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

Daniel Ballester Marques

Objetos ideais:
a idealidade em *Investigações lógicas*

Versão corrigida

São Paulo
2019

Daniel Ballester Marques

Objetos ideais:
a idealidade em *Investigações lógicas*

Versão corrigida

Dissertação apresentada à Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo para obtenção do título de Mestre em Filosofia, sob orientação do Prof. Dr. Marcus Sacrini Ayres Ferraz.

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

MARQUES, Daniel Ballester

M357o Objetos ideais: a idealidade em Investigações
lógicas / Daniel Ballester Marques; orientador
Marcus Sacrini Ayres Ferraz - São Paulo, 2019.
219 p.

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

1. Husserl. 2. Fenomenologia. 3. Idealidade.
4. Lógica. 5. Epistemologia. I. Ferraz, Marcus
Sacrini Ayres, orient. II. Título.

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

Entrega do exemplar corrigido da dissertação Termo de ciência e concordância do orientador

Nome do aluno: Daniel Ballester Marques

Data da defesa: 07/12/2018

Nome do orientador: Marcus Sacrini Ayres Ferraz

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, 15 de fevereiro de 2019

(Assinatura do orientador)

MARQUES, Daniel Ballester. *Objetos ideais: a idealidade em Investigações lógicas*. 2019. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2019.

Aprovado em: _____

Banca examinadora:

Prof. Dr. _____ Instituição: _____

Parecer: _____ Assinatura: _____

Prof. Dr. _____ Instituição: _____

Parecer: _____ Assinatura: _____

Prof. Dr. _____ Instituição: _____

Parecer: _____ Assinatura: _____

Prof. Dr. _____ Instituição: _____

Parecer: _____ Assinatura: _____

AGRADECIMENTOS

Aos meus pais, Arles e Lilian, pelas inúmeras oportunidades que me trouxeram até aqui;

Ao professor Marcus Sacrini, pela orientação sempre tranquila e precisa;

Aos professores Alex de Campos Moura e Luiz Damon Santos Moutinho, pelas considerações oferecidas no exame de qualificação;

Aos demais professores do Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo, pelas aulas rigorosas e desafiadoras que consolidaram meu amor à filosofia;

Aos funcionários da secretaria do departamento, pela ajuda com as muitas burocracias envolvidas na vida acadêmica;

À Tayná, pelo carinho, pela paciência e pelas diversas conversas, revisões e correções às quais se deve grande parte da qualidade destas páginas;

À Esther, por me ouvir discorrer sobre os assuntos tratados aqui com mais frequência do que gostaria;

À Moby, ao Francis e ao Ziggy, meus animais de estimação, pela companhia durante a escrita deste trabalho, e especialmente ao Gatsby, que não viveu para vê-lo concluído;

To the users of the T_EX StackExchange group, without whom this document wouldn't look nearly as good.

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001.

Então Ió ficou ali, olhando triste para o chão, e o Ursinho Pooh andou ao seu redor uma vez.

“Ué, o que aconteceu com o seu rabo?” disse ele, surpreso.

“O que aconteceu com ele?” perguntou Ió.

“Não está aí!”

“Você tem certeza?”

“Bem, ou um rabo está aí, ou não está aí. Não tem como errar sobre isso. E o seu não está aí!”

(A. A. Milne)

RESUMO

MARQUES, Daniel Ballester. *Objetos ideais: a idealidade em Investigações lógicas*. 2019. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2019.

As *Investigações lógicas*, de Edmund Husserl, têm sua origem na busca por uma nova fundamentação para a lógica. Tal objetivo resulta, em grande parte, de insatisfações em relação à compreensão da lógica como ramificação da psicologia, que, para Husserl, culminaria em contradição. Em oposição a essa teoria, o autor argumenta em prol de uma lógica verdadeira *em si*, possível apenas a partir de uma compreensão da verdade como *ideia*, independente de toda facticidade empírica. Husserl recusa-se, contudo, a subscrever à noção de uma idealidade hipostatizada, parte de uma realidade própria, separada do mundo sensível. Como é possível, então, sustentar simultaneamente essas duas posições? Para responder a essa questão e clarificar a relação entre as esferas do *real* e do *ideal* na obra, examinarei o texto das *Investigações* dando especial atenção ao lugar ocupado pela idealidade. Mostrarei, assim, que a compreensão husserliana de conceitos como *expressão*, *ato mental* e *intencionalidade* permite ao autor atribuir uma posição peculiar aos objetos ideais, que existem como objetos *legítimos*, sem situá-los num domínio totalmente separado daquele dos objetos da sensibilidade.

Palavras chave: Husserl, Fenomenologia, Idealidade, Lógica, Epistemologia.

ABSTRACT

MARQUES, Daniel Ballester. *Ideal objects: ideality in the Logical Investigations*. 2019. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2019.

Edmund Husserl's *Logical Investigations* have their starting point in the search for a new foundation for Logic. This goal springs to a great extent from dissatisfactions regarding the prevailing theory of Logic as a branch of Psychology, which results, to the author, in blatant contradiction. Opposing this theory, Husserl argues for a logical science that is true *in itself*, possible only when truth is taken as an *idea*, free from all empirical facticity. At the same time, the author refuses to subscribe to the idea of a hypostatized ideality, pertaining to its own realm, separate from the world of sensibility. How is it possible, then, to concurrently support these two positions? To answer this question and clarify the relationship between the spheres of *real* and *ideal*, we will delve into the *Logical Investigations* with an eye to the role fulfilled by ideality in their pages. In doing this, I will show that Husserl's understanding of concepts such as *expression*, *act* and *intentionality* allow him to assign a special role to ideal objects, which exist as *legitimate* objects, without consigning them to a realm completely foreign to that of the objects of sensory perception.

Keywords: Husserl, Phenomenology, Ideality, Logic, Epistemology.

SUMÁRIO

Agradecimentos i

Epígrafe iii

Resumo v

Abstract vii

Introdução 1

A idealidade na crítica ao psicologismo

- 1 A incompletude das ciências 11
 - 1.1 Fundamentos 11
 - 1.2 O que é a ciência 17
 - 1.3 O método científico 19
 - 1.4 A necessidade de uma disciplina teórica 24
- 2 A crítica ao psicologismo 33
 - 2.1 A resposta psicologista 34
 - 2.2 Consequências do empirismo 36
 - 2.3 Preconceitos psicologistas 47
- 3 Lógica e idealidade 57
 - 3.1 Incompatibilidades ideais 57
 - 3.2 A verdade como *ideia* 62
 - 3.3 A unidade das ciências 67
 - 3.4 A possibilidade das ciências 69
- 4 O idealismo husserliano 77
 - 4.1 Características da idealidade 77
 - 4.2 O platonismo dos *Prolegômenos* 82
 - 4.3 Real e ideal 88

A idealidade nas *Investigações lógicas*

- 5 Linguagem e idealidade 97
 - 5.1 Partindo da linguagem 97
 - 5.2 Elementos da expressão real 107
 - 5.3 Elementos da expressão ideal 118
 - 5.4 Expressões ocasionais 128
 - 5.5 Linguagem e idealidade 131
- 6 A idealidade da espécie 137
 - 6.1 Objetos específicos e objetos individuais 137
 - 6.2 Proposições como espécies 142
 - 6.3 O *ser* dos objetos ideais 146
 - 6.4 O todo e as partes 151
 - 6.5 Um retorno à experiência 156
- 7 Consciência e intenção 163
 - 7.1 Uma unidade de experiências 165
 - 7.2 A percepção interna 168
 - 7.3 Atos mentais 171
 - 7.4 A intencionalidade 179
- 8 A intuição eidética 187
 - 8.1 Linguagem e pensamento 187
 - 8.2 O preenchimento significativo 194
 - 8.3 A intuição eidética 201

Conclusão 209

Bibliografia 215

INTRODUÇÃO

O comentário à obra de Husserl é unânime em afirmar a importância da idealidade para o autor. Segundo Schérer (1967, p. 7), por exemplo, sua descoberta fundamental está numa compreensão particular da idealidade e da subjetividade que dela se apropria. A *natureza* dos objetos ideais não é, contudo, abordada diretamente por Husserl, e pode-se mesmo pensar que seja assumida de modo ingênuo¹. Esse problema é aparente já nas *Investigações lógicas*, uma de suas primeiras e mais importantes obras. O autor procura, então, prover a justificação e as bases teóricas para uma *lógica pura*, restaurando, nesse processo, a possibilidade de uma verdade objetiva. Para isso, a verdade deve ser compreendida como *ideia*. Mas o que significa fazê-lo? Pertenceriam as ideias, como na filosofia platônica, a uma realidade própria, separada do mundo sensível? Caso contrário, como falar numa verdade *em si*? O próprio Husserl afirma, nos *Prolegômenos à lógica pura*, que sua questão básica está em compreender “o que é o ideal, tanto intrinsecamente quanto em sua relação com o real, como esse ideal compara-se ao real, como pode ser imanente nele e, assim, vir ao conhecimento” (P, § 51, p. 188). Em sua maior parte, porém, essa investigação é conduzida de modo negativo, delineando a noção de idealidade a partir de uma recusa do empirismo. Cabe a nós, então, seguir a argumentação de Husserl buscando compreender como, exatamente, o autor compreende a relação entre *real* e *ideal*.

Para compreender a noção de idealidade encontrada na obra, seguiremos, a princípio, a estrutura geral das próprias *Investigações lógicas*. Dividido em dois volumes, o texto é composto pelos *Prolegômenos à lógica pura* (P), publicados em 1900, e pelas seis *Investigações sobre a fenomenologia e a teoria do conhecimento* (LU), publicadas em duas partes em 1901. Os *Prolegômenos*, como sugere esse título, são uma preparação para as investigações subsequentes, defendendo a necessidade de uma lógica *teórica* e opondo-se às doutrinas que buscam o conteúdo teórico da lógica nas ciências empíricas. Estabelecida a necessidade dessa disciplina, as

¹ Cf., e.g., Drummond (2002, p. 37): “Husserl pressupõe a natureza da idealidade do significado sem jamais submetê-la a uma crítica epistemológica [...]”.

seis *Investigações* procuram esclarecer alguns dos conceitos essencialmente relacionados a ela, como aqueles que dizem respeito à ideia de teoria e às condições de possibilidade da ciência como um todo.

Assim como a obra examinada, este trabalho será dividido em duas partes. A primeira, intitulada *A idealidade na crítica ao psicologismo*, tratará majoritariamente da compreensão da idealidade encontrada nos *Prolegômenos à lógica pura*, fazendo uso do texto das *Investigações* e de outras obras do autor apenas na medida em que colaboram para esclarecer os temas já abordados nos *Prolegômenos*. A segunda parte desta dissertação será dedicada, então, a algumas das noções examinadas nas *Investigações sobre a fenomenologia e a teoria do conhecimento*, como os conceitos de *expressão*, *significado*, *conteúdo significativo* e *intencionalidade*, dando especial atenção aos aspectos da análise husserliana que lançam luz sobre sua compreensão dos objetos ideais. Cada uma dessas duas partes é dividida em capítulos, e cada capítulo, por sua vez, é composto por múltiplas seções. Essa estrutura fica clara quando nos referimos ao sumário, onde identificamos as duas partes do trabalho e os capítulos e seções que as compõem.

Os primeiros parágrafos de cada parte, capítulo ou seção abordarão de modo mais detalhado a estrutura da respectiva unidade. Por ora, notemos apenas que, em cada uma dessas unidades, começo explorando de perto a obra de Husserl, expondo as ideias do autor por meio de paráfrases do próprio texto, embora selecionadas, apresentadas e explicadas de acordo com o tema e objetivos escolhidos. Em seguida, passo aos aspectos mais problemáticos dos pontos apresentados, aproximando diversos comentadores em busca de uma clarificação que, por vezes, não está totalmente contida na obra de qualquer um deles. Chego, então, a minha própria posição interpretativa, fundamentando-a, acima de tudo, nas obra de Husserl, mas situando-a em meio a seu comentário e dialogando com ele. Pretendo esclarecer, assim, a noção husserliana de idealidade, mostrando como é possível para o autor defender a independência da verdade em relação ao mundo sensível sem sustentar, ao mesmo tempo, uma hipóstase platônica dos objetos ideais. Veremos que a compreensão de conceitos como *expressão*, *ato mental* e *intencionalidade* permite a Husserl atribuir uma posição peculiar aos objetos ideais, que existem como objetos

legítimos, sem situá-los num domínio totalmente separado daquele dos objetos da sensibilidade.

Antes de passar ao texto das *Investigações lógicas*, é importante discutir brevemente algumas das escolhas que orientaram o restante deste trabalho. Em primeiro lugar, deve-se observar que o texto de todas as obras estrangeiras identificadas nas referências bibliográficas é citado a partir de minha própria tradução. Ao citar ou consultar outras traduções de uma obra, a edição relevante também é identificada nas referências. Para as obras de Husserl, minha tradução foi elaborada com base nas edições alemãs associadas às demais traduções listadas. No caso das *Investigações lógicas*, consultei, em especial, a tradução inglesa, de J. N. Findlay, e a tradução espanhola, de Manuel G. Morente e José Gaos. Salvo quando especificada uma publicação particular, a paginação citada é sempre a da edição alemã, identificada na seção *Textos de referência* da bibliografia.

Ainda em relação às traduções, o leitor atento observará que certos termos usados por Husserl são transpostos de modos distintos ao longo do trabalho. Alguns dos exemplos mais significativos são o termo *Bedeutung*, traduzido tanto como *significação* quanto como *significado*; o termo *Erlebnis*, traduzido tanto como *vivência* quanto como *experiência*, o termo *Erfüllung*, traduzido tanto como *preenchimento* quanto como *realização* e o termo *Urteil*, traduzido tanto como *juízo* quanto como *julgamento*. A primeira tradução apresentada para cada um desses termos é, em geral, a mais consagrada na literatura relevante. Muitas vezes, contudo, escolhi usar as traduções alternativas citadas acima. Em primeiro lugar, essa escolha colabora para a legibilidade do texto. Veremos que uma escolha semelhante pode ser encontrada nas próprias *Investigações*, quando Husserl defende sua opção pelo uso dos termos *sentido* (*Sinn*) e *significado* (*Bedeutung*) de modo equivalente:

É particularmente útil ter dois termos paralelos intercambiáveis no caso deste conceito, já que o sentido do próprio termo “significado” será investigado. Uma consideração adicional é a nossa tendência arraigada de usar as duas palavras como sinônimas, circunstância que torna a distinção de seu sentido muito duvidosa [...]. (1. LU, § 15, p. 52).

Em minha opinião, além de aplicar-se aos termos *sentido* e *significado*, o mesmo argumento pode ser usado em relação aos termos *significado* e *significação* numa tradução lusófona. Embora o particípio *significado* possa ser confundido com o *objeto expresso*, enquanto o substantivo *significação* refere-se mais claramente ao próprio *sentido* de uma expressão, o uso indiscriminado desses termos na língua portuguesa parece-nos tão arraigado quanto o dos termos citados pelo autor. Além disso, deve-se notar que o próprio texto das *Investigações* clarifica as possíveis acepções desses termos, de modo que a manutenção dessas ambiguidades é importante para preservar o sentido da argumentação do autor. Eliminar a equivocidade do termo *significado* ao distingui-lo do termo *significação* tornaria inócua a distinção traçada por Husserl com muito mais precisão.

O termo *significado* é, ademais, mais usual no português brasileiro, de modo a não interromper a fluência do texto. Essa questão é ainda mais evidente em relação ao termo *experiência*, muito mais comum do que o termo *vivência* (apesar da maior aproximação etimológica deste último em relação ao original). Veremos que Husserl distinguirá sua acepção desse termo do uso *corrente*, segundo o qual podemos afirmar que *experimentamos* um evento exterior. Precisamente por sua maior trivialidade, portanto, o verbo *experimental* parece-nos mais adequado do que o verbo *vivenciar*.

Em decorrência do fato de que cada um dos termos originais comporta ambas as traduções mencionadas, observamos, ainda, que o modo como são usados aproxima-se mais, em cada instância, de uma das possíveis traduções. Esse ponto aplica-se aos termos já mencionados e, especialmente, aos termos *preenchimento* e *realização*. Por vezes, é útil acentuar o caráter de *concretização*, *instanciação* ou *atualização* sugerido pelo autor, de modo que o termo *realização* tem um efeito mais apropriado. Em outras ocasiões, porém, o *preenchido* é usado, num sentido metafórico, em oposição ao *vazio*, de modo que essa tradução é mais adequada para manter o sentido original.

Os termos *juízo* e *julgamento* estão sujeitos a uma questão semelhante: este está mais próximo do *ato de julgar*, enquanto aquele pode referir-se tanto ao ato quanto ao próprio juízo, *ideal* e *idêntico* nos dos diversos atos. O termo *Urteil* será

vertido, portanto, na tradução mais adequada a cada contexto. Em geral, a expressão *Urteilsakt* será traduzida como *ato de julgamento*, e o termo *Urteil*, comportando essa ambiguidade, será traduzido como *juízo*. Em pontos do texto nos quais a escolha terminológica é mais delicada, identificarei ambas as traduções possíveis e, por vezes, o termo original. Assim como no caso do termo *Bedeutung*, ademais, o uso de múltiplas traduções para o termo *Urteil* colabora para a legibilidade e para a clareza do texto, já que ele tratará, inclusive, de *juízos sobre julgamentos*¹.

Ainda podemos notar, por fim, que o uso de termos diferentes daqueles consagrados na literatura colabora para um novo olhar sobre os conceitos examinados, obrigando-nos a seguir o texto de Husserl para determinar seu sentido. Esse ponto é particularmente importante tendo em vista o recorte desta pesquisa, que se limita às *Investigações lógicas* e a obras contemporâneas. Mesmo quando mantidas as traduções correntes, como no caso da *redução*, esses termos não devem ser compreendidos no sentido sedimentado, mas no contexto das próprias *Investigações*.

¹ No *Esboço de um prefácio às Investigações lógicas* (cf. p. 148), por exemplo, veremos que, nas predicções a respeito das verdades da lógica pura, “não são feitos quaisquer juízos sobre atos de julgamento reais” (EV, p. 118).

PARTE I

A idealidade na crítica ao psicologismo

O ponto de partida das *Investigações lógicas* está na constatação de que as ciências encontram-se num estado incompleto. Aquelas que tratam da efetividade real pressupõem, ao menos, a existência de um mundo exterior que se estende no espaço e no tempo. Mesmo aquelas que prescindem de qualquer existência concreta, no entanto, partem de pressupostos relativos à própria *forma* da ciência — na matemática, por exemplo, são assumidas certas condições para que um raciocínio seja válido (p, § 5). As *Investigações* surgem da tentativa de, com uma nova fundamentação para a lógica, suprir essa deficiência. Nos *Prolegômenos à lógica pura*, Husserl apresenta seu programa para circunscrever e fundamentar o campo de uma lógica que possa cumprir o papel de ciência *teórica*, e não apenas *técnica*. Nesse processo, o autor voltará um olhar crítico às diferentes concepções da lógica populares então. A idealidade terá, aí, um papel essencial: apenas se compreendida como *ideia* a verdade poderá manter sua unidade e aparecer como válida *em si*, e apenas então será possível às ciências escapar ao relativismo e, consequentemente, à contradição.

O primeiro objetivo dos *Prolegômenos* será, então, mostrar que uma lógica pura é *necessária*. Para isso, Husserl argumenta que todas as ciências fazem uso da lógica enquanto técnica. Essa disciplina, contudo, não é autossuficiente: a lógica assumida pelos cientistas requer uma base que não pode, como veremos, vir das ciências empíricas, mas apenas de uma ciência peculiar: uma lógica teórica capaz de fundamentar a disciplina prática. Idealidade e lógica estão, aí, inexoravelmente entrelaçadas: aquela aparece precisamente como meio para assegurar a objetividade desta. Conhecendo os objetivos e as necessidades do autor em seus estudos lógicos, poderemos delinear com mais precisão o espaço e as características da idealidade em sua obra. Assim como o autor, devemos tomar a lógica por ponto de partida, examinando as implicações de diferentes modos de compreendê-la, os obstáculos aí encontrados e o impacto do posicionamento a respeito da idealidade em sua superação. Como observa Santos (1973, p. 13), “a crítica ao psicologismo não representa, na obra de Husserl, uma polêmica ocasional; pelo contrário: constitui o próprio ato de fundação da fenomenologia”.

Minha exposição dos *Prolegômenos* será dividida em quatro capítulos. O capítulo 1 abordará a argumentação de Husserl no que diz respeito à incompletude

das ciências: todas elas, como veremos, assumem uma disciplina lógica que requer fundamentação. No capítulo 2, passarei à crítica ao psicologismo: a psicologia, assim como as demais ciências empíricas, não é capaz de prover um solo no qual possa ser fundada a lógica exposta anteriormente. Passando pelas críticas de Husserl às obras de outros autores, o capítulo 3 focará os aspectos positivos de sua filosofia, explorando a noção de idealidade oferecida como alternativa às teorias empiristas. No capítulo 4, por fim, investigaremos em que medida a filosofia dos *Prolegômenos* pode ser vista como um tipo de idealismo e como é possível conciliar suas diversas facetas.

1 A INCOMPLETUDE DAS CIÊNCIAS

Para justificar a delimitação de uma lógica pura, os *Prolegômenos* partem da constatação de que essa disciplina já é pressuposta por todas as ciências empíricas. Aí está, ademais, o primeiro golpe direcionado ao psicologismo: “como esclarecer os princípios da ciência experimental por intermédio de uma ciência particular — a psicologia — que adota os mesmos princípios?” (SANTOS, 1973, p. 13). Neste capítulo, abordarei os principais argumentos de Husserl em prol de uma lógica *teórica*, anterior às demais ciências e necessária para sua fundamentação. A seção 1.1, intitulada *Fundamentos*, abordará os prefácios, a introdução e os primeiros parágrafos dos *Prolegômenos à lógica pura*. Nela, notarei algumas das mudanças entre a primeira e a segunda edição da obra, publicadas em 1900 e 1913, respectivamente. A seção 1.1 voltará o olhar, ainda, aos objetivos dos *Prolegômenos* e ao seu modo de proceder, abrindo caminho para as análises dos capítulos seguintes. Com o objetivo de explicitar a incompletude das ciências e a necessidade de uma lógica pura, a seção 1.2 examinará, então, *o que é* a ciência. Nessa seção, veremos que a ciência requer, em virtude de sua própria essência, certos procedimentos metódicos. A seção 1.3 abordará, então, o principal desses procedimentos: a fundamentação. Com base nessas considerações, a seção 1.4 passará, por fim, ao argumento central dos *Prolegômenos*: a necessidade de uma disciplina teórica que fundamente a técnica lógica pressuposta pelas ciências.

1.1 FUNDAMENTOS

Em sua introdução à edição inglesa da obra, Moran (2001, p. xxxiv) observa que, pouco tempo após a publicação das *Investigações*, Husserl já parecia insatisfeito com algumas de suas formulações e começava a revisá-las. Uma das primeiras oportunidades de fazê-lo aparece numa resposta às críticas de Melchior Pelágyi, que abordarei mais à frente². Atendo-nos ao texto das *Investigações*, é importante

² Cf. p. 142.

notar a existência de dois prefácios à obra: o prefácio original, datado de 1900, e o prefácio à segunda edição, publicada em 1913.

O primeiro prefácio às *Investigações lógicas* começa por apontar a origem dessa obra: Husserl debruçava-se, a princípio, sobre a matemática, indagando-se sobre a origem de seus conceitos e intelecções fundamentais. Surgiram, no entanto, obstáculos que o levaram a buscar esclarecimentos filosóficos. Uma das principais dificuldades estava no fato de que os métodos e disciplinas estudados eram muito abrangentes, levando-o a digressões para além do campo propriamente matemático, tendendo para uma “teoria universal dos sistemas dedutivos formais” (P, p. v). Husserl esperava encontrar na lógica as respostas para tais problemas. Procurava na lógica, de forma compreensível e transparente, a essência racional das teorias e métodos que analisava, mas não pôde encontrar recursos à altura da tarefa que se apresentava.

Husserl admite ter partido, em seus trabalhos anteriores, da opinião de que a lógica deve buscar seu esclarecimento filosófico na psicologia. O autor inquietava-se, no entanto, com a incompatibilidade que notava entre essa posição e objetividade da ciência. Husserl admitia — e continua a fazê-lo nos *Prolegômenos* — a determinação psicológica na questão da origem das *representações matemáticas* e da *formação de métodos práticos*, mas surgiam problemas ao passar das “conexões psicológicas do pensamento” à “unidade lógica do seu conteúdo” (P, p. 2); ao passar do conhecer, que admitia ser subjetivo, ao conteúdo conhecido, que reconhecia como objetivo. As *Investigações* surgem, assim, como uma tentativa de transpor tais impedimentos. Elas são, nas palavras de Carlos Alberto de Moura (1989, p. 111), “uma tentativa de escapar da alternativa entre abandonar a fundamentação das ciências ou destruir sua objetividade”. Para isso, os estudos estritamente matemáticos são postos em pausa, e as *Investigações* dedicam-se, então, a encontrar uma nova fundamentação para a lógica.

O prefácio à segunda edição das *Investigações* diz respeito principalmente aos cuidados de Husserl quanto à forma sob a qual reeditar a obra, tendo em vista que muitas de suas concepções foram modificadas em consequência de uma ampliação do horizonte assumido e que a ordem das exposições deixou de parecer

apropriada. O autor traça, assim, um plano: primeiro seriam esboçadas as *Ideias*, obra responsável por uma representação geral da nova fenomenologia, e depois reeditadas as *Investigações*, que serviriam como uma introdução ao seu modo de *trabalho*, fornecendo mais do que um mero programa. Além disso, argumenta Husserl, mesmo em seus trechos mais críticos, as *Investigações* não se perdem na discussão de pontos de vista, mas “deixam a última palavra às coisas mesmas” (P, p. 4).

Husserl percebeu, no entanto, que seria impossível elevar a obra antiga ao nível das *Ideias*, e ao mesmo tempo não seria legítima uma mera reimpressão. Opta, assim, por um caminho intermediário. Nesse ponto, o autor afirma que tudo o que lhe restou foi “render-se” (P, p. xi), ou, na tradução portuguesa, fazer “concessões dolorosas” (HUSSERL, 2005, v. 1, p. 20). A reelaboração da obra seguiria três máximas: (1) seria mantido apenas o que fosse digno de um estudo rigoroso, (2) seria aperfeiçoado o que não alterasse o curso e o estilo da obra, trazendo a uma expressão mais determinada os novos motivos e (3) a obra ascenderia em níveis, levando o leitor a um grau crescente de intelecção (P, p. xi).

