdo imanente aquele primeiro “prejuízo clássico” que Merleau-Ponty futuramente diagnosticará nas análises clássicas da percepção? Trata-se, com tal conteúdo, daquela “experiência de um ‘choque’ indiferenciado, instantâneo e pontual”, isto é, do esquecimento de que cada elemento sensível “só pode ser percebido como uma figura sobre um fundo” (MERLEAU-PONTY, 2011, pp. 23, 24)? Certamente que não. Husserl dirá em seguida, na seção 3, que “falar do ‘conteúdo imanente’ em relação à intuição pode ofender”, e se perguntará se com essas análises não nos afastamos da concepção ordinária de modo a “chegar em uma contradição insustentável” com ela (PSL, 110). Na verdade, é evidente, diz-nos Husserl na seção 4, que quando vejo uma faca em uma mesa, vejo-a em um “fundo não notado” (PSL, 113). Desse fundo, todavia, e de tudo aquilo que está “ao redor” da faca, “não advém qualquer tipo de objetividade”, e por isso deles dizemos que não são intuídos. É que “somente o que é separadamente e especificamente notado (*für sich bemerkt*) pode ser designado como intuído” (PSL, loc. cit.). O ato intuitivo é inseparável do ato de *engajamento*: trata-se de um ato *delimitado* e *delimitador*, “o que não pode ser dito da consciência do fundo ou de outros conteúdos que, embora separadamente e especificamente notados, são excluídos do conteúdo delimitado pelo ato intuitivo” (PSL, 114). O ato intuitivo corresponde, portanto, a uma certa *atenção* a conteúdos específicos e a um *desengajamento* daquilo que compõe seu horizonte. Se intuo uma faca, desconsidero os objetos ao seu redor e o seu fundo; se intuo uma melodia, desconsidero os demais ruídos e sons de fundo que estão presentes enquanto ela soa. Há que se distinguir, portanto, o *conteúdo principal* do *conteúdo acidental*, sendo que “apenas o primeiro é considerado quando se fala simplesmente do conteúdo ou do conteúdo imanente” (PSL, 114). Essas conclusões são inevitáveis, segundo Husserl, “se pretendemos nos basear unicamente nas declarações da experiência interna, e não em construções psicológicas” (PSL, loc. cit.), ou seja, se seguimos a autoridade da descrição psicológica³¹.

---

³¹ Isso não significa que o posterior desenvolvimento da noção de “sensação” na filosofia de Husserl estará livre das críticas de Merleau-Ponty. Leung, em sua análise sobre o conceito de sensação em Husserl e sua relação com a crítica de Merleau-Ponty, conclui apontando justamente para a afirmação sartriana de que o projeto de Merleau-Ponty se resume a ser mais fiel aos princípios de Husserl que o próprio Husserl. Ou seja, por mais que a

Uma vez compreendido que o conceito de intuição surge a partir de um desengajamento tanto dos conteúdos acidentais quanto de seu fundo, há que se perguntar se não se restringiu demais esse conceito de modo a torná-lo não só estranho à consciência ordinária, mas também excêntrico mesmo para propósitos psicológicos. Afinal, quando ouço uma melodia, ouço-a *em uma sequência temporal*, sendo que os pontos melódicos instantâneos (justamente aqueles que, de acordo com tais análises, são intuídos, sendo a totalidade da melodia sempre meramente intencionada) dificilmente teriam algum sentido isoladamente. Com relação a esse caso, Husserl não vê qualquer problema em ampliar o conceito de intuição de modo a abarcar não somente o conteúdo imanente *momentâneo*, mas também o *contínuo*, de modo que, “dependendo da direção do interesse e sem qualquer inconveniência (...), pode-se querer falar ora de intuições contínuas, ora de momentâneas” (PSL, 112). É nesse sentido que se pode dizer, sem risco de incongruência terminológica, que a coisa exterior é intuída, se por isso se quer dizer que há uma “observação da coisa a partir de todos os pontos de vista” (PSL, 111). *Momentaneamente*, a coisa exterior é meramente intencionada, sendo intuída apenas aquela perspectiva com a qual estou engajado no momento dado; já *continuamente*, a coisa exterior é dita intuída se eu *esgotar* suas perspectivas e a observar em todos os seus aspectos. Note-se, portanto, que o conceito de intuição está absolutamente atrelado ao conceito de conteúdo imanente do ato: a intuição é a presença do conteúdo imanente em sentido estrito, isto é, sua posse *atual*. Mesmo no caso de uma experiência contínua, para que se a considere intuída ela deve ser *esgotada* em suas perspectivas: a coisa transcendente só é intuída se se torna, *em totalidade*, conteúdo imanente.

Essa possibilidade da intuição da coisa exterior traz à tona, pela primeira vez, um novo conceito introduzido por Husserl nos *Estudos* e que será de importância fundamental para a fenomenologia: o conceito de *preenchimento* (*Erfüllung*). Esse conceito é o que permitirá uma definição mais exata tanto do conceito de intenção quanto do de intuição, que vimos utilizando até aqui através de exemplos. O conceito de *intenção* é definido como segue: “‘meramente intencionado’ aqui significa isso: por meio de conteúdos dados na consciência visam, significam, apontam com compreensão, a outros conteúdos não dados” (PSL, 107). Agora, se “o conteúdo intencionado se tornar conteúdo imanente, teremos o pleno direito de falar em intuição” (PSL, 104). Temos aqui conceitos que são mutuamente dependentes nas suas definições e intrinsecamente relacionados no seu uso. O intencionado só é possível a

---

noção madura de sensação de Husserl possa pertencer aos prejuízos clássicos (e Leung defende que pertence), não se trata de uma noção viciada por princípio. Cf. LEUNG, 2018.

partir do intuído e vice-versa. Quando tenho uma intuição de um aspecto de uma coisa exterior, naturalmente esse aspecto apontará para seus demais aspectos, que são, portanto, intencionados. Se eu prossigo na experiência contínua, todavia, e intuo o aspecto que era antes apenas intencionado, tenho então a experiência de um *preenchimento*. O preenchimento é a *confirmação* do intencionado no intuído, sendo que essa confirmação se dá pela *conversão* do que é intencionado em conteúdo imanente. Esse preenchimento é possível apenas em certos casos: conceitos contraditórios (e.g. ferro de pau) ou inapreensíveis (e.g. Terra), por exemplo, permanecerão para sempre meramente intencionados.

Essa primeira aproximação do instrumental analítico com o qual Husserl efetuará suas descrições da estrutura dos conteúdos da consciência já nos oferece uma pista do novo prisma sobre o qual o problema do conhecimento não-intuitivo será colocado daqui para a frente. Antes, partia-se da constatação de que muitos conceitos não nos são dados e se perguntava pela sua possibilidade de doação. Essa constatação, todavia, tomava como óbvia e não problemática a separação entre o dado e o não-dado. Agora, é justamente essa separação que se torna problemática e que é objeto de análise. Todavia, nessa sua primeira teoria da intuição, Husserl permanece preso ao prejuízo fundamental do *princípio de imanência*: o prejuízo lockeano de que “tudo o que é percebido está na consciência” (BOER, 1978, p. 140, nota 34). É isso o que configura a distinção chave entre a coisa *fenomenal* e a coisa *transcendente*, que é análoga à distinção entre conteúdo intuído e conteúdo intencionado. Com respeito a essa distinção, afirma Husserl que “ao conceito de uma unidade objetiva de partes e marcas características, articuladas de tal e tal maneira e coexistindo independentemente da nossa consciência, é claro que não corresponde nenhuma intuição, pois isso seria uma contradição” (PSL, 111). Ou seja, a coisa só é intuída se ela, *em sua totalidade*, tornar-se conteúdo imanente: a intuição visa o objeto imanente, e não a coisa transcendente. A coisa transcendente só pode ser intuída se houver intuição *sucessiva* dos fenômenos parciais que a *esgotam*:

ao pensamento natural, a própria sequência dos conteúdos em sua interrelação, acompanhada e abrangida por certos atos psíquicos, de que temos vivência sob condições normais de percepção na “observação da coisa por todos os seus pontos de vista”, simplesmente é a coisa mesma (PSL, loc. cit.).

Ou seja, nessa teoria da intuição dos *Estudos*, ainda que se tenha tomado consciência de que “a questão acerca da possibilidade de intuição de coisas nos conduz de volta à pergunta sobre o sentido da re-presentação correspondente” (PSL, loc. cit.), a coisa mesma ainda é algo

toto genere distinta dos conteúdos imanentes da consciência. Isso significa que por mais que a oposição entre transcendência e imanência, o dado e o não-dado, tenha se tornado problemática, ela permanece originária e absoluta. O ponto de partida ainda é a coisa transcendente, que é *distinta* da consciência e só pode ser intuída enquanto se tornar *fenômeno*, isto é, conteúdo imanente da consciência.

1.3. Representação (*Vorstellung*) e re-representação (*Repräsentation*)

A partir dessa teoria da intuição, Husserl poderá operar sua desambiguação da representação. O que levava à ambiguidade no conceito era justamente a compreensão de que as várias distinções que exploramos na análise da percepção externa, calcadas na inter-relação e co-dependência entre *intenção* e *intuição*, eram distinções relativas a *um único tipo de vivência*, nomeadamente a vivência “representação”. Seguindo esse caminho, concluíam-se facilmente que um ato que se direciona “representativamente” a um objeto era um ato que obedecia às leis ditadas *pelo próprio objeto*. Assim, se se vê uma coisa exterior, era evidente que essa coisa só podia ser vista através de perspectivas, pois de outro modo uma coisa exterior não se deixa doar; se se vê um quadro, aquilo que me permitia identificá-lo enquanto uma imagem pintada ao invés de uma coisa “real” também me era dado pelo próprio sentido do “ser quadro”; se se lê uma frase, a capacidade dessa frase de “evocar representações”, para falar com Brentano, também era atributo específico dessas palavras, fazendo parte do próprio sentido de seu ser. Tudo isso eram especificações devidas aos tipos de objetos que podiam ser “representados” e não comprometiam, portanto, a unidade desse conceito genérico. Pois bem, doravante Husserl rejeitará completamente essa concepção. Agora, não se trata mais de uma vivência única – a representação – que se dá desse modo ou de outro de acordo com a especificidade do objeto representado, senão que de *vivências completamente distintas*, isto é, de atos completamente diferentes *em gênero*. Esses atos serão distinguidos a partir da relação entre o ato e seu conteúdo imanente: “certas vivências, em geral chamadas ‘representações’, têm a característica peculiar de não incluir seus ‘objetos’ nelas mesmas como conteúdos imanentes (e, assim, como presentes na consciência)” (PSL, 108). Tais vivências são agora denominadas *re-representações* (*Repräsentationen*). Em contraste com elas temos outras vivências, “igualmente chamadas ‘representações’ na linguagem de muitos psicólogos, que não meramente intencionam seus ‘objetos’, senão que os *captam* (fassen) *realmente nelas mesmas* como seus conteúdos imanentes” (PSL, 109). Tais são as intuições (*Anschauung*).

É a relação do conteúdo imanente com o ato, portanto, que encetará a desambiguação do conceito de representação. Se o objeto é visto no próprio conteúdo imanente do ato, então temos um ato intuitivo; se, ao contrário, o objeto escapa ao conteúdo imanente do ato, então temos um ato re-presentativo. Seguindo a letra dessa definição, claro está que a situação comum da maior parte das nossas vivências não comporta atos *puramente intuitivos* ou *puramente re-presentativos*, mas antes vivências *mistas* de intuição e re-presentação em uma série de *gradações*. A análise dessas gradações nos mostrará a *correlação essencial* entre os conceitos de re-presentação e intuição.

Primeiramente Husserl diz que há dois modos de se obter o conceito de intuição: ora com uma referência retrospectiva a uma re-presentação, ora sem tal referência. Ou seja, uma intuição pode ser obtida ou a partir da visão direta daquilo que era antes apenas re-presentativamente intencionado, ou simplesmente a partir daquele contato direto com a coisa, daquela inclusão do objeto no conteúdo imanente do ato, sem que isso diga qualquer coisa a respeito de uma prévia intenção re-presentativa desse objeto. Husserl diz que reservará para o conceito de intuição *o segundo sentido*, isto é, aquele que não diz respeito a uma possível re-presentação anterior a ela. Isso porque é esse o conceito que “está de acordo com o uso predominante” (PSL, loc. cit.). Afinal de contas, diz-nos Husserl, sabe-se que um bebê não possui capacidade de simbolização, isto é, não possui re-presentações, sendo que não se pode por isso dizer que um bebê não possua intuições. Ademais, tal concepção de intuição também se aproxima de Kant, que contrastou intuições, que são não-mediadas, e representações conceituais e imagéticas, que são mediadas. Ao primeiro sentido de intuição, aquele que pressupõe uma intenção re-presentativa anterior, Husserl reserva o conceito de *preenchimento*. Diz Husserl:

se uma re-presentação vai ao encontro de seu fenômeno correlato, e.g., a uma intuição imediatamente intencionada por ele, então a vivência psíquica imediata do fato de que o intuído é também o intencionado deve ser designado como consciência da *intenção preenchida* (PSL, loc. cit.).

Dessa delimitação dos dois sentidos de intuição depreende-se uma *lei da correlação* entre re-presentação e intuição: toda re-presentação aponta para uma intuição inatual correspondente a ela, mas nem toda intuição aponta retrospectivamente para uma re-presentação (PSL, 108). A primeira parte dessa lei é o que determina que o conceito de re-presentação só possa ser analisado se se leva em conta sua intuição correspondente. A segunda parte, por sua vez, denuncia um certo grau de artificialidade das re-presentações. As

raízes dessa artificialidade já se encontram na identificação feita pelo texto da *Semiótica* da origem do pensamento simbólico nas leis da economia do pensar com a necessidade vital de se desprender da intuição³². Em suma: nos *Estudos*, o simbólico ainda é tido essencialmente como “contingente”, atributo da finitude.

Voltemo-nos, agora, para a classificação das re-presentações. Partiremos do mais intuitivo até o mais re-presentativo. O primeiro tipo de re-presentação é a percepção sensível, pois, como vimos, apenas um aspecto sensível da coisa é intuído, sendo a coisa mesma meramente intencionada. Podemos agora complementar nossas análises anteriores da percepção e dizer que esse aspecto sensível intuído funciona como *re-presentação* para a coisa mesma, uma vez que a coisa transcendente não está incluída no ato perceptivo como seu conteúdo imanente. Esse é o grau mais basilar de transcendência que Husserl detecta na nossa experiência consciente. O segundo tipo de re-presentação é a *fantasia*. Trata-se, com a fantasia, de uma vivência *mista*: ora intuitiva, ora re-presentativa. Husserl inclui na fantasia tanto a *memória* quanto a *consciência de imagem*. Ilustremos o “misto” da vivência da fantasia a partir de um exemplo da memória. Se me recordo de um quadro que vi na exposição no dia anterior, posso dizer ou que tenho uma re-presentação do quadro, ou que tenho uma intuição. Terei uma re-presentação se tomá-lo como algo que “sub-roga a intuição que não é ela própria presente e é meramente intencionada” (PSL, 104), mas terei uma intuição no caso em que uma “intenção, direcionada para este conteúdo dado *hic et nunc*, encontra sua satisfação neste próprio conteúdo, tal qual ele é, como quando um interesse especial, e.g., psicológico, referir-se ao conteúdo imanente da representação da fantasia mesma” (PSL, loc. cit.). Nesse caso em que a memória é tomada como uma re-presentação de um objeto do campo perceptivo, há que se considerar uma *dupla simbolização*, uma vez que esse objeto rememorado também está restrito às leis correspondentes à percepção sensível. Ou seja, haverá uma primeira transcendência correspondente à percepção sensível, que intui apenas um aspecto e intenciona os demais, e uma segunda transcendência correspondente à memória fantasiada que não tem a coisa mesma, mas apenas a fantasiada.

---

³² “Mas os signos linguísticos não foram com toda a certeza inventados para esse fim, mas sim para mútuo intercâmbio. Nas ciências abstratas os signos aritméticos e respectivas operações desempenham o papel mais significativo. No lugar de uma dedução real de relações de grandeza a partir de relações de grandeza, dedução essa de uma complexidade inapreensível, surge o mecanismo cego dos símbolos sensíveis. Mas se seguirmos os vestígios do desenvolvimento histórico, então é fácil de reconhecer que não foi a antevisão deste objetivo que condicionou a invenção dos símbolos. Com efeito, eles serviam originalmente como simples sinais marcantes da distinção e rememoração e, através disso, também como apoios para os processos judicativos próprios baseados neles. É preciso já um elevado nível de desenvolvimento da cultura intelectual para inventar sucedâneos artificiais com a plena consciência da sua função ou mesmo apenas para utilizar os que já existem” (ZL, 366, 367, tradução modificada).

A análise de uma re-presentação é indissociável de uma consideração do seu *modo de preenchimento*. No caso da percepção sensível, o preenchimento se dá por *auto-apresentação*: o aspecto da coisa sensível que intuo só pode funcionar como re-presentação da coisa mesma em função de sua auto-apresentação mediante sucessivas intuições de seus aspectos. No caso da imagem da fantasia ou da memória, o preenchimento se dá por *semelhança*: a imagem fantasiada ou a memória só pode funcionar como re-presentação da coisa mesma em função de sua semelhança com ela.

O último caso de re-presentação abordado por Husserl é o *signo*. O preenchimento do signo não se dá nem por auto-apresentação da coisa mesma, nem por semelhança, mas por *designação*. Husserl contrapõe sua concepção do signo àquela de Kant, que entendia que a função do signo é a de “sensibilizar os conceitos”, o que significaria torná-los intuitivos. Segundo a doutrina kantiana, tanto os signos aritméticos, chamados por ele de “simbólicos”, quanto os geométricos, chamados “ostensivos”, são *construções*, isto é, construções daquilo que transformaria tais conceitos em intuições e lhes conferiria, assim, inteligibilidade. Ora, tal não pode ser absolutamente o caso, segundo Husserl. Quando desenho uma figura geométrica correspondente ao conceito de triângulo, o que vejo são riscos em um papel: “da figura desenhada, considerada *per se*, há, claro, intuição, mas não há intuição da figura geométrica, com a qual ela não é idêntica, e a qual ela meramente re-presenta” (PSL, 106). No caso dos signos aritméticos, ou das “construções simbólicas” na linguagem kantiana, essa função de “tornar intuitivo” faz ainda menos sentido, pois que “o signo e o designado são aqui *tipos de conteúdo totalmente diferentes*, e são unidos somente por *associação*. O signo, portanto, não torna intuitivo aquilo que é pensado, mas antes apenas *remete* (*hinweisen*) para ele” (PSL, 107, grifo nosso). A lei que rege o preenchimento da re-presentação neste caso é a da *associação*, devendo prevalecer uma *dessemelhança* entre o conteúdo re-presentativo e o intuitivo.

1.4. A tese da não intuição do conteúdo imanente da re-presentação e o esboço de uma primeira teoria da intencionalidade

Com o caso do signo aritmético alcançamos a re-presentação pura, antípoda da intuição pura, isto é, daquele conteúdo que “não carrega qualquer função re-presentativa que seja” (PSL, 109). Já conseguimos vislumbrar, a partir dessa classificação das re-presentações, alguns desenvolvimentos em relação à semiótica de 1891. Naquela semiótica, com efeito, a relação de associação entre o signo e o objeto era garantida, em última instância, pela relação

que governa *outro tipo de re-presentação*, a saber, a *fantasia*. O signo só podia referir-se à coisa em função da “representação acompanhante” que guarda uma *semelhança* com a coisa, ou seja, justamente mediante a lei que rege o preenchimento da consciência de imagem e da memória. Agora, com a clara distinção entre esses dois tipos de re-presentação, cada um com uma lei específica a governar seu preenchimento, esse alheamento do signo na imagem será visto como um erro. Se antes a dessemelhança radical entre signo e coisa era remediada pelo recurso a um conteúdo mais próximo à coisa, a saber, pelos pensamentos acompanhantes, agora esse recurso será visto como inconsequente, pois que, com ele, “a dificuldade é apenas adiada. O que constitui, e onde nós notamos, a função re-presentativa dos pensamentos? Seriam necessárias novas mediações através de novos pensamentos, novas re-presentações, e assim *in infinitum*” (PSL, 116). Ou seja: se uma re-presentação signitativa se refere à coisa mediante novas re-presentações, essas novas re-presentações também demandariam novas re-presentações, e assim sucessivamente. Como diz Byrne, naquela visão de 1891, “uma vez que eu só posso executar intenções intuitivas [...], minha consciência é composta por uma inquebrável corrente de intuições; sendo bombardeada por presença, não há qualquer indício (*hint*) de ausência” (BYRNE, 2017b, p. 225). Lembremo-nos de que Husserl nos diz, na *Semiótica*, que se a memória falhar, “*de imediato acaba a compreensão*” (ZL, 353). Ou seja, no limite, a ausência só fazia sentido por ser *um tipo velado de presença*. O pensamento vazio, aquele que não possui representações acompanhantes de qualquer tipo que seja, *não é sequer um pensamento*. Para que a consciência se configure como consciência, deve necessariamente ser inundada por conteúdos intuitivos; de outro modo, teríamos apenas um nada.

É com a análise dos *Estudos* que essa tirania do conteúdo começa a perder peso. Aos poucos Husserl vai se conscientizando do *primado da ausência* na vida consciente. A teoria da re-presentação nos mostra que a consciência não se deixa reduzir a uma profusão de sensações, mas se mantém *autônoma* frente à multiplicidade variegada dos conteúdos sensíveis. Isso se deixa ver claramente na tese apresentada na seção 5 que Husserl dirá se tratar da “tese mais importante” dos *Estudos*. O título da seção nos diz qual é essa tese: “com respeito ao seu conteúdo imanente, a re-presentação não é uma intuição, mas antes um novo modo de consciência” (PSL, 114). Ou seja, o que determinará o signo *enquanto signo* não diz respeito a qualquer tipo de conteúdo, mas antes *à própria consciência*, despida de qualquer sensação. Assim, é uma mudança na própria consciência que determinará uma mudança *no objeto*. O deslocamento do foco de Husserl do objeto para a consciência fica agora

completamente realizado. Se antes, já na tarefa de desambiguação do conceito de representação, Husserl pôde dizer que as diversas modalidades da consciência representativa não são determinadas pelo tipo de objeto, mas sim pela lei que governa seu preenchimento, agora poderá ir ainda mais longe e dizer que é *o ato* que é o responsável pelo grau de intuitividade do conteúdo imanente³³.

O exemplo utilizado por Husserl para ilustrar esse poder da consciência é o dos arabescos. Certos arabescos aparecem para a consciência. Num primeiro momento, contemplamos suas formas e temos, assim, uma intuição estética. Abruptamente nos apercebemos se tratar de signos que designam qualquer coisa, que intencionam qualquer coisa. Nesse caso, não apenas a consciência mudou, passando de uma contemplação estética para uma compreensão do sentido dos arabescos, mas também *o estado de coisas se altera*: os arabescos deixam de ser meras figuras e se tornam *palavras*. Trata-se do mesmo conteúdo sensível, os mesmos arabescos – não obstante, a alteração do *ato consciente* direcionado ao conteúdo lhe confere um novo *status* de objetividade. Reforce-se que “nem mesmo um juízo de um só termo como ‘um signo!’ ou ‘um símbolo!’ interveio” (PSL, 115); a mudança é imediata e não-reflexiva. O mesmo ocorre, diz-nos Husserl, quando, em uma conversação, deixamos de viver na compreensão do que é dito para atentarmos ao timbre de voz de quem está falando. Conclui-se, assim, que “uma nítida distinção descritiva concernente ao modo de consciência (do ‘ter em mente’ do envolvimento psíquico) separa re-presentações de intuições” (PSL, loc. cit.).

1.5. O nascimento da ideia de constituição e a recolocação da pergunta pela possibilidade do conhecimento

A importância dos *Estudos* para que se compreenda a evolução da concepção do simbólico na filosofia de Husserl é enorme. Como diz De Boer, é neste texto que vemos “o nascimento do conceito de ‘constituição’ compreendido como ‘doação de sentido’, o que torna a análise correlativa, ao menos em princípio, possível” (BOER, 1978, p. 16). A fixação do conceito de re-presentação nos mostra que o “modo de apreensão” do conteúdo pela consciência não diz respeito somente ao aspecto subjetivo, mas também *ao objetivo*. Ou seja, se apreendo tal conteúdo imanente de tal ou qual modo, não se trata apenas de modos distintos

---

³³ Essas duas etapas de análise das vivências – a saber, pela lei de preenchimento e pela caracterização do ato – antecipam a 6ª Investigação Lógica, que primeiro fará uma “caracterização indireta dos atos a partir do preenchimento” e depois uma “caracterização direta”. Cf. p. 118 ss.

de se apreender *a mesma* coisa, e sim de determinar *diferentes coisas* a partir de *diferentes apreensões*. Com uma nova apreensão, tenho consciência de *um novo objeto*: o som se torna palavra, o arabesco se torna algo escrito – em suma, “correlata a uma mudança no lado do sujeito, há uma mudança no lado do objeto” (BOER, 1978, p. 16).

É a conquista dessa distinção entre re-presentação e intuição e a clarificação do modo de funcionamento da re-presentação que será responsável por colocar sobre novas bases a problemática sobre a possibilidade do conhecimento não-intuitivo. Antes, no período que abordamos no nosso primeiro capítulo, buscava-se por uma *propriedade intrínseca ao real* para que a possibilidade do conhecimento não-intuitivo fosse assegurada. Seguia-se basicamente o seguinte roteiro: o não-intuitivo pode ser conhecimento porque aquilo que é – o real –, é passível de simbolização. Assim, o “poder ser simbolizado” era tido como uma propriedade do real, sendo o que em última instância legitimava o discurso formal que opera não com o real, mas com o algoritmo. Ou seja, o algoritmo é legítimo simplesmente porque ele nada mais é que o próprio real – apenas que simbolizado. Uma vez que os imaginários provaram não se encaixar nesse esquema – depois de mostrada sua impossível redução a um mero “real” anterior que foi simbolizado –, Husserl se vê obrigado a abandonar essa via. É então que a pergunta é recolocada: não se trata mais de partir de uma suposta propriedade intrínseca do real, mas de se estabelecer que *a própria possibilidade do conhecimento do real depende do sujeito*. É um total deslocamento da questão: o problema agora é aquele do *acesso* ao real por parte do sujeito, e não da possibilidade desse real se tornar símbolo.