Dentre as concessões mencionadas por Husserl, encontramos o fato de que os *Prolegômenos à lógica pura* quase não sofreram alterações, preservando algumas de suas insuficiências, como a do conceito de *verdade em si*: “algumas insuficiências muito essenciais, ainda que parciais — como o conceito de uma ‘verdade em si’, que é muito unilateralmente orientado às *vérités de raison* —, tiveram de ser deixadas, já que eram parte da unidade da obra” (P, p. xii-xiii). Essa questão é retomada logo em seguida, quando o autor refere-se ao tratamento das significações ocasionais na *Primeira investigação* como “um ato de violência”: isso é consequência, afirma Husserl (P, p. xiv), “da concepção imperfeita da essência da ‘verdade em si’ nos *Prolegômenos*”.

Husserl faz referência, como vimos, à distinção leibniziana entre *vérités de fait* — verdades de fatos, contingentes e refutáveis — e *vérités de raison* — verdades da razão, necessárias e irrefutáveis, alcançadas a partir da pura intelecção¹. No final dos *Prolegômenos*, o autor voltará a essa questão:

¹ Cf. Leibniz (2002, § 33).

Estamos interessados, aqui, nas distinções repetidamente enfatizadas entre verdades, leis, ciências reais e ideais, entre generalidades (individuais e específicas) e também singularidades reais e ideais etc. Todos têm, sem dúvidas, alguma proximidade com essas distinções: mesmo um empirista extremo como Hume traça uma distinção fundamental entre “relações de ideias” e “questões de fato”, distinção que o grande idealista Leibniz traçou antes dele, usando as rubricas *vérités de raison* e *vérités de fait*. (P, § 51, p. 188).

No segundo prefácio, contudo, Husserl teme que seu conceito de *verdade em si* pareça demasiadamente próximo das *vérités de raison* leibnizianas. A noção de verdade em si, como já notou Tourinho (2014), pode obscurecer a verdadeira relação entre *real* e *ideal*: enquanto a *verdade* não pode depender da constituição humana, ela também não pode ser compreendida de modo hipostatizado. É esse, como vimos¹, o principal interesse dos *Prolegômenos*: “deve-se captar claramente o que é o ideal, tanto intrinsecamente quanto em sua relação com o real, como esse ideal compara-se ao real, como pode ser imanente nele e, assim, vir ao conhecimento” (P, § 51, p. 188).

Aqui, encontramos um ponto de partida frutífero para explorar a noção de idealidade nas *Investigações*: para desenvolver sua noção de *verdade em si*, Husserl dependerá de uma compreensão particular da idealidade e de sua relação com o real. Essa relação pode ser compreendida, contudo, de modo demasiadamente unilateral. Para esclarecê-la, passamos, agora, ao texto das *Investigações lógicas*.

Vimos, no primeiro prefácio, que as *Investigações* têm origem na necessidade de uma nova fundamentação para a lógica. A introdução aos *Prolegômenos* nota que ainda há opiniões divergentes quanto à definição e o tratamento dessa ciência, de forma que, mesmo dentro de cada corrente, as mesmas palavras são usadas para expressar pensamentos diferentes (P, § 1). Torna-se impossível, nessa situação, delimitar as teses e encontrar o núcleo de uma *ciência lógica*. Afirma-se, assim, a necessidade de um retorno às questões de princípio: o psicologismo falhou em

¹ Cf. p. 1.

conduzir a lógica ao caminho seguro de uma ciência, sugerindo que os objetivos empreendidos não estão suficientemente claros.

A introdução passa, então, a alguns dos erros em que se pode incorrer na delimitação do campo da lógica. A delimitação de cada ciência, explica o autor, deve ser feita a partir de *unidades objetivas* (P, § 2). Tendo isso em mente, Husserl argumenta que é preferível formar domínios demasiado estreitos a estender erroneamente suas fronteiras: aquilo que faz falta numa determinada investigação pode estar justamente nesse círculo menor e, na pior hipótese, suas conexões fundamentadoras convergirão num domínio mais distante. Num campo amplo demais, por outro lado, há o risco de fixar-se objetivos inadequados, de empregar-se métodos errôneos em princípio e de confundir-se os níveis lógicos, misturando proposições básicas com linhas de raciocínio estranhas a elas. Daí, argumenta o autor, a importância de compor domínios *homogêneos*: se o fizermos, limitaremos nossos erros àqueles menos ofensivos. Aí estaria a falha da lógica de então: suas fronteiras foram erroneamente estendidas e confundidas, e o domínio formado em consequência foi fundado numa interpretação inteiramente inadequada — a psicológica. O objetivo das *Investigações* seria expor tais equívocos.

Husserl enumera quatro questões tradicionalmente controversas a respeito da delimitação da lógica. Essas questões estão ligadas e influenciam umas às outras, de forma a haver apenas dois partidos posicionando-se em relação a elas: o primeiro vê a lógica como uma ciência (1) independente da psicologia, (2) teórica, (3) demonstrativa e (4) formal, enquanto o segundo entende-a como uma disciplina (1) que depende da psicologia e, portanto, (2) prática, (3) indutiva e (4) referente também à *matéria* do conhecimento (P, § 3).

Para clarificar em que implicam as diferenças mencionadas, Husserl parte da lógica que é pressuposta por todos os cientistas: há uma *forma* à qual as ciências devem aderir, e essa forma configura o campo de uma *doutrina da ciência*¹. Na medida em que nos permite avaliar se as ciências cumprem ou não seus objetivos, a lógica compreendida nesse sentido é uma ciência *normativa*. Quando usada

¹ Como veremos à frente (p. 23), a expressão *doutrina da ciência* é usada de modo ambíguo nas *Investigações lógicas*. Aqui, o termo não parece designar a totalidade da lógica pura proposta pelo autor, mas apenas os pressupostos que fundamentam seu uso normativo e técnico.

para a obtenção de conhecimentos e prevenção de erros, ela é, ainda, uma *técnica*. Husserl explora, então, as condições de possibilidade da lógica compreendida enquanto técnica, buscando compreender seu sentido e justificação. Essa lógica carece, como veremos, de fundamentação teórica. Todas as ciências, ademais, fazem uso dessa disciplina, de modo que se encontram num estado incompleto: na ausência da lógica teórica proposta pelo autor, seus fundamentos últimos são-lhes desconhecidos.

O primeiro capítulo dos *Prolegômenos* tem início, assim, com um exame da lógica compreendida como *técnica*. O ponto de partida para considerar o sentido e a justificação de tal disciplina é a constatação de que todas as ciências encontram-se num estado incompleto: não se conhece os princípios que fundamentam a correção de seus métodos (P, § 4). Para ilustrar essa situação, Husserl faz uma analogia com a atividade dos artistas, que normalmente não criam ou avaliam as obras de arte segundo regras pré-estabelecidas, sendo incapazes, muitas vezes, de falar sobre os princípios que regem seu ofício. Da mesma maneira, afirma o autor, há leis que prescrevem a direção, a orientação e determinam a escala de valor segundo a qual são julgadas as atividades práticas, mas aqueles que as executam não têm conhecimento sobre essas leis. Nas palavras de Carlos Alberto de Moura (1989, p. 48), os *Prolegômenos* definem a técnica como um “não-saber”. As ciências são eficazes em produzir resultados, mas é impossível demonstrar as premissas últimas das quais partem suas conclusões, e nenhuma delas pode, portanto, satisfazer-nos num sentido teórico (P, § 4).

Segundo Husserl, os cientistas partem de pressupostos de dois tipos. Em primeiro lugar, as ciências assumem pressupostos que pertencem à *filosofia primeira* de Aristóteles, como o de que existe um mundo exterior que se estende no espaço e no tempo (P, § 5). Tais pressupostos sustentam pelo menos todas as ciências que tratam da efetividade real, e caberia às *Investigações* a tarefa de fixá-los e testá-los. Em segundo lugar, as ciências requerem, ainda, uma complementação que diz respeito à *forma* da ciência, sustentando inclusive aquelas que não lidam com

qualquer existência real. Os pressupostos desse último tipo configuram o campo de uma *doutrina da ciência*, ainda a ser plenamente desenvolvida.

1.2 O QUE É A CIÊNCIA

A investigação husserliana parte, então, daquela lógica assumida em todas as ciências. Essa disciplina é, como vimos, *normativa*, pois determina aonde as ciências devem chegar e avalia se seus resultados são satisfatórios. Ela é, além disso, uma disciplina *prática*, criando métodos e traçando regras que determinam como as ciências devem proceder para atingir seus objetivos. A meta de Husserl, devo ressaltar, é a de justificar a existência de uma lógica enquanto disciplina *teórica*. Examinando as condições de possibilidade da ciência como um todo, o autor chegará à necessidade da lógica normativa e, a partir daí, à necessidade e possibilidade de uma *doutrina da ciência*, investigando sua *forma*.

Em primeiro lugar, Husserl volta-se à *constituição* da ciência. Ela não é, afirma o autor, um conjunto de conhecimentos: os conhecimentos propriamente ditos surgem e desaparecem com cada cientista. Mais do que isso, a ciência é um conjunto de *arranjos externos* que surge *a partir do conhecimento* e que pode tornar-se conhecimento outra vez (como a literatura científica, por exemplo). Nesse sentido, nota o autor, a ciência provê condições prévias para os atos de conhecimento — possibilidades reais do saber (P, § 6). Para examinar as condições de possibilidade da *doutrina da ciência*, Husserl parte das condições que nos são impostas por esse conjunto de arranjos que compõe a própria ciência. Ele requer, como veremos, a *evidência*, uma *unidade sistemática e métodos próprios* (P, § 6–10). O autor passa, então, a cada um desses pontos.

Embora a ciência tenha como condição prévia as possibilidades concretas do ser humano, Husserl acredita que no saber nós possuímos a *verdade*. Possuí-la apenas como objeto de um juízo correto, entretanto, não basta para constituir uma ciência: é necessária também a *evidência*, diferente da convicção cega ou do opinar vago (P, § 6). Na maior parte dos casos, porém, nosso conceito de saber não exige

a evidência direta: muitas vezes, satisfazemo-nos, por exemplo, com a memória de um juízo idêntico proferido anteriormente, sem nos darmos ao trabalho de obter outra vez a evidência que já temos certeza de poder alcançar. O maior sinal distintivo do saber é a *evidência interna* da verdade, mas, geralmente, dispensamos esse conhecimento absoluto e nos satisfazemos — como no caso da memória — com a evidência interna da maior ou menor *probabilidade* da existência de certo estado de coisas. Há, assim, uma duplicidade no conceito de saber: de um lado, temos a evidência de certo estado de coisas e, de outro, a evidência apenas de que certo estado de coisas é *provável*. Nesse segundo sentido, fala-se numa medida maior ou menor de saber de acordo com seu grau de probabilidade. De todo modo, todo o conhecimento descansa, em última instância, sobre a evidência interna.

Vimos que a ciência apresenta algumas condições prévias para a geração de atos de saber, examinamos o que está compreendido nesse conceito e identificamos uma dessas condições: mais do que um juízo correto, é necessário um sinal distintivo que assenta na evidência. Husserl argumenta que, para constituir uma ciência, também é necessária, contudo, uma *unidade sistemática* num sentido teórico (P, § 6). Tal unidade teria o fim de proporcionar o saber na *forma e medida apropriadas*, pertencendo à essência da ciência: assim como um grupo de conhecimentos químicos isolados não é suficiente para constituir uma ciência química, grupos de saberes desconexos não bastam para constituir a unidade característica da ciência como um todo. Essa unidade não é, ademais, a expressão de um traço imposto por nossa natureza; nós não a inventamos, mas ela reside *nas coisas*, e nós apenas a encontramos ou descobrimos.

A pesquisa e a exposição da verdade devem, portanto, refletir as conexões sistemáticas presentes *na própria verdade*. Além da *evidência* e da *unidade sistemática*, no entanto, a ciência ainda requer um *método*. O próprio fato de que ocorreu ao homem construir ciências, a própria existência de complicações metodológicas e a constatação de que investigamos as relações de fundamentação e construímos demonstrações indicam que a evidência não é uma dádiva natural, a verdade não está comunicada à percepção imediata e o êxito não está dado com a mera intenção (P, § 6).

Só num grupo restrito de estados de coisas primitivos, argumenta Husserl, sentimos a evidência interna diretamente. Depois de metodicamente fundamentadas é que apreendemos como verdades a maior parte das proposições: normalmente, partimos de determinados conhecimentos, tomamos um certo curso de pensamento em direção à proposição visada e então chegamos à evidência e a uma decisão judicativa. Dependendo do conhecimento de que se parte, pode haver diversas vias para estabelecer uma mesma proposição, de forma que há uma diversidade infinita de verdades, mas há procedimentos metodológicos imprescindíveis para que essa multiplicidade possa compor um saber.

Todas as ciências, portanto, procedem de modo metódico, usando meios auxiliares artificiais para possibilitar o conhecimento de verdades a que não teríamos acesso de outro modo e para atingir conhecimentos mais distantes a partir daqueles de que já dispomos (P, § 6). Nesses auxiliares metódicos estão conservadas as intelecções e experiências de inúmeras gerações de investigadores, e sua consideração comparativa pode fornecer os meios para estabelecer normas gerais para esses procedimentos e para sua construção¹. O fato de que precisamos de fundamentações para ultrapassar o imediatamente evidente revela, contudo, não apenas a necessidade e a possibilidade *das ciências*, mas também a necessidade e a possibilidade de uma *doutrina da ciência*, interessada puramente na *forma* das ciências, visível, notamos agora, no próprio método científico.

1.3 O MÉTODO CIENTÍFICO

Para examinar as condições de possibilidade da doutrina da ciência, Husserl aprofunda-se nas condições que lhe são impostas pelo método científico. O procedimento metodológico mais importante a ser investigado, argumenta o autor, é a fundamentação: os procedimentos científicos que não são fundamentações são ou (1) *abreviações* e *substitutos* de fundamentações, recebendo sentido e valor por meio delas e encerrando em sua aplicação prática apenas seu resultado (como

¹ Até aqui, é importante notar, o autor trata ainda da lógica enquanto *técnica*.

no uso de uma calculadora), ou (2) dispositivos auxiliares para preparar, simplificar, possibilitar ou assegurar fundamentações futuras, carentes de um significado autônomo equivalente (como as definições artificiais de certos termos).

Husserl identifica três propriedades das fundamentações que considera especialmente significativas: em primeiro lugar, as fundamentações são estruturas rígidas quanto a seu conteúdo; em segundo lugar, cada fundamentação não é inteiramente única em sua forma e, por fim, as fundamentações apropriadas não mudam segundo os domínios de conhecimento (P, § 7). Sem perder de vista o objetivo em questão — fundamentar a possibilidade de uma doutrina da ciência —, olhemos mais atentamente para cada uma dessas propriedades.

Vimos que, para apreender como verdade certa proposição, costumamos partir de um determinado conhecimento e, dependendo do conhecimento de que se parte, pode haver diversas vias de fundamentação para cada proposição. Não podemos, no entanto, escolher arbitrariamente os conhecimentos a serem tomados como ponto de partida nem acrescentar ou excluir elos de pensamento à vontade. Há, portanto, uma estrutura a ser seguida para que certa fundamentação possa ser verdadeira. Como afirma a primeira das três propriedades atribuídas por Husserl às fundamentações, há uma estrutura rígida que rege seu conteúdo.

A conexão entre determinados conhecimentos e as proposições que visam fundamentar tampouco se dá ao acaso em nossa natureza: há leis racionais que conjugam certos conhecimentos com determinada proposição de forma que ela receba o caráter de evidência. Há, por exemplo, uma forma comum a todos os silogismos. Essa forma permite-nos partir de certos conhecimentos que tomamos como premissas para chegar à evidência da verdade de uma outra proposição. *A priori*, no entanto, há ainda uma lei determinando que toda fundamentação que parte de premissas corretas e segue a forma silogística é também uma fundamentação correta. Da mesma maneira, há sempre uma lei geral que nos permite justificar cada uma das fundamentações pertencentes a uma determinada forma. Nenhuma fundamentação é única quanto a sua forma e conteúdo: em cada uma delas está sempre caracterizado um tipo mais geral que remete a uma lei universal capaz de

sustentar as infinitas fundamentações possíveis pertencentes a esse tipo. Comprovamos, assim, a segunda propriedade observada pelo autor: cada fundamentação não é inteiramente única quanto a sua forma e conteúdo.

Ademais, não é apenas a partir do conteúdo ou dos elementos das inferências que chegamos a conclusões, mas também a forma exerce eficácia. Husserl sustenta esse ponto com a observação de que formas muito aplicadas e bem reconhecidas podem nos levar com mais facilidade às conclusões apropriadas. É por isso que pensadores mais experientes encontram demonstrações com maior facilidade: os tipos de demonstrações gravaram-se neles mais profundamente. O *tato científico* viria da capacidade de reconhecer e aplicar as formas de fundamentação apropriadas a cada caso. Isso seria possível, de um lado, pelo fato de que há formas comuns a todas as ciências, de modo que todo pensamento científico serve de prática para o pensamento científico em geral, e, de outro lado, pelo fato de que há conjuntos de formas relacionadas a cada ciência particular, fazendo com que o pensar de cada área predisponha para essa mesma área. É comum a toda prova, invenção e descoberta, no entanto, o fato de que têm sua base na regularidade da forma.

O exemplo da forma silogística ainda é usado pelo autor para sustentar sua afirmação da terceira propriedade observada nas fundamentações (P, § 7). Todas as ciências, argumenta, aplicam leis gerais a casos mais particulares. Todas as ciências fazem uso, portanto, da forma silogística, de modo que a forma apropriada para cada fundamentação não é limitada pelos domínios de conhecimento. Todos os silogismos, afirma o autor, podem ser generalizados de modo a excluir qualquer relação essencial a um campo de conhecimento limitado.

Tendo examinado as propriedades mencionadas, Husserl relaciona essas características à possibilidade da ciência e de uma doutrina da ciência (P, § 8). Vimos que cada fundamentação não é inteiramente única. Se esse não fosse o caso, acrescenta o autor, nenhuma fundamentação teria algo para acrescentar a qualquer outra; nenhuma nos ensinaria algo que pudesse ser aplicado a outros casos e nenhuma nos facilitaria a aquisição de qualquer conhecimento novo. Dessa forma, não teria sentido falar em um sistema ou um progresso de conhecimento, e não haveria, portanto, ciência. Se nenhuma fundamentação é inteiramente única, no entanto —

se há em cada fundamentação uma forma típica de toda uma classe de inferências — então é possível que haja ciências e podemos considerar a possibilidade de uma teoria das ciências que investigue essas formas e suas leis.

Além de não serem únicas em sua forma e conteúdo, vimos que as fundamentações não têm sua forma limitada a cada domínio de conhecimento. Da primeira dessas propriedades, chegamos à possibilidade da ciência. Da segunda propriedade mencionada, chegamos agora à possibilidade de uma *teoria da ciência*: se cada tipo de fundamentação aplicasse-se somente a um domínio em particular, haveria também muitas lógicas, referindo-se cada uma a um domínio, mas não uma lógica geral. Como, ao contrário, observamos que há formas comuns a todas as ciências — a silogística, por exemplo —, é possível também uma lógica comum.

Vimos também que é necessária uma unidade sistemática unindo os conhecimentos de cada ciência. Analogamente, fundamentações isoladas não são suficientes para constituir uma ciência. Faz-se necessária “uma certa unidade da conexão das fundamentações, uma certa unidade na série gradual dos argumentos fundacionais” (P, § 10, p. 25). Essa forma de unidade é o que nos apoia na investigação não só de verdades isoladas, mas na investigação do *domínio da verdade* e das províncias em que se divide. A doutrina da ciência tratará também, portanto, das ciências como unidades sistemáticas de um certo tipo, ou seja, daquilo que faz com que as ciências sejam ciências, determinando suas delimitações e articulações. Além disso, pode-se estender à lógica a tarefa de tratar não só dos métodos que ocorrem nas ciências, mas também dos próprios métodos chamados ciências. Caberia a ela investigar tanto a validade das fundamentações quanto a validade das próprias teorias e ciências. Ambas essas tarefas, nota o autor, dizem respeito à noção de ciência enquanto tal.

Considerando-se o que foi dito até aqui, a lógica aparece como uma disciplina normativa, cabendo-lhe a função de julgar se as ciências, teorias, fundamentações e tudo o que chamamos de método cumprem ou não o objetivo a que se propõem. Para isso, a lógica deverá investigar aquilo que constitui a ideia da ciência, avaliando

em que medida as ciências particulares aproximam-se ou afastam-se dessa ideia. Seu modo de consideração comparativa dos métodos afasta-se, assim, das propostas de comparar as ciências como produtos de suas épocas. Ao contrário, as ciências normativas procuram estabelecer proposições gerais envolvendo características ou condições que garantam a adequação a uma medida.

A lógica ainda se propõe, nota Husserl, a tarefas mais vastas: ela investiga as condições para a realização de métodos válidos e traça regras para proceder na busca metódica da verdade, na demarcação e construção das ciências, na descoberta e no uso dos muitos métodos que as impulsionam e na prevenção de erros em todas essas áreas. Nesse sentido, por extensão de sua tarefa normativa, a lógica é também uma *técnica*. Husserl parte dos pressupostos mais evidentes no conhecimento sistemático e delimita, pouco a pouco, qual é exatamente a lógica assumida por ele. Ela é uma ciência *normativa*, julgando em que medida as ciências cumprem ou não seus objetivos. Ela é, ainda, uma *técnica*, estendendo sua tarefa para a realização de um fim. Esses dois papéis da lógica surgem, porém, de um ainda mais fundamental: aquele da lógica enquanto *doutrina da ciência*, examinando a *forma* que cada ciência deve assumir. É apenas a partir do conhecimento da *forma* das ciências que a lógica pode cumprir seu papel normativo, avaliando se cada ciência adequa-se a essa forma, e seu papel prático, traçando estratégias para que o faça.

Antes de avançar na leitura dos *Prolegômenos*, cabe, aqui, uma breve digressão a respeito da noção de *doutrina da ciência* na obra. O termo *doutrina da ciência* (*Wissenschaftslehre*) é usado, nos *Prolegômenos*, ora para referir-se à lógica enquanto disciplina normativa e prática¹, ora para referir-se a uma disciplina distinta dessa aplicação², podendo ainda ser identificada à lógica pura proposta pelo autor³. A discussão a respeito do conceito de *doutrina da ciência* na obra de Husserl está

¹ A sexta seção do primeiro capítulo dos *Prolegômenos*, intitulada “A possibilidade e justificação da lógica como doutrina da ciência”, por exemplo, é aberta com o seguinte parágrafo: “a possibilidade e a justificação de uma tal disciplina [a lógica como doutrina da ciência] — uma disciplina normativa e prática relacionada à ideia de ciência — pode ser demonstrada pelas seguintes considerações [...]” (P, § 6, p. 12).

² “Se a doutrina da ciência toma para si a tarefa mais ampla de investigar as condições das quais depende a realização de métodos válidos enquanto sujeitas a nossas capacidades, [...] então ela se torna uma *técnica da ciência*” (P, § 11, p. 27).

³ Sobre a equivocidade da expressão *doutrina da ciência* nos *Prolegômenos*, cf., e.g., Fisette (2003, p. 41) e Bernet (2002, p. 19).

além do escopo deste trabalho, mas como quer que compreendamos o termo, nosso interesse volta-se, aqui, à necessidade de uma disciplina puramente *formal* da qual é derivado o uso prático e normativo da lógica. Mais do que isso, veremos agora, as ciências requerem a complementação de uma disciplina *teórica*: a lógica pura que dá nome aos *Prolegômenos*.

1.4 A NECESSIDADE DE UMA DISCIPLINA TEÓRICA

Tendo examinado a noção de lógica mais aceita e assumida em todas as ciências, Husserl passa ao ponto central dos *Prolegômenos*: é necessária uma disciplina teórica que fundamente a lógica normativa. Para isso, o autor começa analisando a controvérsia a respeito da *natureza* da lógica. Considerando o que foi dito até aqui, fica claro que a lógica pode ser uma técnica. A lógica prática é indispensável, já que surgiu precisamente em resposta às necessidades das ciências. A questão não pode, portanto, resumir-se à possibilidade de dar objetivos práticos à lógica. O importante, e que nenhum dos lados colocou com precisão, é se definir a lógica como técnica toca seu caráter *essencial* — se é o ponto de vista prático que faz da lógica uma disciplina científica, enquanto do ponto de vista teórico ela seria baseada em outras disciplinas (P, § 13).

Para aqueles que se opõem à noção de uma lógica independente das outras ciências, limitar a lógica ao seu conteúdo teórico significaria limitá-la a proposições psicológicas e gramaticais (ou seja, a excertos de ciências empíricas). Para o outro lado, chegaríamos a uma lógica pura, um campo de conhecimento teórico fechado, independente e *a priori*. Vemos que há muitas questões em jogo: se a lógica é empírica ou se coloca-se *a priori*, se é demonstrativa ou indutiva, se depende ou não de outras disciplinas. A questão fundamental, contudo, é esta: se por trás de cada noção da lógica prática há uma disciplina teórica *peculiar* ou se todas as doutrinas teóricas pressupostas pela lógica podem ser atribuídas a outras disciplinas (P, § 13). Essa não é, ressalta o autor, uma discussão sobre rótulos: não se trata de saber como os conceitos de *arte* e *ciência* entram na definição da lógica: a discussão é a respeito de como tratar a ela e ao conteúdo das doutrinas que lhe são atribuídas.

A confusão foi piorada, observa Husserl, pelo fato de que mesmo os maiores proponentes de uma lógica pura ressaltam seu caráter normativo. Esse ponto parece contraditório para aqueles que veem as ciências normativas como idênticas às técnicas. Mesmo para quem defende uma lógica pura, há a tentação de ver a unidade da disciplina nos objetivos, e não na correção mútua das questões, fazendo com que nela sejam incluídas as classes de normas e as investigações normativas relacionadas a esses objetivos. Isso é resultado, argumenta Husserl, de uma confusão entre os conceitos de *disciplina normativa* e *técnica*: a lógica aparece, então, como unificada por nossos objetivos e metas, e não pela própria coerência interna de seus objetos. Ao acentuar o uso normativo da lógica pura, essa disciplina é erroneamente identificada à *técnica*, guiada pelos interesses do ser humano. Para esclarecer essas questões, Husserl retoma o paralelo com a matemática: ela também é base para técnicas — à aritmética corresponde a arte de calcular, à geometria a arte de medir terrenos. O verdadeiro sentido da lógica pura é, do mesmo modo, ser uma disciplina teórica abstrata que fundamenta a técnica, mas os defeitos na definição conceitual da lógica pura e a inabilidade de apresentá-la na sua pureza, expondo claramente sua relação com a lógica enquanto técnica, faz com que os dois sentidos se confundam. Enquanto um lado foca-se nas proposições teóricas puras, o outro lado atém-se a suas *definições* e à maneira como são desenvolvidas. Apesar da distinção entre o caráter normativo e o caráter técnico da lógica, deve-se ressaltar que o objetivo de Husserl vai além da normatividade: ela requer, como veremos, uma base teórica que a fundamente.

Tendo estabelecido o fato de que todos os cientistas pressupõem uma lógica *normativa*, Husserl argumenta que as regras das disciplinas práticas e normativas requerem um conteúdo teórico independente de sua normatividade (do *dever ser*), e são necessárias disciplinas teóricas para investigá-lo. Em outras palavras, *toda disciplina normativa tem uma disciplina teórica como base*.

Para sustentar essa afirmação, o autor lança mão de três argumentos principais (P, § 14). Em primeiro lugar, nota que os juízos normativos sempre pressupõem uma valoração — uma característica considerada positiva e uma característica considerada negativa —, e essa valoração não é normativa, mas meramente descritiva. Em segundo lugar, Husserl argumenta que é necessária uma proposição

que ligue as características mencionadas aos objetos apropriados, determinando em que campos a valoração aplica-se ou não. Embora seja chamada pelo autor de *norma fundamental*, essa proposição também não é estritamente normativa, mas apenas define o que é considerado positivo num certo campo. Em terceiro lugar, vemos que as próprias proposições normativas possuem um conteúdo teórico particular, já que, em última instância, apenas descrevem relações entre seus objetos e a valoração apropriada.

1.4.1 TODA NORMATIVIDADE PRESSUPÕE VALORAÇÃO

A argumentação de Husserl começa examinando o conceito de ciência normativa em relação àquele de ciência teórica. As leis das ciências normativas, explica, dizem-nos o que *deve ser*, ainda que na verdade *não seja* ou *não possa ser*. As leis das ciências teóricas, ao contrário, apenas nos dizem o que *é*. O autor volta-se, então, ao significado desse *dever ser* em oposição ao mero *ser*.

Husserl expõe dois sentidos segundo os quais o imperativo *deve* pode ser compreendido (P, § 14). Em primeiro lugar, ele pode relacionar-se a um desejo ou uma demanda individual: “você deve vir até mim”. Esse sentido, porém, é demasiado estreito. Em segundo lugar, o termo *deve* pode ser compreendido como uma demanda mais geral, prescindindo de um indivíduo que a proponha e possivelmente de outro que a receba: “um guerreiro deve ser corajoso”. Supõe-se, nesse caso, que seja possível demandar tal característica de qualquer guerreiro individual. Mas mais do que isso, nesse último caso torna-se desnecessário avaliar qualquer tipo de demanda — o que está por trás do exemplo citado é, na verdade, um juízo de valor: dizer que “um guerreiro deve ser corajoso” é dizer que um guerreiro corajoso é um *bom* guerreiro e, conseqüentemente, que um guerreiro que não é corajoso é um *mau* guerreiro.

Husserl cita outros exemplos: “um homem deve praticar o amor ao próximo”; “um drama não deve ser dividido em múltiplos episódios” (P, § 14, p. 41). Em todos esses casos, atribui-se um predicado de valor positivo ou negativo dependendo de uma condição a ser cumprida: um homem que pratica o amor ao próximo é

um homem *bom*, um homem que não o faz é um homem *mau* e assim por diante. Husserl (P, § 14, p. 41) apresenta, então, a forma desse tipo de proposição: “um A deve ser B” e “um A que não é B é um mau A” ou “apenas um A que é B é um bom A”. O autor nota que o termo *bom* é tomado aqui no sentido mais amplo possível, representando tudo aquilo que tem um valor positivo. As afirmações negativas equivalentes, além disso, não devem ser tomadas como negações das afirmativas: dizer que “um guerreiro não deve ser covarde” não significa negar a afirmação de que um guerreiro deve ser covarde, mas significa dizer que um guerreiro covarde é também um mau guerreiro. Acrescenta-se, então, também estas às formas anteriores: “um A não deve ser B” e “um A que é B é um mau A” ou “apenas um A que não é B é um bom A” (P, § 14, p. 41).

O autor observa, ainda, que há outros tipos de proposições normativas, mesmo que não incluam o termo *deve*. Temos expressões sinônimas, como *tem de ser*, mas essa é uma distinção inócua. Além disso, há as fórmulas opostas a essas: “não precisa ser” ou “pode ser” (o contrário de dizer que “um guerreiro *deve* ser corajoso” é dizer que “um guerreiro *não precisa* ser corajoso”). Há ainda, por fim, as proposições que lidam com as condições suficientes, enquanto as citadas até aqui referem-se a condições necessárias. Esse é o caso das proposições do tipo “para um A ser um bom A é suficiente (ou não é suficiente) que seja B” (P, § 14, p. 42). A essas proposições normativas gerais, nota Husserl, correspondem formas de juízos de valor particulares e singulares, mas elas sempre se relacionam a generalidades normativas, de forma que as disciplinas normativas abstratas estão além da existência individual.

Vemos, assim, que *toda proposição normativa pressupõe alguma valoração*: segundo ela os objetos dividem-se em bons e maus. O juízo “um guerreiro deve ser corajoso”, por exemplo, pressupõe algum conceito de *bom* guerreiro. Esse conceito, afirma o autor, não é arbitrário, mas é fundado numa valoração geral (seja ela subjetiva ou objetiva) que nos permite avaliar o guerreiro como bom ou mau segundo determinadas propriedades. Também inversamente, quando um par de predicados de valor é definido, então as formas de proposições normativas adquirem sentido e é dada a possibilidade de juízos normativos.

Com base nessas considerações, Husserl define o conceito de *juízo normativo*: é chamada de *normativa* toda proposição que, em relação a uma valoração geral subjacente e ao conteúdo do par de predicados valorativos determinados por ela, afirma uma condição necessária e/ou suficiente para a posse desses predicados (P, § 14). Tendo distinguido o *bom* e o *mau* numa esfera determinada, somos levados a decidir sobre as circunstâncias e propriedades que garantem ou não que algo é *bom* ou *mau* nesse sentido. Além disso, há ainda predicados valorativos relativos, como *melhor* e *pior*. Se definimos nosso *bom* como o prazer, por exemplo, então um prazer mais intenso ou mais duradouro é *melhor*, e se definirmos nosso *bom* como o conhecimento, nem todo conhecimento terá de ser igualmente bom. Há também, portanto, questões normativas relacionadas aos predicados relativos: definido o conteúdo constitutivo do que é *bom* ou *mau*, é preciso perguntar o que conta como *melhor* ou *pior* numa valoração comparativa, e quais são as condições para esses predicados relativos. “Os conteúdos constitutivos dos predicados de valor positivos e relativos” — completa Husserl (P, § 14, p. 45) — “são, por assim dizer, as unidades de medida segundo as quais os objetos da esfera relevante são medidos”. Esses predicados de valor não são, contudo, normativos, mas meramente descritivos, de modo que as proposições normativas requerem um conteúdo *teórico*.

1.4.2 A NORMA FUNDAMENTAL

Vimos que há uma valoração básica na qual são fundados os predicados de valor. Há, por exemplo, uma valoração universal que nos permite ter o conceito de um *bom* guerreiro. Essa valoração está pressuposta em juízos como “um guerreiro deve ser corajoso”. A proposição normativa que liga a valoração aos objetos que lhe estão sujeitos, exigindo que se adequem às características do predicado de valor positivo, é chamada por Husserl de *norma fundamental*. A *norma fundamental* é o correlato da definição de *bom* ou *mau*, dizendo-nos a partir de que valor básico toda normatização deve ser conduzida numa determinada esfera (P, § 14).

A partir da norma fundamental é determinado um grupo de normas mutuamente coerentes. Na ética kantiana, por exemplo, esse papel é ocupado pelo

imperativo categórico, e na ética utilitarista pelo princípio da *maior felicidade possível do maior número possível*. É a norma fundamental que provê o caráter, a unidade e a distinção de uma disciplina: se nossa norma fundamental for, por exemplo, a produção, a manutenção, o aumento e a intensificação do prazer, investigaremos por quais objetos e sob que condições o prazer é elicitado — essas questões, tomadas como alvo de uma disciplina científica, constituem uma *hedonística*, a ética normativa dos hedonistas. A norma fundamental não é, portanto, uma proposição normativa no sentido estrito, mas é, de certa forma, uma *definição* da concepção do *bom*.

A ideia de uma *disciplina normativa*, continua Husserl, é o resultado de uma tentativa de chegar, por meio de investigações científicas, a uma soma de proposições normativas mutuamente relevantes em relação a essa definição ou valoração fundamental e universal (P, § 14). No caso das disciplinas *teóricas* acontece o contrário: as investigações não se referem a uma valoração fundamental como fonte de um interesse normativo dominante; sua unidade está *nas próprias coisas investigadas*, que estão objetivamente interconectadas em virtude de suas próprias leis internas, devendo ser estudadas juntas em sua coerência mútua.

Com base nesses conceitos, Husserl pode determinar mais precisamente a distinção entre disciplinas práticas e normativas (P, § 15). As disciplinas práticas (ou técnicas) são um tipo específico de ciência normativa. Mais precisamente, são o tipo de ciência normativa na qual a norma fundamental consiste em alcançar um fim prático universal. As disciplinas práticas, no entanto, pressupõe que antes tenha sido realizada a tarefa de fixar normas pelas quais possamos avaliar a adequação ao fim que é visado, e essa tarefa é completamente independente de toda realização prática. *Toda técnica, portanto, inclui em si uma disciplina normativa que não é, ela própria, uma disciplina prática. Toda disciplina normativa, por sua vez, requer uma disciplina teórica que a fundamente.*

1.4.3 PROPOSIÇÕES NORMATIVAS

Husserl apresenta ainda outro argumento para sustentar sua posição. Vimos que a norma fundamental introduz o pensamento da normatividade em todas

as proposições normativas, mas além do pensamento geral que ela provê, encontramos ainda um conteúdo teórico *próprio* em cada uma dessas proposições (P, § 16). As proposições da forma “um A deve ser B” implicam proposições da forma “apenas um A que é B tem a propriedade C”, em que C é o conteúdo constitutivo do predicado positivo (e.g. o prazer, o conhecimento ou qualquer que seja o *bom* definido por nossa valoração fundamental). Ora, essa última proposição não contém nenhum traço de normatividade: ela não enuncia um *dever ser*, mas apenas descreve uma relação — a relação entre uma condição e um condicionado. As proposições normativas propriamente ditas apenas verificam se essa relação existe ou não. Por isso é possível encontrar proposições normativas mesmo nas ciências teóricas (e.g., “se um triângulo é equilátero, ele deve ser equiângulo”), mas elas são secundárias — os resultados duradouros não são expostos na forma normativa, mas nas formas da coerência objetiva das próprias coisas.

As disciplinas normativas assumem, então, a definição de uma característica. A norma “um guerreiro deve ser corajoso”, por exemplo, requer a definição *do que é* um bom guerreiro: um bom guerreiro é um guerreiro corajoso. Essa definição ainda requer, contudo, um *correlato* que determine sob que aspectos a normatização deve ser conduzida. Podemos ter, por exemplo, a definição de um guerreiro corajoso e a definição de um guerreiro belo — é necessário algo que afirme a ligação entre o objeto da norma (o bom guerreiro) e a qualidade que deve possuir (a coragem, e não necessariamente a beleza). A norma pressupõe, por um lado, a definição dos objetos que se adequam a ela e, por outro, a ligação entre a qualidade explicitada nessa definição e os objetos que a devem possuir. Para além da normatividade geral infundida pela norma fundamental, por fim, encontramos um conteúdo teórico particular em *cada uma* das proposições normativas: em última instância, elas apenas descrevem se um objeto cumpre ou não determinada condição.

As relações teóricas assumidas nas proposições das ciências normativas devem, conclui Husserl, ter seu lugar em ciências teóricas determinadas. Toda disciplina normativa exige que conheçamos certas verdades não normativas, e essas verdades são tomadas de outras ciências. Múltiplas ciências podem participar em diversos graus da fundação científica de uma disciplina normativa, e a significância

de cada uma nesse sentido pode também ser maior ou menor: o conhecimento de certos tipos de conexões teóricas pode ser especialmente urgente, enquanto outros conhecimentos teóricos são apenas secundários. Quando falamos dos fundamentos *essenciais* das disciplinas normativas, referimo-nos às ciências teóricas absolutamente necessárias para sua construção.

Na argumentação pela necessidade de uma disciplina teórica que fundamente a lógica prática e normativa, estão já sugeridas algumas das características que essa disciplina deverá possuir. Vimos, por exemplo, que as disciplinas normativas organizam-se em torno de uma *valoração fundamental*; as disciplinas teóricas, por outro lado, encontram sua unidade *nas coisas investigadas*, conectadas entre si por suas leis internas¹:

As disciplinas teóricas não têm essa referência central de todas as investigações a uma valoração fundamental como fonte de um interesse normativo dominante. A unidade de suas investigações e a coordenação do que conhecem é determinada exclusivamente pelo interesse teórico dirigido a investigar questões que realmente pertencem teoricamente a um mesmo campo, em virtude das leis internas das coisas, e que devem, portanto, ser investigadas juntas em sua coerência mútua. (P, § 14, p. 46).

Ora, a *unidade* mencionada por Husserl está *nas coisas*, mas essa unidade não é, evidentemente, algo *real*. As *leis internas das coisas*, do mesmo modo, são objetos ideais exteriores ao sujeito que as apreende. A lógica assumida pelas ciências requer, então, um elemento ao mesmo tempo *ideal e exterior ao sujeito*.

Também o *método* científico deve, como vimos², refletir as conexões presentes na própria verdade:

O domínio da verdade não é [...] um caos desordenado, mas é dominado e unificado pela lei. A investigação e afirmação das verdades deve, portanto, ser igualmente sistemática, deve refletir as conexões sistemáticas dessas verdades e deve usar essas conexões como uma escada para o progresso [...]. (P, § 6, p. 15).

¹ Cf. p. 29.

² Cf. p. 18.

Vimos, ademais, que as funções prática e normativa da lógica assumem uma *valoração fundamental*, uma *norma fundamental* que funciona como correlato dessa valoração e ainda um conteúdo descritivo peculiar a cada proposição normativa¹. Percebemos desde já, e ficará ainda mais claro adiante, que essas proposições e conteúdos não podem ser objetos *reais*.

O mesmo pode ser dito da ciência como um todo, compreendida por Husserl como um conjunto de arranjos externos. “O sistema peculiar à ciência” — afirma o autor (P, § 6, p. 15, grifo meu) — “[...] não é uma invenção nossa, mas está presente *nas coisas*, onde simplesmente o encontramos ou descobrimos”. Antes mesmo de adentrar a crítica ao psicologismo, encontramos, portanto, algumas pistas do papel que a idealidade terá de desempenhar na teoria husserliana. Ela deve ser de tal modo que permita aos objetos ideais (como a *verdade*) certa independência em relação ao sujeito que conhece: eles não são criados pela consciência à qual aparecem, mas estão dados de antemão, e esta apenas os desvela.

¹ Cf. p. 24.

2 A CRÍTICA AO PSICOLOGISMO

Tendo estabelecido o fato de que a lógica assumida pelas ciências precisa de uma disciplina *teórica* que a fundamente, Husserl examina *qual é* essa disciplina, indagando se poderia ser uma das ciências que já foram delimitadas e desenvolvidas independentemente. A tendência de então era responder positivamente a essa questão: a fundamentação teórica essencial à lógica estaria na psicologia. Essa resposta é condizente com a popularização do naturalismo no século séc. XIX. Admitia-se, então, a existência apenas de objetos físicos. Quaisquer fenômenos não físicos (e.g., números ou juízos), consequentemente, teriam de ser compreendidos como *características, propriedades* ou *efeitos* desses objetos (RUSSELL, 2006, p. 11–15). Os princípios da lógica e da matemática passaram, assim, a ser abordados como propriedades da mente humana, de forma que, para conhecer os fundamentos desses princípios, teríamos de olhar para os processos empíricos que nela ocorrem.

Para Husserl, contudo, admitir essa posição significaria renunciar à objetividade da verdade, que se tornaria um mero resultado do funcionamento de nossa mente. Nesse caso, teríamos de admitir, por exemplo, que os princípios da lógica (como o princípio de não contradição) poderiam não valer para os seres humanos se a constituição de nosso cérebro fosse diferente. A posição de Husserl, ao contrário, é de que, ainda que não houvesse mente alguma em que fossem pensadas as leis da lógica, elas ainda seriam *válidas*, embora apenas como possibilidades ideais não realizadas. Entendendo a necessidade de uma lógica teórica e os problemas resultantes da teoria psicologista, poderemos compreender melhor o papel que a idealidade precisa cumprir para sustentar a disciplina proposta pelo autor. Com esse objetivo, a seção 2.1 apresenta a teoria psicologista e alguns dos obstáculos enfrentados por ela até então. A seção 2.2 passa, então, a algumas das consequências decorrentes de uma fundamentação da lógica nas ciências empíricas. Na seção 2.3, por fim, abordarei alguns dos equívocos que podem levar a uma aceitação errônea dessa doutrina. Nesse processo, veremos com clareza o papel da idealidade e o modo como devemos compreendê-la: só uma verdade concebida como *ideia* pode

escapar às consequências negativas resultantes do empirismo e elucidar os erros que levam à posição psicologista.

2.1 A RESPOSTA PSICOLOGISTA

Segundo os proponentes do psicologismo, quando tomamos a lógica como disciplina normativa, vemos que os objetos regulados são as atividades ou produtos da mente (p, § 18). Assim como para trabalhar qualquer material precisamos conhecer suas propriedades, esses pensadores afirmam que, para investigar as regras segundo as quais o material psicológico deve ser trabalhado, devemos recorrer à investigação das propriedades da mente, campo da psicologia. Ainda que restringíssemos ao máximo o campo da lógica, não poderíamos deixar de fora o psicológico.

Quando da escrita dos *Prolegômenos à lógica pura*, a oposição ao psicologismo era também contundente. Husserl apresenta, então, alguns dos argumentos dessa oposição e os obstáculos que enfrentam. Um dos erros cometidos pelo partido antipsicologista, nota o autor, está em reforçar precisamente o caráter normativo da lógica: enquanto a psicologia lida com como o pensamento *é*, a lógica lidaria com como o pensamento *deve ser* (p, § 19). Nos termos de Kant, tomar os princípios lógicos da psicologia seria como tomar os princípios éticos das tendências do nosso comportamento. Isso levaria apenas ao conhecimento de leis *contingentes*, enquanto as leis da lógica não devem vir do uso contingente, mas do uso *necessário* da razão. Os psicologistas, em resposta, afirmam que o uso necessário da razão é ainda assim um uso da razão, e que o pensamento como *deve ser* é apenas um caso específico de como o pensamento *é*. A psicologia abrange todos esses casos; todas as leis do pensamento, correto ou não. Husserl cita um argumento de Lipps: quando comparamos nosso pensamento às coisas, não podemos, na verdade, compará-los às próprias coisas: podemos apenas comparar nosso pensamento contingente, limitado pelos costumes, tradições, inclinações e aversões, a um pensamento livre dessas influências, obedecendo somente às suas próprias leis internas. As leis do

pensamento correto seriam, assim, apenas a maneira de proceder para pensar segundo a própria natureza do pensamento.

Os antipsicologistas argumentariam que, embora tanto a lógica quanto a psicologia investiguem as *leis* do pensamento, esse termo tem significados diferentes nas duas áreas. A psicologia investiga as leis que governam as conexões *reais* dos eventos mentais — essas leis referem-se a conexões causais necessárias e sem exceções, sendo irrelevante a oposição entre verdadeiro e falso. A lógica, por outro lado, está preocupada com as conexões *ideais* do pensamento; não com as origens causais ou consequências das atividades mentais, mas com seu *conteúdo de verdade*. Os psicologistas responderiam, então, que estudar as conexões ideais requer um estudo das conexões *reais* do pensamento: todo *deve ser* assenta num *é*; uma questão sobre o que deve ser feito é sempre uma questão sobre o que deve ser feito tendo em vista um objetivo, e essa questão é equivalente àquela sobre como tal objetivo é de fato alcançado. A psicologia não lidaria com a oposição entre verdadeiro e falso porque pode elucidá-los igualmente, não por vê-los como equivalentes. Num sentido teórico, a lógica seria apenas parte de um todo. O caráter psicológico da evidência seria uma consequência causal de determinados antecedentes, e a tarefa da lógica seria justamente a de investigá-los (P, § 19).

A oposição poderia, ainda, argumentar que a lógica não pode estar fundada na psicologia porque não pode estar fundada em *nenhuma* ciência, já que as ciências são constituídas a partir das leis da lógica e pressupõem sua validade. Seria circular tentar fundar a lógica na psicologia. Os psicologistas diriam, então, que esse argumento, se fosse válido, provaria a impossibilidade de toda lógica, já que ela mesma tem de proceder logicamente, caindo no mesmo erro ao ter de estabelecer a validade das regras que pressupõe. Husserl nota, contudo, a equivocidade do termo *pressupor* (P, § 19). Dizer que as ciências pressupõem a validade das leis da lógica pode significar que as ciências assumem tais leis como suas premissas, mas também pode significar que as ciências simplesmente procedem de acordo com essas leis. Ora, as ciências podem proceder de acordo com determinadas leis sem sequer ter conhecimento delas — haveria circularidade apenas se as leis da lógica fossem uma *premissa* de todas as ciências.

Nessas discussões, nota Husserl, o psicologismo parece estar na dianteira; o mais espantoso é que haja uma controvérsia tão grande em torno da questão, ainda mais ao considerarmos que há pensadores sérios dos dois lados do debate (p, § 20). Ainda assim, Husserl afirma haver nos argumentos antipsicologistas resíduos que a oposição não foi capaz de responder. Voltando à questão da fundamentação da lógica normativa, o autor argumenta que o partido psicologista foi capaz de provar apenas que a psicologia *colabora* na fundamentação da lógica, mas não que ela é a única ou sequer a maior envolvida nesse sentido — que ela dá à lógica sua fundamentação *essencial*. Resta, assim, a possibilidade de que outra ciência contribua de forma ainda mais importante na fundamentação da lógica. Husserl tentará mostrar que, na lógica tradicional, há verdades teóricas das quais nenhuma ciência estabelecida dá conta, e todas as regulações lógicas relacionam-se, em última instância, a essas verdades, cuja unidade teórica pode receber o nome de *lógica pura*.

2.2 CONSEQUÊNCIAS DO EMPIRISMO

Vimos, até aqui, que as ciências encontram-se num estado incompleto: todas elas fazem uso de uma lógica prática que requer, em última instância, uma fundamentação *teórica*. Buscando o conteúdo teórico que possa cumprir esse papel, deparamo-nos com a possibilidade de que resida numa ciência *empírica* e, mais especificamente, na psicologia. Para examinar suas consequências, Husserl assume esse ponto de vista, compondo um argumento ao absurdo. Em primeiro lugar, o autor observa que, nesse cenário, as leis da lógica teriam de ser leis vagas (p, § 21). Em segundo lugar, argumenta que essa posição colocaria em risco a própria possibilidade do conhecimento (p, § 22). O objeto da lógica, além disso, seria outro: ela teria de pressupor e de se referir a *questões de fato* (p, § 23). Essas objeções culminarão, contudo, num problema ainda mais fundamental: a teoria psicologista leva à contradição patente, já que vai contra os pressupostos de *todas* as teorias (p, § 32 et seq.). Passemos rapidamente por cada um desses argumentos.

2.2.1 LEIS EXATAS E LEIS VAGAS

Husserl começa estabelecendo um solo comum com seus interlocutores: como quer que definamos a psicologia, é ponto pacífico tomá-la como uma disciplina factual e empírica. Suas leis, portanto, são generalizações tomadas da experiência, afirmações de regularidades de coexistência e sucessão, abstendo-se de determinar relações de modo preciso e infalível. Embora seus conhecimentos sejam valiosos, a psicologia carece de leis *exatas*, procedendo a partir de regras *vagas*. Esse é o caso de todas as leis naturais: elas não podem ser conhecidas *a priori* ou por meio da intelecção pura, mas são estabelecidas e justificadas por indução a partir dos fatos singulares da experiência. “A indução não estabelece que a lei seja seguida, mas apenas a maior ou menor probabilidade de que o seja” (P, § 21, p. 62).

A partir desse ponto, Husserl extrairá consequências problemáticas para o psicologismo. Se a lógica fosse distrito da psicologia, suas leis e princípios seriam igualmente vagos. Os princípios que compõem o núcleo da lógica, contudo, são princípios exatos. A validade das leis do silogismo, por exemplo, não depende de quaisquer circunstâncias empíricas. Trata-se de *leis* num sentido rigoroso, e não de aproximações derivadas da experiência. Se compreendermos a matemática pura como uma ramificação da lógica, esse ponto estende-se também a ela: seus princípios não dependem de fatos reais contingentes, mas dizem respeito a relações *necessárias*. Assim como a indução estabelece apenas a *probabilidade* da aplicação de uma lei, também as leis de uma lógica pertencente à psicologia diriam respeito a meras probabilidades. É claro, contudo, que as leis da lógica têm validade *a priori*, e a intelecção justifica por si só não apenas a probabilidade de sua sustentação, mas a *própria sustentação* dessas leis.

Para ilustrar esse argumento, Husserl toma como exemplo o princípio de não contradição. Ele não afirma que devemos *assumir* que apenas um de dois juízos contraditórios é verdadeiro, como se isso pudesse ser recusado por uma nova experiência. Se esse fosse o caso, uma ampliação de nosso campo de experiências poderia levar-nos a uma situação na qual afirmações contraditórias podem ser verdadeiras simultaneamente. Husserl argumenta, ao contrário, que essas leis sustentam-se independentemente de quaisquer observações empíricas.

Os mesmos problemas aparecem, reforça o autor, para qualquer outra ciência empírica: a lei da gravitação, por exemplo, é sustentada por inúmeras induções e verificações, mas não podemos vê-la como uma lei absolutamente válida; de fato, não é raro que sejam testadas novas formulações dessa lei, e é possível que venhamos a encontrar modelos mais adequados para descrever seus efeitos:

A lei da gravitação, como formulada na astronomia, nunca foi realmente provada. O que foi provado é uma proposição da forma: nosso conhecimento até aqui serve para fundamentar uma probabilidade da dignidade teórica mais alta de que, na medida em que a experiência é acessível aos instrumentos que temos, seja verdadeira a lei de Newton ou uma das infinitas leis matemáticas concebíveis que diferem da de Newton dentro dos limites dos inevitáveis erros experimentais.¹ (P, § 23, p. 72).

No caso da lógica, por outro lado, temos acesso à própria verdade de suas leis, e não faz sentido, nesse caso, falar em inexatidão ou em aproximações.

2.2.2 A POSSIBILIDADE DO CONHECIMENTO

Husserl dirige-se, então, aos autores que identificam o pensamento correto àquele que transcorre sem interferências externas (P, § 22). Uma citação de Lipps é usada como exemplo dessa posição:

As regras segundo as quais se deve proceder para pensar corretamente são, portanto, meras regras segundo as quais se deve proceder para pensar como exige a natureza do pensamento, sua legalidade própria. Elas são, resumindo, idênticas às leis naturais do próprio pensar. Ou a lógica é a física do pensar, ou não é nada em absoluto. (LIPPS, 1800 apud P, § 19, p. 55).