Esse deslocamento só pôde ocorrer por conta de um recuo de Husserl àquilo que é *certo*. Ora, o que é certo é o que é *dado*. Logo, deve-se explicitar o não-dado a partir do que é *efetivamente* dado (o conteúdo de consciência “símbolo”), e não a partir do que é *presumivelmente* dado (o objeto impossível a que corresponderia o símbolo). Husserl, todavia, não se limitará a abstrair o dado de sua “interpretação”, o que o colocaria no partido dos formalistas. Antes, seu foco será justamente compreender o que faz com que um simples dado, mediante uma interpretação, possa se referir a algo outro que ele mesmo (isto é, a algo não dado). Se os formalistas desconsideram a interpretação, Husserl quer justamente compreender *em que consiste* essa interpretação. Como diz Willard, não podendo se juntar aos formalistas,

a resposta que Husserl adota [...] é que devemos nos voltar à meticulosa análise da própria ‘substância’ da mente e seus atos mentais com seus componentes. Devemos examinar a mente mesma se queremos compreender como ela trabalha – através de

algoritmos ou de outro modo – para alcançar conhecimento” (WILLARD, 1994, p. XXIX).

Os *Estudos* mostram com bastante clareza de que modo a intuição é dependente de uma dinâmica que tem lugar *no interior dos atos*, mais especificamente das leis de preenchimento que governam tipos muito específicos de atos. Com isso, esse pequeno tratado já oferece a maior parte das categorias analíticas com as quais Husserl poderá desenvolver sua teoria do preenchimento na 6ª Investigação Lógica, teoria que será responsável por oferecer enfim uma resposta ao problema do conhecimento não-intuitivo já em ambiente fenomenológico maduro.

Um passo fundamental, entretanto, que não foi dado nos *Estudos* e que será fundamental tanto para a teoria do preenchimento da 6ª Investigação, quanto para nossos interesses mais imediatos nessa dissertação que dizem respeito à evolução da teoria do simbólico em Husserl, é aquele que diz respeito aos objetos ideais. Afinal, o abandono da concepção de signo como substituto caminha junto com o reconhecimento de que o algoritmo simbólico é parte da lógica formal. Esta, por sua vez, é fundada na lógica *pura*, cujo domínio de objetos é justamente ideal. É imprescindível, portanto, a correta ampliação da noção de objeto para além da noção de objeto *real*. Essa ampliação se dará, como era de se esperar, através de um aprofundamento da análise da consciência simbólica. É um novo aprofundamento nos meandros da consciência de signo que poderá legitimar um domínio de objetos que não seja real, o que colocará Husserl definitivamente para além do âmbito conceitual da *Filosofia da Aritmética* e consolidará os resultados das análises dos *Estudos*.

Tudo isso é tarefa das *Investigações Lógicas* de 1900/1901, a que nos dedicaremos na próxima seção.

2. O giro idealista: a semiótica da 1ª Investigação Lógica

2.1. O objetivo geral das *Investigações Lógicas*

As *Investigações Lógicas* se dividem em dois volumes, sendo o primeiro intitulado *Prolegômenos à Lógica Pura*. O objetivo principal desse primeiro volume é, como indica o título, a correta fixação da ideia de uma lógica pura. O caminho que Husserl encontra para essa fixação é o da refutação do psicologismo lógico, isto é, a ideia de que a lógica se funda na psicologia. A psicologia à qual Husserl se refere, todavia, é a psicologia de cunho científico-natural, aquela cujo método é empírico-indutivo e cujo foco é a explicação causal

dos fenômenos mentais. Os *Prolegômenos* mostram que, se se considera *este tipo* de psicologia como fundamento da lógica, então se obtém um contrassenso (*Widersinn*).

No segundo volume das *Investigações*, encontramos basicamente análises de cunho psicológico-descritivo das vivências da consciência. Uma vez que a psicologia que Husserl ataca no primeiro volume é a psicologia de cunho explicativo-causal, não há, evidentemente, inconsequência em se concentrar em análises psicológicas *descritivas* no segundo volume. Na verdade, tais análises são *parte da refutação do psicologismo*. Como enfatiza Porta, “a relação entre ambos os volumes não é, portanto, a de que o primeiro contém a crítica do psicologismo, enquanto o segundo traz o complemento positivo, ou seja, uma teoria da subjetividade” (PORTA, 2013, p. 56). Se o primeiro volume se concentra na crítica ao psicologismo *lógico* (isto é, a redução de objetos lógicos a entidades psíquicas), o segundo se concentra na crítica ao psicologismo *epistemológico* (isto é, a teoria do conhecimento de cunho *empirista*). O segundo volume mostrará que é justamente uma falsa teoria do conhecimento, isto é, uma teoria que não dá conta da correta possibilidade de acesso, por parte do sujeito *real*, a objetos *ideais*, que condiciona uma falsa concepção de lógica, aquela que não reconhece a legitimidade de objetos ideais. Ou seja, “as *Investigações Lógicas* compreendem [...] o psicologismo lógico como consequência do epistemológico e portanto como sendo ele refutável de modo pleno apenas na medida em que se refuta este” (PORTA, 2013, p. 132). O correto estabelecimento de uma teoria do conhecimento *fenomenológica* – objetivo último do segundo volume – é parte essencial da refutação ao psicologismo, sendo complemento necessário à mera refutação da redução de objetos ideais a entidade psíquicas do primeiro volume.

Tendo isso em vista, vamos nos concentrar agora neste último requisito necessário para a nova concepção de Husserl com respeito ao pensamento simbólico: a legitimação de um domínio objetivo *ideal*. Faremos isso a partir de uma análise interna do texto em que Husserl busca tal legitimação em uma nova teoria do signo: a 1ª Investigação Lógica. O foco nessa Investigação será bastante pertinente para nossos interesses, principalmente quando a contrastarmos com a teoria do signo apresentada no texto da *Semiótica* que analisamos no primeiro capítulo.

2.2. A ambiguidade essencial do signo

Lembremo-nos de que Husserl inicia o texto da *Semiótica* dizendo, sem rodeios, que o conceito de signo é um conceito relacional. Agora, na 1ª Investigação Lógica, a primeira coisa que Husserl dirá a respeito do signo é que se trata de um conceito *ambíguo*. Essa ambiguidade se deixa ver no emprego dos termos *signo* (*Zeichen*) e *expressão* (*Ausdruck*) como sinônimos. Deve-se erradicar essa ambiguidade porque, diz-nos Husserl, não são todos os signos que expressam: há aqueles que funcionam antes como meros *índices* (*Anzeichen*). Mas o que é expressar? É possuir uma *significação* (*Bedeutung*) expressa pelo signo. O conceito de significação é o conceito nuclear da 1ª Investigação. Signos indicativos são ditos “não significativos”, pois que não cumprem uma “função de significação”. Com isso antevemos uma nova função do signo que não a de substituição, função essa que fora vislumbrada nos *Estudos* e que agora será plenamente reconhecida e distinguida. Essa nova função será responsável por legitimar de vez o pensamento “vazio”, desatrelando-o de qualquer intuitividade. É essa nova função que também fará com que os dois sentidos de signo – expressão e índice – sejam tomados não como espécies de um mesmo gênero, mas como *gêneros absolutamente distintos*: “O significar não é uma espécie do ser-signo no sentido do indicar” (LU II, 30). Ou seja, a experiência consciente de um índice e a experiência de uma expressão são coisas absolutamente distintas, embora sejam ambas experiências daquilo que denominamos “signo”.

Mas o que exatamente é essa “função de significação” que está ausente no índice? Para responder essa pergunta, vamos, a seguir, dedicar-nos a uma reconstrução das análises que Husserl oferece para cada uma dessas experiências de signo.

2.3. O signo enquanto índice

O signo no sentido de índice é, antes de mais nada, um signo *caracterizador*. Trata-se das marcas características (*Merkmale*) “no sentido original da palavra, enquanto propriedades ‘características’, destinadas a tornar conhecidos os objetos a que se ligam” (LU II, 31). Husserl dá o exemplo do estigma como signo do escravo e da bandeira como signo da nação, mas poderíamos também incluir todos os exemplos de signos marcantes da *Semiótica*.

Mas o índice é mais que uma marca distintiva. Seguindo a classificação de Rudolf Bernet (BERNET, 1988, p. 4), temos ainda os *signos naturais*, como os “ossos fósseis” que

indicam a “existência de habitantes inteligentes em Marte”, e os *signos artificiais não-linguísticos* que, além das marcas distintivas, incluem também os “signos mnemônicos”, tal como o “muito utilizado nó no lenço”. Somente no caso dos signos artificiais não-linguísticos pode-se falar em *designação*, pois que tal função só se aplica a “signos formados arbitrariamente e com um propósito indicativo” (LU II, 31).

Mas o que unifica entes tão diversos como “ossos fósseis”, “nó no lenço” e “bandeira” sob o conceito de “índice”? Segundo Husserl, trata-se da

circunstância de quaisquer *objetos* ou *estado-de-coisas*, de cuja existência alguém tem um conhecimento *atual*, lhe indicarem a *existência de certos outros objetos ou estados-de-coisas*, no sentido de que a *convicção acerca do ser de um é por ele sentida como motivo* (e certamente como um motivo *não intelectual*) para a *convicção ou a suposição acerca do ser de outros* (LU II, 32).

A essência do índice reside, portanto, na *motivação*: trata-se da *crença* no ser de um ente (o índice) que *motiva* a *crença* no ser de outro ente (o indicado). É assim que ossos fósseis me motivam a crer na existência de animais antediluvianos, o nó no lenço me motiva a crer na existência de algo de que devo me recordar, e a bandeira me motiva a crer na existência da nação. Trata-se, de fato, da crença em entes um tanto diversos. Num caso, da crença em seres hipotéticos, n’outro, da crença em uma recordação e, por fim, da crença em um conceito abstrato. Não obstante, trata-se de tipos de crenças que guardam traços comuns facilmente identificáveis, a saber: sua *unidade descritiva* e seu caráter *não-intelectivo*. Unidade descritiva porque não é o caso que primeiramente possuo a crença no índice para depois crer no indicado; ao contrário, tenho a experiência do índice *motivando* o indicado. A experiência do índice é, assim, uma experiência não de um objeto simples, como poderia parecer a princípio. Quando tenho a experiência da fumaça indicando fogo, por exemplo, não tenho a experiência simples da percepção da fumaça, mas sim a experiência da fumaça *indicando* fogo. Essa última experiência é uma experiência *complexa*. Logo, “a própria unidade de motivação dos atos judicativos tem o caráter de uma unidade judicativa (*Urteilseinheit*) e, com isso, ela tem, na sua integridade, um correlato objetual aparente, um estado-de-coisas unitário que nela parece estar, que nela é visado” (LU II, 32). Ou seja, quando tenho a experiência de um índice, tenho a experiência de um estado-de-coisas complexo que corresponde a essa unidade motivacional de dois juízos: aquele que assevera a existência do índice e aquele que assevera a existência do indicado. Sem a unidade da motivação não seria possível a experiência do ser-índice, pois que o ser-índice só faz sentido enquanto um *todo complexo* que envolve a conexão entre a crença em um ente motivada pela crença em

outro. Se nossa experiência fosse de partes isoladas, isto é, primeiramente de um ente e depois de outro, já não faria qualquer sentido dizer que um desses entes é índice do outro. Em outras palavras, a transcendência já está implicada na própria experiência do índice.

O segundo traço comum do índice é seu caráter não-intelectivo. Esse caráter pode ser visto quando colocamos diante dos olhos o estado-de-coisas mencionado acima que corresponde ao correlato objetual do índice. Husserl descreve esse estado-de-coisas como significando que “certas coisas *poderiam* ou *deveriam* existir, *porque* tais outras coisas são dadas” (LU II, 32). É esse “*porque*” o responsável pela conexão entre uma crença e outra. Tal “*porque*”, claro está, não representa qualquer justificativa lógica, inferência ou demonstração, mas antes uma motivação *cega*. Isso porque a inferência e a demonstração lógicas possuem como correlato objetual não o nexos motivacional da crença em um ser a partir de outro, e sim “a relação objetiva entre princípio e consequência” (LU II, 33). A conexão entre as premissas em uma dedução lógica válida é independente do julgar atual, ou seja, é independente justamente daquela condição necessária ao signo indicativo. Como diz Bernet, “a relação entre o signo indicativo e seu referente tem um tal *fundamentum in re*, e a indicação é materialmente fundada (*sachlich begründet*)” (BERNET, 1988, p. 6). O remeter (*hinweisen*) indicativo é, por essa dependência do empírico, um tipo de conexão exterior, muito mais fraca do que o demonstrar (*beweisen*) dedutivo, cuja conexão “ultrapassa os juízos que estão ligados *hic et nunc* por meio da motivação e que, numa generalidade supraempírica, reúne enquanto tais todos os juízos com o mesmo conteúdo” (LU II, 33).

Uma autêntica fundamentação ou demonstração lógicas podem se transformar em uma mera relação indicativa, mas uma relação indicativa jamais pode se tornar uma demonstração lógica. No primeiro caso, trata-se justamente do problema que ocupou Husserl na *Filosofia da Aritmética* e na *Semiótica*: é o momento em que uma conexão necessária não se deixa mais ver na operação atual, mecânica e cega, com os signos. O exemplo de Husserl na 1ª Investigação retoma justamente esse caso: “para quem faz um cálculo [...], a circunstância de que uma equação algébrica é de grau ímpar serve de índice de que ela tem pelo menos uma raiz real” (LU II, 34). Isso quer dizer que os signos aritméticos, não obstante guardem entre eles uma relação estrita de necessidade, funcionam no calcular atual como índices, ou seja, segundo o nexos da *motivação*. O matemático avança no calcular atual baseado não no conhecimento da conexão racional-objetiva entre os signos, mas sim na “aprendizagem crédula” consolidada pelo hábito. É necessário cuidado, entretanto: os signos aritméticos, no

calcular atual, *funcionam* como índices, o que *não* significa que eles *sejam índices em sentido autêntico*. Isso porque, no caso da indicação, “a intelectividade e, falando objetivamente, o conhecimento de uma conexão ideal dos juízos em questão estão [...] *terminantemente* excluídos” (LU II, 33, grifo nosso). No caso do calcular atual, a intelectividade não está “terminantemente excluída”, mas apenas *temporariamente*. Ela está lá para que o matemático possa, a qualquer momento, verificar a legitimidade de sua operação mecânica. A diferença para com o índice autêntico pode ser resumida na seguinte proposição: o signo matemático *se origina* na conexão necessária e *devém* índice no operar atual, funcionando então na base da *associação de ideias*; já a indicação não se origina na *conexão necessária*, mas justamente na *associação de ideias*. A associação de ideias é aquele fenômeno responsável por transformar entes *coexistentes* em entes *co-pertencentes*: “quando A invoca B na consciência, não estão ambos apenas simultânea ou sucessivamente conscientes, mas costuma se impor por si mesma uma conexão *perceptível*, pela qual um remete para o outro, este se apresenta como *pertencente* àquele” (LU II, 36). É a associação de ideias, portanto, que faz com que o correlato objetual da consciência do índice seja um *todo*, onde um ente “não apenas relembra um outro”, mas “presta testemunho do outro” (LU II, 37). A circunstância de que é a associação de ideias o fenômeno responsável pela constituição desse todo faz com que o índice represente uma relação *empírica* e *externa* e, por isso mesmo, faz com que ele não seja um signo “autêntico”, uma vez que ambos (índice e indicado) poderiam ser dados fora da relação de indicação.

2.4. O signo enquanto expressão

Contraposto ao índice, temos o segundo sentido de signo considerado por Husserl, a saber, o signo enquanto *expressão*. Trata-se, com o signo expressivo, do “*discurso* ou cada parte de um discurso [...], não devendo importar se o discurso é ou não efetivamente dito, portanto, se ele é ou não dirigido a uma pessoa qualquer com um propósito comunicativo” (LU II, 37). Ou seja, trata-se de um signo exclusivamente linguístico. Um bom modo de captar o que Husserl compreende pela função de tal signo é partir daquilo que é excluído de sua definição, a saber, “o jogo fisionômico e os gestos com os quais acompanhamos involuntariamente as nossas palavras” (LU II, 37). Tais jogos fisionômicos e gestos não são expressões porque são um tipo de exteriorização que não apresentam um *pensamento*. Com as minhas expressões faciais que acompanham minha fala não comunico nada que possa ser

reproduzido em um discurso, que possa ser compartilhado, reavaliado, analisado; “em suma, ‘expressões’ deste tipo *não* têm *propriamente nenhuma significação*” (LU II, 38).

A introdução do conceito de significação alterará de vez a concepção husserliana do signo. A ontologia que estava por trás da teoria do simbolismo da *Filosofia da Aritmética* nos permitia somente vislumbrar o *lado físico* e o *lado psíquico* do signo, o que mostra a subscrição implícita de então por parte de Husserl à classificação brentaniana de todos os fenômenos em físicos e psíquicos. Segundo essa concepção, a expressão possuiria seu lado físico com “o signo sensível, o complexo fônico articulado, o signo escrito no papel e coisas semelhantes” (LU II, 38) e seu lado psíquico com “um certo montante de vivências psíquicas que, conectado associativamente à expressão, faz dela, por essa via, expressão de qualquer coisa” (LU II, 38). Uma vez que a dualidade entre fenômenos físicos e psíquicos esgotava o domínio daquilo que podia ser analisado, não restava outra alternativa senão alocar a significação no “lado psíquico” da expressão. O risco de psicologização que essa concepção oferece é iminente. Somente quando a dualidade entre fenômenos físicos e psíquicos for superada e se admitir um “terceiro reino”, aquele da idealidade, poder-se-á então fazer plena justiça ao conceito de significação. É assim que o ato que *anima* o signo sensível não será ele próprio a significação, mas antes o ato que *aponta* (*Hinzeigen*)³⁴ para ela. O signo expressivo só será signo significativo em função dessa “espiritualização” que sem dúvida se deve ao ato, mas *aponta* para algo que dele é distinto, a saber, a significação ideal.

Essas distinções – e as que dela se seguem – serão melhor compreendidas se seguirmos passo a passo as análises que Husserl faz da expressão. Primeiramente, a expressão é considerada ali onde ela primeiramente é vista, isto é, no discurso comunicativo. No contexto comunicativo permanecemos ainda no esquema dual entre lado físico e psíquico da expressão, uma vez que “todas as expressões funcionam como *índices* no discurso comunicativo” (LU II, 40). Lembremo-nos de que o índice requer um ser pensante que é motivado a crer na existência de um ente (o indicado) a partir da existência de outro ente (o índice). No caso da comunicação, segundo Husserl, o que ocorre é que as expressões comunicadas pelo falante funcionam como *índices* que motivam o ouvinte a crer na existência dos “pensamentos” que o falando pretende comunicar. Tais pensamentos não são as significações da expressão, mas as *vivências psíquicas* daquele que fala. Essa função

---

³⁴ Não confundir este *apontar* (*Hinzeigen*) com o *remeter* (*Hinweisen*) da *indicação* (*Anzeige*): “... a expressão parece, assim, dirigir o interesse de si própria para o sentido, apontar (*hinzuzeigen*) para este. Mas tal *apontar* (*Hinzeigen*) não é o *indicar* (*Anzeigen*), no sentido por nós discutido” (LU II, 42, grifo nosso).

indicativa da expressão na comunicação Husserl chama de “*função de manifestação (Kundgebendefunktion)*” (LU II, 40). A expressão manifesta, portanto, na comunicação, as vivências do falante para o ouvinte. Essas vivências são captadas não no modo de um saber conceitual, mas *intuitivamente* (LU II, 40). Ora, mas se aquilo que é manifestado é captado intuitivamente, então não se rompe de vez com a relação indicativa? Afinal de contas, o correlato objetual do índice é justamente o nexos motivacional de crença em um ente a partir de outro; ou seja, o índice nos apresenta somente *uma* coisa, a saber, o signo que indica, permanecendo o indicado necessariamente ausente da relação indicativa. Logo, para que uma expressão funcione como índice na comunicação, a vivência psíquica manifestada não deveria ser captada intuitivamente, mas apenas “testemunhada” pela expressão. Husserl resolve esse aparente problema com uma especificação do tipo de intuição envolvido nesse caso:

O ouvinte percebe que o falante exterioriza certas vivências psíquicas e, nessa medida, percebe também essas vivências; mas ele próprio não as vive, não tem delas nenhuma percepção “interna”, mas antes apenas uma percepção “externa”. É a grande diferença entre captar efetivamente um ser na intuição adequada e o captar presuntivo de um ser com base numa representação intuitiva, porém, inadequada (LU II, 41).

Ou seja, a intuição envolvida nesse caso é apenas um presumir intuitivo, uma relação tão fraca e exterior quanto aquela que ocorre no índice. Se o ouvinte possuísse, com a expressão, uma visão direta da vivência expressa, essa deixaria absolutamente de ser um signo.

Assim como os signos aritméticos não se tornam índices por funcionarem como tal no calcular atual, assim também os signos expressivos não deixam de ser expressões para se tornar índices porque funcionam como tais na comunicação. Mas esse seu funcionamento como índice na comunicação pode obstar a captação daquilo que faz das expressões verdadeiras expressões. É por isso que o contexto privilegiado para se analisar a expressão e para se captar a nova função do signo que Husserl agora quer introduzir não é o contexto do diálogo, mas o contexto da *vida solitária da alma (im einsamen Seeleben)*. No monólogo interior, a expressão é captada naquilo que lhe é próprio, uma vez que nesse caso ela dispensa todas as condições necessárias para o funcionamento do índice. Primeiramente, não é necessário um ente atualmente existente, uma vez que as palavras do monólogo *não precisam realmente existir*. Aquele que fala a si mesmo não precisa reproduzir atualmente as palavras, mas pode simplesmente fantasiá-las, e mesmo essas palavras fantasiadas devem ser tomadas em sentido fraco, pois que “não é a palavra sonora fantasiada ou os caracteres impressos

fantasiados que existem, mas a sua representação da fantasia” (LU II, 42). Ademais, essas palavras fantasiadas não me motivam a crer na existência de outro ente, uma vez que isso “seria aqui totalmente inútil, pois os atos em questão são por nós vividos no mesmo instante” (LU II, 43). No discurso monológico, portanto, tenho uma experiência completamente diversa daquela que tenho com a experiência do índice. No índice, tenho uma vivência atual do signo e apenas intenciono aquilo para que o signo aponta. Já na expressão do discurso monológico, minha vivência atual não é do signo, mas justamente *daquilo para que o signo aponta*. Do próprio signo tenho apenas uma vivência secundária, pois que “a não existência da palavra não nos perturba” e “não nos interessa” (LU II, 42).

Ora, uma vez que se rompe com a estrutura do signo indicativo, o que resta para que possamos ainda considerar a expressão um signo? Sem o nexos motivacional e sem a função de manifestação, qual a função do signo expressivo? Qual o propósito da fala daquele que não fala a ninguém? Aquele que não fala a outro, fala justamente *algo acerca de alguma coisa*. Ou seja, é um falar *estritamente assertivo e objetivo*. Como explica Alves, a lição que se retira da força paradigmática do caso limite da vida solitária da alma é que, no monólogo interior, “num certo sentido ainda *dizemos* (quer dizer: significamos) algo e sabemos claramente o que dizemos e a propósito de que coisas o dizemos”, donde se segue que, para Husserl, “a função significativa é mais profunda que a função comunicativa e que pode ser isolada por uma sistemática abstração desta última”. Ainda Alves:

Isso basta a Husserl para, de um modo definitivo, afastar desde o início a confusão psicologista entre conteúdo lógico-ideal da linguagem e seu teor psicológico real, e delimitar, assim, preliminarmente, o campo da Lógica pura, pois torna-se doravante compreensível que olhar na direção do conteúdo significativo de uma expressão não é olhar em direção ao psíquico e à sua organização (ALVES, 2009, p. 57).

O signo expressivo, portanto, ao invés de cumprir a função de conduzir um ser pensante à crença em um outro ente, é, na verdade, aquilo que em última instância *torna possível a própria noção de ente*, vale dizer, *de objeto*. Ou seja, é a especificidade dessa relação da expressão com a significação que torna possível o conceito de objeto. Essa relação é bastante sutil e deve ser analisada com cuidado. Primeiramente, tem-se o fenômeno físico da expressão, seu lado sensível – digamos, as palavras escritas em um papel. A esse fenômeno físico direcionam-se os atos responsáveis por sua *animação*. Essa animação é o que dará à expressão sua *significação*. Num primeiro momento, essa doação da significação nada mais é que aquilo que vimos nos *Estudos* com a teoria da re-presentação: a compreensão de que os signos sensíveis são mais do que meros rabiscos em um papel – são *palavras*. Trata-se da

espiritualização da sensação. Agora, porém, Husserl acrescenta que é mediante esse ato animador que a expressão *se refere* ao objetivo. A referência ao objeto, portanto, só é possível em função do ato que dá significação à expressão, ou seja, do ato que anima meras sensações convertendo-as em palavras.

Temos, assim, (a) o fenômeno físico da expressão, (b) o ato psíquico que a anima de sentido, (c) a significação e (d) o objeto. Uma vez que a expressão só se torna expressão propriamente dita mediante o ato que a anima de sentido, poder-se-ia concluir, apressadamente, que é justamente esse sentido aquilo que é expresso pela expressão, aquilo para o que ela aponta. Não é esse, todavia, o caso. Diz-nos Husserl, antes, que a expressão expressa não o ato que a anima de sentido, mas antes o ato que *preenche tal sentido na intuição*: “o ato *que preenche* aparece como aquilo que é *expresso* por meio da *expressão completa*” (LU II, 45). Se a expressão se refere ao objetivo mediante a significação, então

este elemento objetivo pode *ou* aparecer, por força de intuições acompanhantes, como atualmente presente, ou ser, pelo menos, presentificado (por exemplo, em imagens da fantasia). Onde isso acontece, a referência à objetividade é realizada. *Ou então* não é este o caso; a expressão funciona com sentido, ela é sempre algo mais que um som de palavra vazio, se bem que lhe falte a intuição fundante que lhe dá o objeto (LU II, 44).

Em outras palavras, a expressão expressa o ato que a preenche; não obstante, tal ato não é *necessário à expressão enquanto tal*, podendo ela permanecer *vazia*, o que Husserl agora chamará tecnicamente de expressão *meramente simbólica*. A expressão aponta para o preenchimento, mas tal preenchimento não precisa ser realizado para que a expressão possa aparecer enquanto expressão. Onde o preenchimento não ocorre, estamos ainda lidando com *alguma coisa*, isto é, com algo compreensível, e não com um mero rabisco ou com sons de palavras. “A palavra só cessa de ser palavra aí onde o nosso interesse exclusivo se dirige para o sensível, para a palavra enquanto simples formação sonora” (LU II, 41). Onde falta a intuição, temos ainda mais que meras sensações brutas: vivemos na compreensão do sentido.

2.5. O ato fundamental de intenção de significação e o desvelamento de um domínio objetivo não-real

Os atos responsáveis por animar a expressão de sentido são denominados *intenções de significação*, e aqueles atos que atualizam sua referência objetiva em maior ou menor grau de adequação são chamados *preenchimentos de significação*. Entre os atos de intenção há que se distinguir, como sublinha Bernet, entre as *intenções signitivas*, responsáveis por animar um

complexo de sensação e apontar para a significação, e as *intenções significativas*, que, por meio da significação, apontam para o objeto (BERNET, 1988, p. 6). Os atos de intenção são considerados *essenciais* à expressão, enquanto os de preenchimento *inessenciais*. Atente-se para o fato de que também no caso da expressão não se deve pensar que se tratam de *dois lados* da expressão, um que se refere ao sentido, outro que se refere ao objeto – ou mesmo *três lados*, caso se queira considerar também a aparição da expressão enquanto dado sensível. Na verdade, trata-se, com esses atos, de “uma unidade intimamente fundida, com um caráter peculiar” (LU II, 45). Ou seja, a experiência é originariamente do todo, sendo apenas reflexivamente das partes. Quando vivemos a representação de um signo expressivo, não nos direcionamos primeiramente ao signo sensível para depois o animarmos de sentido e então confirmarmos sua referência na intuição. Não – antes, vivemos inteiramente já na consciência da significação, consciência que a um só tempo nos conduz à referência objetiva daquilo que é significado. Como diz Husserl,

a função da palavra (ou melhor, da representação intuitiva da palavra) é suscitar diretamente em nós o ato que confere a significação e apontar para o que é “nele” intencionado, talvez mesmo dado, por meio da intuição preenchedora, impelindo ao mesmo tempo o nosso interesse exclusivamente nessa direção (LU II, 46).

Por isso insiste Husserl, *contra* Twardowski, que não temos, com a expressão, uma “atividade de representação movendo-se numa dupla direção” (TWARDOWSKI, 1894, p. 14 apud HUSSERL, LU II, 56, nota), mas antes uma que se move numa *única* direção: aquela da significação. É através dessa única direção que a expressão pode *ou não* se referir ao objeto. A visão de Husserl é *referencialista*: “toda e qualquer expressão não quer apenas dizer qualquer coisa, mas também diz algo *acerca* de qualquer coisa; ela não tem apenas a sua significação, mas refere-se também a quaisquer *objetos*” (LU II, 52). Esse referencialismo, porém, não conduz a uma *dependência mútua entre significação e objeto*, mas antes a uma *autonomia* da significação frente ao objeto. Tal autonomia se deve à tese da distinção entre significação e objeto, isto é, da distinção, na expressão, entre “aquilo que ela significa ou ‘quer dizer’ e aquilo acerca de que ela diz qualquer coisa” (LU II, 52). A necessidade dessa distinção é óbvia quando constatamos que as expressões aparecem ora com a mesma significação servindo para diferentes objetos, ora com diferentes significações servindo para o mesmo objeto. Do primeiro tipo de exemplos temos nomes que, sendo um, referem-se ao múltiplo, como a expressão “um cavalo” que ora designa “Bucéfalo”, ora “este sendeiro”, ambos objetos distintos. Do segundo tipo temos expressões significativamente distintas como “O vencedor de Jena” e “O vencido de Waterloo”, ou “o triângulo equilátero” e “o triângulo

equiângulo", que se referem a um só e mesmo objeto, sendo as significações justamente modos distintos de se visar o objeto. Note-se que o referencialismo de Husserl é um tanto mais simples que o de um Frege, por exemplo. Trata-se simplesmente da ideia de que nomes se referem a objetos simples e proposições se referem a estados-de-coisas.

Segundo Husserl, as expressões dividem-se “naquelas *que nomeiam* (ou, em geral, sinalizam) o objetual *ao mesmo tempo que o manifestam* e naquelas em que o *conteúdo nomeado* e o *conteúdo manifestado se separam*” (LU II, 83). Expressões do primeiro tipo são aquelas que nos são oferecidas pelas frases interrogativas, optativas, imperativas etc.; enquanto expressões do segundo tipo nos são dadas pelas “frases declarativas que se referem a coisas externas, a vivências próprias passadas, a relações matemáticas etc.” (LU II, 83). Numa expressão interrogativa, por exemplo, a expressão funciona justamente como *índice* para a interrogação. Se pergunto “vai chover hoje?”, tal pergunta significa minha vivência “eu pergunto se vai chover hoje”. Essa significação, claro está, é estritamente vinculada ao contexto empírico de sua enunciação. Para compreendê-la, preciso ter como condição mínima o conhecimento de *quem* a enunciou. Isso não ocorre com as expressões do segundo tipo. Quando enuncio a expressão “ $2 \times 2 = 4$ ”, tal expressão é muito mais do que um índice para minha vivência judicativa atual. Essa vivência é certamente expressa, mas faz parte do conteúdo *manifestado*, que não esgota o conteúdo total da expressão. Além dele distinguimos, agora, a *significação*, a saber, justamente o estado-de-coisas julgado e que é compreendido independente do contexto da enunciação. Para compreender essa expressão não preciso saber quem a enunciou, seu sentido não coincide com “alguém julga que $2 \times 2 = 4$ ”. Nesse exemplo,

o estado-de-coisas manifestado e o estado-de-coisas nomeado são completamente disjuntos. Esta proposição não quer de modo algum dizer o mesmo que esta outra: *eu julgo que $2 \times 2 = 4$* . Elas não são sequer equivalentes; uma pode ser verdadeira e a outra falsa (LU II, 84).

Essa diferenciação entre o manifestado e o nomeado com a consequente objetividade do nomeado é o que explica finalmente em que sentido Husserl pode dizer que a significação é “ideal”. Com relação à frase *as três alturas de um triângulo cruzam-se num ponto*, por exemplo, Husserl se pergunta: “É [...] o meu julgar, que eu aqui *manifestei*, também a significação da frase declarativa; é isso que a asserção *quer dizer* e que leva, nesse sentido, à expressão?”, para em seguida responder: “evidentemente não” (LU II, 50). Ou seja, a significação não se deixa reduzir ao que é manifestado. Ora, o que é manifestado é

manifestado *no tempo* por um sujeito *real*. Logo, a significação não se reduzindo à manifestação, não poderá ela nem ser *temporal* nem *real* – será, portanto, *ideal*.

É importante ter em mente o sentido exato em que Husserl fala de idealidade. Como diz Bernet, “‘idealidade’ é uma categoria epistemológica, e não metafísica; ela se refere à identidade reconhecida em diferentes circunstâncias ao invés de um modo de ser que é separado do ser real” (BERNET, 1988, p. 22). É certo que Husserl diz que “as significações formam [...] uma classe de *conceitos* no sentido de ‘*objetos gerais*’”, mas o teor metafísico dessa afirmação é atenuado através da consideração de que “elas não são, por via disso, objetos que existam, se não em alguma parte no ‘mundo’, pelo menos num lugar celeste ou no espírito divino, pois tal hipóstase metafísica seria absurda” (LU II, 106). A equação de Husserl é simples: o real é o temporal; a significação não sendo temporal, só pode ser *irreal*, ou seja, *ideal*. Essa atemporalidade da significação se atesta justamente pela distinção entre conteúdo manifestado e nomeado. O manifestado é o temporal, mas o nomeado é passível de compreensão independentemente do contexto de sua enunciação, ou seja, é independente da vivência manifestada pela expressão.

Isso tudo, porém, são apenas determinações negativas do conceito de significação. Não sendo nada que seja real ou temporal, o que ela é, afinal? E ainda mais grave: como ela se relaciona com o real, uma vez que ela *aparece* em uma expressão que é temporal e em um ato animador de sentido também temporal? A resposta começa pela ênfase na *natureza essencialmente linguística da significação*. Isto é, “ter sentido” e “ser expresso” são dois modos de se dizer a mesma coisa. *Ser algo com sentido* se identifica totalmente com *ser articulado em uma expressão*. Essa identificação não é anulada com a tese da anterioridade lógica da significação ante a expressão, ou seja, com a tese de que existem significações “em si” que não são expressas, e mesmo que jamais poderão ser expressas³⁵. Essa anterioridade não deve ser compreendida no sentido de que primeiro existe a significação e somente depois ela é “expressa”. Significação *é* expressão – e é aí que está sua definição “positiva”. A existência de significações não expressas deve-se tão somente à finitude humana, ou seja, trata-se de uma limitação *de fato*. Principalmente, ou seja, *de direito*, não há significação que não seja exprimível. Como diz Alves,

---

³⁵ Conforme consta do §35 da 1ª Investigação: “há, portanto, inúmeras significações que são simples significações possíveis, no sentido relativo comum da palavra, porquanto não chegam jamais à expressão e jamais poderão chegar, em virtude dos limites da faculdade humana de conhecer” (LU II, 110).

a significação, mesmo nesta sua preexistência ideal (que não é uma preexistência no tempo) tem de poder ter um modo próprio de apreensão, isto é, tem de, no seu ser ideal, ser capaz de se endossar ao ato concreto de pensamento, e esse “dar-se” da significação na sua idealidade é justamente o ato pelo qual ela é *dita* no enunciado que a exprime. Apreender uma significação na sua idealidade, portanto, também na sua anterioridade, é precisamente articulá-la no ato expressivo correspondente (ALVES, 2009, p. 46).

Essa anterioridade ante a expressão real nada mais é senão a relação entre a *espécie* e sua *instância*. A idealidade da significação é, portanto, a idealidade *da espécie do ato de significar*: “a significação comporta-se, relativamente aos respectivos atos de significar [...] como, digamos, o vermelho *in specie* se comporta relativamente às tiras de papel que estão aqui e que ‘têm’ todas o mesmo vermelho” (LU II, 106). Assim como o vermelho não se identifica a nenhum objeto que compõe a multiplicidade dos objetos vermelhos, embora digamos que todos *são* vermelhos e que o vermelho nada seria se não houvesse objetos vermelhos, assim também a significação não se reduz às expressões que a instanciam, ainda que ela nada seria sem a possibilidade de tais expressões. O fenômeno concreto que serve de base para a abstração do conceito de significação, isto é, a *origem de tal conceito*, é o ato que anima o lado físico da expressão e lhe dá sentido. É ele que nos colocará a significação diante dos olhos. Porém, assim como o conceito de número não se reduz aos atos contingentes aqui e agora de ligação coletiva, senão que tais atos representam a *ocasião* pela qual posso ver o número, assim também o conceito de significação não se reduz aos atos contingentes do significar, sendo estes apenas a ocasião pela qual vejo a significação enquanto objeto.

Esse último ponto pode dar ensejo a uma confusão de tipo peculiar. A significação, dissemos, é vista como objeto quando nos voltamos para o ato de significar. O fato de ela se tornar objeto é devido a uma consequente ampliação do conceito de objeto que a análise da expressão nos proporciona: objeto é, nesse sentido, tudo aquilo de que se pode predicar algo: “logicamente considerado, os sete corpos regulares são sete objetos tanto quanto os sete Sábios; o princípio do paralelogramo das forças é um objeto tanto quanto o é a cidade de Paris” (LU II, 106). Isso não significa, porém, que *a significação esteja consciente no próprio ato de significar*. Ela devém objeto através de uma abstração por sobre esse ato, mas esse ato mesmo não se direciona à significação, *e sim ao objeto*. Assim como a expressão aponta para o sentido, *mas não o expressa*, porquanto expressa o ato que preenche tal sentido, assim também o ato que confere sentido se refere não à significação, mas *ao objeto* (*através* da significação), e apenas *secundariamente* à própria significação. Trata-se da diferença exposta no §34 da 1ª Investigação, e bem enfatizada por Teixeira, entre “nossa compreensão ordinária

de enunciados e a apreensão temática do significado em um ato secundário de abstração ideativa” (TEIXEIRA, 2005, p. 523)³⁶. Não é que para efetuar atos de intenção de significação eu precise ser consciente da significação enquanto objeto do meu ato: “se consumamos o ato e se nele vivemos, por assim dizer, visamos então, naturalmente, ao seu objeto, e não à sua significação” (LU II, 108). A diferença entre os arabescos enquanto fenômenos estéticos e enquanto palavras não está no fato de que no segundo caso eu realizo uma abstração por sobre o ato que confere sentido aos arabescos. Não necessito realizar uma operação lógica para enxergar os arabescos enquanto palavras: esse enxergar é, antes, *imediato e pré-reflexivo*. Somente depois, caso o interesse lógico predomine, direciono-me a tal ato e tenho diante dos olhos não o objeto intencionado pelas palavras, mas *a significação*. Esse direcionamento é o que Husserl chama de *ato de ideação*. O exemplo utilizado para ilustrar a exequibilidade de tal ato é o seguinte: “é *S P*? Isso pode bem ser assim. *Desta proposição* seguir-se-ia, porém, que *M* também seria. Isto não pode ser; portanto, deve também ser falso *aquilo* que primeiramente tomei como possível, a saber, *que S seja P* etc.” (LU II, 109). As palavras em itálico representam a significação tomada como objeto, isto é, representam aquele momento antes fugidio de significação que é então repetidamente trazido à ponderação como *o mesmo*, isto é, como se referindo à *mesma significação*. Primeiramente, quando me pergunto se “S é P”, direciono-me intencionalmente ao *estado-de-coisas* SP; depois, quando inicio a cadeia de ponderações, direciono-me não mais ao estado-de-coisas SP, mas à *significação SP*, agora tomada como objeto dos meus atos. A significação é, assim, produto da reflexão. Somente na tematização lógica ela devém objeto. No significar comum do discurso corrente ela atua de modo velado; está sempre lá, mas não é ela que é vista.

Essa entidade definida como significação, cujas características principais são a idealidade, objetividade e expressabilidade, é, finalmente, o objeto específico da *lógica pura*. Essa nova concepção de lógica é resultado da adesão, por parte de Husserl, ao programa de Bolzano de desenvolvimento de uma *doutrina da ciência* (*Wissenschaftslehre*). Segundo

---

³⁶ A mudança que a doutrina da significação de Husserl sofrerá no período posterior às *Investigações Lógicas* é motivada justamente pela crítica a essa via de se apreender a significação, qual seja, a abstração ideadora. Husserl denunciará o “excesso” da consideração noética no tratamento da significação, o que dará lugar a um contrapeso noemático, isto é, à admissão de um conceito de significação como correlato da intenção de significação. Esse conceito noemático é, primeiramente, já desde as *Vorlesungen über Bedeutungslehre* de 1908, introduzido como complementar à concepção noética das *Investigações*, até se tornar, a partir de *Ideias I*, o único a ser considerado. Teixeira mostra como essa autocrítica de Husserl à sua teoria das *Investigações* não faz justiça à distinção entre a apreensão ordinária da significação e sua apreensão por ideação. Cf. TEIXEIRA, 2007, pp. 521-524.

Bolzano, doutrina da ciência chama-se igualmente *lógica*, mas em um sentido bem diferente do tradicional:

Eu não posso ignorar o fato de que há uma grande diferença entre meu plano e aquele de outros, primeiramente que eu me ocupo de falar de *ideias, proposições e verdades em si*, onde em todos os tratados de lógica prévios (ao menos até onde vai meu conhecimento), esses objetos são somente tratados enquanto fenômenos (atuais ou possíveis) na mente de um ser pensante, isto é, enquanto *modos de pensamento* (BOLZANO, 2014, p. 48).

A concepção de Husserl pode ser dita *estritamente bolzaniana* se considerarmos o modo como Husserl absorve e interpreta Bolzano. Como mostra Rollinger, há uma anotação crucial no §19 da edição da *Doutrina da Ciência* que Husserl utilizou que apresenta um problema de interpretação que Husserl encontra com relação ao estatuto do objeto da lógica. Bolzano diz, nesse parágrafo, que uma *proposição no pensamento* deve ser considerada uma *proposição não colocada em palavras*. Husserl faz então a seguinte anotação na página que contém essa passagem: “mas o que ele normalmente quer dizer com isso [proposição em pensamento] são proposições que são *objetos* do pensamento, como quando ele diz depois ‘pensamentos deles’” (ROLLINGER, 1999, p. 79), o que faria dessas sentenças entidades absolutamente separadas do pensamento. Na página seguinte, porém, Husserl acrescenta outra nota: “que Bolzano quer dizer o juízo *em espécie* é mostrado pela citação aprovada de Mehmel” (ROLLINGER, 1999, p. 80). Essa “citação aprovada de Mehmel” é a seguinte: “O juízo considerado objetivamente, isto é, em abstração da mente de cuja atividade ele é juízo, é chamado *proposição*” (MEHMEL, *Analyt. Denklehre*, p. 48 apud BOLZANO, 2014, p. 64). Em meio a essa ambiguidade a respeito do objeto da lógica contida na doutrina de Bolzano – ora como *objetos* do pensamento, ora como *espécies* dos atos de pensamento –, Husserl opta pela segunda interpretação, o que faz da teoria da 1ª Investigação Lógica não um aprimoramento da doutrina de Bolzano, mas uma *reprodução* dessa doutrina tal como ela fora compreendida por Husserl. A significação é, sem mais, a “proposição em pensamento” de Bolzano.

À parte desse conceito de significação que constitui o objeto da lógica pura, Husserl ainda fala, na 1ª Investigação, de um *sentido preenchedor* (*erfüllender Sinn*). A introdução do conceito de sentido preenchedor poderia vir a minimizar o estatuto eminentemente linguístico e expressivo da significação, fazendo com que também o *preenchimento intuitivo* seja significativo. Essa interpretação parece reforçada quando Husserl diz que

tal como acontece com qualquer asserção, distinguimos, na asserção perceptiva, *conteúdo* e *objeto*, e distinguimo-lo certamente de tal modo que, por conteúdo, se compreende a significação idêntica, que o ouvinte pode captar corretamente, mesmo que ele próprio não perceba (LU II, 57).

Ou seja, as distinções realizadas no plano meramente expressivo se transfeririam para aquele plano extraessencial à expressão, isto é, para o plano do preenchimento intuitivo. Também na intuição distinguiríamos, agora, entre conteúdo e objeto, precisamente porque também à percepção se aplicaria a distinção entre significação e objeto. Sentido preenchedor seria justamente aquele sentido intentante enquanto dado na intuição.

Essa ampliação do escopo do conceito de significação de modo que ele se estenda para além da expressão linguística e caminhe em direção à percepção intuitiva é, porém, atenuada nas análises mais pormenorizadas do sentido preenchedor. Diz Husserl que “os atos recíprocos em que se constituem o sentido intentante e o sentido preenchedor não são de modo algum os mesmos” (LU II, 58). Apenas *secundariamente* se pode falar de um sentido na intuição, de um sentido preenchedor. Originariamente, o sentido é, como vimos insistindo, *linguístico*. Onde se fala de significação, portanto, fala-se de significação *intentante*, e não de *preenchedora*: “continuaremos [...] a entender por significação pura e simples aquela significação que, enquanto elemento idêntico da intenção, é *essencial* à expressão enquanto tal” (LU II, 58). Aquilo que é extraessencial à expressão, a saber, seu elemento intuitivo, continua pertencendo a outro domínio que o da significação. Como diz De Boer, “o conceito de sentido (tanto no seu sentido amplo quando estreito) é utilizado analogicamente. *Ele é derivado da esfera da linguagem*, isto é, da esfera dos atos significativos” (BOER, 1979, p. 144, grifo nosso). A intuição não é significativa, senão que é o *preenchimento* daquilo que é significativo, a saber, da expressão que encarna um ato de intenção.

2.6. Diferenças entre a função da intuição na 1ª *Investigação Lógica* e na *Semiótica*

Uma vez conquistada essa série de distinções da consciência de signo, e tendo em vista o novo enfoque sobre o qual agora se assenta a problemática do conhecimento não-intuitivo – qual seja, aquele de se privilegiar o problema do *acesso* do sujeito àquilo que é objetivo, em contraposição à busca por uma *propriedade* do objetivo que legitime sua doação não-intuitiva –, Husserl poderá se voltar para uma crítica das teorias do conhecimento que fracassam ao tentar solucionar essa mesma problemática. A primeira teoria a ser criticada é, com efeito, aquela que ele mesmo esposou no período de 1890-91, cujos pontos centrais formaram nosso objeto de análise no primeiro capítulo. Como essa teoria é, segundo acreditamos, apresentada

de modo detalhado no texto da *Semiótica*, será oportuno confrontarmos as duas teorias de modo a verificar o que há de novo na concepção de Husserl com respeito ao pensamento simbólico.

Essa comparação deve ser feita a partir do segundo capítulo da 1ª Investigação, cujo tema é a crítica da doutrina que “põe toda a *performance* da expressão significativa viva no despertar de certas imagens da fantasia que lhe estariam constantemente agregadas” (LU II, 67). Essa crítica já foi antecipada brevemente nos *Estudos*, quando da crítica à concepção que justifica a aplicabilidade de re-presentações às coisas mediante “pensamentos acompanhantes”, isto é, mediante novas re-presentações. Agora, porém, Husserl examinará a fundo essa concepção e trará à tona suas imprecisões e inconseqüências.

A correção se inicia pela seguinte fixação da tese defendida pela doutrina em questão:

Compreender uma expressão quereria dizer, de acordo com essa concepção, encontrar as imagens correspondentes da fantasia. Onde elas faltassem, as expressões seriam destituídas de sentido. Não raramente, ouvimos estas imagens da fantasia serem caracterizadas como sendo, elas próprias, as significações das palavras; e, decerto, com a pretensão de se ir ao encontro do que, no discurso corrente, se compreende como significação da expressão (LU II, 67).

Primeiramente, distinga-se duas teses que tal concepção defende: a “*compreensibilidade*” da expressão a partir das imagens da fantasia e a identificação dessas imagens com a própria significação. Trata-se de teses distintas. Atribuir a compreensão da significação de uma expressão à produção de imagens na fantasia não implica em *identificar* tais imagens à significação. Ainda que não se diga que a significação é a imagem, pode-se defender que tal significação não é “captada” senão por meio de imagens na fantasia.

Pois bem, Husserl se volta contra *essas duas* teses. Primeiramente, por mais que seja óbvio que as expressões linguísticas sejam, na grande maioria dos casos, acompanhadas por representações na fantasia, não são essas representações, porém, que as tornam compreensíveis, isto é, “não é a sua existência que constitui o *valor significativo da expressão* (ou até mesmo a *sua própria significação*), e [...] a sua falta não pode obstar a este valor (LU II, 68, grifo nosso). Nosso destaque em *itálico* mostra a distinção que apresentamos acima: uma coisa é a imagem como constituindo o *valor significativo da expressão*, outra é a imagem como sendo a *própria significação*.

Insistimos nessa distinção pois o texto da *Semiótica* defenderá a primeira concepção, e não a segunda. É apenas a ideia segundo a qual a compreensibilidade da expressão reside nas representações acompanhantes da fantasia – ou seja, na concepção de que nelas reside o *valor significativo* da expressão – que está presente naquela primeira doutrina dos signos de Husserl. Quer isso simplesmente dizer que não há, na *Semiótica*, nenhuma teoria da significação.³⁷

Citemos os trechos decisivos de 1891 para esse esclarecer ponto:

Esta representação acompanhante, cuja marca apresenta uma tosca aproximação ao conceito intencional e mediante isso o simboliza, *pode desaparecer então de novo*, ficando a simples palavra (*das bloße Wort*); mas o seu surgimento bastou para nos assegurar a familiaridade com a coisa. (ZL, 353, grifo nosso).

[...] se a memória nos abandona (*im Stich läßt*), de imediato acaba a compreensão, os símbolos não alcançam o seu objetivo, a corrente dos pensamentos para, e então damos-nos conta nós mesmos de que nos faltam os conceitos verdadeiros. (ZL, 353, grifo nosso, tradução modificada).

A crítica que Husserl agora direcionará a essa concepção não é tanto um contra-argumento, mas mais uma simples mudança de ponto de vista. Os fatos continuam os mesmos: as expressões são acompanhadas por representações acompanhantes fugidias que podem mesmo desaparecer, restando somente o lado físico da expressão. Mesmo na *Semiótica*, como podemos ver na primeira citação acima, o desaparecimento da representação acompanhante não é acompanhado do desaparecimento do sentido: ainda quando finda a representação acompanhante, permanecemos compreendendo a expressão, precisamente *devido àquele seu aparecimento anterior*. A compreensão da expressão só acaba *quando a representação não aparece em momento algum*, como no caso relatado na segunda citação, quando “a memória falhar”.

Agora, na 1ª Investigação, duas linhas argumentativas serão direcionadas contra essas duas concepções acima. Primeiro, Husserl dirá simplesmente que “[se] o seu [da expressão] sentido completo, vivo, continua ainda a se manter depois da desaparecimento da imagem”, então, “por consequência, a compreensão não pode residir precisamente nessa imagem” (LU II, 69).

---

³⁷ Byrne conclui que há, na *Semiótica*, uma “teoria da significação imagética” (BYRNE, 2017b, p. 224). Isso não parece correto. Não há em momento algum no texto a identificação da representação acompanhante com a significação. A única referência à significação que Husserl faz ali é em relação aos signos indiretos, quando afirma que um signo indireto designa a coisa mediante a significação. Assim, a significação de um signo indireto S é que ele designa o objeto O através de uma série de signos que devem ser suficientes para o designar *univocamente* (Cf. ZL, 343). Ora, se a significação se reduzisse à representação acompanhante, a designação não poderia ocorrer, uma vez que a equivocidade da significação impediria a univocidade da designação.