Segundo essa concepção, explica Husserl, o pensamento correto é determinado pela conformidade com determinadas leis do pensamento, mas estas são leis causais que caracterizam a mente *enquanto coisa pensante*: pensaremos corretamente desde que as leis naturais do pensamento possam operar sem interferências externas.

Dessa posição, Husserl extrai uma segunda consequência problemática. Vimos que as leis naturais determinam apenas uma probabilidade, e não uma *certeza*². Se

¹ De fato, em 1915, pouco após a publicação da segunda edição das *Investigações lógicas*, Albert Einstein redigiu os quatro artigos que estabeleceriam sua teoria da relatividade geral como preferível à teoria newtoniana.

² Cf. p. 37.

a lógica fosse parte da psicologia, portanto, suas leis teriam de ser leis *vagas*. Esse problema ganha, agora, uma nova proporção: se assumirmos o ponto de vista de Lipps e admitirmos que as leis da lógica são leis causais, também elas afirmarão apenas probabilidades, de modo que não poderemos ter *certeza* da verdade de nenhuma afirmação. Ademais, a própria afirmação de que todo o conhecimento é meramente provável seria também meramente provável, e assim *ad infinitum*. O valor de todo e qualquer conhecimento seria, então, extremamente duvidoso. Esse problema desapareceria, argumenta Husserl, se as leis do pensamento pudessem ser alcançadas pela intelecção pura, mas isso é impossível no caso de leis causais.

Mesmo se ignorarmos essa objeção, argumenta o autor (p, § 22), devemos ainda indagar por que a operação *dessas regras*, e não de outras, garantiria o pensamento correto. Como aferir quais são os processos causais que determinam o pensamento lógico e quais são aqueles que levam ao pensamento *alógico*? Se as leis da lógica fossem determinadas por processos causais, não haveria motivo para privilegiar certos processos sobre os demais.

A origem desses erros, afirma Husserl, está na confusão entre as leis lógicas, que podem ser *conteúdos de julgamentos*, com os *próprios juízos* compreendidos enquanto atos mentais. Estes são eventos reais que têm causas e efeitos, podendo por vezes conter leis e conformar-se a elas, compondo instâncias particulares da lei geral. “Se [...] a lei é confundida com o julgamento ou com o conhecimento da lei, se o ideal é confundido com o real, a lei aparece como um *poder governante* em nossa cadeia de pensamentos” (p, § 22, p. 66). As leis da lógica seriam, então, leis *naturais*, governando o pensamento assim como a lei da gravidade governa a queda dos objetos.

A esse equívoco acrescenta-se um outro: a confusão das *regras da causalidade* com *termos na causalidade*. Isso também pode ser observado, explica o autor, em outras ciências: fala-se de leis que presidem sobre eventos naturais como se fossem suas *causas*, termos na conexão causal dos eventos (pode-se imaginar, por exemplo, a lei da gravidade como algo real que age sobre os objetos de modo que caiam). Por esses equívocos, somos levados a pensar nas leis da lógica como *causas* que regem a cadeia de nossos pensamentos, de modo que quando não pensamos de acordo

com elas nossos pensamentos são regidos por outras causas, como o costume ou as paixões.

Para explicitar o erro dessa posição, Husserl pede que imaginemos uma pessoa cujos pensamentos sempre procedem segundo as leis da lógica. Esses pensamentos seriam governados por leis psicológicas que regem seu curso a partir de certas causas. Qualquer o estado mental inicial desse indivíduo, as leis empíricas que regem sua mente sempre levariam, por meio de uma determinada cadeia causal, a resultados logicamente corretos. Ora, as leis psicológicas que regem essa pessoa fariam, nesse caso, com que seus pensamentos procedessem *segundo* as leis da lógica, mas é evidente que elas não são *idênticas* às leis da lógica. O autor apresenta, ainda, o exemplo de uma máquina de calcular. Seu funcionamento é regulado por leis naturais que procedem de acordo com as exigências de proposições matemáticas. É claro, porem, que o mecanismo que rege o funcionamento dessa máquina é diferente das leis a partir das quais afirmamos que seu resultado é *correto*. Para explicar o funcionamento da calculadora recorreríamos apenas às leis mecânicas, e não à aritmética, completamente distinta. “Os lógicos psicologistas” — conclui Husserl (P, § 22, p. 68) — “ignoram a cisão fundamental, essencial e nunca transposta que separa as leis reais das leis ideais, a regulação causal da regulação normativa, a fundamentação lógica da fundamentação real”.

2.2.3 O OBJETO DA LÓGICA

Chegamos, então, a uma terceira consequência da posição psicologista. Se as leis da lógica tivessem sua origem em *questões de fato* da psicologia, seu próprio conteúdo teria de ser psicológico: essas leis teriam de dizer respeito a estados mentais e teriam de pressupor ou implicar a existência desses estados. O máximo que poderíamos esperar da lógica seria afirmações como: “de acordo com a experiência, em circunstâncias do tipo X, conclusões da forma C seguem premissas da forma P com caráter de consequência apoditicamente necessária” (P, § 23, p. 70). Os objetos de regulação seriam, assim, os estados mentais, e sua existência estaria pressuposta na fundamentação dessas leis.

Não encontramos, contudo, nenhuma regra desse tipo na lógica. O modo do silogismo *Barbara*, por exemplo, afirma que, se todos os As são Bs e todos os Bs são Cs, então todos os As são Cs. Não há nada de psicológico ou empírico numa lei como essa: embora ela seja formulada para servir como norma aos nossos juízos, ela não diz nada sobre qualquer ato de julgamento particular, qualquer outro fenômeno mental ou mesmo qualquer *fato*, mas refere-se a relações entre verdades *em si*. Nenhuma lei lógica implica *questões de fato* ou sequer a *existência* de representações e julgamentos. Tampouco está *pressuposto* nessas leis algo de mental — assim como na matemática pura, as leis da lógica não dependem de quaisquer objetos reais:

Se $3 > 2$, então os três livros nesta mesa também excedem os dois livros neste balcão, e o mesmo vale para quaisquer outras coisas. Mas nossa pura proposição numérica não se refere a coisas, e sim aos números em sua generalidade pura — é o número 3 que é maior do que o número 2 —, e aplica-se não apenas ao indivíduo, mas aos objetos “gerais”, e.g., às espécies de cor ou som, aos tipos de figuras geométricas e a semelhantes generalidades atemporais. (P, § 23, p. 74).

Pode-se objetar, acrescenta Husserl, que não seria possível falar em leis lógicas se não tivéssemos de fato experimentado representações e julgamentos, abstraindo deles os conceitos lógicos. Ora, quando compreendemos ou afirmamos uma dessas leis, a existência de representações e julgamentos está implicada. Isso não segue, contudo, *da lei*, mas do fato de que a compreendemos ou afirmamos. Se ignorarmos essa distinção, concluiremos que *todas* as ciências dependem da psicologia, já que o mesmo pode ser dito sobre toda e qualquer afirmação. Todo o *conhecimento* das leis, ademais, precisa da experiência, mas nem todo conhecimento das leis surge da experiência *indutivamente*. Nesse sentido é que, para Husserl, “todo conhecimento ‘começa com a experiência’, mas não ‘surge’ a partir da experiência” (P, § 24, p. 75). Enquanto a indução parte dos fatos singulares para chegar gradualmente às leis gerais, as leis da lógica experimentadas em casos individuais são *imediatamente* reconhecidas como verdades *universais*. Livres da indução, suas conclusões não têm um caráter probabilístico, mas apoditicamente certo. Embora o *conhecimento* das

leis lógicas dependa de fundamentos psicológicos, as *próprias leis* não dependem de qualquer experiência¹.

As leis da lógica, conclui o autor, são leis *puras*, aparecendo às ciências empíricas como um mero ideal: estas assentam sempre sobre as *coisas*, incapazes, como vimos, de atingir a precisão absoluta que exclui completamente qualquer outra possibilidade. As leis da lógica pertencem ao campo do *puramente conceitual*: suas provas não são indutivas, estando livres, assim, dos conteúdos que as limitariam a meras probabilidades.

2.2.4 AS CONDIÇÕES DAS TEORIAS

Nos capítulos seguintes, Husserl volta-se a um problema ainda mais fundamental. Vimos, até aqui, que as tentativas de basear a lógica na psicologia têm resultados de difícil sustentação, mas, mais do que isso, essa perspectiva leva ao contrassenso patente, minando as próprias bases em que se apoia. A teoria psicologista, afirma Husserl, vai contra proposições das quais depende o sentido e a validade *de toda teoria*, inclusive do próprio psicologismo.

Para clarificar esse ponto, Husserl distingue entre condições *subjetivas* e *objetivas* de possibilidade das teorias (p, § 32). Ao falar das condições *subjetivas*, não estamos interessados, ressalta o autor, nas condições *reais* de cada indivíduo ou espécie, mas em condições ideais referentes à própria *forma* da subjetividade e de sua relação com o conhecimento². Essas condições são chamadas por Husserl de condições *noéticas*. Trata-se de condições *a priori* das quais dependem o *conhecimento* e a *justificação racional* de qualquer teoria. A teoria que dá validade ao conhecimento, explica Husserl, não deixa de ser uma *teoria*, estando sujeita, portanto, a condições referentes à relação entre o conhecimento e o sujeito cognoscente. A própria noção de conhecimento, por exemplo, requer, além da verdade de uma afirmação, sua *justificação*. Para que haja conhecimento, portanto, é necessário

¹ Esse ponto será retomado na p. 78, quando passaremos mais sistematicamente pelas características da idealidade husserliana. A essa questão relaciona-se também a p. 64, quando veremos que os conceitos não podem ser produzidos, mas apenas *visados* pelo pensamento.

² Esse será, como veremos à frente, o tema privilegiado da fenomenologia husserliana (cf. p. 70).

que haja, em algum momento, uma apreensão direta do caráter autojustificativo de um juízo. Quando uma teoria coloca no mesmo patamar um juízo internamente evidente e um preconceito cego, ela viola, portanto, as condições de sua própria possibilidade *enquanto teoria*.

As condições *objetivas* das teorias, por sua vez, referem-se àquilo que entra essencialmente no próprio conceito de *unidade teórica*. Enquanto as condições subjetivas dizem respeito à possibilidade do *conhecimento*, estas envolvem apenas a unidade objetiva *das próprias verdades ou proposições*. Aqui estão incluídas, explica Husserl (P, § 32), todas as leis fundamentadas diretamente nas noções de *teoria*, *verdade*, *proposição*, *objeto*, *propriedade*, *relação* etc. Negar essas leis significa recusar a esses termos seu sentido, de modo que a própria noção de *teoria* perde seu sentido racional.

A violação das condições de possibilidade subjetivas ou objetivas de uma teoria, continua Husserl (P, § 32), pode aparecer (1) nos pressupostos de uma teoria, (2) em suas formas de conexão teórica ou (3) na própria tese proposta. Esta última é a falha mais grave, especialmente se o *próprio sentido* da tese envolve uma rejeição das leis que possibilitam a afirmação e a comprovação de *qualquer* tese. As teorias que cometem esse erro são denominadas por Husserl *teorias cétricas*. Nessa categoria estão inclusas, por exemplo, as doutrinas antigas que afirmam não haver verdade ou conhecimento. Tais doutrinas são um contrassenso, e Husserl argumenta que o psicologismo lógico pertence a esse grupo.

Para trazer à luz os erros em que incorre o psicologismo, Husserl procura delimitar com precisão o sentido do ceticismo implicado por essa doutrina. Em primeiro lugar, é importante notar que o termo *ceticismo* é frequentemente usado em acepções menos rigorosas do que aquela exposta acima. Um exemplo comum e suscetível de enganar-nos é o *ceticismo metafísico*: sob essa designação estão as teorias que negam a cognoscibilidade das *coisas em si*, limitando o conhecimento à existência mental. Essas teorias, afirma Husserl (P, § 33), podem ser meramente metafísicas, e suas proposições nem sempre violam as condições subjetivas de sua própria possibilidade e não têm, portanto, conexão com o ceticismo epistêmico propriamente dito. A confusão entre essas doutrinas é, mais uma vez, resultado

equivocos e ambiguidades: frases como “todo conhecimento é *subjetivo*” são erroneamente transformadas na afirmação de que “todo conhecimento é governado por leis *psicológicas*”.

2.2.5 DUAS FORMAS DE RELATIVISMO

Embora o ceticismo metafísico nem sempre leve ao ceticismo *lógico-noético*, suas afirmações são frequentemente mal interpretadas de modo a reforçar essa última posição. Um exemplo de teoria metafísica que pode degenerar no ceticismo epistêmico é o *relativismo*. Husserl divide as teorias relativistas em dois tipos: relativismo *individual* e relativismo *específico*. Partindo da afirmação de Protágoras segundo a qual “o homem é a medida de todas as coisas”, chegamos ao relativismo individual se a interpretarmos no sentido de que *cada indivíduo* é a medida da verdade: “para cada homem é verdadeiro aquilo que parece verdadeiro para *ele*, uma coisa para um homem e o oposto para outro, se é assim que ele o vê” (P, § 34, p. 114). A afirmação de Protágoras também pode ser compreendida, no entanto, no sentido de que *a espécie humana* é a medida da verdade. Um juízo é verdadeiro para os seres humanos, então, se está fundado naquilo que é específico ao homem enquanto tal: “é verdadeiro para uma determinada espécie de seres pensantes aquilo que deve valer como verdadeiro por sua constituição e leis do pensamento” (P, § 36, p. 117). Quando se restringe à espécie humana, esse tipo de relativismo específico é denominado *antropologismo*.

Em todas as suas formas, argumenta Husserl (P, § 38), o psicologismo é um relativismo. O autor empreende, então, uma crítica aos dois tipos de relativismo mencionados. A crítica ao relativismo individual é breve: trata-se de uma forma tão óbvia de ceticismo que raramente é levada a sério na modernidade. Esse tipo de subjetivismo é derrubado tão logo o formulamos: o conteúdo das afirmações que rejeita é parte de *toda afirmação*, inclusive suas próprias. Aqueles que não reconhecem a objetividade do domínio da lógica, contudo, não serão persuadidos: não percebem que leis como o princípio de não contradição provêm do próprio significado da *verdade*, de modo que falar numa verdade válida para um indivíduo e não para outro é um contrassenso. A própria afirmação dessa teoria, observamos

ainda, tem a intenção de convencer a outrem, pressupondo a própria objetividade que recusa. Tampouco esse argumento, no entanto, demove o subjetivista.

Ao contrário do relativismo individual, cuja contradição é patente, o relativismo específico é insidioso, entranhando-se profundamente nas filosofias modernas e contemporâneas. Ainda assim, argumenta Husserl, trata-se de um ceticismo epistêmico da pior espécie, contendo, ainda que dissimuladamente, uma contradição entre o sentido de sua tese e o sentido de *qualquer* tese enquanto tal. Para demonstrar esse último ponto, o autor lança mão de seis argumentos distintos (P, § 36):

1. Em primeiro lugar, Husserl nota que, segundo esse ponto de vista, uma proposição pode ser verdadeira para uma espécie e falsa para outra. O próprio sentido dos termos *verdadeiro* e *falso*, porém, implica a impossibilidade de que um único conteúdo de julgamento seja tanto verdadeiro quanto falso. Falar no que é verdade para determinada espécie faz sentido apenas se referirmo-nos ao círculo de verdades *acessível* a essa espécie. A verdade, contudo, é uma só, quer seja julgada por homens quer por deuses.
2. A posição relativista afirma que pode haver, para alguns seres, *verdades* que fogem aos princípios da lógica. Há, então, duas possibilidades: tais seres podem ou não compreender os termos *verdade* e *falsidade* do mesmo modo como os compreendemos. No primeiro caso, não faria sentido dizer que os princípios da lógica não são válidos para eles, já estão implicados no próprio sentido desses termos. No segundo caso, a discussão torna-se meramente conceitual: dizer que há verdades diferentes para espécies diferentes seria dizer que determinadas espécies compreendem o termo *verdade* de outro modo. A verdade à qual nos referimos, no entanto, é uma só, e apenas deformando o significado desse termo o relativismo pode afirmar o oposto.
3. A constituição da espécie é um fato, de modo que dela derivar a verdade significaria dar-lhe um caráter factual. Vimos, contudo, que isso é absurdo¹:

¹ Cf. p. 40.

fatos são individuais e temporalmente determinados; a verdade, porém, é atemporal. Não devemos confundir, ressaltava Husserl, um juízo que está de acordo com a verdade com *a própria verdade*.

4. Se a verdade dependesse da constituição humana, não haveria verdade sem que o homem existisse. É possível, entretanto, que o homem deixe de existir. A afirmação de que não há verdade nesse caso é absurda, pois significa dizer que “há a verdade de que não há verdade”.
5. Segundo o relativismo, poderia haver uma espécie para a qual fosse verdade que *essa própria espécie* não existe. Todas as outras espécies poderiam, ainda, vir a desaparecer. A condição da existência dessa espécie estaria, então, em sua própria inexistência. Esse problema pode ser observado mesmo sem recorrer a situações hipotéticas: se a verdade dependesse da constituição do homem, essa dependência teria de ser causal, e sua causa seria a própria constituição do homem.
6. O mundo é a unidade objetiva de todas as verdades factuais. A relatividade da verdade implicaria, então, a relatividade de todo o mundo. Esse ponto torna-se ainda mais problemático se considerarmos que o próprio *eu* é parte do mundo. Se minha constituição fosse diferente, portanto, poderia ser verdadeira para mim a afirmação de que eu não existo, e o próprio mundo não existiria se não houvesse uma espécie para a qual ele existe. O relativismo negaria, portanto, até mesmo aquelas certezas das quais temos o maior grau de evidência: a evidência interna. Ademais, nossa constituição é um produto do mundo — mas o próprio mundo, nesse caso, seria produto de nossa constituição, levando a um círculo vicioso.

Tanto o relativismo individual quanto o relativismo específico, reitera Husserl, derivam os princípios da lógica de *fatos*, e estes são contingentes por natureza, de modo que os princípios da lógica teriam também de o ser. Essa posição está em conflito, porém, com o próprio sentido dos termos envolvidos nessas leis. Qualquer teoria que negue o sentido *ideal* das leis lógicas será, portanto, absurda: afirmar algo é propor a verdade dessa afirmação, e uma afirmação que esteja em conflito

com o próprio *sentido* da verdade contradiz, por conseguinte, a si mesma. Esse é o caso do psicologismo: ao tratá-los como leis psicológicas, essa teoria deriva os princípios da lógica de fatos empíricos, tornando-se, em todas as suas formas, um tipo de relativismo.

2.3 PRECONCEITOS PSICOLOGISTAS

Tendo examinado algumas das consequências do psicologismo, Husserl enumera três preconceitos assumidos pela argumentação de seus proponentes. O primeiro está na noção de que a *regulação* das normas lógicas dá-se sobre fenômenos mentais; o segundo supõe que o *conteúdo* da lógica diz respeito a fenômenos mentais e o terceiro afirma que o *critério* usado pelos juízos da lógica é um fenômeno mental. A partir daí, conclui-se que os *fundamentos* da lógica devem também ter uma base mental, de modo que essa disciplina seria parte da psicologia. Husserl argumentará, contudo, que, em cada um desses casos, ou erra-se ao assumir tais premissas ou em delas extrair tal conclusão.

2.3.1 NORMAS MENTAIS DEVEM TER BASES MENTAIS

O primeiro preconceito abordado por Husserl reside na afirmação de que as prescrições que regulam aquilo que é mental devem também ter uma base mental (P, § 41). Os princípios normativos do conhecimento deveriam estar, assim, numa psicologia do conhecimento. A esse respeito, Husserl argumenta que as leis da lógica não são de fato prescrições. Embora elas sirvam como normas para nosso pensamento, a normatividade não é *parte* de seu conteúdo. Vimos alguns exemplos desse ponto na argumentação pela necessidade de ciências teóricas que fundamentem as disciplinas práticas: a afirmação de que “um guerreiro deve ser corajoso”, embora seja normativa, pressupõe a mera *descrição* (livre de normatividade) do que é um bom guerreiro¹. Agora, vemos que os princípios da lógica são como esta

¹ Cf. p. 26.

última descrição: a normatividade não passa de um *uso* da lei, sem fazer parte de sua essência.

Entre os exemplos usados para ilustrar essa posição, o autor cita o princípio de que $(a+b)(a-b) = a^2 - b^2$. Pode-se formular esse princípio como uma regra prática: “para chegar ao produto da soma e da diferença de dois números, deve-se encontrar a diferença de seus quadrados”. É evidente, no entanto, que a relação expressa pela fórmula em questão não contém qualquer normatividade — a regra é consequência da lei, mas é diferente de seu conteúdo. Os pensadores psicologistas cometem o erro, afirma Husserl (p, § 41), de tratar a ciência principalmente a partir de seu lado subjetivo — como uma metodologia para a aquisição do conhecimento humano — em detrimento de seu lado objetivo — como a *ideia* da unidade teórica da verdade. As leis da lógica pura são imediatamente evidentes e dizem respeito apenas ao ideal; as preocupações metodológicas, por outro lado, têm origem empírica e referem-se ao real.

Todas as afirmações teóricas, semelhantemente, podem ser reformuladas num sentido normativo. Nem todas as normas resultantes, no entanto, cumprem os requisitos impostos pela lógica. Se esse fosse o caso, ela assumiria o conhecimento teórico das próprias ciências que procura desvendar. Enquanto técnica, a lógica requer, ao contrário, normas gerais que ultrapassem as ciências particulares e cheguem à avaliação crítica do conhecimento teórico e de seus métodos, estabelecendo regras práticas para sua promoção. Ela pressupõe, assim, um conteúdo teórico próprio, separado daquele das ciências particulares. Sua atenção deve ser voltada às verdades que descansam sobre os elementos essenciais de toda a ciência enquanto unidade teórica, examinando os conceitos e as conexões entre os conceitos que constituem a própria *ideia* de sistema e de unidade teórica. É dessa lógica pura que a lógica metodológica recebe sua principal fundamentação.

As ciências permitem, contudo, um tratamento duplo. Por um lado, elas são um conjunto de artifícios *humanos* dedicados a delimitar e expandir certas áreas da verdade. Um ábaco, por exemplo, é um instrumento adaptado à constituição humana, dependendo de características contingentes e inclusive de uma determinada organização fisiológica. As ciências também podem ser vistas, entretanto, de

acordo com *aquilo que elas ensinam*. Esse conteúdo teórico é independente das características da natureza humana ou de qualquer subjetividade: trata-se de uma verdade objetiva. A lógica enquanto técnica, do mesmo modo, recebe contribuições da psicologia na medida em que provê recursos específicos para aquisição de conhecimento pelo ser humano. Ainda assim, sua base teórica assenta na lógica pura, voltada à *ideia* da ciência e desligada de qualquer contingência ou *questão de fato*. As normas propriamente ditas, analogamente, podem dizer respeito ao empírico, i.e., ao lado especificamente humano da ciência, mas também podem referir-se ao puramente ideal, regulando toda prova *a priori* ao formular normativamente os princípios da própria lógica pura. O desentendimento entre psicólogos e antipsicólogos, diagnostica Husserl (P, § 41), deve-se ao fato de que, enquanto estes voltam-se exclusivamente às leis ideais da lógica, aqueles olham apenas para as leis antropológicas.

2.3.2 O CONTEÚDO DA LÓGICA DIZ RESPEITO À MENTE

O segundo preconceito apontado por Husserl refere-se ao *conteúdo* da lógica (P, § 44). Ele é composto, afirma o psicologismo, por conceitos como o de representação e julgamento, silogismo e prova, verdade e probabilidade, necessidade e possibilidade. Estes seriam, contudo, fenômenos mentais, de modo que entrariam no campo da psicologia. Mesmo a distinção entre proposições metodológicas e puramente lógicas torna-se inócua diante desse argumento: os conceitos envolvidos em ambas dizem respeito a conformações mentais. Embora esse argumento pareça razoável, Husserl nota que, considerando as consequências do psicologismo que já enumeramos, ele tem de ser falso. Às consequências já expostas, o autor acrescenta mais uma: um argumento que vale para a lógica tem de valer também para a aritmética, de modo que também esta teria de ser considerada uma ramificação da psicologia. A aritmética, explica Husserl (P, § 45), compõe leis para números, suas relações e combinações. Os números, contudo, são resultado dos atos mentais de contar e coligar; as relações surgem a partir do ato de relacionar e as combinações a partir do ato de combinar. Subtrair, somar, dividir e multiplicar, ademais, não passam de processos mentais.

A diferença entre psicologia e matemática não pode, no entanto, ser negada. A comparação entre lógica pura e matemática pura ajuda a explicitar o domínio ideal de investigação dessas disciplinas. Os objetos da aritmética, afirma Husserl (P, § 46), têm uma origem psicológica (enquanto instâncias específicas): percebemos o que é um *total*, uma *soma* ou um *produto* apenas por meio dos atos mentais nos quais essas operações são executadas. Ainda assim, é evidente que as leis da matemática não podem ser reduzidas a leis psicológicas. Isso ocorre porque a psicologia trata das operações aritméticas enquanto *atos*. A aritmética, por outro lado, é delimitada pela série de números enquanto *espécies ideais*.

Nessa esfera, números, somas e produtos não são atos mentais ou representações: “o número cinco não é o contar até cinco executado por mim ou por qualquer outra pessoa, e também não é a representação do cinco feita por mim ou por qualquer outra pessoa” (P, § 46, p. 170). No objeto do ato de contar, explica o autor, encontramos *instâncias* concretas de uma *forma* da qual o número cinco é *espécie* ideal. É importante notar que há, aqui, dois processos distintos de singularização: a singularização objetiva, que passa da lei ideal às proposições e significações (igualmente ideais), e a singularização subjetiva, que passa da significação ideal ao ato de julgamento (BERNET, 2002, p. 23). No exemplo em questão, executamos uma abstração sobre a coletividade intuída e apreendemos nela a ideia do cinco enquanto espécie da forma; sobre esse significado ideal, uma segunda formalização leva, então, ao conceito de número com o qual lida a aritmética pura:

As proposições da aritmética universal [...] são leis baseadas *na essência ideal do gênero número*. Os singulares últimos que estão sob o alcance dessas leis são *singulares ideais*: eles são os números determinados, i.e., a diferença específica mais baixa do gênero número. É a esses singulares que se relacionam as proposições singulares da aritmética.¹ (P, § 46, p. 172).