Basicamente, o que está sendo dito é que nossas representações acompanhantes são fugidias, enquanto a significação é permanente; logo, não pode ser essa multiplicidade variegada de representações aquilo que confere sentido à expressão. Ora, e quanto ao caso da ausência completa de representações acompanhantes, como quando “a memória falhar”? Husserl não faz uma crítica direta a esse caso específico, mas sua resposta pode ser vislumbrada nas entrelinhas da crítica que ele direciona à teoria das imagens inconscientes. Tal teoria defende que quando compreendemos expressões sem imagens na fantasia, é porque tais imagens estão lá, mas de modo imperceptível. Husserl se pergunta se não é um contrassenso dizer que um momento da vivência é notado (a saber, o momento da “consciência da representação da fantasia”, porquanto se diz que ela existe), enquanto a vivência no seu todo (a representação da fantasia concreta) não é (LU II, 69) – como se fosse possível saber que se vive algo e, ao mesmo tempo, não viver tal algo. Ora, sempre que eu vivo algo, *sei*, com absoluta evidência, que vivo este algo. Mas como pode ser o caso em que *não vivo algo* e, ao mesmo tempo, *sei* que vivo tal algo? Uma contradição flagrante. O argumento mais forte, porém, e aquele que mais facilmente pode ser aplicado ao caso da falha de memória, é o referente às expressões absurdas. Nesses casos, como com as expressões “ferro de pau”, “quadrado redondo” etc., “a inotabilidade não pode basear-se nas contingências das forças psíquicas, mas, pelo contrário, a imagem não pode, em geral, existir, porque, se não, ela garantiria com evidência a *possibilidade* do pensamento respectivo” (LU II, 69, 70). Expressões desse tipo são plenamente compreendidas sem que lhes corresponda qualquer imagem ou qualquer representação acompanhante que, segundo a linguagem da *Semiótica*, ofereça uma “aproximação tosca” com a significação em questão.

Numa palavra, a doutrina da 1ª Investigação inviabiliza a utilização de *qualquer tipo de representação acompanhante* como aquilo que torna compreensível a expressão. Isso é devido aos próprios princípios em que tal doutrina se assenta para distinguir a consciência de símbolo da consciência intuitiva, separando intenção simbólica, que é significativa, e preenchimento intuitivo, que é destituído de significação, de modo bastante forte, como apontamos no final da seção anterior ao tratar do *sentido preenchedor*. Ora, se as representações acompanhantes que serviriam como legitimação do símbolo são imagens, então são *intuições*. Logo, são imbuídas do sentido preenchedor, que, como vimos, *não é sentido de modo originário*, mas apenas derivado. Quando Husserl diz, portanto, na *Semiótica*, que a condição de possibilidade de utilização de signos para se referir às coisas reside nessa representação que atua como uma “espécie de identificação errônea” da coisa

mesma, está dizendo que *o valor significativo* do símbolo reside em algo que é desprovido de sentido, pois que se trata de uma intuição.

2.7. A conquista de um solo mais originário a partir do qual deve partir toda autêntica teoria do conhecimento

Essa mudança na concepção de Husserl só foi possível devido a uma série de distinções que foram pouco a pouco sendo elaboradas e que estavam ausentes na *Filosofia da Aritmética*. As distinções entre re-presentação e intuição dos *Estudos* e entre graus de preenchimento são, como se pode ver agora, imprescindíveis para que se possa compreender que as “representações acompanhantes” são intuições, e que tomá-las por fonte de legitimação do operar simbólico seria incorrer em círculo vicioso. A doutrina da significação ideal da 1ª Investigação Lógica, por sua vez, é responsável pela separação definitiva entre significação e intuição, impossibilitando qualquer via “representacionista” para tratar a consciência de signo: se uma “imagem acompanhante” é uma modalidade de intuição, então, como tal, possui sentido apenas de modo derivado. É a doutrina da significação ideal que também permitirá que se evite o psicologismo da *Filosofia da Aritmética*, pois que viabilizará uma concepção tripartida do mundo, para além da dualidade físico/psíquico. Afinal, se em 1891 também víamos a “animação” do signo sendo realizada através de uma atividade do espírito (*Geistestätigkeit*), esta atividade não remetia para nada além do próprio ato ou signo. Como enfatiza Porta, “que a *Geistestätigkeit* é o que dá *Bedeutung* ao signo é algo que Husserl nunca vai abandonar. A diferença está em que pelo menos até 1891 só há este ato” (PORTA, 2013, p. 48, nota 23). É por isso que Moura poderá dizer que “o Husserl dos anos 1890 a 1894 não conhecia ‘signos expressivos’, mas apenas ‘signos indicativos’” (MOURA, 2011, p. 46), o que mostra a importância fundamental da doutrina da significação ideal para a nova teoria do simbolismo. Antes, bastava o ato do espírito para animar o signo e conferir-lhe “valor significativo”; agora, esse ato deverá ser complementado pela *idealidade da significação*. É o mundo dual de Brentano cedendo seu lugar a um mundo tripartido nos moldes de Bolzano³⁸.

Mais importante que as diferenças pontuais entre uma compreensão do símbolo (aquela que vigora entre 1891 e 1894) e outra (aquela de 1900), no entanto, é a diferença mais geral

---

³⁸ Enfatize-se, ademais, que essa atividade do espírito responsável por animar significativamente o signo – a intenção de significação – será um ato primitivo, não passível de ulterior análise: “O que diferencia a simples palavra, enquanto complexo sensível, da palavra significativa, é algo que sabemos muito bem a partir da nossa própria experiência” (LU II, 71).

entre *duas ordens de investigação*. O Husserl de 1891 partia da oposição entre o dado e o não-dado e se perguntava pela possibilidade do não-dado se tornar conhecimento. A partir de 1894, é a própria oposição que se torna problema, e o esclarecimento de sua possibilidade passa a exigir prioridade ante a pergunta pelo conhecimento do não-dado. O esclarecimento da possibilidade da transcendência a partir da imanência se mostrará como *o sentido correto da teoria do conhecimento* – os demais, aqueles que partiam de modo inquestionável da oposição e se perguntavam pela sua “conexão”, sendo falsos. Ora, a própria teoria anterior de Husserl era uma teoria desse tipo, pois que se concentrava no signo como “substituto” da coisa real que não é dada³⁹. Doravante, Husserl se colocará como tarefa a *correção fenomenológica das falsas teorias do conhecimento*, o que incluirá, naturalmente, a sua própria desenvolvida em 1891⁴⁰.

Assim, é uma análise de cunho constitutivo-explicitativo que se apresenta como a tarefa primeira da epistemologia. No próximo capítulo, apresentaremos em linhas gerais as análises desse tipo que compõem as principais páginas das *Investigações Lógicas*. Veremos, então, de que modo um aprofundamento na estrutura da experiência consciente de signo possibilitou Husserl a elaboração de uma nova teoria do conhecimento distinta daquelas tradicionais que se orientavam por uma abordagem mais “empirista”. Tratar-se-á de uma teoria que, antes de se voltar para o problema da conexão subjetividade-mundo, dedica-se a uma série de distinções no domínio das vivências intencionais. Essas distinções são responsáveis por fixar as perguntas adequadas que pertencem à epistemologia. Uma das distinções mais essenciais já foi realizada, e é justamente essa que vimos trabalhando entre *intenção de significação e preenchimento de significação*. A partir dessa distinção, veremos que a intuição não joga qualquer papel na experiência consciente: para que a consciência seja consciência de alguma coisa, não é necessário qualquer intuitividade. A significatividade da consciência é atributo específico de seu poder de interpretação, poder que se efetiva mesmo na completa ausência do objeto. A intuição é *inessencial* à consciência, e opera tão somente

³⁹ No §20 da 1ª Investigação Husserl diz que mesmo se se considera o signo como substituto, a análise constitutiva da consciência de signo deve ser “anterior” à pergunta pela legitimação do signo de substituir o real. Nestes casos, os signos que substituem não seriam meros signos, mas signos dotados de uma *significação de jogo*: “não são os ‘simples’ signos, no sentido do *físico*, os signos desligados de toda e qualquer significação, que sub-rogam os signos originários animados de significações aritméticas; ou antes, o que sub-roga os signos significativos *aritméticos* são os mesmos signos, mas tomados numa certa *significação operatória de jogo*” (LU II, 75). Compare-se com a *Semiótica*, onde Husserl dizia que, nas inferências (*Schließen*) simbólicas, “agarramos não a conteúdos próprios e plenos nem a conteúdos parciais sucedâneos, mas *simplesmente a nomes ou letras*, de modo que não podemos falar *eo ipso* de um ajuizar ou raciocínios próprios (ZL, 361, grifo nosso).

⁴⁰ Onde o possível sentido da citação de Goethe utilizada por Husserl no prefácio aos *Prolegômenos*: “com coisa nenhuma se é mais rigoroso do que com os erros já emendados” (LU I, 7).

como *preenchimento*, isto é, como *confirmação* daquilo que foi antes meramente intencionado significativamente.

Desnecessário dizer que essa reconsideração do papel que a intuição joga no conhecimento será responsável por uma modificação na forma geral da problemática intuicionista. No próximo capítulo, depois de efetivarmos mais uma série de distinções importantes para a correta fixação do problema da epistemologia, poderemos ver qual a forma final que essa problemática intuicionista assume uma vez de posse dessa nova concepção de intuição e significação.

Capítulo III. O primado da consciência intencional: passividade e atividade nas origens da fenomenologia do conhecimento

Sinopse:

Neste capítulo final, apresentamos, em linhas gerais, a teoria do conhecimento como síntese de preenchimento das Investigações Lógicas. Na primeira parte, tratamos da controvérsia em torno à teoria do juízo que tem lugar na 5ª Investigação Lógica, controvérsia que nos fornece o contexto geral do qual surge o conceito fenomenológico específico de conhecimento. Vemos que a crítica que Husserl dirige à doutrina do juízo de Brentano é parte específica de sua crítica mais ampla aos prejuízos de fundo das teorias do conhecimento modernas, teorias que falham em compreender o exato teor da relação da consciência ao mundo. A seguir, analisamos, a partir da 6ª Investigação Lógica, como se dá a relação que foi anunciada no capítulo anterior, aquela entre atos signitivos e intuitivos. Essa análise nos fornecerá a nova teoria da intuição, teoria que rompe com o prejuízo do princípio de imanência, fazendo com que o objeto do ato intuitivo seja não o conteúdo imanente, mas a coisa transcendente. Concluímos, enfim, apresentando a forma final que assume a problemática intuicionista na primeira filosofia de Husserl, fixando as principais categorias analíticas a partir das quais a fenomenologia pautará, daí em diante, seu discurso sobre a transcendência.

1. A teoria da intencionalidade da 5ª Investigação Lógica

1.1. O programa da fenomenologia do conhecimento: classificação de vivências intencionais e suas relações

A nova orientação que Husserl vai pouco a pouco adotando ao longo da década de 1890 para tratar do problema do conhecimento não-intuitivo aparece, finalmente, em sua forma madura, na teoria do conhecimento elaborada nas *Investigações Lógicas*. O primeiro objetivo dessa teoria é o da decomposição analítica dos momentos essenciais dos atos da consciência de modo a elaborar uma série de distinções que faça justiça à complexidade da vida intencional. Uma vez de posse dessas distinções, a teoria se voltará para *uma* relação específica entre dois *tipos* de atos: a relação de *preenchimento* entre atos *signitivos* e *intuitivos*. É assim que a autêntica teoria do conhecimento se realiza como uma *teoria do preenchimento*. Essa teoria será o corolário de todo esse lento itinerário husserliano rumo a

uma nova orientação teórica que privilegia aquilo que é dado na consciência ante a dualidade consciência-mundo.

As Investigações dedicadas à elaboração da teoria fenomenológica do conhecimento são as duas últimas: 5ª e 6ª. Na 5ª Investigação, Husserl se dedica a uma decomposição dos momentos essenciais das vivências intencionais e a uma classificação geral delas. Na 6ª Investigação, passa-se à análise de relações entre vivências intencionais. É como se a 5ª Investigação se debruçasse sobre as vivências intencionais “em abstrato”, e a 6ª Investigação, “em concreto”. Das relações entre vivências intencionais consideradas pela 6ª Investigação, trataremos tão somente daquela que diz respeito ao simbólico e ao intuitivo – a relação de preenchimento.

Iniciaremos com a 5ª Investigação Lógica e a fixação das principais categorias analíticas com as quais Husserl descreve os atos intencionais. É nessa Investigação que Husserl apresenta, pela primeira vez, sua teoria da intencionalidade. Essa apresentação parte de uma discussão crítica com a teoria do juízo de Brentano. De modo a contextualizar as análises de Husserl e tentar, com isso, torná-las mais inteligíveis, começaremos apresentando os traços gerais dessa teoria do juízo.

1.2. Concepções clássicas e modernas de juízo e a essência da predicação

A controvérsia que Husserl promove, na 5ª Investigação, em torno da teoria do juízo de Brentano nos leva tão longe quanto a primeira sistematização da lógica enquanto disciplina pode levar, isto é, a Aristóteles. Não obstante seja um aristotélico de estrita observância, em sua teoria do juízo Brentano se afasta da ortodoxia aristotélica e se aproxima de teorias modernas do juízo em aspectos que foram considerados de fundamental importância por Husserl.

De acordo com Aristóteles, lógica é a ciência do *lógos* (*discurso*), mais especificamente do *lógos apophantikòs* (*discurso enunciativo*). Uma abordagem específica do *lógos* encontramos em seu tratado *Da Interpretação*:

O discurso (*lógos*) é som articulado e significativo; uma de suas partes, separadamente, é significativa, como expressão, mas não como afirmação [ou negação]. Digo, por exemplo, que a expressão ‘homem’ significa alguma coisa, mas não que é ou não é (todavia, será afirmação ou negação se alguma coisa lhe for aposta) (ARISTÓTELES, 2013, 16b 26-30).

Discurso enunciativo é discurso declaratório: é a determinação de algo ou como *pertencente* a outro algo ou como *não pertencente*. O *lógos* é, assim, concebido essencialmente como *síntese*, como *conexão de noções*, de *conceitos*. Esses conceitos que o compõem são significativos independentemente da síntese: “o bode-cervo significa alguma coisa, ainda que nem verdadeira nem falsa, se não se anexar a ela o ser ou o não ser, ou absolutamente, ou segundo o tempo” (ARISTÓTELES, 2013, 16a 15-18). Essa síntese operada pelo *lógos*, todavia, não é, na doutrina aristotélica, um *produto* da atividade intelectual de conectar noções, senão que é um mero *reflexo* de uma conexão *prévia* com a qual a atividade judicativa se depara: “por ele próprio o ser não é nada, mas agrega àquilo que ele já significa alguma composição, a qual é impensável sem os componentes” (ARISTÓTELES, 2013, 16b 23-25). O discurso afirmativo ou negativo é, portanto, em Aristóteles, uma realização imediata da conexão de noções: o discurso, *lógos*, é *já* afirmativo ou negativo. Ou seja: o único modo de se articular noções é articulando-as afirmativamente ou negativamente. Por isso Aristóteles poderá discutir a predicação simultaneamente em chave semântica e ontológica sem risco de inconsequência⁴¹. Como diz Heidegger,

deve-se ter em mente que essa teoria da inclusão fala da inclusão do conceito de predicado no conceito de sujeito assim como da inclusão do ser daquilo que é entendido pelo termo de predicado no ser do que é nomeado pelo termo do sujeito. Inclusão é, enquanto tal, inclusão no *lógos*, uma inclusão lógica; e enquanto intenta o ser ele mesmo, é uma inclusão ôntica (HEIDEGGER, 1984, p. 35).

A predicação, a síntese, certamente opera por sobre os conteúdos proposicionais; o *lógos* é eminentemente linguístico. Mas tal se dá apenas na medida em que tal síntese reflete uma síntese pré-dada no âmbito das coisas.

“‘Juízo’ é a expressão mais frequentemente usada hoje para *lógos*” (HEIDEGGER, 1984, p. 23). Pode-se dizer, assim, com Cobb-Stevens, que, “para Aristóteles, juízos são primariamente direcionados sobre coisas no mundo. Eles são articulações sintáticas de discriminações perceptivas. Eles decifram de modo assertivo o modo de ‘pertencimento’ que há entre coisas e suas características” (COBB-STEVENSON, 2003b, p. 152). Essa concepção de juízo se alterará radicalmente na era moderna, e será Descartes a grande expressão dessa alteração. Para Descartes, o juízo não será uma operação de síntese de noções, sínteses que poderiam resultar afirmativas ou negativas. Antes, o juízo será uma tomada de *posição* por parte do sujeito de conhecimento diante dessa síntese de noções. Como explica Heidegger,

⁴¹ Por exemplo no tratado das *Categorias*: “*Animal* se predica de *homem* e, por isso, também do homem individual, pois, se não se predicasse de nenhum dos homens individuais, tampouco se predicaria de homem em geral” (ARISTÓTELES, 1982, 2a 35-2b 36).

“*Iudicare*, julgar, é *assensionem praeberere*, dar assentimento, a uma relação entre noções, *assentiri, credere, sibi ipsi affirmare* [assentir, crer, afirmar para si mesmo]” (HEIDEGGER, 1984, p. 35). Numa palavra: o juízo se volta aos *próprios conteúdos proposicionais* e os *afirma* ou *nega*. Como se vê, essa afirmação ou negação do juízo não corresponde à afirmação ou negação do juízo em Aristóteles. Em Aristóteles, afirmação ou negação correspondem ao próprio modo com que a síntese opera: uma síntese só pode se dar *como* afirmação ou *como* negação. Já em Descartes, a síntese é *anterior* à afirmação ou negação: a síntese ocorre, e então o *sujeito de conhecimento* pode afirmá-la ou negá-la. Comentando a concepção de Aristóteles, afirma Cobb-Stevens que “a articulação do todo da enunciação combina *dizer* e *asserir* (ou *negar*) como realizações inseparáveis, mas logicamente distintas” (COBB-STEVENSON, 2003b, p. 152). Agora, com Descartes, além de logicamente distintas, dizer e asserir (negar) serão também realizações *separáveis*. Para dizê-lo novamente com Heidegger: “Para Descartes, essa concepção de juízo está conectada o mais intimamente com o caminho no qual ele estabelece as fundações da filosofia primeira enquanto tal, com a suspensão do assentimento, com a atitude de dúvida ante o conhecimento prévio” (HEIDEGGER, 1984, p. 35). Em suma, a síntese, em Descartes, não é afirmativa ou negativa, mas *neutra*.

Essa concepção de juízo de Descartes é proveniente de sua classificação das atividades espirituais em três tipos: ideias, volições ou afetos, e juízos (DESCARTES, 1999, p. 69). No §32 de *Principia Philosophiae*, no entanto, Descartes sustenta que “em nós existem apenas dois modos de pensar, a saber, a percepção ou entendimento e a operação da vontade” (DESCARTES, 1995, p. 72). Ao estabelecer essa divisão, Descartes inclui o juízo nos atos da *vontade*: “o desejar, o detestar, o afirmar, o negar e o duvidar são diversos modos de querer” (DESCARTES, 1995, p. 72). Isso implica que a síntese predicativa é logicamente *anterior* ao juízo: a percepção do intelecto é responsável pela síntese, pela combinação das noções, à qual o juízo se volta para então *assentir* ou *rejeitar*, o que corresponde, agora, à afirmação ou negação. Assim, é um momento posterior aquele em que o juízo se volta para a síntese predicativa para *verificar* se tal síntese de fato corresponde adequadamente a uma situação objetiva no mundo. Um hiato se coloca entre as coisas e o sujeito que as pensa.

1.3. A teoria do juízo de Brentano e o primado da representação

É de Descartes que Brentano mais se aproximará em sua teoria do juízo, não obstante tal aproximação não ocorra sem certa oscilação. A classificação brentaniana dos fenômenos psíquicos segue a classificação tripartida das atividades espirituais de Descartes. Os

fenômenos psíquicos se deixam dividir nas classes fundamentais representação, juízo, e fenômenos de amor e ódio (PES II, 28 ss.). Essa classificação se distancia, segundo Brentano, das classificações dominantes na psicologia desde Kant, uma vez que “ela divide em duas classes fundamentais os fenômenos que até agora foram unidos na primeira classe; e combina os fenômenos das últimas duas classes em uma” (PES II, 36). Ou seja, essa classificação separa representações e juízos e unifica juízos e volições – assim como Descartes nos *Principia*.

Brentano define juízo como segue: “por *juízo* queremos dizer, em acordo com o uso filosófico comum, aceitação (*Annehmen*) (como verdade) ou rejeição (*Verwerfen*) (como falso)” (PES II, 34). Dada a unificação entre juízos e volições, tem-se que essa aceitação ou rejeição se relaciona com aquilo que é aceito ou rejeitado de modo análogo ao qual um sentimento de desejo se relaciona, por exemplo, com o objeto desejado: “nada é um objeto do desejo que não tenha sido representado; mas o desejo é um segundo, totalmente novo e peculiar modo de referência ao objeto, um segundo modo totalmente novo em que ele entra na consciência” (PES II, 38). A representação é a classe fundamental; as demais vivências psíquicas são *fundadas*: são representações tomadas como uma vivência de amor, ódio, posição afirmativa, negativa, etc.:

Tão certo quanto um objeto que é simultaneamente representado e amado, ou representado e odiado, é intencional na consciência de dois modos diferentes, é certo que a mesma coisa vale de um objeto que é simultaneamente representado e afirmado, ou representado e negado (PES II, 65).

Certamente que não se trata, com os juízos, de vivências *duplas*, como se o objeto imanente fosse dado primeiramente como representação e depois como afirmado ou negado. Trata-se, antes, como explica Soldati, de uma espécie de *responsividade cognitiva*. Assim como não é necessário um *outro ato* para que uma sensação se torne uma sensação prazerosa, embora seja necessário possuir uma certa faculdade, uma *responsividade emocional*, para que tal sensação seja experienciada como prazerosa, assim também “não é necessário um ato especial direcionado a uma representação para a representação ser aceita, embora seja necessária uma certa faculdade, um tipo de responsividade cognitiva, para aceitar ou rejeitar a representação” (SOLDATI, 2005, p. 67). Isso não significa, todavia, que “a mera presença da experiência é suficiente para garantir a geração de juízos” (SOLDATI, 2005, loc. cit.), o que é o ponto central da doutrina de Brentano. Ou seja, a experiência não possui necessariamente um caráter afirmativo ou negativo (como possuía em Aristóteles), senão que ela “pode tanto

ocorrer em um sujeito cognitivamente não-responsivo quanto em circunstâncias nas quais a responsividade do sujeito está parcialmente ou totalmente excluída” (SOLDATI, 2005, p. 68). Em outras palavras, a experiência pode se dar sem que se dê de modo afirmativo ou negativo⁴².

Brentano não somente subscreve a concepção cartesiana que compreende a síntese como anterior à afirmação ou negação, mas *recusa até mesmo a necessidade de uma tal síntese*. Essa recusa é consequência direta da compreensão de juízo como assentimento ou rejeição, de modo que poderíamos dizer que as premissas cartesianas, se levadas às últimas consequências, levam à crítica da concepção tradicional do juízo como síntese de duas ou mais representações. O primeiro passo argumentativo de Brentano é apresentar casos em que juízos são distintos de representações *embora* não sejam distintos quanto à complexidade e simplicidade:

Se eu digo: “qualquer árvore é verde”, o verde enquanto característica combinado com árvore forma o conteúdo do meu juízo. Mas se alguém me pergunta “existe alguma árvore vermelha?”, e eu, não sendo muito familiarizado com o reino vegetal, e esquecido das cores das folhas no outono, poderia reter todo o juízo sobre a questão. Não obstante, entendo a questão, e então devo ter uma representação da árvore vermelha (PES II, 45).

O exemplo nos mostra que uma síntese pode ocorrer fora do juízo (uma vez que se compreenda juízo na concepção específica de Brentano, isto é, como aceitação ou rejeição), o que mostra que essa complexidade não é característica exclusiva do juízo. A complexidade ou simplicidade não é suficiente, portanto, para a determinação de um ato como judicativo. Por isso Brentano pode subscrever à recusa, por parte de John Stuart Mill, da teoria que concebe a *asserção* (*Aussage*) como *expressão de certa ordenação de ideias* e o *nome* (*Namen*) como *expressão de uma ideia simples*. A diferença entre asserção e nome se assentará, antes, no *modo de relação do objeto à consciência*: na asserção o objeto não é simplesmente trazido à consciência, mas *asserido* enquanto tal, isto é, trazido em conjunto com uma atitude de *crença* (*belief*) de que de fato é assim (PES II, 46).

Brentano dá um passo adiante e afirma que a síntese não só é insuficiente para determinar um juízo, mas é de todo dele *ausente*. Numa palavra, a essência do juízo *não é a síntese predicativa*, não sendo isso o que diferencia, portanto, juízo de representação: “Em relação ao conteúdo, não há a menor diferença entre eles” (PES II, 63). Logo, não é que o

---

⁴² Essa afirmação deve ser lida com cautela. Cf. nota 42 a seguir.

conteúdo de um juízo não necessite ser proposicionalmente articulado, e sim que ele *nunca é proposicionalmente articulado*, mas *simples*. Tal tese é sustentada a partir de dois argumentos. O primeiro deles é o de que “todas as percepções são juízos” (PES II, 50). Ora, se toda percepção é juízo, fica claro que o objeto do juízo não é articulado proposicionalmente, pois que “não deve ser fácil haver algo mais evidente e inconfundível que o fato de que uma percepção não é uma conjunção entre o conceito de um sujeito e o conceito de um predicado” (PES II, 51).

O segundo argumento, e o mais forte, é aquele que recorre à *reducibilidade de todas as proposições categóricas a proposições existenciais*. Brentano sustenta que todas as proposições categóricas distinguidas pela lógica são passíveis de uma retradução em proposições existenciais sem que isso implique em modificação do seu sentido. Assim, “Algum homem é doente” reduz-se a “Um homem doente existe”, ou “Há um homem doente”; “Nenhuma pedra é viva” reduz-se a “Uma pedra viva não existe”, ou “Não há pedra viva”; “Todo homem é mortal” reduz-se a “Um homem imortal não existe”, ou “Não há homem imortal”; “Algum homem não é sábio” reduz-se a “Um homem não sábio existe”, ou “Há um homem não sábio” (PES II, 56, 57). Esses exemplos cobrem todas as classes de proposições categóricas: afirmativas particulares, negativas universais, afirmativas universais, negativas particulares. Nas proposições existenciais resultantes da redução, o “ser” que expressa a existência substitui o “ser” da cópula e mostra, portanto, que na proposição original não havia, *essencialmente*, qualquer predicação. Assim, Brentano pode concluir que “a composição de vários elementos, tida como tão essencial para a natureza universal e específica dos juízos [...] é, na verdade, nada mais que uma questão de expressão linguística” (PES II, 63). Ou seja, tal distinção é “meramente gramatical”, e não “lógica” ou “essencial”.

Temos, assim, a tese geral da teoria do juízo de Brentano: “nada resta [...] do que compreender a característica distintiva do juízo como um tipo particular de relação ao objeto imanente” (PES II, 65). O juízo é, portanto, a tomada de posição afirmativa ou negativa relativa a um estado de coisas essencialmente *simples*, e a representação é a relação da consciência ao objeto imanente de modo não posicional, isto é, de modo *neutro*, deixando em suspenso a tomada de posição afirmativa ou negativa. A representação é a classe fundamental sobre a qual todas as demais modalidades de consciência se fundam, donde resulta que, na concepção de Brentano, o modo primitivo de relação da consciência com o mundo é o modo

da *neutralidade*, da *suspensão da crença*⁴³. A consciência entra em cena contemplando o mundo: somente depois poderá perante ele se posicionar de modo afirmativo ou negativo. De nada adianta postular a identidade entre percepção e juízo, pois essa neutralidade primitiva é a consequência das leis de fundação que regem as classes de fenômenos psíquicos em Brentano, leis que se condensam no conhecido *dictum* contra o qual Husserl se volta na sua 5ª Investigação, a saber: os fenômenos psíquicos são *ou* representações *ou* baseados em representações (PES I, 120)⁴⁴.

1.4. Desconstruindo Brentano: a crítica de Husserl à teoria do juízo e a nova classificação das vivências intencionais

Husserl censurará a terminologia ambígua que Brentano emprega para descrever os fenômenos da vida intencional. Segundo a leitura de Husserl, a recuperação do conceito de intencionalidade não foi suficiente para Brentano se ver livre do discurso moderno acerca da subjetividade. Com efeito, o modo com o qual Brentano introduz tal conceito, valendo-se de expressões como “objetividade imanente” e “in-existência intencional”, acaba por conduzir a uma interpretação do objeto intencional como parte do fluxo da consciência *separada* do mundo. Reflexo maior do potencial das premissas brentanianas de conduzirem a essa

---

⁴³ É preciso muito cuidado com essa afirmação. Segundo a doutrina de Brentano, toda representação é acompanhada da percepção interna (que é evidente), o que faz de toda experiência consciente uma experiência de *crença*. Assim, por mais simples que seja minha experiência (por exemplo, ouvir um som), eu *sei* que tenho essa experiência (sei que ouvi o som). Todavia, antes de tomar este fato como um índice do primado da *belief*, Brentano o toma como o motivo psicológico pelo qual geralmente se produzem teorias errôneas a respeito da distinção entre representação e juízo. Ou seja: a universalidade da percepção interna não me mostra que o juízo é tão originário quanto a representação, senão que, ao contrário, é justamente tal universalidade o que me faz erroneamente pensar assim (Cf. PES II, 70 ss). No fim das contas, insiste Brentano, é a representação, “se não temporalmente, ao menos segundo a natureza das coisas, o que vem antes” (PES II, 72).

⁴⁴ Mais uma vez é necessário cuidado. Essa análise que fizemos não deve ser compreendida como sendo literalmente a posição de Brentano, mas como aquilo que, seguindo a interpretação de Husserl, deixa-se derivar de suas premissas. Para fazermos justiça à teoria da *Psicologia de um ponto de vista empírico*, enfatizemos que Brentano é crítico das teorias modernas do conhecimento que, ancoradas na concepção de verdade por correspondência, criam um abismo entre consciência e mundo. Em sua teoria da percepção interna, Brentano defende que juízos de percepção interna são evidentes e, por isso, *intrinsecamente verdadeiros*. A verdade desses juízos, portanto, não é proveniente de uma suposta correspondência entre percepção e objeto, mas é obtida por necessidade através do juízo evidente da percepção interna. Com efeito, Brentano sustenta que uma verdadeira “teoria sobre a relação entre tal percepção [interna] a seu objeto [...] não é mais possível se percepção e objeto forem separados em dois atos psíquicos distintos” (PES I, 199). É óbvio, portanto, que, em um quadro mais completo, a teoria de Brentano lança as bases para uma superação da concepção moderna (cartesiana) de subjetividade à parte do mundo. É precisamente esta concepção moderna-cartesiana, todavia, que, de acordo com Husserl, deixa-se derivar do próprio modo ambíguo com o qual Brentano expõe sua teoria. Cobb-Stevens: “a afirmação de Brentano de que toda experiência intencional ‘contém algo enquanto objeto em si’ sugere que o objeto intencional está contido no invólucro da mente e funciona como um substituto para o objeto da referência” (COBB-STEVENS, 2003b, p. 157). Muito mais haveria a se dizer sobre a teoria do juízo evidente da percepção interna de Brentano e sua relação com as teorias modernas do conhecimento e com a teoria do juízo; nosso propósito, todavia, é apenas contextualizar a crítica que Husserl direciona ao modo ambíguo com o qual Brentano a expõe e as consequências que tal ambiguidade pode produzir.

concepção pode ser vista justamente em sua teoria do juízo. Para criticá-la, Husserl deverá passar em revista toda a classificação dos fenômenos psíquicos (em Husserl, vivências intencionais) de Brentano – tarefa a que se dedicará a 5ª Investigação.

Husserl parte de uma distinção mais fundamental para estabelecer sua própria classificação das vivências intencionais, a saber, aquela entre *qualidade* e *matéria* do ato. Considere-se as duas proposições seguintes: “ $2 \times 2 = 4$ ” e “Ibsen é considerado fundador do Realismo moderno na arte dramática”. Ambas querem dizer coisas completamente distintas, referem-se a objetos de domínios categoriais diferentes e, não obstante, guardam uma propriedade em comum, a saber, ambas são *juízos*. Isso que elas possuem de comum – o seu caráter de ser juízo – refere-se à *qualidade do ato*. Por qualidade do ato Husserl compreende, conforme classifica De Boer, tanto relações emocionais, tais como desejar, odiar, amar, esperar etc., quanto atitudes do nível cognitivo, tais como questionar, supor, afirmar etc. (BOER, 1978, p. 142). Ainda com relação às proposições dadas no exemplo acima, se são iguais em qualidade, aquilo em que são diferentes é designado por *matéria do ato*. A matéria é responsável, estritamente falando, pelo *modo de doação do objeto*; “ela é, de certo modo, o *sentido da apreensão objetual*” (LU II, 430). É ela que vai determinar que tal ato representativo, judicativo, desiderativo etc., refira-se a *tal objeto* exatamente *desta maneira* e não de outra, conferindo determinação objetiva ao ato e fazendo aparecer o objeto de acordo com um sentido específico. É assim que as representações – ou melhor, os atos com a qualidade representação – seguintes: “o triângulo equilátero” e “o triângulo equiângulo” se referem ao mesmo objeto, mas se diferenciam quanto à matéria do ato: “elas representam o mesmo objeto, mas, contudo, de ‘um modo diferente’” (LU II, 429).

Qualidade e matéria são *momentos abstratos do ato*, isto é, momentos que estão em relação de fundação recíproca (são mutuamente dependentes) e sem os quais é mesmo impensável o próprio conceito de ato. Exigindo-se reciprocamente, são, todavia, passíveis de variações. Múltiplas matérias diferentes podem servir de suporte para a mesma qualidade, e diversas qualidades podem ser combinadas com a mesma matéria. Exemplos da primeira classe de variações são obtidos quando isolamos uma mesma qualidade, por exemplo o juízo, e o detectamos em várias matérias, como “ $2 \times 2 = 4$ ”, “o todo é maior que as partes”, “há seres inteligentes em Marte” etc. Exemplos da segunda classe de variações são obtidos quando fixamos a mesma matéria e variamos a qualidade, como em “choverá hoje”, “pode ser que hoje chova”, “será que hoje chove?”, “que possa chover hoje!”, onde temos a matéria “chover

hoje” em qualidades de juízo, de ponderação e de pergunta. Quando se fala em “mesma qualidade” ou “mesma matéria” não se quer dizer aqui uma identidade de tipo numérica dos atos, “como se minha consciência e a de outra pessoa de certo modo coalescessem” ou de algum tipo de “indiscernibilidade a respeito de todos os constituintes internos dos atos, como se um fosse simples duplicado do outro” (LU II, 432). Sob o regime da abstração ideadora – aquele da fenomenologia –, falar de mesma qualidade ou de mesma matéria nada mais é que apontar para sua mesmidade no nível *da espécie*, isto é, enquanto essência, e não enquanto realidade. Trata-se de uma igualdade no sentido lógico: teremos a mesma qualidade ou a mesma matéria quando tudo aquilo que for possível predicar desta qualidade ou desta matéria também o for para esta outra qualidade e esta outra matéria. Quanto a um ato de qualidade judicativa com a mesma matéria, por exemplo, dizemos que “juízos são essencialmente o mesmo juízo quando tudo o que, segundo um juízo, será válido acerca do estado-de-coisas julgado deverá também ser válido do estado-de-coisas segundo o outro juízo, e nada mais” (LU II, 433).

Juntos, os conceitos de matéria e qualidade formam aquilo que Husserl denomina *essência intencional* do ato, uma vez que se tratam de conceitos sem os quais nenhum ato é concebível. A matéria nos fornece o *quê* do ato, enquanto a qualidade nos fornece o seu *como*. Quanto à essência intencional, é claramente a matéria que exercerá um papel mais fundamental e será mais importante para os interesses de Husserl. A matéria é a condição *a priori* da relação com a objetividade, na medida em que é ela que confere determinidade à apreensão do mundo pela consciência e funda o modo pelo qual essa determinidade nos é apresentada, isto é, funda a qualidade do ato. É por isso que a diferença entre duas qualidades iguais, por exemplo duas representações, não precisará ser feita recorrendo-se ao objeto representado – o que significaria romper com os limites da fenomenologia –, mas poderá ser feita no interior do próprio ato, isto é, no seu aspecto material. Se me represento “Papa” e “Imperador”, por exemplo, a diferença entre uma representação e outra não será uma diferença quanto ao objeto representado. Tal solução só a empregará “quem não tornou claras as diferenças fenomenológicas [...] e, acima de tudo, quem não efetuou a separação fundamental entre conteúdo enquanto objeto e conteúdo enquanto matéria” (LU II, 450). Ora, “para a consideração fenomenológica, a própria objetividade é nada; para falar em termos gerais, ela é transcendente ao ato” (LU II, 427). Portanto, é no ato mesmo, mais especialmente no seu caráter material, que duas representações poderão ser distinguidas. O objeto permanece, aqui como em toda parte, excluído do campo de consideração fenomenológico.

É exatamente essa relação ao objeto proporcionada pela matéria que primeiramente motiva a rejeição, por parte de Husserl, da classificação dos fenômenos psíquicos de Brentano. Como diz Rollinger, partindo da repartição entre representações, juízos e fenômenos de amor e ódio, e da tese da fundação de todos os atos da consciência na representação, “Husserl considera impossível que Brentano dê conta do fato de que uma representação pode ter um objeto que é totalmente diferente de outra representação” (ROLLINGER, 1999, p. 54). Uma vez que a representação não deve sua relação com o objeto “a qualquer coisa que permanecesse como que fora dela, mas apenas e exclusivamente à sua particularidade interna” (LU II, 375), Husserl vê a necessidade de um novo conceito, *imane*nte ao próprio ato, que diga respeito à relação (à “referência”) ao objeto. O conceito de “classes fundamentais” é, assim, substituído pelo de “qualidade” em função de sua insuficiência para dar conta dessa relação ao objeto. Essa insuficiência é sanada pela qualidade uma vez que tal conceito torna possível o surgimento de um conceito *complementar* que será responsável justamente por essa relação – por essa referência – ao objeto: o conceito de *matéria*.

De posse dessas novas distinções, Husserl poderá iniciar sua desconstrução da doutrina do juízo de Brentano. Primeiramente, temos que o conceito de matéria torna impossível a tese brentaniana da redutibilidade de todas as proposições categóricas a proposições existenciais. Isso porque a distinção entre proposição e nome é uma distinção *material*: “[...] a modificação essencial da significação por passagem de uma asserção para a função nominal [...] não pode ter outro conteúdo senão o de uma *alteração da matéria, com identidade da qualidade*” (LU II, 497). Atos nominais são aqueles que visam o estado-de-coisas de modo “monorradial” (*einstrahlig*), enquanto atos proposicionais visam o estado-de-coisas de modo “polirradial” (*mehrstrahlig*)⁴⁵. Ora, se a matéria é responsável pelo *sentido do objeto*, e se a diferença entre proposição e nome é uma diferença na matéria, então a proposição categórica original e a proposição existencial reduzida da tese brentaniana *não poderão ser equivalentes*. Assim, Husserl poderá concluir, em alusão direta a Brentano, que “nomear e asserir não são, por conseguinte, diferentes de um modo ‘simplesmente gramatical’, mas antes ‘diferentes por essência’” (LU II, 496). Essa é a posição bolzaniana de Husserl *contra* Brentano: “a maior parte dos lógicos e, entre eles, pensadores tão profundos como Bolzano, consideram a diferença entre nomes e asserções como essencial – a ciência madura dar-lhes-á, como creio, um dia, razão” (LU II, 485).

⁴⁵ Os termos “monorradial” e “polirradial” não aparecem na primeira edição das *Investigações*.

Em seguida, Husserl se vale novamente do conceito de matéria para criticar o “privilegio da representação” (LU II, 377) de Brentano. Diz Husserl que a concepção segundo a qual “todo e qualquer ato que não seja ele próprio um simples representar só por meio de um tal representar possa adquirir sua matéria [...] não aparece, agora, nem como compreensível nem, de início, como verossímil” (LU II, 455). Ou seja, uma vez que se admite o conceito de matéria, torna-se impossível conceder à classe das representações o papel de classe fundamental, aquela sobre a qual as demais vivências psíquicas se fundam. Isso significa que a matéria não precisa ser necessariamente dada em um ato representativo para então ser dada de outro modo. Husserl recusa terminantemente a concepção brentaniana de acordo com a qual os demais modos de consciência, que não o representativo, se relacionam às coisas “de um modo duplo”: “Sinto total e completamente a falta desta duplicidade na qualidade de ato que é aqui prescrita” (LU II, 463).

Ora, mas como pode algo ser dado a despeito de uma representação fundante? O famoso exemplo da mulher de cera é empregado para exemplificar essa possibilidade. Em um museu de cera, deparo-me com uma mulher tirando uma foto. Em seguida, percebo tratar-se de um embuste; era, na verdade, um boneco de cera, e não uma mulher de verdade. Diz Husserl que, quando eu estava envolvido na ilusão, não é como se tivesse uma percepção “em um duplo modo”: como uma mera representação *acrescida* de um juízo subsequente de assentimento. Na verdade, o que ocorre é o contrário: primeiramente não tenho uma “mera representação”, mas uma *crença* de que se trata de uma mulher, e não de um embuste. Depois, desfeita a ilusão, resta a mera representação e a *belief* desaparece. Essa variação entre “mera representação” e “*belief*”, todavia, é uma mudança na *qualidade*, e não na matéria do ato. Temos um caso, portanto, em que um juízo, e não uma representação, é um ato fundante: a representação surgirá como uma variante do juízo. Em contraste direto com Brentano, a intencionalidade não entra em cena *suspendendo o juízo* em relação ao mundo, senão que essa suspensão é uma variação dessa relação primitiva de crença. A dualidade entre consciência e mundo – no sentido de uma consciência que contempla o mundo sem dar seu assentimento a ele – é *abstrata*, isto é, fruto da reflexão. A situação originária é outra: é a co-pertença entre sujeito e objeto, entre consciência e mundo.

O saldo dessa controvérsia em torno da doutrina do juízo é a fixação de um conceito de suma importância para a nossa investigação, a saber, o conceito de *ato objetivante*. Temos que, na visão de Husserl, não só as representações, mas as representações *e os juízos* são atos

fundantes. Através da variação da matéria, temos um ato nominal ou proposicional; através da variação da qualidade, um ato de posição (*Setzung*) – a *belief* – ou de aposição (a neutralidade, a “mera representação”). Representação e juízo, portanto, pertencerão em conjunto a *um mesmo gênero qualitativo*, denominado *gênero qualitativo objetivante*. Como nenhuma qualidade pode ser dada sem matéria, essa matéria será monorradial ou polirradial. Enquanto “qualidade” – ou, na terminologia brentaniana, no interior das “classes fundamentais” –, ambos pertencem ao mesmo gênero qualitativo, sendo ambos “objetivantes”. É somente no lado da matéria, onde Brentano via apenas diferenças gramaticais, que Husserl verá diferenças essenciais. A classificação tripartida de Brentano se torna novamente bipartida em Husserl: os fenômenos psíquicos não são mais divididos em representações, juízos e fenômenos de amor e ódio, mas em *atos qualitativamente uniformes* e *atos qualitativamente multiformes*. Os primeiros são atos que comportam o gênero qualitativo *objetivante*; os segundos, aqueles que comportam o gênero qualitativo objetivante *mais* uma outra qualidade proveniente da esfera da vontade e do sentimento. Assim, a proposição brentaniana ganha sua formulação husserliana: “*cada vivência intencional ou é um ato objetivante ou tem como ‘base’ um tal ato*” (LU II, 428).

A teoria do juízo de Husserl permite uma reconstrução da relação originária entre consciência e mundo e, com isso, prepara as vias para uma nova teoria do conhecimento. Como sublinha Cobb-Stevens, “em nosso proceder direto com o mundo, estamos preocupados ordinariamente com coisas e suas propriedades, e não com o que estamos dizendo” (COBB-STEVENS, 2003b, p. 158). O juízo, com efeito, não se direciona para os conteúdos proposicionais para adequá-los aos “fatos” mundanos supostamente neutros. Esse direcionamento ocorre, ao contrário, quando, em uma mudança de atitude, focamos o próprio juízo de modo a verificar sua validade. Como diz Sokolowski, “um juízo surge somente em resposta a uma mudança de foco da relação com objetos e fatos. Devemos refletir para trazer a presença de um juízo” (SOKOLOWSKI, 1974, p. 44). Isso não significa, todavia, que no nosso ajuizar ordinário estamos direcionados para aquilo que julgamos ao invés de para as próprias coisas. Conforme Alves, “esta consciência intencional que entra em cena sob a forma canônica da crença pode-se neutralizar, é certo, mudar-se para a sua contraparte da ‘simples representação’, e deixar, por assim dizer, ‘pairar’ o seu objeto” (ALVES, 2009, p. 20), donde emerge o juízo em sentido lógico; mas a consciência, prossegue Alves, “jamais entra em cena como mera representação de objeto (como matéria *sem* qualidade) ou como uma ‘simples

representação, relativamente à qual um ato de assentimento ou de recusa viesse posteriormente ligar (como na teoria do duplo juízo, de Brentano)” (ALVES, 2009, loc. cit.).

É justamente esse movimento reflexivo de neutralização que permitirá Husserl reabilitar o sentido originariamente *proposicional* (i.e., *sintético*) do juízo. Como diz Husserl em um curso sobre teoria do conhecimento de 1906-1907, “a proposição não é outra coisa senão o sentido específico do juízo, abstração feita do momento da tomada de posição” (HUSSERL, 1998, p. 363, apud BENOIST, 2000, p. 12). A tese da redutibilidade das proposições categóricas a nomes de Brentano impedia esse tratamento proposicional e conferia ao juízo um estatuto eminentemente *objetual*. Essa abordagem não-proposicional do juízo em Brentano, como diz Kriegel, “limita bastante a possibilidade de representação linguística informativa para juízos e seus conteúdos” (KRIEGL, 2017, p. 109). Em Husserl, ao contrário, o resgate do caráter essencialmente proposicional do juízo em conjunto com a tese da idealidade da significação forma o núcleo argumentativo de base para a superação do psicologismo epistemológico e, conseqüentemente, para a teoria fenomenológica do conhecimento. Como afirma Benoist:

para que a fenomenologia seja possível, desarraigando-se de seu psicologismo inicial, é necessário que do juízo como ato, tal como a lógica tradicional, e também em um sentido Brentano, poderiam ter em vista, passe-se à *proposição*, como portador objetivo e independente dos atos cognitivos do sujeito, da verdade (BENOIST, 2000, p. 11).

É a independência da proposição do ato de posição que fornecerá a Husserl as condições para um tratamento *puramente semântico* da proposição. Essa proposição, conforme já analisamos no capítulo II, é a proposição em si bolzaniana, isto é, a *significação ideal*. Como tal, ela preserva seu sentido e seu valor de verdade independentemente do ato posicional de julgar, o que torna possível a elaboração de uma teoria do conhecimento que vá além da teoria do conhecimento moderna, essencialmente psicológica, realizando, por fim, “uma virada resolutamente semântica” (BENOIST, 2000, p. 22).

Em suma, a teoria do juízo de Brentano, ao postular o privilégio da representação à parte da qualidade, impossibilitava uma superação definitiva da teoria do conhecimento moderna, na medida em que acabava por confundir o juízo ordinário, aquele da relação primitiva da consciência com o mundo, com o juízo lógico, fruto da reflexão, que se volta não para as coisas, mas para o dizer das coisas. A nova classificação das vivências intencionais de Husserl permite agora vislumbrar a correta ordem das coisas: originariamente, a consciência

não é um espaço fechado separado dos fatos e capaz de elaborar juízo sobre eles. Antes, consciência e mundo formam uma unidade, e somente um ato ulterior de reflexão poderá, em um certo sentido, “separá-los”. Essa separação será então decodificada em termos de “imanência” e “transcendência”, ou “juízo” e “realidade”. Embora conceitualmente separados, porém, não se trata de uma separação *de fato*: “é um grave erro quando se faz, em geral, uma distinção real (*reell*) entre os objetos ‘simplesmente imanentes’ ou ‘intencionais’, de um lado, e, do outro, os objetos ‘transcendentes’, ‘efetivos’, que eventualmente lhes correspondem” (LU II, 438, 439).

1.5. O saldo da desconstrução de Brentano: o conceito de ato objetivante e o privilégio do *lógos apohantikos*

Para a teoria fenomenológica do conhecimento, o conceito de ato objetivante é o conceito central – donde a importância de todo o debate com a teoria do juízo de Brentano da 5ª Investigação. É o ato objetivante que será responsável pelo desvelamento do plano semântico do “*truth-bearer*”, na medida em que fixa a *proposição em si*, independente da atualidade do julgar, como objeto da lógica. Logo no início da 6ª Investigação Husserl se pergunta “se todos os tipos de atos, ou apenas alguns, podem funcionar como suporte de significação” (LU II, 544). A princípio, orientando-se pelo conceito de expressão, poder-se-ia pensar que todos os atos exprimíveis estão aptos a funcionar como suportes da significação. Isso, todavia, logo se mostra um equívoco, uma vez que, conforme os resultados da 1ª Investigação que vimos no capítulo II, *também o exprimir se diz de vários modos*. É por isso que Husserl pode afirmar que

[...] a possibilidade de expressão de todos os atos é irrelevante para a questão de saber se todos eles podem funcionar no modo da doação de sentido, com o que, nomeadamente, por esta possibilidade de expressão nada mais é entendido do que a possibilidade de emitir certas asserções sobre estes atos (LU II, 547).

Nessa passagem, Husserl se refere especificamente aos atos *comunicacionais*, que são expressos, mas não possuem função objetivante. Para que eles obtenham essa função, é necessário que sejam antes *tematizados*. Considerados neles mesmos, eles não se dão nenhum objeto, mas apenas “dão notícia” de si próprios enquanto vivências da consciência que os tem. Uma vez tematizados, todavia, são convertidos em *asserções sobre atos*, sendo esses próprios atos aquilo para o que eles apontam, ou seja, seu “objeto”.

Essa capacidade de tematização conduz a uma tese fundamental da teoria da linguagem das *Investigações*, qual seja, a tese de que perguntar, desejar, ordenar, etc., são, na verdade, abreviações para outros tipos de atos que se direcionam a estados internos daquele que pergunta, deseja ou ordena. Logo, *perguntar* “S é P?”, por exemplo, é o mesmo que *asserir* “eu pergunto se S é P”. Tal asserção se deixa converter em uma interrogação apenas em função da abreviação exigida pelo contexto comunicacional. Uma vez tematizado e convertido em asserção, um ato interrogativo será então um *ato objetivante*. Como diz Husserl ao final da 6ª Investigação, “as pretensas expressões de atos não objetivantes são particularizações práticas, de imediato comunicativas, sobremaneira importantes, além disso ocasionais, de asserções e outras expressões de atos objetivantes” (LU II, 749).

Essa tradução de atos comunicacionais em atos objetivantes é marca maior da inserção de Husserl na tradição aristotélica que situa a verdade no espaço privilegiado da enunciação, do *lógos apophantikós*, tomando-a como forma fundamental do discurso. É somente com a frase declarativa que a questão da verdade se coloca. Trata-se, numa palavra, de decifrar o mundo como mundo da *teoria*: o mundo é, em última instância, um mundo para se *conhecer*. Qualquer outra forma de discurso que não se permita a questão da verdade é uma forma secundária de discurso. Como diz Alves, “o horizonte que suporta e torna possível esta apreensão da linguagem é o de um discurso que soletra impessoalmente a ordem do real, que simplesmente a diz, e a si próprio se assegura pela coincidência entre as coisas ditas e aquilo que, em realidade, é” (ALVES, 2009, p. 60). Vejamos como isso ocorre através de um exemplo. Para compreender a asserção “ $2 \times 2 = 4$ ”, não preciso me voltar para quem assim julga. Tal asserção não é equivalente a “alguém julga que $2 \times 2 = 4$ ”, e isso por um simples motivo: a segunda asserção, que expressa o juízo, pode ser falsa, enquanto que a primeira, que expressa o estado de coisas, prossegue verdadeira. Assim, “quando comparamos frase assertiva e frase desiderativa não devemos coordenar entre si o *juízo* e o desejo, mas sim *estado-de-coisas* e desejo” (LU II, 749). Já as expressões da classe de atos não objetivantes, em sua formulação original, *não são passíveis de valor de verdade*, o que as separa da esfera do domínio do conhecimento objetivo. Com efeito, não faz sentido de um desejo ou de uma ordem perguntar pela sua verdade ou falsidade. Todavia, se os reduzo a uma asserção sobre o desejo ou sobre uma ordem, tal pergunta pela verdade já se torna possível, e então compreende-se porque, para Husserl, elas “*tomam de empréstimo* o seu poder de significar de frases declarativas e de atos objetivantes” (ALVES, 2009, p. 27).