Embora os conceitos da aritmética tenham para nós uma origem psicológica, vemos agora que dizem respeito a unidades ideais, sem qualquer referência aos objetos contados ou ao ato de contar. O mesmo acontece, para Husserl, em relação à lógica: seus conceitos têm uma origem psicológica e sua aplicação *metodológica*

¹ Essa distinção ficará mais clara no capítulo 6, onde abordaremos as noções de *singulares individuais* e *singulares específicos* (cf. p. 139).

deve levar em conta os estados mentais em que tais conceitos realizam-se; a lógica *pura*, contudo, não diz respeito a atos mentais ou a leis que possam ser denominadas *psicológicas*. Os conceitos envolvidos nas leis lógicas, reforça o autor, não têm alcance empírico, mas abrangem exclusivamente *singulares ideais*, *espécies genuínas*. Termos como *representação*, *conceito*, *juízo* etc. são, por isso, equívocos: quando abordados do ponto de vista metodológico, podem dizer respeito aos estados mentais estudados pela psicologia, mas, do ponto de vista da lógica pura, referem-se a conceitos gerais que englobam singulares ideais. Olhando para as maneiras como a lógica foi abordada durante a história, argumenta Husserl, essa equivocidade fica clara: termos como *representação* e *juízo* (ou *julgamento*), por exemplo, são tratados ora num sentido psicológico, ora em seu sentido ideal.

Se as leis lógicas e os singulares ideais que abrangem não têm qualquer relação com o empírico, podemos perguntar como é possível que atos mentais sejam *instâncias* de leis ideais. Vimos que, para Husserl, as ideias têm validade num domínio atemporal, ainda que não sejam instanciadas na realidade. O que significa, então, *instanciar* ou *realizar* uma lei ideal? Segundo Bernet (2002, p. 23), a chave para compreender essa questão está no fato de que, nas *Investigações lógicas*, Husserl compreende as proposições ou significações ideais como *essências de atos*. Os atos mentais têm singulares ideais como *conteúdo*, e a relação entre significação ideal e ato de julgamento pode ser compreendida, então, como uma segunda singularização, passando do conteúdo da proposição à proposição real.

Esse ponto, com o qual lidaremos mais demoradamente no próximo capítulo, é essencial para nossa incursão pelo sentido da *idealidade* nos *Prolegômenos*. Enquanto a argumentação de Husserl até aqui é predominantemente *negativa*, assinalando as falhas da doutrina psicologista, começa a delinear-se, agora, um aspecto *positivo* de sua compreensão da idealidade: assim como Sócrates é uma instância da espécie Homem e a palidez de Sócrates é uma instância da propriedade de ser pálido, pode-se argumentar que, nas *Investigações lógicas*, Husserl compreende as *proposições* como espécies ideais das quais os atos mentais são instâncias.

Voltando à noção de que o conteúdo da lógica refere-se à mente humana, Husserl aponta algumas distinções que podem esclarecer as questões levantadas

pela ambiguidade dos termos usados na lógica (P, § 48). Em primeiro lugar, o autor ressalta a diferença essencial entre ciências do *real* e ciências do *ideal*. Estas são *a priori*, colocando leis ideais fundamentadas em conceitos gerais com certeza intuitiva; aquelas são *empíricas*, estabelecendo leis reais relacionadas à esfera dos fatos e assegurando-nos apenas de sua probabilidade. Ambas, nota Husserl, colocam leis *gerais*, mas a extensão dos conceitos gerais abrange, no caso das ciências do real, singulares individuais determinados temporalmente (fatos empíricos) e, no caso das ciências do ideal, as diferenças específicas mais baixas (espécies ideais).

Husserl distingue, ainda, três tipos de conexão envolvidas no conhecimento científico (P, § 48): (1) um padrão psicológico que liga as experiências cognitivas de representar, julgar, assumir etc., (2) um padrão objetivo que liga as *questões* investigadas, dizendo respeito ao *conhecido*, e não ao *conhecimento* e (3) o padrão lógico que liga as *ideias* teóricas nas quais é constituída a unidade das verdades de uma disciplina. O autor usa a física como exemplo: distinguimos, nessa ciência, (1) o padrão de conexão dos estados mentais do investigador, (2) o padrão de conexão da natureza que ele conhece e (3) o padrão ideal de conexão das verdades na teoria física. Esse padrão lógico, explica Husserl, é a forma ideal a partir da qual podemos dizer que diversas pessoas pensam numa *mesma* verdade (enquanto espécie).

2.3.3 OS CRITÉRIOS DA LÓGICA SÃO FENÔMENOS MENTAIS

O terceiro e último preconceito apontado pelo autor afirma que toda verdade está ligada a juízos que só podem ser reconhecidos como verdadeiros a partir da sensação de *evidência interna*, um caráter mental. Conclui-se, daí, que as leis lógicas voltam-se às condições psicológicas das quais depende o sentimento de evidência interna. Em resposta a essa posição, Husserl argumenta que as leis puras da lógica não afirmam nada a respeito da evidência interna ou de suas condições. A relação entre evidência interna e lógica está apenas na *aplicação* desta a casos empíricos. Não é possível que haja um julgamento verdadeiro em desacordo com as leis ideais da lógica, de modo que essas leis de fato dizem algo a respeito da operação da mente. Isso não significa, no entanto, que elas sejam leis psicológicas:

elas afirmam possibilidades *ideais* relacionadas aos mentais. As proposições da lógica mantêm seu caráter *a priori*, e as condições que propõem não têm traços do psicológico ou do real: “são proposições puramente conceituais, transformáveis, como em todos os casos semelhantes, em afirmações sobre incompatibilidades ou possibilidades *ideais*” (P, § 50, p. 183).

As possibilidades de evidência interna estudadas pela psicologia são, por outro lado, possibilidades *reais*, e aquilo que é impossível psicologicamente pode, ainda assim, ser possível idealmente. Há, por exemplo, números com trilhões de casas decimais e verdades que lhes dizem respeito, ainda que seja impossível ao ser humano imaginá-los e executar operações sobre eles. Nesses casos, a evidência interna é psicologicamente impossível, mas sustenta-se como uma possibilidade ideal (P, § 50). As condições colocadas pela psicologia, tendo origem empírica, aplicam-se apenas aos seres reconhecidos por essa disciplina num determinado momento. As leis da lógica, por outro lado, estão fundamentadas na própria forma da verdade e sustentam-se para toda consciência possível.

Para entender esse ponto, conclui Husserl, é necessária uma compreensão correta dos conceitos de *evidência interna* e *verdade*. A evidência interna não é, como quer o empirismo, uma sensação ligada a certos julgamentos “nos seres humanos normais”. A verdade só pode ser experimentada no sentido em que algo ideal pode ser experimentado num ato real. Nos juízos internamente evidentes, há, para Husserl, experiências reais que são casos particulares da verdade enquanto ideia. Para explicitar essa relação, o autor compara-a àquela que se faz presente numa percepção adequada. A coisa percebida não é, nesse caso, apenas algo a que nos dirigimos de um certo modo, mas é dada *com o ato* e do modo exato como nos dirigimos a ela. Quando me sinto triste, por exemplo, a tristeza está dada nessa própria percepção. O fato de que a sensação coincide com o estado de coisas objetivo não é um acidente: há uma concordância intrínseca entre a percepção e o percebido. Aquilo que é julgado de forma autoevidente, do mesmo modo, não é meramente julgado, mas está dado na experiência de julgamento. A evidência interna é precisamente a experiência da concordância entre a visada e aquilo que é visado. Mas essa concordância, embora seja experimentada num ato real, não

é uma propriedade do julgamento real: “‘validade’ e ‘objetividade’, assim como seus opostos, não dizem respeito a afirmações enquanto experiências temporais particulares, mas à afirmação *in specie*” (P, § 51, p. 191). A noção de *percepção interna* será examinada em mais detalhes no capítulo 5¹ e suas implicações ficarão claras no capítulo 6, mas podemos notar que já está sugerida, aqui, uma possível solução para o problema da relação entre *real* e *ideal* nas *Investigações lógicas*. Repetindo a formulação apresentada algumas linhas atrás, “nos juízos internamente evidentes há, para Husserl, *experiências reais que são casos particulares da verdade enquanto ideia*”.

Vimos, até aqui, que todas as ciências fazem uso da lógica enquanto disciplina prática e normativa. Ela está pressuposta na própria *definição* de ciência, que requer a *evidência*, uma *unidade sistemática* e *métodos próprios*, dentre os quais destacam-se as *fundamentações*. Vimos também que a lógica assumida pelas ciências requer uma fundamentação teórica própria: em seu papel normativo estão assumidas diversas afirmações puramente *descritivas*. Esse conteúdo não pode, além disso, ser encontrado na psicologia ou nas demais ciências empíricas. Se esse fosse o caso, as leis da lógica teriam de ser *leis vagas*, seus objetos seriam *questões de fato* e o próprio conhecimento estaria em risco. Ademais, a fundamentação da lógica nas ciências empíricas terminaria contradizendo-se, pois recusaria o sentido dos próprios termos de sua definição.

O próximo capítulo passará, como mencionamos, ao lado mais *positivo* da crítica de Husserl. Muitas das características da compreensão husserliana da idealidade já aparecem nas críticas específicas dirigidas a autores contemporâneos. Algumas dessas críticas serão exploradas agora. Em seguida, passarei aos últimos capítulos dos *Prolegômenos*, nos quais o autor examina a ideia da lógica pura que propõe. Ela estará ordenada, como veremos, em torno da idealidade. Só o aspecto *objetivo* e *ideal* daquilo que conhecemos poderá fornecer as bases para uma lógica

¹ Cf. p. 113.

teórica independente das ciências empíricas. Parte dessa questão já está sugerida nos capítulos que exploramos até aqui. O próprio sistema da ciência, como vimos¹, está *nas coisas*, onde simplesmente o encontramos. Na crítica ao psicologismo, a independência entre a idealidade e o sujeito para quem aparece é ainda mais acentuada. “Aquilo que é verdadeiro” — afirma Husserl (P, § 36, p. 117) — “é absolutamente, intrinsecamente verdadeiro: a verdade é uma e a mesma quer homens ou não homens, anjos ou deuses apreendam-na e julguem-na”. A verdade seria a mesma, vemos agora, mesmo que não houvesse ninguém para pensá-la².

Além da independência entre os objetos ideais e aquele que os apreende, na crítica ao psicologismo está sugerido também *o modo* como tal independência é possível. Tenhamos em mente, em especial, a compreensão husserliana das proposições como *essências de atos*: a ligação entre o conteúdo teórico (ideal) da lógica e os atos de pensamento (reais) sujeitos a suas leis é possível precisamente porque esses atos têm singulares *ideais* como conteúdo. Veremos, agora, como os últimos capítulos dos *Prolegômenos* acrescentam à noção husserliana de idealidade.

¹ Cf. p. 32.

² Cf. p. 46.

3 LÓGICA E IDEALIDADE

Em meio a seus argumentos contra o psicologismo, Husserl examina o modo como essa posição aparece na obra de alguns autores. Não cabe, aqui, uma análise aprofundada dessas obras e da crítica que lhes é dirigida, que pode ser reduzida, em sua essência, aos pontos vistos até aqui. Nesse processo, contudo, encontramos informações valiosas para compreender a noção de idealidade presente nas *Investigações*. A seção 3.1 examinará as críticas de Husserl às obras de Herbert Spencer, John Stuart Mill, Friedrich Albert Lange, Cristoph von Sigwart e Gerardus Heymans. Veremos, então, que os princípios da lógica não devem ser compreendidos como leis naturais ou como generalizações baseadas na experiência, mas como incompatibilidades ideais entre os próprios objetos da lógica. Seguindo a trajetória das críticas de Husserl, a seção 3.2 volta-se à ideia de que a verdade dos juízos depende dos sujeitos que os pensam. Contra esse ponto de vista, Husserl argumentará a favor da compreensão da verdade como *ideia*, permitindo-nos entrever grande parte do que está implicado nessa noção. As seções 3.3 e 3.4 abordarão, por fim, a relevância dessas críticas às ciências e, conseqüentemente, à lógica pura, examinando os princípios subjetivos e objetivos que determinam sua unidade e sua possibilidade.

3.1 INCOMPATIBILIDADES IDEAIS

Husserl começa suas críticas voltando-se ao modo como os proponentes do psicologismo compreendem o princípio de não contradição. Spencer é citado afirmando que “a aparição de qualquer modo positivo de consciência não pode ocorrer sem excluir um modo negativo correlativo, e o modo negativo não pode ocorrer sem excluir o modo positivo correlativo” (SPENCER apud P, § 25, p. 80). Husserl argumenta que essa afirmação é tautológica: a exclusão mútua entra na *definição* dos termos *fenômeno positivo* e *negativo*. Isso não ocorre no princípio de não contradição, e nem todo par de proposições mutuamente excludentes é um

par contraditório, quebrando a relação entre a afirmação de Spencer e o princípio lógico.

Stuart Mill aprova a posição de Spencer. Para ele, crença e descrença são dois estados mentais que excluem um ao outro, e o princípio de não contradição é “uma de nossas primeiras e mais familiares generalizações da experiência” (STUART MILL, 1973 apud P, § 25, p. 80). Husserl nota que, entre os fatos a partir dos quais chegaríamos ao princípio de que proposições contraditórias não podem ser ambas verdadeiras, o autor inclui observações exteriores, como a de que luz e trevas ou o som e o silêncio são mutuamente excludentes, mas estas sequer são *proposições* contraditórias — é impossível conectar tais experiências à lei lógica. Seu erro está em ver a incompatibilidade entre proposições contraditórias como uma incompatibilidade entre *nossas crenças* a respeito dessas proposições: “ele substitui a impossibilidade de que duas proposições *sejam verdadeiras* pela *incompatibilidade real dos atos de julgamento* correspondentes” (P, § 25, p. 81).

A proposição empírica à qual leva o ponto de vista de Stuart Mill é, além disso, muito difícil de verificar. Ela afirma apenas que crenças opostas não podem coexistir, mas é evidente que crenças opostas coexistem em indivíduos diferentes ou em tempos diferentes. Mesmo num único indivíduo ou na mesma consciência, contudo, teríamos de considerar o caso dos loucos ou até mesmo o dos animais, e se restringirmos a validade da lei aos *seres humanos normais*, surge ainda a questão de como delimitar esse campo. As inúmeras correções necessárias deformam a proposição inicial até que, ao contrário do princípio de não contradição, seja extremamente vaga. Ainda que a formulação empirista fosse extensamente corrigida, ela seria ainda insuficiente. Isso é evidente, argumenta Husserl, se olharmos para a forma normativa do princípio de não contradição:

Para quaisquer pares de crenças opostas que possamos selecionar, quer pertençam a um ou a vários indivíduos, quer coexistam no mesmo espaço de tempo ou estejam separadas por espaços de tempo, é válido rigorosamente, absolutamente e sem exceção que os membros de cada par não são ambos corretos nem estão ambos de acordo com a verdade. (P, § 26, p. 83).

Por trás de todos esses problemas, acrescenta Husserl, encontram-se os erros do próprio empirismo. Para o autor, “*ele destrói a possibilidade da justificação racional do conhecimento mediado* e, portanto, destrói sua própria possibilidade como

uma teoria provada cientificamente” (P, p. 84). O empirismo admite, argumenta Husserl, a existência de princípios a partir dos quais pode ser justificado o conhecimento mediado, mas recusa a possibilidade de sua intelecção imediata, buscando derivá-los da experiência. Essa também é, contudo, uma justificação mediada, e é necessário perguntar que princípios fundamentam essa própria derivação. Se a justificação desses princípios fundamenta-se *nos próprios princípios*, caímos na circularidade. Se sua justificação fundamenta-se em *outros princípios*, caímos numa regressão infinita. O empirismo só pode recorrer, assim, à experiência ingênua cotidiana, de forma que sua doutrina assenta sobre meras suposições e preconceitos. Mesmo o empirismo humeano, embora dê lugar à justificação *a priori* fora do campo da experiência, não tem como justificar os próprios julgamentos psicológicos nos quais sua teoria se fundamenta: as premissas psicológicas do empirismo são juízos de fatos que estão completamente separados da justificação racional.

As teorias que buscam fundamentar a lógica em ciências empíricas só podem prosperar, portanto, por meio de graves inconsistências: toma-se as verdadeiras leis da lógica — objetivas — e atesta-se sua autoevidência; atribui-se, então, um sentido completamente distinto a essas leis, mas conserva-se a evidência atribuída às leis originais como se não houvesse mudança. Esse erro é agravado por diversas ambiguidades das quais o psicologismo tira proveito (P, § 27). Quando dizemos que ninguém pode acreditar numa contradição, por exemplo, queremos dizer que ninguém pode fazê-lo se deseja pensar *corretamente*. Essa afirmação não diz respeito a uma impossibilidade física, mas à nossa intelecção de que duas proposições contraditórias não podem ser ambas verdadeiras. Não há, no entanto, nenhum limite psicológico que nos obrigue a seguir as leis da lógica.

Outro ponto de vista criticado por Husserl consiste em dar ao princípio de não contradição um papel duplo, aparecendo por um lado como uma lei natural que determina nossos julgamentos e, por outro, como uma lei normativa que serve de fundamentação para as demais leis lógicas. O principal exemplo dessa posição é tomado de Friedrich Albert Lange e leva, para Husserl, a uma outra espécie de psicologismo, na qual enquadra-se também o idealismo kantiano: “essa lei *psicológica* da contradição” — afirma Lange (1877 apud P, § 28, p. 95) — “é dada

imediatamente pelo nosso organismo e opera antes de toda experiência, como uma condição para toda experiência”. A *lei natural* de Lange é ainda, porém, uma generalização empírica, incapaz de sustentar a exatidão do princípio lógico.

Sigwart é associado à mesma posição, afirmando que o princípio de não contradição é uma lei normativa no sentido de que “simplesmente estabelece o significado da negação”, mas é também uma lei natural, dizendo apenas que “é impossível afirmar conscientemente que *A é B* e que *A não é B* num dado momento” (SIGWART, 1878 apud P, § 29, p. 98). Diante dessa posição, Husserl argumenta que a lei normativa mencionada nunca poderá ser equivalente a uma lei natural: “proposições cujas raízes estão em conceitos [...] não podem dizer nada a respeito do que podemos ou não podemos fazer conscientemente num dado momento” (P, § 29, p. 99). O próprio Sigwart afirma, nota Husserl, que tais proposições são atemporais — não pode haver nada em seu conteúdo essencial, portanto, que diga respeito ao factual (necessariamente temporal).

Sigwart afirma, ainda, que o princípio de não contradição pressupõe a constância de nossos conceitos, de modo que seria válido apenas quando usamos cada expressão com um só significado. Isso só ocorre, contudo, na aplicação *empírica* dessa lei: o modo como fazemos uso dos conceitos não pode ser uma condição para sua *validade*. Para lidar com essa questão, Sigwart recorre a uma *consciência em geral* na qual todos os conceitos seriam sempre usados com significados idênticos. As leis da lógica não têm, contudo, uma relação essencial com essa ideia, e não são válidas apenas para casos ideais fictícios como esse: sua validade é ilimitada e não depende de nossa capacidade de representação conceitual.

Tendo examinado o modo como alguns autores compreendem o princípio de não contradição, Husserl passa a Gerardus Heymans (P, § 30), cujo foco cai sobre as leis do silogismo. Pode-se pensar que cada um dos muitos erros cometidos nos silogismos seria um golpe para uma compreensão empirista de suas leis. No caso de Heymans, contudo, ocorre o oposto: apontar uma falácia não consiste, para ele, num aperfeiçoamento de hábitos mentais que ainda não se adequavam ao princípio

de não contradição, mas em chamar atenção a contradições que passaram despercebidas em nosso raciocínio. Apenas depois de compreendidas como tal as falácias aparecem como contradições genuínas, tornando-se insustentáveis no pensamento. As próprias falácias observadas reforçariam, então, a posição psicologista. Esse ponto de vista contribuiria, para Husserl, à dificuldade, que já observamos¹, de verificar a validade das proposições lógicas compreendidas empiricamente. Seria necessário examinar exatamente em que condições crenças opostas podem ocorrer, determinando que não coexistem ao mesmo tempo nos mesmos indivíduos, restringindo esse campo aos indivíduos humanos, aos humanos normais e, agora, a crenças *que não passaram despercebidas* a esses indivíduos.

Para Husserl, por outro lado, é impróprio falar em contradições *inadvertidas*: psicologicamente, elas aparecem como contradições apenas no curso de sua refutação, e então somos obrigados a abandonar o raciocínio como errôneo. Nem todos os cursos de pensamento têm, no entanto, esse mesmo resultado. Não há qualquer lei psicológica que nos obrigue a passar da falácia à refutação, de modo que o erro muitas vezes retém nosso assentimento. Não seria possível determinar, então, se o curso de pensamento *correto* é este ou aquele; se *devemos ou não* ligar a falácia a sua refutação, expondo suas contradições. No caso dos silogismos, os erros são mais numerosos, de modo que esse argumento é ainda mais forte: seria impossível justificar a validade dos cursos de raciocínio específicos que seguem a forma silogística em detrimento de outros.

A identificação da lógica às leis psicológicas destrói, reforça Husserl, a diferença entre o pensamento correto e o incorreto, já que ambos são governados por leis psicológicas. Sobre esse ponto, Heymans argumenta que “não temos razões para condenar a combinação de dois juízos mutuamente contraditórios como incorreta além do fato de que intuitivamente e imediatamente temos a experiência de que é impossível afirmar dois juízos como esses ao mesmo tempo” (HEYMANS, 1905 apud P, § 30, p. 104). Voltamos, aqui, às ambiguidades denunciadas por Husserl: a intelecção da lei lógica de que duas proposições contraditórias não podem ser verdadeiras é identificada a uma *sensação* da incapacidade psicológica de executar

¹ Cf. p. 58.

tais atos de pensamento simultaneamente. Mesmo a *necessidade* que sentiríamos de recusar a contradição, argumenta Husserl, é uma ilusão: aqueles que cometem erros sentem a mesma necessidade a seu favor, e mesmo quem sustenta uma opinião verdadeira pode ser demovido por um argumento falacioso.

Para sustentar sua teoria, Heymans compara as leis lógicas a fórmulas químicas. Assim como estas simplesmente afirmam que os elementos químicos comportam-se de determinado modo “em circunstâncias adequadas” e “excluindo as influências perturbadoras” (HEYMANS, 1905 apud P, § 31, p. 105), aquelas afirmariam apenas que, dadas as mesmas restrições, o pensamento comporta-se de modo que determinadas premissas levam a certas conclusões. É impossível, para Heymans, saber *por que* isso ocorre, mas a experiência corrobora a necessidade dessas relações. Husserl observa, contudo, que Heymans exclui as *falácias* formalizadas pelos lógicos, também corroboradas pela experiência. É inócuo o argumento de que não são observadas, nesses casos, as circunstâncias adequadas e a exclusão das influências perturbadoras: psicologicamente, ambos os casos são de igual interesse, e não há critérios para distinguir entre condições e influências positivas ou negativas.

A distinção entre os silogismos e as falácias é possível, para Husserl, “porque temos a intelecção de que o que elas expressam, num caso, são verdades, enquanto noutro caso são falsidades” (P, § 31, p. 107). Ao empirista, contudo, esse argumento é vedado. No caso da química, além disso, conhecemos as circunstâncias nas quais têm lugar as reações descritas pelas fórmulas químicas. No caso da psicologia, por outro lado, esse conhecimento é escasso, e a posição psicologista, como vimos, o obscurece ainda mais. O verdadeiro sentido das fórmulas silogísticas, conclui Husserl, não está no conteúdo empírico que lhes é atribuído, mas aparece apenas quando as formulamos como *incompatibilidades ideais*.

3.2 A VERDADE COMO IDEIA

Voltando a Sigwart, Husserl examina a relação entre a verdade e o sujeito pensante. É uma ficção, afirma Sigwart (1878 apud P, § 39, p. 127), a ideia de que

“um juízo poderia ser verdadeiro se abstrairmos o fato de que alguma inteligência pensa esse juízo”. Esses termos, argumenta Husserl, demonstram que Sigwart aceita a interpretação psicológica da verdade: seria uma ficção, para ele, falar numa verdade desconhecida por todos, sustentando-se por si só. Seria impossível, então, falar em verdades que transcendem a capacidade humana (a não ser, é claro, que encontrássemos inteligências superiores). Para Sigwart, o juízo expresso pela fórmula da gravitação, por exemplo, não era verdadeiro antes de Newton — nesse caso, nota Husserl, a teoria da gravitação seria falsa e estaria em contradição consigo mesma, já que ela pretende afirmar algo válido para todos os tempos. Para refutar esse ponto de vista, Husserl volta-se a algumas das características da *verdade* e, conseqüentemente, das *ideias*. A crítica do autor aproxima-se especialmente, aqui, de nossa questão: em seus argumentos contra a noção de *verdade* de Sigwart, encontramos indicações das características que o próprio Husserl atribui à verdade e, como veremos, à idealidade.

Embora Sigwart fale numa verdade objetiva, Husserl argumenta que esse autor “recusa sua verdadeira objetividade, que depende de sua idealidade supra-empírica” (P, § 39, p. 128). Enquanto as experiências humanas são determinadas temporalmente, a verdade, ressalta Husserl, é uma *ideia*, colocando-se além do tempo. Embora falemos às vezes que a verdade *vem à mente* ou é *apreendida*, o sentido dessa afirmação é diferente quando dirigida ao ser empírico e ao ser ideal:

Nós não “apreendemos” a verdade como apreendemos um conteúdo empírico que surge e volta a desaparecer na corrente de experiências mentais: a verdade não é um fenômeno entre fenômenos, mas é uma experiência naquele sentido completamente diferente segundo o qual um universal, uma ideia, é uma experiência. (P, § 39, p. 128).

Nós podemos dizer que apreendemos a verdade, portanto, no mesmo sentido em que dizemos que apreendemos uma ideia geral. Temos consciência da verdade, afirma o autor, como temos consciência de uma espécie.

Para ilustrar esse último ponto, Husserl usa como exemplo a cor vermelha (P, § 39). Um objeto vermelho, afirma o autor, é diferente da *espécie* vermelha. Esse objeto tampouco contém a espécie como uma de suas partes. Aquilo que há de vermelho em cada objeto é algo individual, situado no tempo e no espaço.

O vermelho que é *parte* de cada objeto surge e desaparece juntamente com o objeto concreto. A parte é *semelhante* entre os diversos objetos vermelhos, mas não idêntica. A própria vermelhidão, por outro lado, é uma unidade ideal, e não faz sentido falar em sua gênese ou seu termo. O vermelho enquanto *parte* é meramente uma *instância* da vermelhidão.

Do mesmo modo, continua Husserl, nossa apreensão é diferente quando dirigida a objetos universais ou particulares. Podemos nos referir à vermelhidão *sentida* quando olhamos para um objeto. Nesse caso, falamos de uma característica individual existente no espaço e no tempo. Num sentido completamente diferente, podemos também nos referir à própria vermelhidão enquanto espécie, como quando dizemos que *o vermelho* é uma cor. A partir de cada objeto vermelho, podemos abstrair a noção geral da vermelhidão enquanto *ideia*. Notamos, então, que a *espécie* vermelha à qual chegamos a partir de cada um desses casos é uma e a mesma.