A teoria fenomenológica do conhecimento deverá, assim, ser uma teoria que diz respeito exclusivamente a atos objetivantes. É o ato objetivante o responsável pela posição do objeto como *truth-bearer*, isto é, como passível de valor de verdade, e também o responsável pelo *status* ideal desse objeto, uma vez que é sua modificação qualitativa neutralizadora o que torna o objeto independente da realização em um ato de julgar atual. Esse movimento de neutralização é responsável por certa “*essencialização*” do mundo, isto é, pela definitiva compreensão de que a verdade se refere não às coisas realmente existentes no mundo, mas a objetos *ideais*, *não existentes*. Tal é o resultado amadurecido da crise dos imaginários de 1890-91. O *insight* fundamental de Husserl para resolver o problema dos imaginários, conforme dito na carta a Stumpf, foi o de que a verdade se dá no interior do próprio algoritmo e de suas regras e nada tem que ver com a realização efetiva de tal algoritmo no mundo. Agora, com o conceito de ato objetivante, podemos ver que essa legalidade do algoritmo se refere às relações e conexões de *proposições em si*, e não de fatos ou atos reais de juízo.

Mas a teoria do conhecimento de Husserl não se contentará em ser uma espécie de ontologia formal de estilo wolffiano, uma ontologia que se volta para conexões de essência e faz abstração de sua instanciação real. Em primeiro lugar, Husserl deverá dar conta da realização da proposição no interior das vivências reais – o que a teoria da significação como espécie de ato analisada no capítulo II já deu conta. Mas mais que isso, a teoria de Husserl *não dispensará a realização intuitiva da proposição*. Antes, essa realização será condição última de sua verdade. Antes de figurar como uma contradição, a apresentação do conceito de verdade como atributo de proposições em si ideais em conjunto com a busca de uma via que permita o *acesso* a essa verdade é justamente o que se configura como o grande desafio das *Investigações Lógicas*. Trata-se, numa palavra, de apresentar uma teoria da subjetividade compatível com o realismo lógico, teoria que Husserl intitula “idealista”⁴⁶.

É assim que a descrição fenomenológica das vivências intencionais deverá dar conta também da realização intuitiva das proposições em si. Ora, mas não há, no interior do gênero dos atos objetivantes, qualquer elemento que nos permita entrever o teor intuitivo dos atos. Tal gênero objetivante de atos se dá, afinal, no interior do plano de análise da essência intencional dos atos, aquele que leva em conta somente sua qualidade a matéria. A descrição

---

⁴⁶ “[...] Idealismo, o qual expõe a única possibilidade de uma Teoria do Conhecimento concordante consigo mesma. Naturalmente que o discurso sobre o Idealismo não visa aqui a nenhuma doutrina metafísica, mas, sim, à forma da Teoria do conhecimento que reconhece o ideal como condição de possibilidade do conhecimento objetivo em geral e que não se equivoca sobre ele de um ponto de vista psicologista” (LU II, 112).

será possível, no entanto, na medida em que “*a essência intencional não esgota fenomenologicamente o ato*” (LU II, 433). Ou seja, há um elemento que excede a essência intencional e que permite a delimitação de um ato como simbólico ou intuitivo, o que tornará possível, enfim, uma descrição fenomenológica acurada da *realização intuitiva* da proposição ideal no mundo – descrição que faltava para a teoria do conhecimento se realizar como teoria do preenchimento.

É a esta descrição que vamos nos dedicar nessa parte final da nossa dissertação.

2. A teoria fenomenológica do conhecimento da 6ª *Investigação Lógica*

2.1. Clarificação inicial do fenômeno do conhecimento: a *unidade de identidade* (*Identitätseinheit*)

A originalidade da teoria do conhecimento da 6ª Investigação está em sua oposição conjunta a uma teoria “coerentista” do conhecimento (aquela que destitui o dado intuitivo de qualquer função cognitiva) e a uma teoria da verdade por “correspondência” (aquela que mede o conhecimento pela concordância do objeto mental ao objeto real). Para mostrar a insuficiência dessas duas abordagens, Husserl partirá do fenômeno concreto do conhecimento e se direcionará, reflexivamente, para as relações que ocorrem entre os atos. Visa-se, com isso, *compreender* o fenômeno do conhecimento, sendo isso o peculiar da análise fenomenológica. Como diz Husserl no contexto de outra discussão, “em vez da *explicação* (*Erklärung*), é necessário um mero *esclarecimento* (*Aufklärung*) fenomenológico do significar, do pensar, do conhecer e das ideias e leis que daí resultam” (LU II, 729).

Começemos, assim, pela noção comum e por um caso concreto em que usualmente se utiliza o conceito de conhecimento para, então, a partir desse caso, explicitar seu sentido geral. Normalmente se fala de conhecimento quando se tem uma palavra (para fins práticos, Husserl utiliza o exemplo de um nome simples) e uma coisa à qual essa palavra se refere. O exemplo de Husserl é quando falo “meu tinteiro” e vejo o tinteiro diante de mim ao mesmo tempo. Trata-se de uma “unidade estática” entre nome e coisa nomeada. O que realmente ocorre nesse caso? Depois das distinções fenomenológicas já conquistadas, será difícil sustentar que temos, de um lado, a palavra e, de outro, a coisa. Não – pois desse modo a relação da palavra à coisa seria um tanto misteriosa, como se as palavras pertencessem de modo físico-coisal ao objeto, o que é um absurdo. Na verdade, o que ocorre é que um ato se

dirige ao fenômeno físico da expressão atribuindo-lhe sentido através da intenção de significação e outro ato direciona-se às sensações perceptivas animando-as de sentindo e constituindo o objeto. Ora, isso é suficiente para que se tenha, de um lado, a significação vazia “meu tinteiro” e, de outro, a intuição ilustradora do tinteiro, mas não é suficiente para *relacionar* um ato a outro. Precisamos, portanto, de um *terceiro ato* que não o significativo. Esse será justamente o ato de *conhecer*, que não é senão um ato de *classificação*: “Esta referência, como *nomeadora*, é mediada por atos, não apenas do significar, mas também do *conhecer*, e, de fato, trata-se aqui de atos de *classificação*” (LU II, 559). O conhecimento é, portanto, a identificação do ato de expressão com o ato de classificação e este último com o ato perceptivo. Só assim se entende como que “a expressão aparece como que *aplicada* à coisa e como o seu vestimento” (LU II, 559).

Note-se que “*o ato de conhecimento, na vivência, está fundado sobre o ato perceptivo*” (LU II, 560), ou seja, ele não se realiza sobre objetos – pois que o objeto não está incluído realmente na vivência –, mas sobre *atos*: o ato de intenção de significação e o ato perceptivo. Isso não implica em uma subjetivação do conhecimento, como se ele se referisse ao meu conhecer do objeto, e não ao objeto: ele *se refere* ao objeto, mas reflexivamente captamos como essa referência só é possível mediante a síntese de dois atos prévios, o de intenção de significação e o perceptivo. É a distinção que ressaltamos no capítulo II sobre compreensão de primeira ordem e compreensão de segunda ordem (por ideação) novamente em operação.

Para que se veja mais propriamente do que se trata quando se fala de conhecimento é melhor, todavia, utilizarmos o exemplo de uma “relação dinâmica” entre palavra e coisa. Na relação dinâmica, aquela em que “os elos da relação e o ato de conhecimento que se refere a eles estão temporalmente distendidos, desdobram-se numa figura temporal” (LU II, 567) – diferentemente da estática, quando falo “meu tinteiro” ao mesmo tempo que o tenho na minha frente –, será possível ver de modo mais claro porque *significar* não é ainda *conhecer*. Quando falo “meu tinteiro” sem tê-lo na minha frente, compreendo as palavras, intenciono qualquer coisa, mas não *vejo* o tinteiro, portanto não o *conheço*. Quando, num momento seguinte, tenho o tinteiro diante de mim, a situação fenomenológica é a de que *aquilo* que era antes meramente significado torna-se agora *conhecido*. Ou seja: *a mesma* objetividade que antes se dava de modo simbólico se dá agora de modo intuitivo. O conhecimento nada mais é, portanto, que o *reconhecimento* desse *mesmo* que antes se doava de modo meramente simbólico e que agora se doa de modo mais “claro e distinto”. Esse reconhecimento é a

consciência de preenchimento (LU II, 566). Uma vez que o correlato do ato de conhecimento é esse *mesmo* que era dado de modo simbólico e agora é dado na intuição, então pode-se falar de uma *unidade de identidade* (*Identitätseinheit*). O conhecimento traz, portanto, à unidade, dois atos distintos, e esse trazer à unidade é justamente um dos sentidos do conceito de *verdade*, qual seja, o *correlato do ato de conhecer*: “a *verdade* é, então, como correlato de um *ato* identificador, um *estado-de-coisas*, e, como correlato de uma identificação de coincidência, uma *identidade: a plena concordância entre visado e dado enquanto tais*”⁴⁷ (LU II, 651, 652). É necessário cuidado, porém: “é claro que a identidade não é trazida, em primeiro lugar, pela reflexão comparativa e mediada pelo pensamento, mas já está aí de antemão, é uma vivência, uma vivência inexpressa e não compreendida” (LU II, 568). Ou seja: o papel da teoria fenomenológica do conhecimento é aquele da explicitação do que já atua de modo velado na experiência ordinária. No caso do conhecimento, é justamente essa unidade de identidade que está atuando quando vemos uma coisa e a identificamos àquilo que antes era meramente pensado.

Esse último ponto é essencial para afastar a teoria fenomenológica de qualquer teoria do conhecimento por correspondência. Se se pode falar em uma *adaequatio rei et intellectus*, é somente em um sentido modificado. O que ocorre no conhecimento não é uma adequação entre intelecto e coisa, entre um objeto mental e um objeto real, senão que uma identificação da *coisa* enquanto intentada e dessa *mesma coisa* enquanto intuída. Ou seja: não temos duas coisas, mas apenas uma, e essa única coisa ora é meramente intentada, ora é dada na intuição. É por isso que quando Husserl afirma que um outro sentido do conceito de verdade é aquele da “*correção da intenção* [...]”, como o seu ser adequado ao objeto verdadeiro” (LU II, 653), há que se ter diante dos olhos que tal adequação é um *reconhecimento* do objeto verdadeiro como o *mesmo* objeto intentado.

É essa identificação, portanto, o primeiro componente do conceito fenomenológico de conhecimentos que obtemos na análise. Mas o que exatamente vem à identificação? Obviamente não poderá ser a qualidade, pois que é possível falar de conhecimento na relação de atos com qualidades diferentes, como quando um ato neutro de “simples representação” se preenche em um ato de posição (como quando tenho dúvidas se o que vejo é de fato assim e,

---

⁴⁷ Husserl distingue 4 conceitos de verdade: 1- A verdade como correlato do ato identificador; 2- A verdade enquanto o ato de evidência compreendido em sentido específico; 3- A verdade como adequação absoluta; 4- A verdade como correção da intenção na intuição. Os sentidos 1 e 3 possuem uma direção mais objetiva, enquanto que os sentidos 2 e 4, mais subjetiva. Cf. LU II, 652, 653.

em seguida, confirmo que o é). Assim, o que vem à identificação, no conhecimento, é essencialmente a *matéria*. As matérias são “os suportes especiais da síntese” (LU II, 596).

2.2. O momento específico do preenchimento (*Erfüllung*): a plenitude (*Fülle*)

Temos, assim, a estrutura completa da síntese de preenchimento em atos de intuição simples (*schlicht*⁴⁸). Antes de passar adiante, vamos resumir os pontos capitais dessa estrutura. Trata-se, com o ato de preenchimento, de um *ato composto* (*zusammengesetzt Akt*), a saber, composto por um ato signitivo e por um intuitivo. Seu correlato, portanto, é resultado da síntese de dois atos parciais: um ato vazio de significação e outro pleno de intuição. No caso de atos de percepção simples, o ato de preenchimento obedece a seguinte estrutura:

- I. Um ato signitivo vazio proporciona a mera compreensão de um nome (por exemplo, quando leio compreensivamente a frase “meu tinteiro”);
- II. Um ato intuitivo se direciona àquilo que era objeto de mera compreensão e que agora se encontra aí “em carne e osso” (por exemplo, a visão do meu tinteiro);
- III. Um ato de *reconhecimento* da objetividade visada pelo ato signitivo como *a mesma* objetividade vista pelo ato intuitivo.

O ponto fundamental para a doutrina do preenchimento é, como destacamos, o terceiro. Nele temos descrito a unidade de identidade. Com isso vemos que, no tratamento fenomenológico, conhecimento se revela *re*-conhecimento, a saber, re-conhecimento *intuitivo* daquilo que foi antes meramente compreendido de modo vazio. Esse re-conhecimento é resultado de uma relação denominada *recobrimento* (*Deckung*). Não se trata, com o recobrimento, de uma simples justaposição entre dois atos, um de significação e um de intuição: não basta, para que se dê o conhecimento, que eu aprenda a relacionar a palavra “tinteiro” a determinado objeto que porventura corresponda ao tinteiro. Para ilustrar em que consiste a especificidade da relação de recobrimento, a famosa figura do pato-lebre pode ser útil. Nela, só podemos “re-conhecer” o pato ou a lebre se a virmos *como* pato ou *como*

---

⁴⁸ “Simples” não é a tradução mais adequada para “schlicht”, pois que esse termo não faz oposição com “composto”, e sim com “categorial”. Na ausência de uma alternativa, todavia, empregamos, não sem ressalvas, a já consolidada tradução portuguesa.

lebre⁴⁹. A mera imagem “pura e simples” não possui valor cognitivo algum, e a mera justaposição da imagem ao nome “pato” ou ao nome “lebre” não é suficiente para que se estabeleça um recobrimento entre ambos. Para que isso se dê é necessário, antes, que a imagem seja vista exatamente *como* a expressão a visa. Traduzindo: é necessário que *a matéria seja estritamente a mesma*. Em suma, como bem explica Kidd, o conhecimento é definido, nas Investigações, em termos de uma *identidade de tipo* entre a matéria signitativa e intuitiva⁵⁰. Ou seja, a matéria da essência intencional instanciada por um ato signitativo deve ser *tipicamente idêntica* à matéria da essência intencional instanciada por um ato intuitivo, sendo essa identidade o resultado da relação de recobrimento.

Mas essa unidade de identidade não é ainda suficiente para uma descrição fiel do fenômeno do conhecimento. Não basta, para que haja conhecimento, que as matérias de dois atos sejam identificadas. Bastaria, diga-se já, se nos mantivéssemos no ponto de vista da essência intencional dos atos. Se esse ponto de vista fosse exaustivo, porém, teríamos uma mera teoria “coerentista” da identidade, e não uma teoria do *preenchimento*. O fundamental, portanto, não é a síntese material, e sim o peso intuitivo proporcionado pelo ato que preenche. O conceito central não é *Materie*, mas *Fülle* (plenitude) – afinal de contas, é a *Fülle* o que dá *Erfüllung*. Na estrutura do ato de conhecimento, a plenitude figura ao lado da matéria como “*um momento característico das representações*; um elemento constituinte positivo, certamente, apenas nas representações intuitivas, e algo que falta nas signitativas” (LU II, 608). Trata-se do momento responsável por conferir intuitividade ao ato – intuitividade que a matéria é incapaz de fornecer. Com isso obtemos a singularidade da teoria do preenchimento, singularidade que só pode ser vista quando contemplamos a teoria do ponto de vista da *essência cognitiva* (*Erkenntnismäßiges Wesen*) dos atos, aquele que abarca qualidade, matéria e plenitude:

“Definimos, por conseguinte, a *essência cognitiva de um ato objetivante* (em oposição à essência meramente significativa de tal ato) *como o conteúdo total que vem à consideração para a função de conhecimento*. Pertencem-lhe, então, os três componentes seguintes: qualidade, matéria e plenitude ou conteúdo intuitivo” (LU II, 625).

⁴⁹ O feliz exemplo do pato-lebre como ilustração do teor exato da doutrina do preenchimento é de Averchi, em AVERCHI, 2018, p. 10, nota 7.

⁵⁰ “Resumidamente, o momento chave que Husserl enfatiza é que [...] a unidade da *Deckung* entre duas representações no preenchimento é justamente quando os momentos de matéria em cada um são tipicamente idênticos” (KIDD, 2018, p. 7).

Isto posto, é a reunião dos dois planos de análise – da essência intencional e da essência cognitiva – que nos fornecerá a teoria na sua inteireza (para atos de percepção simples). Podemos resumi-la a dois momentos essenciais:

- (1) A relação de recobrimento (*Deckung*) que estabelece a identidade de tipo entre as matérias dos atos signitivos e intuitivos;
- (2) A intuitividade própria dos atos de preenchimento proporcionada pela plenitude (*Fülle*).

Se em (2) a teoria de Husserl não se reduz a uma teoria coerentista do conhecimento (conforme sublinhamos acima), em (1) ela se afasta da noção de verdade por correspondência – pois o conhecimento não se resume, afinal, à comparação entre dois objetos. Como enfatiza Levinas, “a diferença entre o *puro pensar* e o contato com o real não está em seus objetos, e o problema de sua correspondência é fictício. A intuição tem o mesmo objeto que aquele que o ato significativo visa. *A diferença não concerne ao objeto, mas ao seu modo de ser dado, de ser vivido*” (LEVINAS, 2001, p. 105)

É necessário que adotemos o plano de análise da essência cognitiva dos atos uma vez que é possível haver plena identificação material entre dois atos e, ainda assim, não haver qualquer aumento de “clareza e distinção” do conhecimento, como nos casos em que atos simbólicos distintos possuem a mesma matéria e são, por isso, identificados. Uma vez que se admita a possibilidade de “gradações” no conhecimento – o que a experiência ordinária certamente nos garante –, então a identificação material não é suficiente, por si só, para explicitar o fenômeno do conhecimento. Precisamos de um elemento a mais na nossa descrição, sendo justamente esse elemento que figurará como “a *distinção característica do preenchimento* no interior das classes posteriores de identificação” (LU II, 598). Deveremos agora distinguir entre *mera identificação* e *preenchimento* (LU II, 597): o conhecimento tem como condição mínima a unidade de identificação material, mas essa unidade não é, por si só, condição suficiente para sua explicitação. É necessário um elemento novo, responsável pelos “níveis de perfeição” do conhecimento (LU II, 597). Esse elemento será justamente o da plenitude.

Esse conceito não só caracterizará com mais precisão o fenômeno do conhecimento como permitirá que a própria unidade de identificação seja melhor compreendida. Afinal,

dizia-se que essa unidade de identificação deveria operar por sobre atos distintos quanto ao seu teor intuitivo, sendo essa distinção, portanto, tomada como dada. Agora, com o conceito de plenitude, poderemos finalmente nos colocar a questão: o que exatamente diferencia um ato simbólico de um ato intuitivo? Já sabemos que não é nada que se encontre em sua essência intencional, e agora sabemos para onde devemos olhar se quisermos detectar essa distinção: justamente para esse novo elemento, a *plenitude*. A distinção entre o simbólico e o intuitivo surge, portanto, nas *Investigações Lógicas*, no interior de uma análise *cognitiva* dos atos. É o *telos* do conhecimento que fará com que os atos sejam classificados como mais ou menos intuitivos, isto é, como mais ou menos “perfeitos” em matéria de conhecimento. O conhecimento se orienta pelo limite ideal do conhecimento intuitivo perfeito, absoluto, que nada mais é senão “a auto-apresentação adequada do objeto” (LU II, 598), e é esse limite que poderá dizer o quão intuitivo ou o quão simbólico é o ato. É por isso que, do ponto de vista da essência intencional, dois atos podem entrar em relação de unidade de *identificação* e permanecer, ainda assim, *diferentes*, pois que “o fato da síntese de preenchimento [indica] uma *desigualdade de valor* dos membros enlaçados” (LU II, 597); mas, quando se trata do ponto de vista da essência cognitiva, se se tem um *mesmo* ato, então tal mesmidade será absoluta: “todos os atos objetivantes com a mesma essência cognitiva são o “mesmo” ato para o interesse ideal da crítica do conhecimento” (LU II, 626) (O “mesmo”, nessa passagem, é colocado entre aspas unicamente para indicar que não se trata de uma identidade numérica, mas específica).

É o conceito de plenitude que também nos permite compreender mais claramente, agora, porque o *sentido preenchedor*, de que falamos no capítulo II, é “sentido” somente *de modo secundário*, e porque o sentido é sempre, originariamente, linguístico. Como diz De Boer, é em função da unidade de identificação que tem a matéria como suporte da síntese que Husserl poderá falar em sentido no caso de atos intuitivos (BOER, 1978, p. 147). O sentido preenchedor é compreendido justamente como a “essência intencional do ato preenchedor plenamente adequado” (LU II, 625), ou seja, é aquele ato intuitivo cuja matéria é reconhecida como a mesma do ato simbólico. Ora, mas como vimos que nessa unidade de identidade não está presente qualquer momento de plenitude – pois que ela se refere à essência intencional, e não à cognitiva –, segue-se, então, que *ao sentido preenchedor não convém qualquer intuitividade*. Por conseguinte, ele “*não reúne o conteúdo total do ato intuitivo, enquanto este vem à consideração do ponto de vista da crítica do conhecimento*” (LU II, 625). O sentido preenchedor leva em conta tão somente a identificação *material* dos atos. É por isso que

Husserl poderá, sem risco de inconsequência, valer-se do conceito de sentido preenchedor e ao mesmo tempo insistir que *a significação da percepção não reside nela mesma*, mas em *atos expressivos próprios*, pois que “a percepção pode não apenas simplesmente mudar, mas também faltar completamente, sem que a expressão deixe de permanecer significativa” (LU II, 550). Assim, posso falar de um jardim para uma pessoa que o vê por outra perspectiva, ou não o vê absolutamente; ainda assim, ela compreenderá o que digo, não precisando, para tanto, sequer de fantasias acompanhantes para que a compreensão se dê, dando-se a compreensão, antes, de modo puramente vazio. Logo, não há qualquer inconsequência: se à princípio parecia contraditório Husserl afirmar que (a) *não há sentido na percepção* e que (b) *existe um sentido preenchedor*, agora vemos que a contradição se desfaz pelo simples fato de que o sentido preenchedor é carente de intuitividade e que o sentido, portanto, continua aquém da percepção, alocando-se em atos expressivos próprios.

Tudo isso está muito bem. Não há inconsequência, da parte de Husserl, em se valer do conceito de sentido preenchedor e sustentar, ao mesmo tempo, que a significação da percepção reside na expressão. Mas o que dizer da admissão de *intenções signitivas fora da função de significação*? A questão que agora se coloca é: “não poderiam os mesmos atos, ou atos essencialmente idênticos, como aqueles que anteriormente encontramos em função significativa, surgir também fora desta função, desligada de todas as expressões?” (LU II, 592). Husserl responde afirmativamente, utilizando como exemplo dessa “significação sem expressão” os casos de “conhecimento sem palavras” (LU II, loc. cit.), como quando “reconhecemos, por exemplo, um objeto como sendo um antigo marco romano, os seus sulcos como inscrições apagadas, sem que apareçam imediatamente, ou em geral, palavras” (LU II, loc. cit.). Não haveria aqui, agora sim, inconsequência na análise husserliana? Não estaria Husserl afirmando, agora sim, que há casos em que o sentido não se encontra em atos expressivos, mas na própria percepção? Para respondermos de modo negativo – isto é, para insistirmos em que *não há inconsequência* –, deveremos nos deter de modo mais rigoroso na análise do conceito que até agora foi apenas introduzido, e que é o conceito fundamental da teoria do preenchimento: o conceito de plenitude.

2.3. Leis de preenchimento e o dinamismo da vida intencional: a *forma da apreensão* (*Auffassungsform*)

A análise do conceito de plenitude comporta uma retomada e um aprimoramento da doutrina da re-presentação dos *Estudos* de 1894. É este conceito que permitirá distinguir o

domínio simbólico do intuitivo tanto de modo *indireto* quanto de modo *direto*. A caracterização indireta é aquela que se concentra no preenchimento das intenções simbólicas e intuitivas. Ela elabora a distinção entre o puramente expressivo do puramente intuitivo a partir da comparação do preenchimento do *signo*, da *imagem* e da *percepção sensível*.

Começemos pelo signo e pela imagem. Quanto ao seu conteúdo re-presentativo, isto é, à sua plenitude, “o signo não tem em geral nada de comum com o designado, tanto pode designar algo que lhe seja heterogêneo como algo que lhe seja homogêneo. Ao invés, a imagem relaciona-se com a coisa *pela semelhança*, e se ela faltar não se fala mais de imagem” (LU II, 587). Ou seja, a identidade da matéria que obtemos entre a palavra escrita “montanha” e a montanha real é uma identidade *arbitrária*, enquanto a identidade material entre uma fotografia da montanha e a própria montanha real se baseia na *semelhança* entre ambas. No caso em que uma intenção simbólica encontra preenchimento intuitivo, temos *dois atos de apreensão*: primeiro, um ato que apreende conteúdos sensíveis e os converte em símbolos que nada têm a ver com a coisa designada, depois um ato que apreende conteúdos sensíveis para constituir aquele objeto que antes era apenas significado simbolicamente. No caso da imagem, temos o mesmo processo: um ato que anima um conteúdo sensível constituindo, digamos, uma fotografia, que é um objeto como outro qualquer, e um ato que anima conteúdos sensíveis para constituir *realmente* aquele objeto que antes figurava apenas como imagem na fotografia. É somente depois desses dois atos de apreensão, um direcionado aos conteúdos sensíveis convertendo-os em símbolo ou imagem, outro direcionado à coisa designada ou representada na imagem, que posso então dizer que essa relação se dá de modo arbitrário ou por semelhança.

Já com relação à percepção, não temos a relação entre *dois atos*, mas apenas *um ato* que anima conteúdos sensíveis para constituir o objeto perceptivo. Ora, qual o sentido, então, de se falar, também na percepção, de preenchimento? É que o objeto não está *realmente incluído* na percepção, como já vimos enfatizando. “O objeto não é efetivamente dado, nomeadamente, não é dado completa e totalmente como aquele objeto que é” (LU II, 589). Ele é dado por adumbramentos (*Abschattungen*), esboços, perspectivas, ora de um lado, ora de outro. Com efeito, “se a percepção fosse sempre aquilo que pretende, efetiva e autêntica auto-apresentação do objeto, haveria para cada objeto, uma vez que a sua essência própria se esgotaria nesta auto-apresentação, apenas uma única percepção” (LU II, 589). Pelo contrário, há possibilidades ilimitadas de percepção de um mesmo objeto, o que justifica falar, também

nesse caso, de *preenchimento*, nomeadamente, preenchimento do próprio objeto através de sua auto-doação em perspectivas. Assim, se o signo se preenche de modo arbitrário e a imagem se preenche por semelhança, a percepção se preenche através da “*síntese da identidade coisal*, a coisa confirma-se através de si ‘mesma’, na medida em que se mostra de lados diferentes e, com isso, é continuamente uma e a mesma” (LU II, 588).

Essa caracterização indireta, todavia, é apenas o começo da análise. Afinal de contas, o modo pelo qual a intenção se preenche não determina, por si só, seu *status* enquanto simbólica ou intuitiva. No caso da semelhança, por exemplo, é evidente que “o fato objetivo da semelhança entre o que aparece e o que é visado não determina nenhuma distinção” (LU II, 587). Ou seja, não basta detectar uma semelhança entre duas intenções para imediatamente caracterizá-la como imaginativa. Para provar esse ponto, basta considerar um caso em que um signo é semelhante ao objeto designado e não se torna, por isso, uma imagem:

Concebemos a fotografia do signo A, sem mais, como imagem deste signo. Mas se utilizarmos o signo A como signo do signo A, como quando escrevemos *A é uma letra do alfabeto latino*, concebemos A, apesar da semelhança figurativa, não como imagem, mas precisamente como signo (LU II, 587).

A semelhança não é um predicado real do objeto, isto é, não é um dado absoluto com o qual a consciência se depara. Por isso é necessário dar um passo a mais e analisar o que caracteriza *diretamente* as intenções como tais. Essa mudança de foco na análise – de indireta para direta – é sutil. Com a análise direta, não se trata apenas de elencar os modos de preenchimento distintos de cada intenção, mas de ressaltar o fato de que tais modos são, antes de mais nada, *modos de apreensão* (Auffassung) do *ato*. Não é o fator objetivo concreto da semelhança que determinará que uma intenção é imagem da outra, mas sim o fato de que o ato apreende o conteúdo sensível *enquanto* semelhante. É o ato apreendendo o conteúdo enquanto dessemelhante, semelhante ou enquanto momento perspectivístico da auto-apresentação do objeto que determinará a intenção como simbólica ou intuitiva. Temos, portanto, que a distinção entre o simbólico e o intuitivo é, no fim das contas, *funcional*: ela depende do *modo de funcionamento do conteúdo*. Ora, uma vez que existe, *a priori*, todavia, “a possibilidade de o mesmo conteúdo funcionar de três modos diferentes, em ligação com a mesma qualidade e matéria”, então é claro que somente a “*peculiaridade fenomenológica da forma de unidade* pode conferir o seu conteúdo à distinção, como distinção que se pode encontrar fenomenologicamente” (LU II, 621). Isso significa que a distinção entre o simbólico e o intuitivo é uma distinção que se encontra *no interior dos atos*, sendo mais precisamente

uma distinção que coloca em relação a *matéria* e os *conteúdos re-presentativos*, conteúdos estes que agora respondem justamente pela *plenitude intuitiva dos atos*. Essa relação é a *forma da apreensão* (*Aufassungsform*).

A apreensão é uma atividade, a saber, a atividade de apreensão do conteúdo re-presentativo pela matéria. Mas é uma atividade que obedece a certas leis; as chamadas leis da apreensão. A forma da apreensão é o que traz à tona justamente essas leis que limitam os poderes da apreensão, pois que “não está inteiramente em nosso arbítrio o *como o que* (em qual sentido de apreensão) nós apreendemos um conteúdo” (LU II, 92). Afinal de contas, a consciência não *cria* seu objeto através da apreensão. Assim, de modo a equilibrar o poder de apreensão do ato, a forma da apreensão enfatizará o papel que o *conteúdo* – que até então parecia irrelevante no esquema da apreensão – exerce na intuitividade do objeto.

O modo mais geral de se vislumbrar a diferença entre o simbólico e o intuitivo a partir da forma da apreensão se dá pela seguinte consideração: “a *re-presentação signitativa* produz uma relação *ocasional e exterior* entre a matéria e o re-presentante, mas [...] a re-presentação intuitiva produz uma relação *essencial e interna*” (LU II, 622). Ou seja, no caso da intenção simbólica,

a matéria significativa necessita, em geral, apenas de um conteúdo em que se apoie, mas, entre uma particularidade específica e a sua existência específica própria não encontramos nenhum elo de necessidade. A significação não pode, por assim dizer, estar suspensa no ar, mas, para aquilo que ela significa, o sinal, cuja significação lhe chamamos, é perfeitamente indiferente (LU II, 622).

Já no caso da intenção intuitiva, a matéria significativa deve ter por base um conteúdo re-presentativo *semelhante* ou *igual* (LU II, 623). No caso de um conteúdo semelhante, temos uma imagem; no caso de um conteúdo igual, temos uma percepção sensível, isto é, a própria coisa se auto-doando.

Isso responde à questão que deixamos em aberto ao final da nossa última subseção, qual seja, aquela a respeito da possibilidade de intenções signitivas fora da função de significação. Com efeito, Husserl pode responder afirmativamente, isto é, pode responder que é possível haver significação mesmo sem intenções signitivas, pelo simples fato de que a forma da apreensão de uma intenção signitiva tem como base re-presentativa um conteúdo absolutamente *indiferente* para a matéria dessa intenção, o que significa dizer que *lhe falta completamente a plenitude*. Como diz Husserl, “as intenções signitivas têm, ocasionalmente, um *apoio* (*Anhalt*) intuitivo, a saber, no aspecto sensível das expressões, mas não possuem,

por isso, um *conteúdo (Inhalt)* intuitivo” (LU II, 586). Isso não é senão a tese dos *Estudos* de 1894: o conteúdo imanente da intenção signitativa *não é intuído*. Essa sua não intuitabilidade, isto é, sua ausência de plenitude, é o que faz com que o elo entre a matéria e o conteúdo representativo não seja necessário, possibilitando, assim, *intenções signitativas fora da expressão significativa*. O caso de conhecimentos sem palavras é exemplar. Husserl nos diz que tais conhecimentos “não são senão preenchimentos de intenções significativas, simplesmente, de intenções que se desligaram, fenomenologicamente, dos conteúdos signitivos que dantes lhes pertenciam” (LU II, 593). Logo, a possibilidade de significação sem expressões, antes de figurar como uma incongruência por parte de Husserl, está em plena consonância com sua doutrina da expressão. Como lembra Alves, “a expressão, no próprio lugar onde a linguagem parece recuar até o seu suposto núcleo essencial, se torna paradoxalmente uma pura *possibilidade de expressão* em que ela, se está ainda conservada, o está apenas em potência” (ALVES, 2009, p. 57).

Esse caso de significação sem expressão fornecerá o ponto de partida para a elaboração dos casos limites de intenções puramente simbólicas e puramente intuitivas. Por “puro conteúdo intuitivo” dos atos Husserl compreende “aquilo a que, no ato, corresponde o conceito das determinações do objeto ‘que caem no aparecimento’”, e como “puro conteúdo signitivo”, temos essas determinações do conteúdo que são “visadas concomitantemente, mas não caindo elas próprias no aparecimento” (LU II, 610). O puramente simbólico é, como vimos, faticamente possível, conforme o caso das intenções signitativas sem expressões, mas o puramente intuitivo é um *caso ideal*, o que marca a diferença para com a teoria dos *Estudos* de 1894. Ali, intuição era identificada à presença do conteúdo imanente à consciência. Agora, tal presença é compreendida como uma intuição *reduzida*, e não como um caso efetivo. Isso mostra que, diferente do que se dizia nos *Estudos*, a intuição não tem por objeto o conteúdo imanente do ato, mas sim *a coisa transcendente*. Essa coisa transcendente, por sua vez, é alcançada *através* do conteúdo imanente. Rompe-se definitivamente com o princípio da imanência, segundo o qual só tenho acesso aos meus conteúdos imediatos da consciência.

Doravante, tudo aquilo do objeto que não é dado será compreendido como “signitivo”. Assim, o conteúdo re-presentativo da imagem aparece como um conteúdo *signitivo*, na medida em que aponta para algo “mais pleno”, a saber, o conteúdo sensível perceptivo do qual ele é a imagem. O mesmo ocorre na percepção, onde as perspectivas do objeto que não caem no aparecimento, como o lado de trás de uma casa, serão tidas por seus conteúdos

signitivos. Se, agora, reduzirmos a percepção ou a imagem de suas componentes signitivas e nos restringirmos ao que é dado, teremos então uma intuição pura. Por isso Husserl poderá dizer que os casos concretos de intuição são intuições “mistas”, isto é, intuições que mesclam componentes signitivas e intuitivas, e jamais uma intuição pura, reduzida dos conteúdos signitivos e que tem por objeto imediato o conteúdo imanente do ato.

Esse caso limite ideal da intuição pura reduzida servirá para fixar os critérios que determinam o *grau de plenitude* das intenções tais como elas de fato ocorrem nos casos concretos, isto é, sempre de modo misto. Esses critérios serão o *âmbito ou riqueza em plenitude*, que tem a ver com sua *vivacidade*, e o seu *valor de realidade*, isto é, o quanto de conteúdo vem à doação efetiva (LU II, 614). Assim, “a percepção adequada apresenta o ideal, ela tem o máximo de âmbito, de vivacidade e de realidade, precisamente como auto-captação do objeto pleno e em totalidade” (LU II, 614). Esse ideal da adequação funciona com régua limite para a distinção entre o simbólico e o intuitivo. Assim, a adequação absoluta permanece um ideal: a pura presença intuitiva do objeto é um caso possível, mas irrealizável. Ou seja, aquilo que era, nos *Estudos*, chamado de ato intuitivo, onde “o re-presentante intuitivo é o próprio objeto, tal como ele é em si mesmo” e que “o conteúdo re-presentante e o re-presentado são, aqui, identicamente um só” (LU II, 647), agora nada mais é que um critério ideal, e nunca uma realidade. Nos casos intuitivos concretos, a presença imanente do conteúdo re-presentativo à consciência é apenas um *momento* de um ato mais abrangente, e jamais o ato inteiro. A presença do conteúdo imanente à consciência, que, nos *Estudos*, esgotava o sentido do “ato intuitivo”, mostra, agora, de fato pertencer ao ato intuitivo, mas não esgotá-lo: ela é apenas o momento a partir do qual a intuição visa o objeto transcendente. Numa palavra: a intuição não visa, como nos *Estudos*, o imanente, mas o transcendente a partir do imanente⁵¹.

A teoria da intuição da 6ª Investigação é resultante direta do primado do simbólico que toma lugar na filosofia de Husserl. A intuição é, agora, definitivamente compreendida dentro de seus limites, qual seja, aquele de *confirmar* o que é significativo. Lembremo-nos de que em seus primeiros escritos Husserl enfatizava o papel que a intuição possuía para a *significatividade* do símbolo – seja na necessidade do retorno à intuição na *Filosofia da Aritmética*, seja na necessidade da representação acompanhante na *Semiótica*. Agora, vemos

---

⁵¹ Essa nova teoria da intuição, pese embora seus méritos de romper com o prejuízo do princípio de imanência, não deixa de oferecer problemas. Ao final da nossa conclusão mencionamos um deles de muita relevância para nosso tema. Cf. p. 132 ss.

que a significação é justamente aquilo que não contém nenhum grau de plenitude: o pensamento simbólico é *vazio*. A plenitude, por sua vez, é aquilo que confere intuitividade aos atos, sendo definida como *aquilo que confirma a intenção simbólica*. Ou seja, não se trata de uma mera experiência sensível, mas antes de *qualquer coisa a que corresponda a intenção simbólica no seu lado “objetivo”*. Por isso Husserl poderá ampliar o conceito de intuição de modo a abarcar não somente a pura sensibilidade, mas também a intuição a nível da memória, a intuição de objetos ideais e a intuição categorial. Com efeito, aquilo a que a memória visa em uma intenção significativa de memória não é um dado sensível ao modo de uma experiência perceptiva, mas justamente a experiência da memória. Do mesmo modo, quando não apenas intenciono o teorema de Pitágoras, mas o tenho diante dos olhos com a consciência plena de seu sentido, tenho uma intuição de um objeto ideal. Por fim, a intuição categorial é aquilo que corresponde, objetivamente, à intenção simbólica de estados-de-coisas, a objetos que Husserl chama de *formados e estruturados* (LU II, 659).

A introdução da intuição categorial é bastante elucidativa para que se compreenda essa concepção peculiar de intuição como determinada não pelo seu grau de “presença” ou “sensibilidade”, mas justamente pelo simbólico, pela ausência:

Como poderemos ainda de outro modo designar o correlato de uma forma não-sensível, ou não sensível, contendo a representação de um sujeito, se a palavra objeto nos for recusada? E como nomearemos o seu “ser dado” atual, ou o seu aparecer como ‘dado’, se a palavra percepção nos for recusada? Assim, e no discurso geralmente utilizado, *conteúdos, multiplicidades indeterminadas, totalidades, quantidades, coisas disjuntas, predicados (o ser-correto)*, tornam-se “objetos”, e os atos através dos quais eles aparecem como dados tornam-se “percepções” (LU II, 672).

Ou seja, a intuição não se refere simplesmente à “sensibilidade” contraposta ao “entendimento”, mas sim àquilo que é *dado* em contraposição àquilo que é meramente *significado*. Se essa doação não for possível ao modo de uma doação perceptiva sensível, ao modo de uma experiência sensível, não quer isso dizer que ela seja de todo impossível, mas apenas que *é dada de modo outro que sensível*. O modo de doação intuitiva do objeto é ditado conforme seu tipo significado⁵².

---

⁵² Naturalmente que essa plasticidade do conceito de plenitude, de modo a abarcar o não-sensível, oferece dificuldades à doutrina como um todo, dada a caracterização inicial da plenitude como resultado da apreensão do conteúdo imanente não-intencional do ato pela matéria. Optamos, deliberadamente, entretanto, por não explorar essas dificuldades, pois que nosso intuito não é uma apreciação específica da coerência interna da doutrina da intuição tal como ela se apresenta nessa forma final do período da filosofia de Husserl que estamos tratando, senão que nos resumimos à apresentação da forma geral dessa teoria, mostrando como ela molda a nova orientação a partir da qual o problema do conhecimento não-intuitivo será enfocado.

3. A formal final que assume o problema do conhecimento não-intuitivo na primeira filosofia de Husserl

Se recapitularmos as distinções conceituais que alcançamos até aqui, teremos aquilo que Husserl chama, no §27 da 6ª Investigação, de “clarificação definitiva do discurso sobre os modos distintos de referência da consciência a um objeto” (LU II, 624). Começamos pelo conceito de qualidade do ato, que diz respeito ao modo com o qual a consciência se relaciona ao objeto – se no modo da crença, da dúvida, do desejo etc. Em seguida, temos o conceito complementar de matéria, que diz respeito ao modo específico de doação do objeto, ao seu “sentido”. Juntos, qualidade e matéria formam a *essência intencional* do ato. É uma lei de essência que a consciência se relacione com o mundo fundamentalmente mediante *atos objetivantes*, isto é, mediante aqueles atos que têm por qualidade a posição e sua variante neutra. Tais atos estão na base de todos os demais atos de qualidade outra que a objetivante, pois que para desejar ou amar, por exemplo, devo desejar ou amar algo que antes é *posto* (mesmo que passível de uma modificação de neutralidade). Com relação à distinção entre atos simbólicos e intuitivos, temos que ambos se deixam incluir conjuntamente nesse gênero último de atos objetivantes. Sua diferença residirá, portanto, *no que diz respeito à essência intencional*, em um elemento extraessencial aos atos, qual seja, seu conteúdo re-presentativo. Esse conteúdo nada mais é que o conteúdo sensível do ato, aquele para o qual o ato se dirige de modo a “interpretá-lo”, “apreendê-lo”, espiritualizando-o de modo a trazer o objeto à doação. Assim, todo ato tem um conteúdo sensível, e o *modo de apreensão* desse conteúdo é o que determinará o ato como simbólico ou intuitivo. Esse modo de apreensão Husserl chama *forma da apreensão*: trata-se da relação que vigora entre a matéria do ato e sua base sensível (sua plenitude intuitiva, seu conteúdo re-presentativo). Se o conteúdo é apreendido enquanto dessemelhante ao objeto, temos um ato simbólico; se é apreendido como semelhante, temos um ato imaginativo; se é apreendido como um esboço da própria auto-apresentação do objeto, temos um ato perceptivo. Quando acrescentamos o conteúdo re-presentativo à essência intencional do ato, tomamo-lo por *plenitude* do ato, e obtemos então a *essência cognitiva* do ato. Ou seja, *em relação à essência cognitiva*, o simbólico e o intuitivo são distinguidos não de modo extraessencial, mas a partir de um elemento da sua própria essência, a saber, a plenitude.

Com a forma da apreensão alcançamos o limite último da análise fenomenológica. Como afirma Husserl,

Se, por fim, perguntarmos o que é que faz com que o conteúdo, no sentido da mesma matéria, umas vezes possa ser captado no modo de representante intuitivo, outras vezes no de representante signitivo, ou em que é que consiste a peculiaridade distinta da *forma da apreensão*, não posso dar sobre isso uma resposta que leve para diante. Trata-se de uma distinção fenomenológica perfeitamente irreduzível (LU II, 623).

Chegamos ao limite, portanto, do que a fenomenologia pode dizer com respeito à diferenciação entre o simbólico e o intuitivo. Essa diferenciação nos fornece já em germe uma das ideias mais importantes da fenomenologia, aquela responsável pela ruptura definitiva com o ideal empirista de conhecimento, a saber: a ideia de que *não há um dado absoluto*. O conteúdo re-presentativo não está aí simplesmente dado, disponível enquanto imagem ou enquanto objeto perceptivo, senão que sua doação como imagem ou percepção é dependente do dinamismo da vida intencional, isto é, de sua apreensão pela matéria. O teor intuitivo de um ato não é uma propriedade das coisas, mas é um produto da atividade da consciência. Consciência e mundo fenomênico estão em imbricação absoluta.

Com o conceito de forma da apreensão, as *Investigações Lógicas* cumprem uma das suas tarefas principais, aquela da explicitação das estruturas de sentido da nossa experiência, o que engloba a diferenciação entre a estrutura simbólica e a estrutura intuitiva e a relação entre ambas. Nessa relação vemos a forma final que assume o intuicionismo nessa fase inicial do pensamento de Husserl a qual denominamos sua “primeira filosofia”: trata-se de uma relação *não-inferencial* que unifica atos de significação pura e atos de plenitude intuitiva conferindo *evidência* aos atos de significação. Essa relação, em que pese seu caráter não-inferencial, obedece às leis que governam o preenchimento. Essas leis do preenchimento permitem a superação definitiva daquele primeiro esquema intuicionista que teve início na *Filosofia da Aritmética*, esquema que apelava justamente para o paralelismo entre a ordem simbólica e a ordem intuitiva. A teoria nos mostra, agora, que tal paralelismo pressupõe uma atividade constituinte originária da consciência, uma vez que o simbólico e o intuitivo são resultados do movimento de apreensão da sensibilidade pela matéria.

Em suma, a resposta que Husserl está agora em condições de oferecer à pergunta pela possibilidade do conhecimento não-intuitivo parte, como mostra Willard, da consideração de que

[...] aquilo que está presente na, ou intuitivamente ante, a consciência no representar, julgar ou inferir simbólico impróprio, está carregado com *disposições tendendo a outras experiências – de fato, normalmente a muitos estratos de novas experiências – através das quais o mesmo objeto pode ser trazido ante a mente em aumento de plenitude dos detalhes confirmados*, até o ponto em que é dado tão pleno quanto

possível, na maneira essencialmente prescrita pelo tipo de objeto que é (WILLARD, 1994, p. XL).

As descrições sobre a unidade de identidade, a relação de recobrimento, o preenchimento etc., ao nos mostrar que o conhecimento não é senão um ato sintético de *re-*conhecimento do *mesmo* objeto significado e intuído, oferece-nos a chave para essa resposta que se funda nas *disposições* daquilo que é dado na consciência. Para dizê-lo com o próprio Husserl:

Cada percepção e imaginação é um emaranhado de intenções parciais, fundidas na unidade de uma intenção de conjunto. O correlato desta última é a *coisa*, ao passo que os correlatos daquelas intenções parciais são *partes e momentos da coisa*. Só assim deve ser entendido o modo como a consciência pode ir para lá do verdadeiramente vivido (*das wahrhaft Erlebt*). Ela pode, por assim dizer, visar para lá e o visar pode preencher-se (LU II, 574, tradução modificada).

Numa palavra, se o primeiro intuicionismo de Husserl buscava a solução para o problema do conhecimento não-intuitivo no recuo paulatino e sistemático das construções simbólicas à sua fonte originária na intuição, a doutrina do preenchimento das *Investigações Lógicas* apresentará um novo caminho cujo recuo se dará não a um suposto dado intuitivo absoluto, mas antes à *fonte originária da consciência intencional constituinte*. Numa palavra, a passividade do mundo cede seu posto de fonte última de legitimação do conhecimento para a atividade da consciência.

Tal é o resultado final de todo o novo redirecionamento do olhar que vai aos poucos tomando forma nas investigações de Husserl ao longo da década de 1890-1900 e que procuramos descrever nessa dissertação.

Conclusão – A análise correlativa tornada possível

Procuramos mostrar de que modo uma investigação que se voltava para a legitimação do cálculo simbólico acaba se transformando em uma investigação cuja marca maior é a realização de uma analítica da consciência intencional. Vê-se, pelo nosso percurso, que o tipo de análise das vivências intencionais bem característico de Husserl, e que dominará de modo absoluto seus escritos a partir de 1900, é resultado de toda uma evolução ao longo da década de 1890-1900 na qual uma perspectiva mais “objetiva” de investigação vai lentamente cedendo lugar a uma investigação de ordem mais “subjativa”.

Por ordem “subjativa” não se entende, obviamente, qualquer idealismo subjetivista. Muito pelo contrário, até os *Estudos* de 1894 Husserl estava preso ao prejuízo do princípio de imanência, segundo o qual somente tenho acesso àquilo que me é imediatamente dado à consciência. A ruptura definitiva com esse prejuízo se dará somente com a teoria do preenchimento das *Investigações Lógicas*, onde a estrutura do ato intuitivo mostrará que o objeto da intuição não é o conteúdo re-presentativo imanente, mas a coisa transcendente.

O que queremos dizer com uma ordem mais “subjativa” de investigação é, portanto, o exato oposto de um idealismo subjetivista. Queremos dizer precisamente isto: a pergunta deixa de ser uma pergunta pela possibilidade de signos substituírem processos reais de conhecimento e passa a ser uma pergunta pela *própria possibilidade do conhecimento*, que agora é compreendido como *possibilidade da transcendência*. Na *Filosofia da Aritmética*, quando Husserl orientava suas investigações pela pergunta “*como se pode falar de conceitos que não se tem propriamente? E como não é absurdo que sobre tais conceitos a ciência mais segura de todas, a aritmética, deva ser fundada?*” (PA, 192), o problema se resumia a compreender de que modo o procedimento mecânico e cego com signos pode corresponder a um processo atual e real. Uma vez que se mostrava a derivação genética do signo a partir de procedimentos reais – mostrando que o signo é uma mera ferramenta para poupar a energia psíquica de se realizar o procedimento intuitivo passo a passo –, mostrava-se que se pode fiar nos signos com a garantia de se estar falando das próprias coisas.

Eis, assim, o esquema no qual se encaixava o primeiro intuicionismo de Husserl:

- Tudo aquilo que existe é real;

- O real pode nos ser dado de dois modos: propriamente (intuitivamente) ou impropriamente (simbolicamente);
- Para toda representação simbólica, há uma representação intuitiva correspondente. Essa representação intuitiva, se impossível factualmente, é possível idealmente. Os signos servem-nos de ferramentas para operar com representações simbólicas.

O primeiro problema se dá quando os imaginários mostram não se encaixar nesse esquema. E isso pelo simples motivo de que os imaginários não podem ser compreendidos ao modo de uma coisa real que se dá por uma representação própria ou imprópria. “Por meio de nenhum ‘representar impróprio’ se pode derivar os números negativos, racionais, irracionais” (BAS, 245), confessa Husserl. Os imaginários obrigam a uma total reavaliação do signo: este não pode mais ser compreendido como derivado geneticamente de processos reais de representar próprio ou simbólico. Na verdade, os signos são logicamente *anteriores* àquilo que eles designam. Trata-se do abandono definitivo de uma concepção psicologista do signo. Não se tem, com o signo, uma mera ferramenta para a economia do pensamento, senão que se tem um puro domínio regido por uma legalidade própria que *autodetermina* o objeto a que se aplica. A partir de então, o esquema que dominou o primeiro intuicionismo de Husserl deverá forçosamente ser abandonado: o que existe não pode ser reduzido àquilo que é real, e aquilo que é real não poderá ser dado tão somente como representação própria ou simbólica, senão que sua doação comportará gradações conforme o grau da plenitude intuitiva. Depois que se compreende que *aquilo que é* não se deixa esgotar no ser real, mas admite um ser ideal, o próximo passo deverá ser necessariamente um aprofundamento nas modalidades de consciência a fim de se clarificar os diversos modos em que *aquilo que é* poderá ser *dado* à consciência.

Eis o esquema ao qual o intuicionismo deverá, agora, adequar-se:

- O ser não é somente o ser real, mas também ideal;
- Seu modo de doação não se esgota em representações próprias e simbólicas, senão que admite diversas gradações seja na modalidade de consciência simbólica, seja na intuitiva;

- O isomorfismo entre signo e representação deixa de ser aquilo que legitima a utilização de signos. O signo não é uma mera ferramenta do pensar, mas é radicalmente autônomo, sendo a sua legalidade intrínseca, ancorada na idealidade, que determina seu objeto.

Como se vê, o intuicionismo ganha uma nova forma diante desse novo quadro. Não se trata mais de partir de um real que é dado e perguntar pela possibilidade de substituição desse real pelo signo, mas de recuar a uma situação mais originária na qual o próprio real adquire sua condição de possibilidade de doação. Quanto mais Husserl se aprofunda nas análises descritivas da consciência, mais se compreende que o dado originário do qual se deve partir não é o real, e sim *a própria consciência*, sendo dela que deve despontar, constitutivamente, aquilo que antes era o ponto de partida – o real. É assim que o intuicionismo tem a forma, agora, de um recuo não à coisa real, mas à consciência intencional constituinte.