O mesmo acontece, explica Husserl, com a verdade: embora nos seja dada em atos de ideação *baseados na intuição*, a verdade é uma ideia cuja unidade e identidade mantêm-se ao longo de todos os atos concretos de julgamento (P, § 39). Assim como chegamos a uma única ideia da vermelhidão a partir de diversos objetos vermelhos concretos, chegamos à ideia da verdade a partir de julgamentos verdadeiros concretos. Ela é, contudo, estritamente *idêntica* em todos esses casos. A verdade é, explica Husserl, uma *possibilidade* ideal, podendo ou não ser instanciada em atos de julgamento reais. Do mesmo modo como é possível que não haja, num dado momento, objeto vermelho algum, é possível imaginar uma circunstância em que não haja qualquer ato de julgamento verdadeiro. A verdade permanece, nesse caso, como uma possibilidade ideal não realizada. Ainda que seja *impossível* a existência de seres capazes conhecer determinadas classes de verdades, cada verdade retém, para Husserl, seu ser ideal: “ela não flutua no vazio em algum lugar, mas é um caso de validade no domínio atemporal das ideias” (P, § 39, p. 130). Lá, situamos todos os casos de validade, mesmo aqueles que não conhecemos ou nunca conheceremos.

Para Sigwart (1878 apud P, § 39, p. 132), por outro lado, “o universal em si [existe] apenas nas nossas cabeças”. Isso pode ser dito, argumenta Husserl, sobre nossa *representação conceitual* dos universais, mas não sobre o próprio conceito: este pode ser visado, mas nunca *produzido* por nosso pensamento¹. Se a verdade tivesse uma relação essencial com o pensamento, reforça o autor, ela surgiria e pereceria com ele. Não haveria, então, qualquer objetividade; nem mesmo aquela do próprio sujeito: se houvesse apenas seres incapazes de postular sua própria existência, por exemplo, tais seres existiriam e não existiriam ao mesmo tempo.

Sigwart (1878 apud P, § 39, p. 134) afirma, ainda, que “toda a necessidade lógica pressupõe, em última instância, a *existência* de um sujeito pensante cuja natureza é pensar deste modo”. Essa afirmação, argumenta Husserl, confunde a necessidade subjetiva com a necessidade apodítica: aquela diz respeito à convicção que nos compele em cada julgamento, esta diz respeito a nossa intelecção da *lei* e de sua conformidade. A ambiguidade do termo *necessidade* permite que o apliquemos tanto à *consciência* da necessidade quanto ao seu *correlato objetivo*: a própria lei cuja intelecção é representada na consciência. Os juízos apodíticos têm sua base nessa última noção, puramente objetiva e ideal².

Em suas críticas a Erdmann, Husserl aborda um ponto semelhante. “A impossibilidade de negar as leis do pensamento” — afirma o autor — “é concebida por Erdmann como a impossibilidade de *executar* essa negação” (P, § 40, p. 141). Não é, contudo, o *ato da negação* que é impossível, mas a proposição que compõe o *conteúdo* desse ato. Esse conteúdo é ideal, assim como sua impossibilidade, e não está vedada, aí, a possibilidade do ato de negação. De fato, nota Husserl, filósofos como Epicuro e Hegel chegam a negar o princípio de não contradição. Impossibilidade *lógica* e impossibilidade *psicológica* devem ser distinguidas: esta é a incapacidade de executar o ato de julgamento correspondente, aquela consiste no absurdo do conteúdo ideal desse ato.

¹ Sobre esse ponto, conferir também a p. 41, na qual vimos que todo conhecimento começa com a experiência, mas não *surge* a partir da experiência

² Esse ponto ficará mais claro no capítulo 5, quando examinarei mais a fundo a noção de *correlato objetivo* (cf. p. 119).

A impossibilidade *lógica* de contradizer os princípios da lógica atesta a *eternidade* dessas leis. Husserl esclarece, então, o uso do termo *eternidade*: ele significa que “todos os julgamentos estão sujeitos às leis puras da lógica independentemente do tempo e das circunstâncias ou dos indivíduos e espécies” (P, § 40, p. 142). *Estar sujeito*, reforça Husserl, não significa, neste caso, ser compelido pelo pensamento. Trata-se, ao contrário, de uma necessidade *ideal*: “quem julgar de outro modo, julgará erroneamente, independentemente da espécie de criaturas mentais à qual pertença” (P, § 40, p. 142). Quando certo conteúdo de juízo é absurdo, então qualquer juízo que o contenha estará incorreto: um juízo é chamado de *correto* quando seu conteúdo é verdadeiro e *incorreto* quando seu conteúdo é falso.

Ainda em sua crítica a Erdmann, Husserl explica que a gênese e o termo dos casos fenomênicos de conhecimento dependem, de fato, de leis psicológicas. Eventos mentais não podem, contudo, agir como causas em relação aos *conteúdos* de tais atos de conhecimento. Nenhum evento mental, ilustra o autor (P, § 40), pode fazer com que *o vermelho* que eu apreendo seja um tom musical, e não uma cor, ou que, entre dois tons, *o tom* mais grave seja o mais agudo¹. O caráter de *verdade* pertence ao próprio conceito de conhecimento, e a verdade não diz respeito ao conhecimento enquanto fenômeno efêmero, mas ao elemento ideal que é comum a todos os atos de conhecimento que afirmam um mesmo conteúdo. Ainda que inúmeras pessoas afirmem que $a + b = b + a$, por exemplo, o *conteúdo* de todas essas afirmações será um e o mesmo, por mais que haja um novo ato de julgamento na execução de cada uma dessas afirmações. Poderia haver, imagina Husserl, uma espécie de seres cujas crenças fossem todas falsas: o verdadeiro seria tomado como falso e vice-versa. A verdade e a falsidade não seriam, contudo, afetadas: “*elas são, essencialmente, propriedades dos conteúdos de tais juízos, não dos julgamentos enquanto atos*” (P, § 40, p. 151). Verdade e falsidade dizem respeito ao *conteúdo* de cada juízo, ainda que nunca sejam reconhecidas apropriadamente. “Cores, tons, triângulos etc.” — conclui Husserl (P, § 40, p. 151) — “sempre terão as propriedades essenciais de cores, tons, triângulos etc., quer ou não alguém no mundo saiba desse fato”.

¹ A ênfase nos termos *o vermelho* e *o tom* pretende ressaltar, aqui, o fato de que não nos referimos à apreensão ou representação desses conteúdos, mas aos *próprios conteúdos*.

3.3 A UNIDADE DAS CIÊNCIAS

Os *Prolegômenos à lógica pura* terminam com um esboço da ideia da lógica pura que as investigações subsequentes buscarão elucidar. Husserl começa examinando a unidade da ciência. Em detrimento de sua antropologia ou sua psicologia, interessa-nos, aqui, aquilo que faz com que a ciência seja ciência: não um conjunto de atos de pensamento reais, mas “uma certa interconexão objetiva ou ideal que dá a esses atos uma relevância objetiva unitária e, nessa relevância unitária, uma validade ideal” (P, § 62, p. 228). Husserl distingue dois sentidos segundo os quais podemos compreender essa *interconexão objetiva*: ela é, por um lado, uma interconexão entre *as coisas* para as quais se dirigem nossos atos de pensamento, mas é também uma interconexão entre *as verdades* pelas quais a unidade das coisas conta como sendo o que é. Tudo o que é, explica o autor, é determinado de um certo modo, e o fato de que algo é e de que é determinado de certo modo é a verdade correlativa a esse algo. O objeto e a verdade, acrescenta Husserl, são dados *a priori* e são inseparáveis, mas isso não significa que sejam idênticos: verdades que se referem a verdades são diferentes, por exemplo, de verdades que se referem aos objetos dessas verdades.

Vimos que, num ato de julgamento internamente evidente, o objeto nos é dado *com o ato*. A correção desse juízo é uma verdade *realizada e individualizada* no julgamento internamente evidente. Se executarmos uma abstração sobre essa individualização chegamos à própria verdade: ela é o correlato ideal do ato de conhecimento, mas não se confunde com ele — este é efêmero, aquela é atemporal e idêntica ao longo de todos os atos subjetivos. O mesmo vale, notemos ainda, para as *interconexões* do conhecimento, já que a elas correspondem interconexões de verdades. Aí se encaixam as ciências: suas verdades estão conectadas em seu objeto; sua unidade não está nos atos de pensamento ou em qualquer fenômeno empírico, mas na própria ideia da verdade e em suas interconexões.

Para clarificar em que consiste essa *unidade* das ciências, Husserl apresenta o conceito de *lei básica*. Para isso, começa examinando a noção da *necessidade* de uma verdade. O conhecimento científico, afirma o autor, é um conhecimento

fundamentado. Conhecer o fundamento de algo, explica, significa conhecer a necessidade de que esse algo seja como é. A necessidade de uma verdade é equivalente à validade do estado de coisas relevante em conformidade com uma lei. Por extensão, chamamos também de necessárias *as leis*, que são, na realidade, a *fonte* da necessidade. Estritamente falando, contudo, a adequação de um estado de coisas a uma lei é a necessidade *de sua verdade*.

As verdades dividem-se, continua Husserl (P, § 63), em verdades *gerais* e *individuais*. Estas fazem afirmações a respeito da existência real de indivíduos singulares; aquelas permitem-nos apenas inferir a existência *possível* dos individuais. As verdades individuais são, portanto, contingentes, e sua fundamentação diz respeito a sua necessidade *sob certas circunstâncias pressupostas*. No caso das verdades gerais, por outro lado, a fundamentação ocorre por meio de leis gerais que, por especialização e consequência dedutiva, levam à proposição a ser provada. Nesse processo, contudo, chegamos inevitavelmente a certas leis para as quais não é possível haver provas subsequentes. Husserl chama essas leis de *leis básicas*, e sobre elas assenta a unidade das *teorias*: a unidade de uma teoria é a soma das leis que têm como fundamento último uma mesma lei básica ou um conjunto de leis básicas homogêneas.

A partir daí, Husserl distingue dois princípios de unidade das ciências — princípios *essenciais* e *extraessenciais* — e três tipos de ciências determinados por esses princípios — ciências abstratas, concretas e normativas. As verdades de uma ciência são *essencialmente unas* quando têm uma única *explicação*, i.e., quando fundamentam-se numa única *teoria*, tendo por objetivo o conhecimento das leis básicas, princípios de toda explicação. “Unidade de explicação significa, portanto, unidade *teórica*” (P, § 64, p. 233). Essas ciências são chamadas de *ciências abstratas*. O nome *ciência teórica* teria sido mais adequado, mas é utilizado em oposição às ciências práticas ou normativas. Outras possibilidades são os termos *ciência nomológica*, partindo do fato de que têm uma *lei* por princípio de sua unidade, e *ciência explicativa*, referindo-se o fato de que sua unidade vem de uma mesma explicação.

Quanto aos princípios *extraessenciais* de unidade das ciências, temos, em primeiro lugar a unidade *da coisa*: uma ciência pode abranger verdades relacionadas a *um único objeto individual* ou *um único gênero empírico*. Aí enquadram-se as ciências que chamamos de *concretas*, como a história, a geografia ou a astronomia. Outro princípio de unidade extraessencial está no *interesse valorativo*, determinado, como vimos¹, por uma valoração fundamental. Esse é o caso das ciências normativas. A unidade dessas ciências é chamada de *extraessencial* porque a explicação de suas verdades pode levar a teorias diferentes ou heterogêneas. O conteúdo teórico que faz com que essas ciências sejam ciências deve, no entanto, ser buscado nas ciências abstratas.

3.4 A POSSIBILIDADE DAS CIÊNCIAS

Husserl volta, por fim, às condições de possibilidade das ciências. O objetivo das ciências abstratas só pode ser alcançado, como observamos acima, pela *teoria*, e as teorias consistem em verdades conectadas dedutivamente. A questão das condições de possibilidade das ciências diz respeito, assim, às condições de possibilidade das *teorias* e, mais especificamente, às condições de possibilidade da *verdade* e da *unidade dedutiva* em geral. Vimos que Husserl distingue entre condições *subjetivas* e condições *objetivas* de possibilidade das teorias². Para delimitar a ideia da disciplina *a priori* que tem em vista, o autor retoma essa distinção. As condições *subjetivas* são, mais propriamente, condições de possibilidade do *conhecimento* teórico. Nesse caso, também distinguimos as condições *reais* das condições *ideais* ou *noéticas*. As condições reais são condições psicológicas, abrangendo as conexões causais de que depende nosso pensamento. As condições noéticas, por outro lado, têm seu fundamento *a priori* na própria ideia de conhecimento, deixando de lado as peculiaridades empíricas do conhecimento *humano*. É evidente *a priori*, por exemplo, que, para que o conhecimento seja possível, seres pensantes devem ser

¹ Cf. p. 27.

² Cf. p. 42.

capazes de perceber proposições como verdadeiras, de perceber verdades como consequências de outras verdades e assim por diante (P, § 65).

Aqui aparece, devemos notar, a primeira tarefa atribuída à fenomenologia na obra de Husserl como um todo. Nas palavras de Schérer (1967, p. 4), “o problema ao redor do qual nasce a fenomenologia é aquele da natureza da subjetividade por meio da qual a verdade pode dar-se como tal”. A fenomenologia não lida, contudo, com o aspecto *real* dessa subjetividade, mas restringe-se a suas possibilidades *ideais*. É para enfatizar essa distinção que o termo *fenomenologia* aparece, numa nota de rodapé, pela primeira e única vez na edição original dos *Prolegômenos*. Na segunda edição da obra, essa nota é expandida:

Para prevenir mal-entendidos, devo acrescentar, entretanto, que diferencio estritamente a psicologia empírica da fenomenologia (tomada como uma teoria pura das essências das experiências) que lhe fundamenta (assim como a epistemologia lhe fundamenta de modo completamente distinto). (P, § 57, p. 211).

A fenomenologia não deve, portanto, investigar as experiências enquanto eventos reais, mas enquanto *essências*, independentemente de qualquer realização concreta. “A análise destas condições noéticas” — resalta Santos (1973, p. 113) — “nada tem a ver com a realidade do sujeito ou dos atos psicológicos por meio dos quais ele se empenha em atingir o conhecimento. Ao contrário: a análise deve recair sobre as *condições subjetivas puramente ideais* sem as quais a própria ideia do conhecimento seria impossível.”

Temos ainda, por outro lado, condições *objetivas* de possibilidade das ciências. Ao contrário das condições reais e mesmo das condições noéticas, estas podem ser discutidas sem fazer qualquer referência ao sujeito pensante ou à ideia de subjetividade. Nesse caso não se fala, nem mesmo idealmente, de conhecer, julgar, inferir etc. As verdades internamente evidentes, afirma Husserl, são o que são, não importa se temos ou não sua intelecção: “elas não se sustentam na medida em que as inteligimos, mas somente as inteligimos na medida em que se sustentam” (P, § 65, p. 238). É à própria verdade, à própria dedução, à própria teoria — i.e., ao *conteúdo* do conhecimento — que se referem as condições objetivas das teorias. Em oposição às condições noéticas, o autor chama essas condições de *puramente*

lógicas. Elas podem, por meio de transformações autoevidentes, resultar em leis relacionadas ao sujeito cognoscente. Nesse caso, relações ideais são aplicadas a instâncias empíricas: “se $3 > 2$, os três livros nesta mesa também excedem os dois livros neste balcão” (P, § 23, p. 74). De modo semelhante, as condições noéticas são modificações que aplicam as leis puramente lógicas à crítica do conhecimento e à normatividade prática. Apesar dessa aplicação, as leis lógicas objetivas sustentam-se independentemente de qualquer relação com a subjetividade: há um conteúdo ideal idêntico subjacente aos diversos atos de conhecimento por meio dos quais se pode conhecer uma teoria, e é a esse *conteúdo* que se referem as leis puramente lógicas.

É a distinção entre as condições subjetivas e as condições de unidade objetiva da teoria, argumenta Schérer (1967, p. 28), que “situa, nos *Prolegômenos*, o lugar da idealidade como condição universalmente exigida”. A falha mais grave que podemos levantar contra uma teoria, como vimos¹, é a de ir contra as condições de possibilidade *das próprias teorias*. As próprias teorias, nota Schérer (1967, p. 29), são também conhecimentos, dependendo de certas condições para sua possibilidade. Uma dessas condições é a evidência, que não pode ser compreendida como um sentimento subjetivo: trata-se da relação com o sujeito conhecedor pressuposta na própria teoria e dela inseparável. Mesmo números tão grandes que o ser humano não pode conceber, por exemplo, podem ser considerados a partir da possibilidade de sua doação evidente, sem qualquer referência à natureza da subjetividade que os possa apreender².

Husserl volta-se, então, às condições de possibilidade da teoria no sentido objetivo; às leis fundadas puramente no *conteúdo* do conhecimento ou dos conceitos em que se enquadra. O sentido dessa *possibilidade*, afirma o autor, é o mesmo que se aplica a outros objetos puramente conceituais, como os próprios conceitos. Nesse caso, a possibilidade é a *validade* ou *essencialidade* do conceito. O termo *possibilidade* refere-se estritamente à existência de objetos subordinados aos conceitos em questão, e é apenas por extensão que falamos na *possibilidade de um conceito*.

¹ Cf. p. 43.

² Cf. p. 53.

Conhecer as condições de possibilidade da teoria em geral é o mesmo, portanto, que conhecer a essência ideal da teoria em si. Esta é, afirma Husserl (p, § 66, p. 241, grifo do autor), a questão que nos resta investigar: “quais são as ‘possibilidades’ primitivas a partir das quais é constituída a possibilidade da teoria, ou, o que é dizer o mesmo, quais são os *conceitos primitivos essenciais* a partir dos quais é constituído o conceito de teoria [...]”. Esses conceitos delimitam a possibilidade da teoria em geral, ou seja, expressam aquilo que diz respeito essencialmente à ideia de teoria. É apenas na medida em que se adequa a esses conceitos e às leis neles baseadas que cada teoria proposta é de fato uma teoria. É a esses conceitos e leis que nos devemos voltar, portanto, para a justificação última das teorias.

Tendo delimitado a ideia da disciplina que nos interessa, Husserl termina os *Prolegômenos* distinguindo três conjuntos de tarefas que lhe serão atribuídas. A primeira dessas tarefas é a de fixar e clarificar os conceitos que constituem a ideia de teoria unificada ou que se conectam a eles por meio de leis ideais. Husserl cita alguns desses conceitos. Em primeiro lugar, o autor menciona os *conceitos de segunda ordem*, isto é, conceitos de conceitos ou de outras unidades ideais. Aí estão inclusos conceitos como o de *conceito*, *proposição* e *verdade*. Em segundo lugar, a lógica pura deve delimitar e clarificar os conceitos das *formas conectivas elementares*, formas que constituem a unidade dedutiva das proposições, como as formas de *ligação conjuntiva*, *disjuntiva* e *hipotética*. Deve-se levar em conta, por fim, as *categorias objetivas* correlativas aos conceitos mencionados, incluindo conceitos como os de *objeto*, *estado de coisas*, *unidade*, *pluralidade*, *número*, *relação*, *conexão* etc. Esses conceitos devem ser considerados, alerta Husserl, apenas enquanto correlatos dos conceitos anteriores, independentemente de qualquer conhecimento material. A primeira tarefa da lógica pura será a de investigar a *origem fenomenológica* desses conceitos, ou seja, a de inteligir a essência desses conceitos e fixar-lhes significados verbais distintos e unívocos. Para isso, é preciso chegar à representação intuitiva desses conceitos numa ideação adequada e, no caso de conceitos complexos, é preciso conhecer a essencialidade dos conceitos elementares e das formas de combinação que os conectam.

A lógica deve delimitar, então, não apenas categorias de *significados*, mas também categorias de *objetos*. A segunda tarefa da lógica será a de investigar as *leis* fundadas nessas duas classes de conceitos. Essas leis governam, do mesmo modo, tanto *significados* quanto *objetos*: “[...] por um lado, a verdade ou falsidade dos *significados* enquanto tais, tendo por base puramente sua estrutura formal categorial; por outro lado (em relação a seus correlatos *objetivos*), o ser e o não ser dos objetos enquanto tais, dos estados de coisas enquanto tais, tendo por base, novamente, sua pura forma categorial” (P, § 68, p. 245, grifos do autor). A lógica pura deve lidar, portanto, com *proposições* cuja *verdade* tem base apenas em sua forma e também com *objetos* cujo *ser* é determinado somente por sua forma. As leis fundadas nessas duas categorias, continua o autor, são também teorias. Husserl cita a silogística como exemplo de uma teoria fundada nas categorias de significados e a teoria das pluralidades e a teoria dos números¹ como exemplos teorias fundadas nas categorias objetivas. As leis que pertencem a essas teorias levam-nos a um número limitado de leis primitivas que têm suas raízes nos conceitos categoriais. Essas leis primitivas, afirma Husserl, são homogêneas, servindo de base para uma teoria capaz de englobar todas as teorias individuais mencionadas. Elas provêm o reservatório a partir do qual cada teoria particular deriva a fundamentação ideal apropriada a sua forma.

Uma vez investigados os conceitos e leis que constituem a ideia de teoria, resta, ainda, a tarefa de diferenciar essa ideia e investigar, de modo *a priori*, as *teorias possíveis*. A lógica também há de lidar, portanto, com “os tipos (formas) essenciais de teorias e as leis de relação relevantes”, cumprindo o papel de uma “teoria das formas possíveis de teorias” (P, § 69, p. 247). Também nessa terceira tarefa, devemos notar, distinguem-se os níveis de *objeto* e *significado*. O conceito de uma teoria possível, definido apenas em relação à forma, tem também um correlato objetivo: “o conceito de um campo de conhecimento possível sobre o qual presidirá uma teoria dessa forma” (P, § 70, p. 248). Enquanto a teoria das formas possíveis diz respeito ao *significado*, Husserl aponta a teoria das multiplicidades como aquela que diz respeito ao *objeto*. Esses objetos não são, contudo, definidos em relação a

¹ Os conceitos de pluralidade e número são, como vimos, citados por Husserl como correlatos objetivos dos conceitos primitivos que possibilitam o conhecimento.

sua matéria, mas apenas em relação à forma das conexões que lhes são atribuídas. Para ressaltar esse ponto, tais objetos são denominados *objetos de pensamento*. Uma multiplicidade, correlato objetivo de uma teoria possível, é determinada, então, por objetos de pensamento cujas conexões adequam-se à forma da teoria.

Husserl conclui os *Prolegômenos à lógica pura* propondo uma divisão de trabalho entre filosofia e matemática. Grande parte das teorias mencionadas como parte da lógica pura, nota o autor, já foi desenvolvida pelos matemáticos. Ao matemático pertence, de fato, a tarefa de construir teorias, assim como a busca por soluções para quaisquer problemas formais. Mesmo a silogística, vista por muito tempo como parte da filosofia, tornou-se território da matemática por direito. O matemático não é, contudo, um teórico puro, mas um *técnico*, voltando-se às interconexões formais e construindo sua teoria: “assim como o mecânico prático constrói máquinas sem a necessidade de intelecções últimas sobre a essência da natureza e de suas leis, também o matemático constrói teorias de números, quantidades, silogismos e multiplicidades sem a intelecção última da essência da teoria em geral e dos conceitos e leis que são suas condições” (P, § 71, p. 253). O trabalho da matemática, assim como o de todas as ciências especiais, não depende da intelecção, mas de métodos que levem a resultados práticos. A filosofia, por outro lado, busca justamente a intelecção do sentido e da essência das conquistas dessas ciências. Enquanto as ciências constroem teorias para resolver seus problemas, a filosofia preocupa-se com a *essência* e com a *possibilidade* da teoria. Os trabalhos do cientista e do filósofo são, portanto, complementares.

O restante das *Investigações lógicas* lidará, então, com a lógica pura delineada até aqui, cobrindo a esfera de problemas essencialmente relacionada à ideia de teoria e, conseqüentemente, as condições ideais de possibilidade da ciência em geral. Husserl nota, contudo, que a lógica pura pode, ainda, ser estendida de modo a incluir a totalidade das condições de possibilidade das ciências *empíricas*. As ciências empíricas também são, é claro, *ciências*, estando igualmente sujeitas às leis examinadas até aqui. Essas ciências não podem, contudo, ser reduzidas às suas teorias, mas são determinadas também por *outras* leis. No caso das ciências empíricas, as teorias não aparecem como *certas* à intelecção, mas apenas como

prováveis. Embora as *Investigações lógicas* não abordem esse ponto, a lógica pura deve ainda investigar, então, os elementos e leis ideais *na esfera da probabilidade*, chegando assim à base *a priori* da ciência empírica: “essa esfera de leis ideais não se relaciona à ideia de teoria ou à ideia, mais geral, de verdade, mas à ideia da unidade empírica de explicação, a ideia de probabilidade” (P, § 72, p. 257).

4 O IDEALISMO HUSSERLIANO

Tendo examinado o texto dos *Prolegômenos*, podemos, agora, retomar de modo mais sistemático as características da idealidade observadas na obra. Para justificar e fundamentar a lógica pura que propõe, Husserl defende a noção de uma *verdade em si*. A verdade será, então, compreendida como *ideia*, subentendendo-se uma certa compreensão da idealidade que possa sustentar as conclusões do autor. A seção 4.1 busca explicitar as características da compreensão husserliana da idealidade que, no texto dos *Prolegômenos*, foram apenas sugeridas ou abordadas de passagem. A seção 4.2, por sua vez, examinará em que medida a filosofia dos *Prolegômenos* pode ser compreendida como um tipo de platonismo, voltando-se, para isso, ao *Esboço de um “prefácio” às Investigações Lógicas*, de 1913. A seção 4.3 investigará, por fim, a relação entre *real* e *ideal*, buscando, nos textos analisados até então, os elementos que nos permitem reconciliar a noção de uma verdade *em si* à recusa de uma hipóstase da esfera ideal.

4.1 CARACTERÍSTICAS DA IDEALIDADE

Uma compreensão peculiar da idealidade aparece, notamos agora, desde as primeiras páginas das *Investigações lógicas*. Uma das primeiras críticas apresentadas por Husserl, ainda na introdução aos *Prolegômenos*, diz respeito à delimitação da lógica². Contra uma extensão errônea do campo dessa disciplina, o autor argumenta que sua delimitação deve dar-se a partir das áreas encontradas *na própria verdade*: “[...] não podemos delimitar campos arbitrariamente onde e como desejarmos. O domínio da verdade é objetivamente articulado em campos: as investigações devem orientar-se segundo essas unidades objetivas e devem organizar-se em ciências” (P, § 2, p. 5). Já está sugerida, desde então, a noção de uma verdade — e, conseqüentemente, de uma idealidade — *objetiva* e capaz de certa independência em relação à consciência a que aparece.

² Cf. p. 15.