Numa palavra, o corolário de toda essa mudança na primeira fase da filosofia de Husserl é justamente ter possibilitado, mediante a teoria do preenchimento, a *análise correlativa*. Agora, o ponto de partida não será mais a dualidade simbólico-real, mas a imbricação consciência-mundo. Na nova teoria da percepção das *Investigações Lógicas*, conforme ressalta De Boer, “o objeto percebido corresponde a um aspecto do ato e vice-versa, pois *o objeto aparece no modo em que o ato o apreende*. O ato joga um papel ativo na constituição do objeto” (BOER, 1978, p. 141).

Se pudermos ordenar os resultados principais do nosso percurso em esquemas – e com a consciência de que todo esquema é simplificador –, poderemos identificar três momentos:

1º Momento: O momento “realista”, no qual se procura fundamentar o paralelismo estrutural entre o simbólico e o intuitivo de modo a legitimar o simbolismo aritmético. A única via possível que se vislumbra para justificar a autonomia do simbolismo científico-aritmético é aquela da construção de uma *linguagem simbólica*, na qual todo o algoritmo simbólico e cada uma de suas partes (os signos individuais) designam univocamente a coisa simbolizada, que é real. O símbolo é um mero *substituto* da coisa real: abstração feita da finitude contingente humana, o simbolismo simplesmente desaparece, sendo, portanto, dispensável. O simbólico é, assim, intimamente vinculado à constituição empírica do sujeito, o que denuncia o acentuado grau de psicologismo desse primeiro momento.

2º Momento: Momento de transição. A crise dos imaginários mostra que certos conceitos cuja existência é impossível de se negar, como os números negativos e as frações irredutíveis, não se deixam justificar a partir de uma linguagem simbólica. Seu caráter simbólico não se deve à finitude humana, mas responde a uma necessidade de princípio. Das várias consequências proporcionadas pela crise dos imaginários, destaque-se:

- (1) A ampliação da noção de “existência” para além da existência meramente “real”, uma vez que os imaginários mostraram que sua existência não se pode resumir àquela de um mero real que foi substituído por símbolos;
- (2) O abandono da ideia de uma “linguagem simbólica” como única via para se justificar a autonomia do simbolismo científico-aritmético. Agora, tal justificativa será buscada na *legalidade intrínseca ao próprio algoritmo*. A investigação se desloca, portanto, da busca por um sistema que garanta o paralelismo estrutural entre símbolos e coisas reais para uma que se orienta pela fundamentação da ideia de *lei*, que, como tal, nada tem a ver com qualquer fato (fazendo do algoritmo, portanto, independente de qualquer eventual contingência, tal como a finitude cognitiva humana). Desse deslocamento resultará o reconhecimento de um domínio objetivo que não é real: as significações ideais;
- (3) Uma inversão da ordem de investigação: não se prioriza mais a coisa real que é substituída pelo símbolo, mas se volta antes para o símbolo que determinará, de modo autônomo, o domínio de objetos ao qual ele se aplica. Não é mais um real que, porque simbolizado, garante a aplicação do símbolo, senão que o próprio símbolo que, a partir de sua legalidade intrínseca, determina sua aplicabilidade.

Esse primado do simbólico ante o intuitivo obriga Husserl a uma análise pormenorizada da estrutura da consciência de signo e sua diferenciação ante a consciência intuitiva, análise cuja primeira expressão significativa aparece nos *Estudos* de 1894. Na teoria dos *Estudos*, porém, o prejuízo do princípio de imanência faz com que Husserl defina intuição ainda como a presença imediata do conteúdo re-presentativo à consciência. Tem-se, assim, que a re-presentação visa o objeto intencional transcendente ao ato e a intuição visa o conteúdo não-intencional imanente ao ato. Em que pese seu prejuízo imanentista, vemos já, com essa

doutrina, o nascimento da ideia de constituição: é a apreensão do conteúdo de modo intuitivo ou não o que determina que o objeto seja simbólico ou intuitivo.

3º Momento: O momento propriamente fenomenológico. A teoria do conhecimento como síntese de preenchimento mostra que a intuição não visa o conteúdo imanente do ato, mas sim o objeto transcendente *através* da apreensão do conteúdo imanente. A transcendência é, assim, fruto da atividade constituinte da consciência. A forma da apreensão é responsável por abrir as portas ao modo com o qual a fenomenologia poderá elaborar seu próprio discurso sobre a relação entre simbólico e intuitivo, transcendência e imanência: trata-se de um discurso que se dá *no interior da imanência*. Supera-se o esquema dual entre uma ordem subjetiva simbólica e uma ordem objetiva de coisas reais para adotar um esquema que, concentrando-se na imanência das vivências intencionais e suas relações, reencontra, ali mesmo, a própria transcendência da consciência. A inversão é total: o objeto, que antes era tomado como dado e era o ponto de partida para a pergunta pela possibilidade de sua simbolização, mostra-se, agora, como *resultado* da atividade de apreensão do conteúdo sensível pela matéria, sendo, portanto, não um outro domínio distinto da consciência, mas dela dependente.

Isso não significa, todavia, que a teoria da intuição das *Investigações Lógicas*, com a ideia da forma da apreensão, apresenta já o modo definitivo com o qual a fenomenologia tratará do problema da objetividade e da transcendência. Na verdade, a fixação de leis da apreensão que essa teoria apresenta, leis que estudamos no final do nosso capítulo III e que colocam em relação o conteúdo do ato e seu objeto, dificilmente conseguirá evitar os labirintos dos modelos representacionistas de consciência, na medida em que elas [as leis de apreensão] acabam por recorrer, de alguma forma, a uma certa “correspondência” entre o conteúdo e o objeto. Com efeito, um dos momentos críticos da teoria do preenchimento da 6ª Investigação se dá quando Husserl apela explicitamente a uma espécie de “semelhança analógica” para medir o grau de plenitude da percepção: “conhecemos cada vez melhor o objeto por meio de um conteúdo apresentativo, que é *cada vez mais semelhante* ao objeto e o concebe de forma cada vez mais viva ou plena” (LU II, 627, grifo nosso). É certo que em *Coisa e Espaço* será recomendado prudência, sublinhando-se que, nesse caso, o conceito de semelhança não é utilizado em seu sentido natural⁵³. Todavia, reduzir o problema a um

⁵³ “Na própria aparência temos unido o complexo total de sensações da percepção, que suporta a função de apresentação (*Darstellung*), e o conteúdo total do dado físico exercendo nela sua função de sensações, pelo meio da qual o lado do objeto, sua aparência em relevo, representa a si mesma. A apresentação é, somos tentados a

problema meramente terminológico não parece de todo satisfatório. Assim, não deixa de ser válida a queixa de Sartre de que “dando à *hyle*⁵⁴ os caracteres da coisa e da consciência, Husserl supôs facilitar a passagem de uma à outra, mas só logrou criar um ser híbrido que a consciência recusa e [que] não poderia fazer parte do mundo” (SARTRE, 2001, p. 32).

Depois de toda crítica a que se submete a teoria representacionalista do conhecimento, chega a ser estonteante ver Husserl afirmar que, na representação intuitiva adequada, o valor intuitivo de plenitude é tal que “a cada elemento constituinte do objeto [...] corresponde um elemento constituinte re-presentativo do conteúdo intuitivo” (LU II, 627). Diferentemente de Tugendhat, para quem esse recurso à semelhança entre o conteúdo e o objeto é uma dificuldade estranha e periférica à teoria como um todo⁵⁵, Moura defende que tal recurso é antes uma dificuldade de princípio das *Investigações*, o que denunciaria sua dificuldade de se livrar do prejuízo da oposição absoluta entre consciência e mundo. Segundo Moura, “criticando a consequência sem criticar a premissa, as *Investigações Lógicas* se condenavam a receber de volta, pela porta dos fundos, os mesmos conceitos através dos quais a tradição explicitava a relação entre subjetividade e objetividade” (MOURA, 1980, p. 152). Antes, porém, de representar um fracasso das *Investigações*, essa dificuldade mais nos indica o verdadeiro lugar que a obra ocupa na filosofia de Husserl: trata-se não tanto de um ponto de chegada, mas muito mais de um novo começo⁵⁶. Nela, a análise correlativa foi *tornada possível*, o que não significa que tenha sido satisfatoriamente levada a termo. Caberá aos esforços subsequentes de Husserl o desenvolvimento consequente da nova orientação que ali se conquistou.

---

dizer, uma através da semelhança (*Ähnlichkeit*), embora aqui a prudência esteja em questão, pois a palavra semelhança não deve ser tomada em sentido natural. Cor representa cor, a sensação áspera representa a aspereza do objeto etc., mas, como já mencionamos e vamos entender ainda melhor, isso ocorre de uma maneira que o representado não é algo objetivo que, de acordo com sua natureza, não pode nunca se tornar conteúdo e é, portanto, radicalmente distinguido do conteúdo. [...]. Basicamente, portanto, a relação de semelhança não significa nada senão que certos tipos de dados físicos estão ligados, de acordo com sua essência, à tipos correspondentes de determinação objetiva: o dado físico do tipo ‘som’ não pode representar uma característica objetiva do tipo ‘cor’, o dado físico ‘cor’ não pode representar uma característica objetiva do tipo ‘calor’ etc.” (DR, 54).

⁵⁴ “Hyle” nada mais é que o nome pelo qual Husserl passará a chamar o conteúdo re-presentativo do ato.

⁵⁵ Cf. TUGENDHAT, 1970, pp. 74-76.

⁵⁶ É o próprio Husserl quem o diz no prefácio à segunda edição de 1913: “As *Investigações Lógicas* foram, para mim, uma obra de ruptura e, por isso, não um fim, mas um começo” (LU II, 8).

Um comentário de Husserl feito em 1908 a respeito de sua evolução em relação às *Investigações Lógicas* reforça essa nossa interpretação:

Ao longo dos anos que decorreram desde o aparecimento dessa obra não estive, naturalmente, parado. Os domínios de que ela tratava estavam quase inexplorados; abriu-se perante mim todo um mundo de problemas, um continente obscuro, mal explorado nas suas costas, quando me coloquei de forma resoluta no ponto de vista que costumo chamar de puramente fenomenológico: o conhecimento deve ser investigado a fundo em si próprio e segundo a sua essência, não com referência a um mundo, mas na imanência pura, como o dado absoluto no qual todo o mundo efetivo (que é, precisamente, o mundo representado, julgado, conhecido e que só nesta correlação é “mundo efetivo” para o conhecimento) se “constitui” (uma palavra que, decerto, deve ser compreendida num sentido bem determinado) (VÜB, 5).

Somente a crítica à atitude natural e a execução das “reduções” tornará possível se colocar de modo resolutivo na orientação que privilegia a análise correlativa e a imbricação consciência-mundo ante a dualidade sujeito-objeto.

Numa palavra, as *Investigações Lógicas* alcançam uma nova orientação do perguntar, mas ainda deverá passar um tempo até que respostas adequadas possam lhe ser oferecidas.

Referências Bibliográficas

ALVES, Pedro. **Intersubjectividade e Comunicação: Uma Abordagem Fenomenológica**. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2009.

ARISTÓTELES. Categorías. In: **Tratados de Lógica (Órganon) I – Categorías. Tópicos. Sobre las Refutaciones Sofísticas**. Tradução de Miguel Candel Sanmartín. Madrid: Editorial Gredos, S.A: 1982.

_____. **Da Interpretação**. Tradução de José Veríssimo Teixeira da Mata. São Paulo: Editora Unesp, 2013.

AVERCHI, Michele. Husserl on Communication and Knowledge Sharing in the Logical Investigations and a 1931 Manuscript. **Husserl Studies**, [s.l.], v. 34, n. 3, p.209-228, 20 mar. 2018.

BENOIST, Jocelyn. Husserl entre Brentano et Bolzano: jugement et proposition. **Manuscrito: Rev. Int. Fil.**, Campinas, v. 23, n. 2, p.11-38, jul./dez. 2000.

BERNET, Rudolf. Husserl's Theory of Signs Revisited. In: SOKOLOWSKI, R. (org.). Edmund Husserl and the Phenomenological Tradition: Essays in Phenomenology. **Studies in Philosophy and the History of Philosophy**, v. 18, p. 1-24, Washington: The Catholic University of America Press, 1988.

BOER, Theodore De. **The Development of Husserl's Thought**. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1978.

BOLZANO, Bernard. **Theory of Science. Volume One**. Tradução de Paul Rusnock e Rolf George. Oxford: Oxford University Press, 2014.

BRENTANO, Franz. **Psychologie vom empirischen Standpunkt. Erster Band**. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1924. [PES I]

_____. **Psychologie vom empirischen Standpunkt. Zweiter Band**. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1925. [PES II]

BYRNE, Thomas. Husserl's Early Semiotics and Number Signs: Philosophy of Arithmetic through the Lens of "On the Logic of Signs (Semiotic)". **Journal Of The British Society For Phenomenology**, [s.l.], v. 48, n. 4, p.287-303, 13 mar. 2017a.

_____. Surrogates and Empty Intentions: Husserl's "On the Logic of Signs" as the Blueprint for his First Logical Investigation. **Husserl Studies**, [s.l.], v. 33, n. 3, p.211-227, 24 mar. 2017b.

_____. The Dawn of Husserl's Pure Logical Grammar. **Studia Phaenomenologica**, [s.l.], v. 17, p.285-308, 2017c.

_____. The Evolution of Husserl's Semiotics: The Logical Investigations and its Revisions (1901-1914). **Bulletin d'Analyse Phénoménologique**, XIV 5, p. 1-23, 2018.

CENTRONE, Stefania. **Logic and Philosophy of Mathematics in the Early Husserl**. Dordrecht, New York: Springer, 2010.

COBB-STEVENSON, Richard. Husserl's Fifth Logical Investigation. In: DAHLSTROM, Daniel O. **Husserl's Logical Investigations**, pp. 95-107. Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic Publishers, 2003a.

_____. Husserl's Theory of Judgment: A Critique of Brentano and Frege. In: FISETTE, Denis (org.). **Husserl's Logical Investigations Reconsidered**, p. 151-163. Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic Publishers, 2003b.

COOPER-WIELE, Jonathan Kearns. **The Totalizing Act: Key to Husserl's Early Philosophy**. Netherlands: Springer, 1989.

DESCARTES, René. **Meditações sobre Filosofia Primeira**. Tradução de Fausto Castilho. Campinas: Edições CEMODECON – IFCH-Unicamp, 1999.

_____. **Princípios da Filosofia**. Tradução de Leonel Ribeiro dos Santos. Lisboa: Editorial Presença, 1995.

ENGLISH, Jacques. Les recherches logiques et la découverte de l'intentionnalité. In: BENOIST, Jocelyn et VINCENT, Gérard (org.). **Lectures de Husserl**, p. 77-128, Paris: Ellipses, 2010.

FARBER, Marvin. **The Foundation Of Phenomenology**. New York: State University of New York Press, 1968.

HARTIMO, Mirja. Mathematical roots of phenomenology: Husserl and the concept of number. **History And Philosophy Of Logic**, [s.l.], v. 27, n. 4, p. 319-337, nov. 2006.

HEIDEGGER, Martin. **The Metaphysical Foundations of Logic**. Tradução de Michael Heim. Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 1984.

HILL, Claire Ortiz. Husserl on Axiomatization and Arithmetic. **Phaenomenologica**, [s.l.], p.47-71, 2010.

HILL, Claire Ortiz; HADDOCK, Guillermo E. Rosado. **Husserl or Frege? Meaning, Objectivity and Mathematics**. Chicago: The Open Court, 2003.

HOPKINS, Burt C.. Dallas Willard's Contribution to Phenomenology. **Husserl Studies**, [s.l.], p.1-14, 6 out. 2018.

HUSSERL, Edmund. **A Crise das Ciências Europeias e a Fenomenologia Transcendental: uma Introdução à Filosofia Fenomenológica**. Tradução de Diogo Falcão Ferrer, revisor técnico-ortográfico Marco Antônio Casanova, Rio de Janeiro: Forense, 2012.

_____. **Da Lógica dos Sinais (Semiótica)**. Tradução de António Fidalgo. Disponível em: <<http://bocc.ubi.pt/pag/fidalgo-husserl-semiotik.html>>. Acesso em: 06 nov. 2018.

_____. **Investigações Lógicas: Prolegômenos à Lógica Pura: volume 1.** Tradução de Diogo Ferrer, Rio de Janeiro: Forense, 2014.

_____. **Investigações Lógicas: segundo volume, parte I: Investigações para a Fenomenologia e a Teoria do Conhecimento.** Tradução de Pedro M. S. Alves, Carlos Aurélio Morujão; revisor técnico-ortográfico Marco Antônio Casanova, Rio de Janeiro: Forense, 2012.

_____. **Investigações Lógicas: segundo volume, parte II: Investigações para a Fenomenologia e a Teoria do Conhecimento.** Tradução de Carlos Aurélio Morujão, Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2007.

_____. Lecture on the Concept of Number (WS 1889/90). Tradução de Carlo Ierna. **The New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy**, V, p. 279-309, 2005.

_____. **Lições sobre a Teoria da Significação. Semestre de Verão de 1908.** Tradução Rui Sampaio da Silva, Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2007.

_____. Persönliche Aufzeichnungen. In: BIEMEL, Walter (Ed.). **Philosophy and Phenomenological Research**, 16, p. 293-302: 1956.

IERNA, Carlo. The Beginnings of Husserl's Philosophy, Part 1: From Über den Begriff der Zahl to Philosophie der Arithmetik. **The New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy**, V, p. 1-56, 2005.

_____. The Beginnings of Husserl's Philosophy, Part 2: Philosophical and Mathematical Background. **The New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy**, VI, p. 33-81, 2006.

_____. The Brentanist Philosophy of Mathematics in Edmund Husserl's Early Works. **Essays On Husserl's Logic And Philosophy Of Mathematics**, [s.l.], p.147-168, 2017.

_____. Brentano and the Theory of Signs. **Paradigmi**, 2, 2012.

_____. Husserl And The Infinite. **Studia Phaenomenologica**, III (12), p. 179-194, 2003.

KIDD, Chad. Re-examining Husserl's Non-Conceptualism in the Logical Investigations. **Archiv für Geschichte der Philosophie** (no prelo). Disponível em: <<https://philpapers.org/archive/KIDRHN.pdf>>. Acesso em: 02 ago. 2018.

KLEIN, Jacob. Phenomenology and the History of Science. In: WILLIAMSON, Robert B. and ZUCKERMAN, Elliott (eds.). **Lectures and Essays**. Annapolis, Md.: St. John's Press, 1985.

KLINE, Morris. **Mathematics in Western Culture**. Oxford: Oxford University Press, 1964.

KRIEGEL, Uriah. Brentano on Judgment. In: KRIEGEL, Uriah (ed.). **The Routledge handbook of Franz Brentano and the Brentano School**, p. 103-110. New York and London: Routledge, 2017.

LEUNG, Ka-wing. Husserl's Notion of Sensation and Merleau-Ponty's Critique. **Comparative And Continental Philosophy**, [s.l.], v. 10, n. 1, p.35-49, 2 jan. 2018.

LEVINAS, Emmanuel. **Théorie de l'intuition dans la Phénoménologie de Husserl**. Paris: J. Vrin, 2001.

LOTZE, Hermann. **Logic. In Three Books: Of Thought, Of Investigation and Of Knowledge**. Tradução de Bernard Bosanquet et al. New York: Garland Pub, 1980.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **Fenomenologia da Percepção**. Tradução de Carlos Alberto Ribeiro de Moura, São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2011.

MILKOV, Nikolay. Hermann Lotze and Franz Brentano. **Philosophical Readings**, X.2, p.115-122, 2018.

MILLER, J. Philip. **Numbers in Presence and Absence: A Study of Husserl's Philosophy of Mathematics**. The Hague/Boston/London: Martinus Nijhoff Publishers, 1982.

MOHANTY, Jitendra Nath. Husserl and Frege: A New Look at their Relationship. **Research in Phenomenology**, v. 4, n. 1, p. 51-62, 1974.

MOURA, Carlos Alberto Ribeiro de. **Crítica da Razão na Fenomenologia**. São Paulo: EDUSP, 1989.

_____. O Nascimento do Conceito Husserliano de Fenômeno. **Phainomenon**, n. 18-19, Lisboa, p. 41-52, 2011.

_____. **Racionalidade e Crise: Estudos de História da Filosofia Moderna e Contemporânea**. São Paulo: Discurso Editorial, Editora UFPR, 2001.

PORTA, Mario Ariel González (org.). **Brentano e a sua escola**. São Paulo: Edições Loyola, 2014.

_____. **Edmund Husserl: psicologismo, psicologia e fenomenologia**. São Paulo: Edições Loyola, 2013.

PHILIPSE, Herman. The Concept of Intentionality: Husserl's Development from the Brentano Period to the *Logical Investigations*. **Philosophy Research Archives**, v. XII, p. 293-328, mar. 1987.

RIZZO, Julio B. De. **Sobre a influência de C. Stumpf para a terceira investigação lógica de E. Husserl e seu significado para a fenomenologia nascente**. 2014. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2014.

ROLLINGER. R. **Husserl's Position in the School of Brentano**. Dordrecht, Boston, London: Kluwer Academic Publishers, 1999.

SANTIS, Daniele de. Notes on Husserl's Idealismus in the Logische Untersuchungen (Via Lotze's Interpretation of Plato). **Research In Phenomenology**, [s.l.], v. 46, n. 2, p.221-256, 28 maio 2016.

SARTRE, Jean-Paul. **O Ser e o Nada. Ensaio de Ontologia Fenomenológica**. Tradução de Paulo Perdigo. 10ª edição. Petrópolis: Vozes, 2001.

SCHUHMANN, Karl. **Husserl-Chronik. Denk- und Lebensweg Edmund Husserls**. The Hague: Martinus Nijhoff, 1977.

_____. Representation in Early Husserl. In: LEIJENHORST, C. & STEENBAKKERS, P. (eds). **Karl Schuhmann – Selected Papers on Phenomenology**. Kluwer Academic Publishers, 2005.

SILVA, Jairo José da. Husserl and Hilbert on completeness, still. **Synthese**, [s.l.], v. 193, n. 6, p.1925-1947, 16 jul. 2015.

_____. Husserl's Conception of Logic. **Manuscrito: Rev. Int. Fil.**, Campinas, v. 22, n. 2, p. 367-397, 1999.

_____. Husserl's Two Notions of Completeness: Husserl and Hilbert on Completeness and Imaginary Elements in Mathematics. **Synthese**, v. 125, n. 3, p. 417-438, dez., 2000a.

_____. The many senses of completeness. **Manuscrito: Rev. Int. Fil.**, Campinas, v. 23, n. 2, p. 41-60, 2000b.

SMITH, Barry. Husserl, Language, and the Ontology of the Act. In: BUZZETTI, D.; FERRIANI, M. (eds.). **Speculative Grammar, Universal Grammar, and Philosophical Analysis of Language**, v. 42, p. 205-227. Amsterdam: John Benjamins, 1987.

SOKOLOWSKI, R. **Husserlian Meditations: How Words Present Things**. Evanston: Northwestern University Press, 1974.

_____. **The Formation of Husserl's Concept of Constitution**. The Hague: Martinus Nijhoff, 1970.

_____. The Structure and Content of Husserl's Logical Investigations. In: NAEISS, A.; HANNAY, A. (eds.). **Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy**, v. 14, p. 318-350. Oslo: Universiteitsforlaget, 1971.

SOLDATI, Gianfranco. Brentano on Inner Perception, Intrinsic Truth and Evidence. In: REICHER, M. E. & MAREK, J. C. (eds.). **Experience and Analysis**, p. 63-73, Wien, 2005.

TAIEB, Hamid. Austro-German Transcendent Objects before Husserl. **Mind And Language – On The Philosophy Of Anton Marty**, [s.l.], p.41-62, 7 nov. 2017.

TEIXEIRA, Dario. Significado enquanto Atributo de Intenções nas Logische Untersuchungen de Husserl. In: LOPARIC, Zeljko; WALTON, Roberto (eds). **Phenomenology** 2005, v. II., Selected Essays from Latin America, p. 515-546. Bucharest: Zeta Books, 2007.

TILLMAN, Micah D.. **Empty and Filled Intentions in Husserl's Early Work**. 2011. 331 f. Tese (Doutorado) - Curso de Filosofia, Catholic University Of America, Washington, 2011.

_____. Husserl's Genetic Philosophy of Arithmetic: An Alternative Reading. **American Dialectic**, v. 2, n. 2, p. 141-190, 2012a.

_____. Husserl's Mereological Semiotics: Indications, Expressions, Surrogates. **The New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy**, XII, p. 69-108, 2012b.

TUGENDHAT, Ernst. **Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger**. Berlin: Walter de Gruyter & Co, 1970.

TWARDORWSKI, Kasimir. **On the Content and Object of Presentations: A Psychological Investigation**. Tradução de R. Grossmann. The Hague: Martinus Nijhoff, 1977.

VAN MAZIJK, Corijn. Husserl's covert critique of Kant in the sixth book of Logical Investigations. **Continental Philosophy Review**, [s.l.], p.1-19, 19 out. 2018.

VARGA, Peter Andras. The Missing Chapter from the Logical Investigations: Husserl on Lotze's Formal and Real Significance of Logical Laws. **Husserl Studies**, [s.l.], v. 29, n. 3, p.181-209, 6 fev. 2013.

WELTON, Donn. **The Origins of Meaning: A Critical Study of The Thresholds of Husserlian Phenomenology**. The Hague/Boston/Lancaster: Martinus Nijhoff Publishers, 1983.

WILLARD, Dallas. "Translator's Introduction". In: HUSSERL, Edmund. **Early Writings in the Philosophy of Logic and Mathematics** / editado por Dallas Willard. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, p. VII-XLVIII, 1994.

_____. Husserl's Critique of "Extensional" Logic: "A Logic That Does Not Understand Itself". **Idealistic Studies** v. 9, n. 2, p. 143-164, 1979.

_____. **Logic and the Objectivity of Knowledge: A Study in Husserl's Early Philosophy**. Ohio: Ohio University Press, 1984.

_____. Husserl on a Logic that Failed. **The Philosophical Review**, LXXXIX, n. 1, p. 46-64, jan. 1980.

WILLIFORD, Kenneth. Husserl's Hyletic Data and Phenomenal Consciousness. **Phenomenology and the Cognitive Sciences** v. 12, n. 3, p. 501-19, 2013.