Esse ponto ganha ainda mais ênfase quando, examinando as condições de possibilidade das ciências, Husserl explora a própria noção de ciência. Não basta, para constituí-la, o mero conhecimento, mas são necessários certos arranjos externos — como a literatura — a partir dos quais a ciência pode propagar-se ao longo do tempo e tornar-se conhecimento outra vez¹. Esses arranjos externos requerem, ainda, a *evidência*, uma *unidade sistemática* e determinados *métodos* para seu procedimento. A evidência é descrita, então, como “a certeza luminosa de que aquilo que reconhecemos é e de que aquilo que rejeitamos *não é*” (P, § 6, p. 13). A *unidade sistemática* da ciência, por sua vez, é vista como algo “presente nas coisas, onde simplesmente a encontramos ou descobrimos” (P, § 6, p. 15). O *método* da ciência, por fim, deve refletir as conexões sistemáticas *das próprias verdades investigadas*. “Certas formas de conexão factual” — afirma Husserl — “estão baseadas na natureza geral dos objetos de cada domínio; essas formas, por sua vez, determinam peculiaridades típicas das formas de fundamentação que predominam nesse domínio” (P, § 6, p. 15). Fica claro, desde então, que objetos ideais, como *a verdade*, devem ser de fato tratados como *objetos*. A idealidade não pode estar restrita, notamos ainda, a uma criação da consciência, mas está nas próprias coisas que para ela aparecem.

Encontramos essa questão também no argumento pela necessidade de uma disciplina *teórica* que fundamente a lógica prática e normativa. Enquanto estas são unificadas pela referência a uma *valoração fundamental* comum, precisando, assim, de uma fundamentação teórica, a lógica teórica é autossuficiente, já que encontra sua unidade “nas próprias leis internas das coisas” (P, § 14, p. 46). Embora as ciências teóricas também possam apresentar proposições normativas, Husserl nota que, nelas, a normatividade é secundária: “nossa intenção última é dirigida à coerência teórica das próprias coisas” (P, § 16, p. 48).

Passando às críticas a autores específicos, encontramos características ainda mais específicas atribuídas pelo autor aos objetos ideais. Vimos, por exemplo, que Husserl reprova Sigwart pela ideia de que um juízo não pode ser verdadeiro sem uma inteligência que o pense². Para Husserl, portanto, isso deve ser possível. A

¹ Cf. p. 17.

² Cf. p. 62.

independência entre a idealidade e a consciência que a apreende adquire, então, características ainda mais definidas. Agora é possível enumerá-las mais sistematicamente:

1. Em primeiro lugar, vimos que *as ideias estão além do tempo*. Embora Sigwart fale com frequência sobre uma verdade *objetiva*, Husserl nota que esse autor restringe a verdade às experiências conscientes, renunciando sua verdadeira objetividade. Husserl argumenta que o *vir à mente* ou a *apreensão* da verdade tem sentidos diferentes daqueles que podem ser aplicados a objetos empíricos: “Experiências são particulares reais, determinados temporalmente, que vêm à existência e deixam de existir. A verdade, porém, é ‘eterna’, ou, melhor, é uma ideia, estando, portanto, além do tempo.” (P, § 39, p. 128). Esse ponto é reforçado nas críticas a Erdmann: “todos os juízos” — lemos então (P, § 40, p. 142) — “estão sujeitos às leis puras da lógica independentemente do tempo e das circunstâncias ou dos indivíduos e espécies”. Isso significa que, independentemente de *quando* um julgamento é executado, ele estará correto quando proceder segundo as leis da lógica e estará incorreto quando proceder de outro modo.
2. À atemporalidade das ideias relaciona-se, ainda, o fato de que *as ideias não têm gênese ou termo*. Para ilustrar esse ponto, vimos que o autor usa o exemplo de objetos vermelhos: o vermelho que é *parte* de cada objeto surge e desaparece junto com ele, “a vermelhidão, no entanto, é uma unidade ideal, a respeito da qual é absurdo falar em vir a ser ou deixar de existir” (P, § 39, p. 129). Como consequência desse ponto, devemos ainda notar que *as ideias não podem ser produzidas, mas apenas visadas pelo pensamento*¹. Caso contrário, afirma o autor, recusaríamos a objetividade da verdade e chegaríamos, por fim, à contradição: “E se, por exemplo, não houvesse nenhum ser capaz de postular sua própria existência? Então tais seres pensantes existiriam e ao mesmo tempo não existiriam.” (P, § 39, p. 131). Se as ideias fossem *produzidas* pelo pensamento, a verdade da existência desses

¹ Cf. p. 64.

seres dependeria de sua capacidade de afirmá-la. Vedada essa possibilidade, tais seres não poderiam existir; mas é necessário que existam para que possamos predicar deles essa incapacidade. Ainda a respeito dessa questão, lembremos que “todo conhecimento ‘começa com a experiência’, mas não ‘surge’ a partir da experiência” (P, § 24, p. 75). As leis da lógica, por exemplo, não dependem da indução, mas são imediatamente *reconhecidas* como verdades universais¹.

3. Vimos, ainda, que *as ideias podem ser válidas mesmo quando não realizadas*. Esse ponto, já sugerido na crítica à noção de que um juízo não pode ser verdadeiro sem uma inteligência que o pense, aparece, então, de modo explícito. Husserl usa, mais uma vez, o exemplo da cor vermelha. É possível imaginar que, em determinado momento, não exista objeto vermelho algum; a vermelhidão, no entanto, permanece como possibilidade ideal. Do mesmo modo, é possível que, num certo momento, não existam seres pensantes e, conseqüentemente, não exista qualquer julgamento real. Ainda assim, argumenta Husserl, a verdade preserva *seu ser ideal*: “ela pertence ao domínio do absolutamente válido, [...] no qual situamos também [...] os casos de validade que ainda desconhecemos e que talvez nunca sejam conhecidos” (P, § 39, p. 130). Somando-se ao último ponto, vimos também que *a validade das ideias não pressupõe um sujeito pensante*. Esse erro surge, nota o autor, a partir da noção de que as *necessidades* impostas pela lógica aplicam-se aos atos de pensamento reais, compelidos a proceder de certo modo. A necessidade subjetiva, contudo, é diferente da necessidade *apodítica*, que liga *a própria conclusão* (e não o ato em que se expressa) às premissas.
4. Desdobrando ainda mais essa questão, notamos também que *as leis ideais não prescrevem comportamentos reais*. É possível, evidentemente, que um raciocínio não proceda segundo as leis da lógica. Elas não controlam atos de pensamento reais, mas apenas *seus conteúdos ideais* (P, § 40). Inversamente,

¹ Cf. p. 41.

observamos que *as ideias não são afetadas pelos processos que as instanciam*. A origem e o fim dos casos fenomênicos de conhecimento, argumenta Husserl, depende de condições psicológicas, mas *o conteúdo* conhecido não é afetado: “aquilo que descansa sobre a natureza geral de uma experiência está elevado acima de qualquer mudança possível, já que toda mudança afeta aquilo que é individual, não fazendo sentido em relação a conceitos” (P, § 40, p. 150). Tornando ainda mais tênue a relação entre *real* e *ideal*, podemos notar, por fim, que, além de não dependerem de uma inteligência que as pense, *as ideias sequer requerem objetos reais para sua aplicação*. Quando afirmamos que $3 > 2$, por exemplo, podemos concluir que três maçãs excedem duas determinadas laranjas em quantidade. O mesmo vale para quaisquer outros objetos, mas não é a eles que a proposição original se refere, e sim “aos números em sua generalidade pura” (P, § 23, p. 74): é o *número 3* que é maior do que o *número 2*. As leis da lógica podem referir-se inclusive a outros objetos atemporais, como espécies de cor ou som, tipos de figuras geométricas etc.

Pradelle (2008, p. 236), de modo mais eloquente, resume essas características sob as quatro rubricas seguintes: (1) irrealidade, (2) omnitemporalidade, (3) omnisubjetividade e (4) submissão a leis peculiares. Essas características significam, respectivamente, que os objetos ideais (1) podem apresentar-se de modo idêntico numa pluralidade instâncias reais, (2) podem reafirmar-se de modo idêntico ao longo do tempo, (3) aparecem de modo idêntico e igualmente válido para todo sujeito possível e (4) são regidos por leis igualmente ideais, distintas das leis psicológicas que regulam o funcionamento da mente humana. Pradelle (2008, p. 237) nota que esses quatro traços parecem implicar, erroneamente, uma concepção realista da idealidade, atribuindo a tais objetos um ser absoluto e ontologicamente independente. Vejamos, então, em que medida essa descrição pode ser aplicada às *Investigações lógicas*.

4.2 O PLATONISMO DOS *PROLEGÔMENOS*

Dada a ênfase dos *Prolegômenos* na independência entre *real* e *ideal*, pode-se pensar que a filosofia das *Investigações* seja uma espécie de *platonismo lógico*, atribuindo ao ideal uma existência equivalente àquela dos objetos reais, mas de todo separada deles. O próprio Husserl, devemos notar, refere-se muitas vezes a sua filosofia como um idealismo e aproxima-a da filosofia platônica. Em seu *Esboço de um prefácio às Investigações lógicas*, por exemplo, Husserl concorda com Natorp quando esse autor reconhece, nos *Prolegômenos*, um esforço para aproximar o leitor do ideal “nesse sentido verdadeiramente platônico” (EV, p. 20). Acrescentando aos anteriores ainda outro trecho dos *Prolegômenos* que pode dar margem a esse ponto de vista, lemos que “é internamente evidente que as verdades são o que são e que, em particular, as leis, os fundamentos, os princípios são o que são, quer ou não tenhamos intelecção sobre eles” (P, § 65, p. 238). Vimos, inclusive, alguns casos em que isso pode ocorrer. Há, por exemplo, números com tantas casas decimais que é impossível ao ser humano concebê-los. Ainda assim, afirma Husserl (P, § 50), há verdades relacionadas a esses números, sustentando-se como possibilidades ideais¹. Nas palavras de Souche-Dagues (1972, p. 335), “diante das interpretações que se desviam do platonismo, Husserl procurou preservar sua herança autêntica e inscrever a fenomenologia numa história da verdade que foi inaugurada por Platão”. Moura (1989, p. 47), por sua vez, observa que, para Husserl, as deficiências da ciência moderna viriam de uma crise do ideal platônico: “a ciência no sentido autêntico nasce da fundação platônica da lógica, disciplina encarregada de investigar as exigências da verdadeira ciência”.

Uma interpretação estritamente platonista da filosofia husserliana leva, contudo, a alguns conflitos de difícil reconciliação. Seron (2012) nota que há ao menos dois problemas com esse ponto de vista. Em primeiro lugar, a fenomenologia das *Investigações* requer uma atitude de neutralidade metafísica: devemos suspender toda pressuposição, particularmente quanto à existência do mundo exterior (SERON, 2012, p. 215). Esse ponto é, para o autor, incompatível com a noção de uma

¹ Cf. p. 53.

idealidade totalmente separada do mundo real. Embora Seron não observe que a *suspensão* proposta nas *Investigações* é um procedimento meramente metodológico, abstendo-se de um posicionamento quanto à ontologia de seus objetos, devemos admitir, ao menos, a estranheza de uma filosofia que enfatiza tão fortemente a noção de uma verdade *em si* ao mesmo tempo que propõe, ainda que apenas como método, uma posição de neutralidade a respeito do mundo exterior. Em segundo lugar, Seron (2012, p. 216) nota que o idealismo das *Investigações* parece incompatível com aquele de *Ideias I*, que assumiria como existentes apenas as ideias *imanescentes*.

Ora, já encontramos, nos próprios *Prolegômenos*, passagens contrárias a uma cisão completa entre os domínios do *real* e do *ideal*. A primeira pista nesse sentido aparece no segundo prefácio às *Investigações lógicas*. Dentre as “concessões dolorosas” feitas por Husserl, vimos que uma de suas principais insatisfações com a reedição das *Investigações* está na manutenção da noção de *verdade em si* sem as alterações necessárias. Segundo a interpretação de Tourinho (2014, p. 576), como vimos¹, a noção de *verdade em si* seria insuficiente precisamente por dar margem a uma separação exagerada entre os domínios do real e do ideal: “o uso da expressão *verdade em si* poderia, por si só, sugerir ao leitor uma espécie de ‘realismo platônico’, como se o ideal fosse não apenas distinto do real, mas também como se houvesse uma separação entre os dois domínios” (TOURINHO, 2014, p. 576).

As *Investigações*, para afastar completamente qualquer suspeita de psicologismo, são particularmente enfáticas na distinção entre *real* e *ideal*. Ainda assim, encontramos, nos próprios *Prolegômenos*, sugestões de que o idealismo husserliano não admite uma tal hipóstase. Vimos, por exemplo, que, argumentando contra a noção de que o conteúdo da lógica diz respeito a atos mentais, Husserl admite que os objetos da lógica e da aritmética têm uma origem psicológica²: “não teríamos números sem a contagem, nem somas sem a adição, nem produtos sem a multiplicação etc.” (P, § 46, p. 170). Ao clarificar o sentido do *ser ideal* da verdade³, vimos ainda que ela “não flutua no vazio em algum lugar, mas é um caso de validade no

¹ Cf. p. 13.

² Cf. p. 49.

³ Cf. p. 64.

domínio atemporal das ideias” (P, § 39, p. 130). Numa breve incursão para além do texto canônico das *Investigações lógicas*, encontramos objeções ainda maiores à hipóstase dos objetos ideais.

4.2.1 O ESBOÇO DE UM “PREFÁCIO”

O *Esboço de um “prefácio” às Investigações Lógicas* (*Entwurf einer “Vorrede” zu den Logischen Untersuchungen*), de 1913, dá especial atenção ao sentido do *platonismo* da obra. O *Entwurf* (EV) foi escrito por Husserl como uma introdução à segunda edição das *Investigações*, mas foi substituído, antes de sua publicação, pelo prefácio que já apresentamos, muito mais breve e dedicado especialmente a aspectos técnicos da última revisão (FINK, 1975, p. 13). No prefácio publicado, Husserl menciona sua intenção de abordar, num epílogo ao segundo volume de sua obra, os erros mais comuns na compreensão de sua filosofia (P, p. xvi). Embora tal epílogo não tenha sido concretizado, encontramos, no *Esboço*, muitos elementos dessa discussão. O texto é, assim como o segundo prefácio, uma autointerpretação empreendida por Husserl mais de dez anos após a publicação de sua obra. Schérrer (1967, p. 8) argumenta, no entanto, que nem por isso devemos suspeitar do testemunho do autor: ele lança luz, então, a intenções latentes na primeira edição.

O *Entwurf* tem início com a observação de dois aspectos insuficientes na primeira edição das *Investigações*: a ausência de um prefácio que preparasse o leitor historicamente e alertasse-o a possíveis mal-entendidos e a falta de contato com a literatura da época (EV, p. 109). Cansado da confusão propagada pelas teorias de então, Husserl, sentiu-se compelido a deixar a história da filosofia de lado, buscando um ponto de partida próprio. Circunstâncias externas obrigaram-no, por fim, a publicar seu trabalho antes de chegar a um acordo com a história, e a atenção da literatura contemporânea foi maior do que a esperada: ela recorria principalmente ao passado e à psicologia, sem dar atenção à necessidade do começo radical buscado por Descartes ou às contradições inerentes à fundamentação psicológica da epistemologia (EV, p. 110). As *Investigações lógicas*, além disso, tratavam de temas áridos e afastados dos interesses em voga. As vantagens de sua abordagem

mostram-se apenas por meio de estudos profundos e as publicações acadêmicas da época não deram atenção à obra.

Apesar de todos esses empecilhos, as *Investigações* tiveram um impacto surpreendente. Isso também levou, contudo, a inúmeras interpretações errôneas, tanto por parte de seus promotores quanto de seus detratores. Muitas dessas interpretações, afirma o autor (EV, p. 111), fundamentam-se em temas que ele próprio só pôde compreender a partir das reações a sua obra. Com base nessa nova compreensão, Husserl propõe-se, então, a clarificar alguns erros importantes, permitindo ao leitor posicionar-se sobre o verdadeiro conteúdo das *Investigações*.

Muitos dos leitores da obra, afirma Husserl, contentam-se em conhecer apenas os *Prolegômenos* ou as críticas ao psicologismo, pensando poder, a partir daí, julgar todo o sentido dos empreendimentos lógico-epistemológicos do autor. O *Esboço de um “prefácio”* começa abordando alguns dos erros provenientes desse fato. Os *Prolegômenos* apresentam, nota Husserl (EV, p. 113), dois temas contrastantes: o psicológico e o puramente lógico. Não é por acaso, ressalta o autor, que eles se unem sob a forma do *ato de pensamento*, de um lado, e do *significado e do objeto do pensamento*, de outro. Deve-se, de fato, aproximar esses dois temas, mas é necessário também distingui-los: o puramente lógico é um *ideal* que não inclui, *em si*, nada de *mental*. A lógica pura julga, então, com base apenas nas significações e nas objetividades visadas. Para ressaltar a importância da esfera ideal, Husserl usa os termos de Natorp que mencionamos anteriormente: o leitor deve tomar o partido do ideal “nesse sentido verdadeiramente platônico” (NATORP apud EV, p. 113). A partir daí, surge a necessidade de determinar a *fronteira natural* da esfera lógico-ideal, que aparece, no final dos *Prolegômenos*, como uma *mathesis universalis*.

O todo das *Investigações lógicas* não se esgota, porém, com essa discussão. Voltando a Natorp, Husserl aponta a insuficiência dos *Prolegômenos* quando tomados isoladamente: embora o contraste entre o lógico e o psicológico seja apresentado, ele não é *resolvido*, de modo que o real aparece como um resíduo incompreendido que não pode, no entanto, ser eliminado; “o leitor segue a batalha entre dois oponentes e falha em ver de onde provém sua oposição [...] — especialmente já que aí

se torna mais e mais aparente a definitiva inter-relação e mesmo o elo inseparável entre as duas áreas” (NATORP apud EV, p. 114). Não devemos negar, afirma Husserl, essa tensão e a insatisfação deixada por ela. Isso não é, porém, detrimental às *Investigações*: é apenas ao sentir o embaraço da questão — ao reconhecer os problemas do psicologismo e a importância do puramente lógico sem descartar a relação essencial entre os dois — que se pode reconhecer o ideal como anterior a todas as teorias.

A partir daí, percebemos que o *ser em si* da esfera ideal traz, em sua relação com a consciência, uma série de questões inexploradas que devem ser resolvidas por meio de investigações fenomenológicas. O leitor deve seguir, afirma Husserl (EV, p. 115), ao segundo volume da obra, voltando-se às seis *Investigações*, para que a *mathesis universalis* ingênua desenvolva-se numa lógica pura verdadeiramente filosófica. A maior parte dos críticos procede, contudo, de maneira oposta: os psicologistas ignoram o segundo volume, tomando-o como uma psicologia adulterada pelo *ideal*, e os idealistas rejeitam-no por encontrar, em vez das construções transcendentais que esperam, discussões sobre *vivências*, *atos*, *intenções* etc.

A lógica dos *Prolegômenos*, ressalta Husserl, deve ser explorada sob a luz da experiência intuitiva. Um suposto *pensamento puro* não é suficiente para investigar o *sentido* e o *objeto* da cognição: essas questões devem ser exemplificadas de modo concreto e transformadas em *problemas de trabalho* para que seja possível chegar a uma solução. Devemos olhar, afirma o autor (EV, p. 116), para o próprio *pensar* e *saber*, clarificando, de acordo com suas relações imanentes, sua conexão com a objetividade. O filósofo não deve perseguir construções arbitrárias, mas deve desenvolver todo conhecimento a partir das fontes últimas: os princípios vistos diretamente. O segundo volume das *Investigações* emprega precisamente esse método intuitivo, apelando aos *próprios assuntos*, i.e., à *própria* cognição. Husserl nota que, embora não tenha atingido completamente seus propósitos, abordando alguns problemas a partir de uma intuição apenas parcial ou unilateral, esse trabalho não foi feito em vão, servindo como um preparo para soluções mais completas. Nas seis *Investigações* está desenvolvido o método de análise intencional dos correlatos *consciência* e *objetividade*, e o sentido e o estilo da solução do problema da lógica pura aparece na *Sexta Investigação* (EV, p. 117-118).

Husserl passa, então, ao erro que mais nos interessa na interpretação das *Investigações*. Ao contrário do que dizem seus detratores, o autor afirma que sua obra opõe-se fortemente a uma *hipóstase platônica* ou a uma renovação do *realismo escolástico*. O leitor médio, afirma Husserl, parte da noção de que os proponentes dos objetos ideais não podem evitar a hipóstase metafísica, deixando de lado os ensinamentos das seis *Investigações*. Esse não é, contudo, o caso da obra:

Meu suposto “platonismo” não consiste em algum tipo de subestrutura metafísica ou epistemológica, em hipóstases ou em teorias, mas na simples referência a um tipo original de “dados” que, normalmente, entretanto, são descartados com falsas explicações. (EV, p. 118).

É um mero preconceito, afirma Husserl, o que impede o leitor de considerar válido aquilo que aparece diante de seus olhos como um objeto verdadeiramente *existente*, ainda que não seja *real*. Husserl cita como exemplos juízos a respeito de números, proposições lógicas, afirmações referentes a cores, tons etc. Falar em *objetos* é equivalente, então, a falar em *sujeitos predicáveis*. “Toda a lógica chegaria ao seu fim” — conclui Husserl (EV, p. 119) — “se o conceito de ‘objeto’ não fosse concebido num sentido tão amplo quanto essa equivalência demanda — i.e., se não permitíssemos que ‘ideias’ contassem como objetos”.

Quando compreendemos as ideias como *objetos*, tornam-se possíveis juízos universais *incondicionais* a respeito de *objetos em geral* (concebidos por meio de ideias especificadas por predicados). O sentido e a validade de juízos como esses, argumenta o autor, não dependem da existência de qualquer tipo de *realidade*. Num sentido ingênuo, todos são platonistas quando fazem juízos referentes à pura universalidade, assim como todos são empiristas quando fazem juízos como os da ciência natural, referentes a plantas, mesas etc. A referência ao que é visado nesses juízos precede, afirma Husserl (EV, p. 119), todas as teorias e todas as filosofias. Embora os problemas filosóficos estejam ligados ao *dado* e ao *ser* daquilo que é dado, o fato de que apenas olhamos para os dados e para seu ser e aceitamos-os como observáveis é anterior e dá sentido a essa problemática. Quando fazemos um juízo sobre uma mesa, sabemos que não se trata da experiência de uma sensação: ao contrário de todos os dados imanentes, há aí algo *transcendente*. “O juízo pode ser falso, mas o fato de que aquilo que é ‘percebido’ e ‘julgado’ é precisamente a mesa

(algo transcendente) é absolutamente certo” (EV, p. 119). Nenhuma evidência pode ser superior ao fato de que podemos olhar apara aquilo que é *visado enquanto tal*. O *ideal*, acrescenta o autor, não é uma exceção: ainda que nos digam que os juízos sobre os números referem-se apenas *aparentemente* aos objetos ideais chamados de *o dois, o três* etc., quando fazemos um juízo a respeito de um número, *sabemos* que aquilo que é visado está diretamente ao nosso alcance e não diz respeito a nada de *real* (EV, p. 120).

4.3 REAL E IDEAL

Ora, vimos, por um lado, que a validade dos objetos ideais aparece, nos *Prolegômenos*, como independente dos objetos reais. Ainda que o conhecimento de uma verdade nunca seja realizado, argumenta Husserl (P, § 39, p. 130), “cada verdade retém seu ser ideal e permanece o que é”. Vimos também, por outro lado, que Husserl pronuncia-se contra o platonismo no sentido de uma hipóstase do ideal. “Essa acusação” — afirma o autor (EV, p. 118) — “é completamente injustificada; ela está na mais aguda contradição com o conteúdo de minhas apresentações e é baseada na predominância precisamente daqueles preconceitos históricos dos quais tive, com muito esforço, de me afastar”.

Como é possível, então, conciliar essas duas posições? Como sustentar a noção de uma *verdade em si* e ao mesmo tempo, como continua a passagem acima, afirmar que as verdades “não flutuam no vazio em algum lugar” (P, § 39, p. 130)? Essa é, possivelmente, uma das maiores questões das *Investigações lógicas*. É preciso, lemos anteriormente (P, § 51, p. 188), compreender “o que é o ideal, tanto intrinsecamente quanto em sua relação com o real, como esse ideal compara-se ao real, como pode ser imanente nele e, assim, vir ao conhecimento”. Mas o próprio Husserl, fazendo suas as palavras de Natorp, observa que, nos *Prolegômenos*, “permanece sem solução [...] o contraste entre o *a priori* e o empírico, e desse modo também aquele entre o lógico e o psicológico, o objetivo e o subjetivo” (NATORP apud EV, p. 114).

A cisão entre esses dois domínios será reconciliada, afirma o autor, nas seis *Investigações* subsequentes, mas alguns dos elementos da solução husserliana, devemos notar, estão presentes desde já. Vimos que Husserl ressalta, em sua crítica a Erdmann¹, a distinção entre *os casos fenomênicos de conhecimento e os conteúdos desses atos mentais*. Mesmo que centenas de pessoas afirmem que $a + b = b + a$, lemos então, todos esses atos de julgamento terão *um mesmo conteúdo*. O caráter de *verdade*, conclui o autor, não pertence aos atos passageiros, mas ao *conteúdo* desses atos:

Pertence à própria noção de conhecimento que seu conteúdo tenha o caráter de verdade, um caráter que não diz respeito ao fenômeno efêmero do conhecimento, mas ao conteúdo idêntico, ao elemento ideal e universal que temos em mente quando dizemos, por exemplo, que eu sei que $a + b = b + a$ e inúmeras outras pessoas também o sabem. (P, § 40, p. 151).

Essa é, segundo Seron (2012), a chave para reconciliar os domínios do *real* e do *ideal* nas *Investigações lógicas*. Os *conteúdos* dos atos de pensamento são, segundo Seron (2012, p. 227), dependentes desses atos, e os objetos lógicos não acrescentam nada, ontologicamente, aos atos mentais em que são pensados: “quando imagino Zeus, ele não existe nem em mim nem em outro lugar, mas o único objeto assumido como existente é o próprio ato de imaginação” (SERON, 2012, p. 227). O fato de que as proposições são conteúdos cuja realidade está limitada àquela da experiência não significa, porém, que elas próprias sejam experiências reais ou propriedades reais dessas experiências. “A verdade não é” — conclui Seron (2012, p. 228) — “uma simples propriedade de experiências reais como é a correção dos juízos, mas é uma verdade *em si*, uma propriedade de segunda ordem que afeta as proposições ideais, identicamente iteráveis *ad infinitum*”.

Para conciliar as propostas de Husserl em relação à idealidade, pode-se também enfatizar a distinção entre o *ser* dos objetos reais e a *validade* dos objetos ideais. Esse ponto está sugerido na segunda tarefa da lógica pura exposta nos *Prolegômenos*. A lógica deve lidar, vimos então², com as categorias de *significados* e de *objetos*. As leis fundadas nessas categorias governam, lemos, “a verdade ou falsidade dos *significados* enquanto tais” e “o ser e o não ser dos objetos enquanto tais, dos estados

¹ Cf. p. 66.

² Cf. p. 72.

de coisas enquanto tais” (P, § 68, p. 245). A significação parece estar sujeita, então, apenas à *verdade* ou *falsidade*, e não ao *ser* ou *não ser*. Essa é, explica Dewalque (2008, p. 106), a interpretação de filósofos como o jovem Heidegger. Para esse autor, as distinções idealidade/realidade e validade/ser seriam equivalentes. Um reflexo dessa posição pode ser observado num texto de 1912:

É fundamental para reconhecer a absurdidade e a infertilidade teórica do psicologismo reconhecer a distinção entre ato psíquico e conteúdo lógico, entre a ocorrência real do pensamento no fluxo do tempo e o *sentido* ideal, extratemporal e idêntico; resumidamente, a distinção entre aquilo que “é” e aquilo que “se sustenta” com validade necessária. (HEIDEGGER, 2007, p. 34).

Dewalque (2008) argumenta, contudo, que, ao menos até a primeira edição das *Investigações lógicas*, a interpretação de Heidegger não é compatível com a posição de Husserl. Essa questão está, de fato, na raiz das críticas de Heinrich Rickert ao autor: para Rickert, a obra de Husserl seria vítima de um “ontologismo”, tratando a significação como um *ser ideal* (DEWALQUE, 2008, p. 101). Os dois autores se aproximam, nota Dewalque (2008, p. 102), ao enfatizar a necessidade de uma lógica pura, livre de todo psicologismo. Para Rickert, contudo, isso deve ser feito ressaltando o caráter *axiológico* da lógica e distinguindo-o estritamente de uma *ontologia do ideal*: “o lógico não existe, mas *vale*” (RICKERT apud DEWALQUE, 2008, p. 106). Como vimos acima, as *Investigações* parecem flertar com essa noção, distinguindo as categorias de significados e objetos e referindo-se ao *ser* destes e à *validade* daqueles. Não podemos negar, contudo, que o antipsicologismo das *Investigações* recorre à existência de *objetos ideais*. Para Rickert, a tarefa da lógica não tem relação com significações ideais, mas apenas com afirmações que, por resultado da oposição entre *verdadeiro* e *falso*, têm um sentido objetivamente válido (DEWALQUE, 2008, p. 101). Vimos que Husserl, por outro lado, está interessado “nas distinções repetidamente enfatizadas entre verdades, leis, ciências reais e ideais, entre generalidades (individuais e específicas) e também singularidades reais e ideais etc.” (P, § 51, p. 188)¹.

É preciso, então, avançar em nossa análise das *Investigações lógicas*, clarificando o sentido do *ser* atribuído à idealidade na obra. Essa questão ficará mais

¹ Cf. p. 13.

clara quando discutirmos, na próxima parte, a *idealidade da espécie*, citada por Seron apenas de passagem, mas sem a qual a solução apresentada parece-nos insuficiente. Também a relação entre os atos mentais e seus conteúdos ficará mais clara quando examinarmos a noção de intencionalidade. O próprio Husserl enfatiza, como vimos¹, a necessidade das seis *Investigações lógicas* para a compreensão de seu idealismo. A segunda parte deste trabalho passará, então, ao texto das seis *Investigações*, examinando como o restante da obra pode esclarecer o conceito husserliano de *verdade em si* e, conseqüentemente, a noção de idealidade implicada por ele.

¹ Cf. p. 85.

PARTE II

A idealidade nas Investigações lógicas

Para esclarecer a compreensão husserliana da idealidade, examinamos, na parte anterior, os *Prolegômenos à lógica pura*, onde lemos que, para preservar a possibilidade do conhecimento e evitar a contradição, é necessária a noção de uma verdade *em si*. É preciso, então, que a verdade seja compreendida como *ideia* num sentido específico: os objetos ideais (1) estão além do tempo, (2) não têm gênese ou termo, (3) são idênticos ao longo dos vários casos, (4) podem ser válidos mesmo quando não realizados e (5) não podem afetar nem ser afetados pelos processos reais que os instanciam¹. A idealidade parece usufruir, assim, de uma certa independência em relação ao domínio do real. Vimos também, contudo, que Husserl é contrário a uma hipóstase dos objetos ideais². Surge, então, a questão de como conciliar esses dois pontos de vista.

Enquanto a primeira parte deste trabalho circunscreve o campo da idealidade e apresenta algumas de suas características, agora passaremos à questão de *como é possível* a ela sustentar as características que lhe são atribuídas. “A verdade só pode ser experimentada” — afirma Husserl (P, § 51, p. 191) — “no sentido em que algo ideal pode ser experimentado num ato real”. Devemos, então, compreender como isso acontece; como é possível que um objeto ideal seja experimentado numa vivência real. A falha em compreender essa questão pode levar, como vimos, à interpretação errônea de que a filosofia das *Investigações lógicas* é um tipo de *platonismo lógico*. O texto das seis *Investigações*, afirma Husserl, é essencial para esclarecer essa questão.

Alguns dos pontos que exploraremos já foram introduzidos anteriormente. Vimos que distinção entre os atos de conhecimento e seus *conteúdos* será fundamental para compreender a relação entre *real* e *ideal* nas *Investigações lógicas*³. O capítulo 5 será dedicado a essa questão, focando particularmente a *Primeira investigação*. Vimos também que, para conciliar os domínios do *real* e do *ideal*, faz-se necessária a noção de *espécie* e a compreensão das proposições como *essências de atos*. Esse ponto, explorado especialmente na *Segunda* e na *Terceira investigação*, será examinado no capítulo 6. No capítulo 7, passarei à *Quinta investigação*,

¹ Cf. p. 77.

² Cf. p. 84.

³ Cf. p. 88.

abordando as noções de *ato*, *consciência* e *intencionalidade*. Esse último conceito será instrumental para nossa compreensão da relação entre nossos atos mentais e os objetos ideais visados por eles. Os modos de intenção clarificarão, ademais, a natureza dessa objetividade, que pode ser dada *intuitivamente* mesmo quando *ideal*. No capítulo 8, dedicado à *Sexta investigação*, veremos, por fim, *como é possível* uma doação intuitiva de objetos ideais, concluindo nosso exame da noção de idealidade nas *Investigações lógicas*.

5 LINGUAGEM E IDEALIDADE

A primeira das seis *Investigações lógicas* é dedicada à *linguagem*. Como veremos na seção 5.1, esse ponto de partida não é fortuito: só assim poderemos compreender o conceito de *proposição*, essencial para a lógica e para a compreensão husserliana da idealidade. A seção 5.2 passará, então, à noção de *expressão*, analisando seus componentes *reais*: o signo físico e os atos mentais que lhe dão sentido. Na seção 5.3, examinarei as partes *ideais* da expressão: a própria proposição, seus conteúdos e seus objetos. A seção 5.4, por sua vez, passará rapidamente pela questão das *expressões ocasionais*, cujo sentido varia de acordo com a ocasião da enunciação. Esse ponto será importante quando, na *Sexta investigação*, explorarmos em que medida os atos de percepção podem cumprir uma função expressiva². Na seção 5.5, por fim, veremos como as discussões anteriores colaboram para nossa compreensão da noção de idealidade das *Investigações lógicas*.

5.1 PARTINDO DA LINGUAGEM

Para compreender a relação entre *real* e *ideal*, é preciso, como vimos³, partir de *problemas de trabalho*: exemplos concretos encontrados na experiência intuitiva. Devemos, afirma Husserl, “olhar para o pensar e o saber em si mesmos”, “retornar ‘ao ver’ de onde provém a máxima clarificação e realização” e “apelar às ‘próprias questões’ que estamos discutindo” (EV, p. 116-117). As seis *Investigações*, às quais nos voltamos agora, dão início a esse processo. Aqui, encontraremos o método fenomenológico em uso pela primeira vez. Ele deve, lemos anteriormente⁴, investigar as experiências concretas de conhecimento, mas deve buscar nelas sua essência ideal, independente de qualquer realização concreta. A primeira investigação fará isso voltando-se à linguagem. Antes de passar a ela, contudo, é importante abordar a introdução geral às seis *Investigações lógicas*. Nessa introdução, veremos

² Cf. p. 196.

³ Cf. p. 86.

⁴ Cf. p. 70.

a importância de tomar a linguagem como ponto de partida, a necessidade da fenomenologia para fazê-lo e alguns pontos importantes que devemos levar em conta nesse processo.

A necessidade da fenomenologia

A introdução às *Investigações lógicas* tem início apresentando alguns dos motivos pelos quais investigações fenomenológicas são necessárias na crítica e clarificação da lógica pura. Em primeiro lugar, argumenta o autor, os estudos lógicos devem partir de investigações sobre a linguagem, e a discussão sobre a linguagem é essencialmente fenomenológica. Em segundo lugar, a fenomenologia é necessária para separar os objetos da lógica e da psicologia, que se apresentam a nós numa unidade fenomenológica. A fenomenologia será necessária, por fim, evitar erros em nosso exame das ideias da lógica. Passemos rapidamente por cada um desses argumentos.

Devemos partir, começa Husserl, de reflexões a respeito da *linguagem*. Isso fica claro, nota o autor, quando tomamos a lógica enquanto *técnica*. Husserl apresenta dois argumentos de Stuart Mill nesse sentido (LU, § 1). Em primeiro lugar, é evidente que a linguagem é um dos principais instrumentos auxiliares do pensamento. Antes de investigar o próprio pensamento, é preciso, portanto, evitar imperfeições nesse instrumento e no modo de empregá-lo. Em segundo lugar, seria impossível investigar o significado das *proposições*, uma das primeiras questões da ciência lógica, sem começar seu estudo com uma análise da linguagem. Esse último argumento é, para Husserl, determinante para a lógica pura enquanto disciplina *filosófica*, cujas preocupações incluem a clareza filosófica nas proposições que a compõem, ou seja, a clareza (1) quanto à essência dos modos de cognição envolvidos na *enunciação* e na *possibilidade ideal da aplicação* dessas proposições, (2) quanto às doações de sentido envolvidas nessas proposições e (3) quanto às validades objetivas que se constituem essencialmente nelas. É só nas discussões sobre a linguagem, afirma Husserl, que os verdadeiros objetos da investigação lógica podem chegar a uma tal clareza.

Husserl ressalta, aqui, que sua preocupação não está em discussões empíricas, relacionadas, por exemplo, a uma linguagem dada historicamente; não em experiências tratadas como fatos *reais*, mas nessas experiências em sua generalidade essencial; na descrição das essências que são conhecidas diretamente na *intuição* e das conexões que dependem delas. Trata-se, nesse sentido, de discussões que cobrem toda a esfera de uma *teoria do conhecimento* objetiva e da *fenomenologia pura das experiências do pensar e do saber* (LU, § 1). A fenomenologia contribui à psicologia empírica, então, na medida em que *descreve* as experiências que essa ciência investiga enquanto eventos naturais¹. A própria fenomenologia, porém, não lida com eventos naturais, mas expõe, em sua generalidade ideal, as “fontes” de onde fluem as leis e conceitos da lógica. Esse trabalho é necessário, conclui Husserl, para dar-lhes a clareza e a distinção necessárias à filosofia.

Todas as pesquisas teóricas, continua Husserl, culminam em atos de expressão verbal. De outro modo, nota o autor, as verdades não poderiam ser parte da *ciência* (e as pesquisas não seriam verdadeiramente *teóricas*). Os objetos examinados pela lógica pura apresentam-se “sob vestes gramaticais” (LU, § 2, p. 4): eles chegam a nós envolvidos em estados mentais concretos, e esses estados mentais podem funcionar como a *intenção de significação* ou o *preenchimento de significação* de certas expressões verbais². Nesse último caso, quando os estados mentais concretos *preenchem* ou *realizam* a significação de certas expressões, eles também dão evidência ou ilustram intuitivamente a significação, formando uma unidade fenomenológica com as expressões.

Husserl assinala, então, a diferença entre (1) o juízo *psicológico*, composto pelos estados mentais concretos nos quais a teoria se realiza e tem suas instâncias e (2) o juízo *lógico*, que é uno e idêntico em todas as diferentes instâncias de experiências concretas de julgamento. O lógico deve destrinchar essa unidade fenomenológica que chega a nós, composta pelos estados mentais concretos mesclados às expressões verbais que realizam, e selecionar aí os componentes que lhe interessam. Em primeiro lugar, deve descrever as características dos atos em que a representação

¹ Sobre a relação entre psicologia e fenomenologia, cf. p. 103 et seq.

² Os conceitos de *intenção* e *preenchimento de significação* serão esclarecidos à frente.

lógica, o juízo e o conhecimento são consumados. Seu interesse não está, contudo, nos próprios atos mentais, mas nos significados idênticos expressos ao longo dos diversos julgamentos. (LU, § 2).

É apenas por meio das significações verbais, portanto, que podemos nos apropriar e ter evidência das leis *a priori* da lógica e de tudo o que lhe diz respeito. Ainda que a análise fenomenológica das experiências não seja propriamente domínio da lógica pura, é só por meio das significações verbais (encontradas na transmissão concreta dos juízos) que essa ciência tem acesso ao seu verdadeiro objeto. A forma verbal não é, no entanto, uma forma perfeita, e pode levar a muitos equívocos. Há casos, por exemplo, em que aceitamos ou recusamos a evidência de uma proposição ambígua porque já a experimentamos anteriormente, mesmo que ela tenha recebido, então, um significado diferente. A forma concreta é insuficiente, e devemos destrinchá-la para trazer as ideias da lógica à clareza e distinção epistemológicas.

A análise fenomenológica também deve, portanto, *retornar às coisas mesmas*, isto é, fundar nossas abstrações em *experiências*, reafirmando-as em cada instância concreta, para então chegar aos conceitos lógicos. Não podemos nos satisfazer, argumenta Husserl (LU, § 2, p. 6), com “meras palavras”, mas devemos examinar intuições plenamente desenvolvidas para garantir que, na expressão das leis lógicas, as palavras significam aquilo que é de fato *dado* em abstrações *consumadas*. Dessa forma, poderemos evitar erros como o citado acima, resultante da ambiguidade de um termo, pois veremos que os significados de uma palavra em um e em outro caso são preenchidos em momentos intuitivos diferentes. A fenomenologia deve, assim, descrever os estados mentais de maneira tão abrangente que possamos dar significados fixos a todos os conceitos fundamentais da lógica. Esses significados serão esclarecidos, então, voltando às conexões entre *intenções* e *preenchimentos de significação* e clarificando suas funções na cognição. Trata-se, explica Moura (1989, p. 61), de “dar um conteúdo preciso aos conceitos lógicos fundamentais e, em segundo lugar, de fundamentar esses conceitos, quer dizer, garantir a sua ‘validade’”.

Ainda que o campo da lógica pura possa ser circunscrito de várias maneiras, e ainda que os atos lógicos possam ser corretamente executados e correspondidos

a suas intuições preenchedoras sem uma análise fenomenológica, essas investigações são necessárias para evitar os erros mencionados e, principalmente, para clarificar nossa tendência a passar da atitude objetiva à psicológica e a misturar os dados desses dois campos, interpretando erroneamente os objetos da lógica. Esses erros, afirma o autor, são os responsáveis pelo atraso da lógica pura e da teoria do conhecimento, e só a teoria fenomenológica das essências das nossas experiências de pensamento pode clarificar essas questões. Essas motivações para a análise fenomenológica estão, ainda, ligadas a questões básicas da epistemologia, como a da relação entre a objetividade do que é conhecido e a subjetividade do conhecer (LU, § 2). A tarefa de clarificar a ideia da lógica pura leva às mesmas questões, de modo que devemos lidar com elas para não deixar obscura a própria essência da clarificação que buscamos.

Husserl passa, por fim, às dificuldades que surgem nessa tentativa de clarificar os conceitos básicos da lógica. As dificuldades principais, afirma, são as mesmas quer nossa análise foque a essência *pura* das experiências (excluindo toda facticidade empírica e individuação), quer trate as experiências de um ponto de vista empírico e psicológico (LU, § 3). As fontes dessas dificuldades residiriam na direção antinatural que a fenomenologia requer de nossa intuição e de nosso pensamento: em vez de pretermo-nos à execução de atos e em vez de assumir a existência dos objetos visados para então lhes caracterizar ou chegar a conclusões a partir deles, devemos tomar como objetos os *próprios atos e seu conteúdo imanente* de significação, atividade que o autor chama de *reflexão*. Uma dificuldade recorrente está no fato de que, ao passar da execução dos atos a essa atitude de reflexão sobre seu conteúdo, os próprios atos que queremos examinar sofrem mudanças. Surge, assim, a dificuldade de como conhecer essas mudanças, quer enquanto fatos, quer em suas essências.

Além dessa dificuldade na *obtenção* dos resultados da fenomenologia, temos dificuldades quanto a sua *comunicação*: para transmitir as *verdades de essência*, somos obrigados a usar termos adequados propriamente apenas aos objetos naturais. Além disso, para referirmo-nos aos próprios atos e ao seu conteúdo, somos frequentemente obrigados a usar expressões que recorrem aos *objetos* visados por

esses atos, reforçando as dificuldades citadas anteriormente. Ultrapassando essas dificuldades, há ainda o problema de como persuadir os outros de tais resultados, já que apenas aqueles treinados nesse modo de reflexão são capazes de testá-los e confirmá-los sem se perder em interpretações naturalistas. Apesar dessas dificuldades, conclui o autor (LU, § 3), não devemos perder as esperanças: temos um campo de descobertas que podem ser atingidas, e essas descobertas não devem nos deixar perplexos, já que não são influenciadas por nossa vida prática ou por nossas necessidades emocionais e nem requerem recursos metodológicos tão complexos quanto os da psicologia experimental.

Objetivos das Investigações

Vimos que a preocupação da fenomenologia não está em questões gramaticais e que ela deve ir, além das meras expressões, às experiências que cumprem os papéis de intenção e preenchimento significativo. Husserl acrescenta, agora (LU, § 4), que também não se deve ignorar completamente o lado linguístico-sensível. Se ignorarmos as diferenças gramaticais e assumirmos que elas não correspondem a diferenças lógicas, o campo da lógica pode ser inapropriadamente restrito. A análise direta da significação é difícil, e devemos aceitar toda a ajuda que pudermos encontrar, por mais imperfeita que seja. O autor ressalta que a análise gramatical pode facilmente desvirtuar uma análise da significação e nota que as diferenças entre expressões dão-se de acordo com outros elementos além do significado (como tendências estilísticas ou prosódicas). Ainda assim, há muito em comum entre as diferenças verbais e aquelas do pensamento, de modo que somos levados naturalmente a buscar distinções lógicas por trás das gramaticais. É uma questão importante na lógica, portanto, clarificar analiticamente a relação entre expressão e significação. Para decidir quando uma distinção deve contar como lógica ou como apenas gramatical, devemos retrair os atos vagos de significação até aqueles mais articulados, claros e sustentados por intuições que preenchem ou realizam seus significados.

Com base nessas considerações, Husserl enumera rapidamente os problemas que ocuparão a *Primeira investigação*. Antes das clarificações das categorias e

conceitos básicos da lógica, devemos examinar (1) a conexão empírica entre as experiências de sentido e as expressões, esclarecendo qual é a questão nas discussões ambíguas sobre os termos *expressar* e *significar*; (2) que distinções fenomenológicas ou lógicas se aplicam *a priori* às expressões; (3) como podemos descrever em essência e colocar em categorias as experiências que são *a priori* adequadas a essa função de significar e (4) como o *representar* e o *julgar* consumados nessas experiências relacionam-se a suas intuições correspondentes — como esse *pensar* e esse *julgar* são *ilustrados, confirmados, realizados* ou *tornados evidentes* por essas intuições (LU, § 5). As *Investigações* tratarão de questões fundamentais sobre os atos e suas significações ideais correspondentes, que na lógica recebem o nome de *representações* (*Vorstellung*). Os termos *juízo* e *representação*, afirma o autor, têm dado margem a confusões entre o lógico, o psicológico e o epistemológico, de modo que devemos clarificar os conceitos cobertos por eles.

Ao investigar a essência das experiências expressivas, devemos também nos aprofundar no seu *conteúdo intencional* — “o sentido ideal de sua intenção objetiva” (LU, § 5, p. 16) —, atendo-nos ao modo enigmático como a mesma experiência tem um conteúdo *real* e um conteúdo *ideal, intencional*. Aqui também pertencem questões relacionadas (1) à propriedade dos princípios lógicos de serem direcionados a um objeto ou de não terem objeto; (2) ao sentido da distinção entre objetos intencionais e reais; (3) à clarificação da ideia de verdade em relação à ideia da evidência do juízo e (4) à clarificação das categorias lógica e noética. Já que abordaremos questões referentes à aceitação ou rejeição de formas lógicas e dúvidas a respeito de suas distinções (lógicas ou meramente gramaticais) em relação às formas já estabelecidas, essas investigações cobrem, em parte, o mesmo território daquelas que lidam com a constituição das formas lógicas. As *Investigações lógicas*, conclui o autor, não têm a pretensão de ser exaustivas, mas são um trabalho preparatório para uma lógica cuja clareza depende de fontes fenomenológicas.

Uma psicologia descritiva

Husserl ainda acrescenta três notas à introdução das *Investigações* (LU, § 6). Em primeiro lugar, observa que a esfera fenomenológica cujo estudo é necessário

para dar evidência direta às ideias da lógica só será delimitada no decurso de nossas investigações. Muitas vezes seremos obrigados, portanto, a sair dessa esfera, especialmente ao esmiuçar os diversos conceitos obscuros que se confundem na compreensão dos termos lógicos. A segunda nota assinala que, enquanto a clarificação sistemática de qualquer disciplina parece exigir que sigamos a ordem de suas próprias interconexões, em nosso caso somos obrigados a quebrar essa ordem e proceder como em ziguezague, removendo as obscuridades *antes* de a sequência natural exigi-lo, de forma que nossas análises novas confirmarão as antigas e vice-versa. Esse modo de proceder está ligado ao fato de que, na fundamentação fenomenológica da lógica, temos de fazer uso dos próprios conceitos que tentamos clarificar¹.

A terceira e última nota sofreu, entre a primeira e a segunda edição, alterações que, à primeira vista, podem parecer radicais, merecendo um tratamento mais demorado. Enquanto a primeira edição afirmava claramente que “a fenomenologia é uma psicologia descritiva” (HUSSERL, 2001, p. 176), a segunda edição afirma que, no sentido das *Investigações*, a fenomenologia *não é* interpretada como uma psicologia descritiva comum. Na primeira versão já é possível perceber os motivos da mudança feita por Husserl: o termo *psicologia* é usado em dois sentidos, e a fenomenologia poderia ser descrita como psicologia descritiva apenas num sentido completamente desligado de todo interesse psicológico teórico e de toda explicação ou gênese empírica. O termo *fenomenologia* seria útil, assim, para evitar que esse tipo de investigação, interessada apenas na *descrição* de objetos empíricos, fosse confundido com as investigações propriamente psicológicas.

Notemos ainda que, enquanto no texto da primeira edição a fenomenologia parece fornecer apenas o *substrato* para as abstrações nas quais a lógica apreende a essência de seus objetos ideais, na segunda edição, a própria fenomenologia tem a tarefa de, a partir das intuições individuais, contemplar essências puras e fixá-las em conceitos. Feita essa ressalva, a fenomenologia tem, nas duas edições, o mesmo papel — o texto da segunda edição acrescenta, inclusive, que a fenomenologia não

¹ Já notamos um exemplo desse procedimento acima (p. 99), quando encontramos os conceitos de *intenção* e *preenchimento de significação*, que serão clarificados adiante.

é uma psicologia descritiva “se o termo psicologia receber seu significado antigo” (LU, § 6, p. 17). Mais do que uma diferença na compreensão da fenomenologia, a comparação das duas versões parece revelar uma mudança no uso do termo *psicologia*. Em ambas o autor dá conta de uma possível objeção, ressaltando que *a lógica não é baseada na psicologia*: na primeira edição, a lógica apenas faz uso das *descrições* de um tipo de psicologia; na segunda edição, o termo *psicologia*, num sentido tradicional, sequer é adequado para referir-se a essas descrições.

Essa interpretação será reforçada na *Quinta investigação*¹, quando o autor falará da passagem de uma “psicologia descritiva ou fenomenologia empírica” a uma “fenomenologia pura” (5. LU, § 2, p. 347–348). Embora esse trecho tenha sido acrescentado na segunda edição, o parágrafo seguinte, presente desde a versão anterior, falava já num caráter *puramente fenomenológico* da percepção, em oposição àquele que também incluiria o empírico. Desde a primeira edição das *Investigações*, portanto, percebemos a distinção entre uma *fenomenologia empírica* (que pode ser entendida como uma psicologia descritiva em ambas as edições) e uma *fenomenologia pura* (à qual a segunda edição, ao contrário da primeira, deixa de aplicar o termo *psicologia*). Nas palavras de Schérer (1967, p. 129):

[A psicologia que participa da fundamentação do pensamento lógico] não pertence, enquanto descritiva, nem à psicologia entendida no sentido de ciência da alma, nem à lógica em sua técnica própria. Por descrição pura, devemos entender uma investigação independente da psicologia (na medida em que se dirige ao psiquismo) e e que é, consequentemente, anterior a toda teoria [...]. (SCHÉRER, 1967, p. 129).

A ausência de pressupostos

Husserl termina a introdução às *Investigações* afirmando que uma investigação epistemológica *científica* tem de satisfazer o *princípio da ausência de pressupostos*. Aderir a esse princípio, segundo o autor, significa precisamente ater-se apenas às proposições que permitem um preenchimento fenomenológico completo. A teoria do conhecimento não é, na verdade, uma teoria. Ela não tenta *explicar* nada, mas, no campo dos fatos, examina o que acontece *necessariamente* dado um grupo de circunstâncias e, no campo do *a priori*, examina a *necessidade* de relacionamentos

¹ Cf. p. 165.

mais básicos a partir de necessidades gerais e a partir das leis racionais mais fundamentais e primitivas que chamamos de axiomas (LU, § 7). A *teoria* a que aspiram as investigações epistemológicas não é mais do que uma compreensão do pensar e do conhecer em suas essências. Para que essa compreensão chegue ao conhecimento evidente que exige, ela tem de ser uma pura *intuição* de essências, executada sobre uma base *dada* de experiências de pensar e conhecer.

Mesmo levando em conta o princípio de ausência de pressupostos, ressalta Husserl, é possível esclarecer o modo como os atos direcionam-se a *objetos*. É irrelevante que esses atos possam referir-se a objetos transcendentais, inexistentes ou até impossíveis. Esse direcionar-se aos objetos que não são uma parte *real* do ato de pensamento é uma propriedade dos próprios atos, de forma que a descrição das experiências — e apenas ela — pode clarificá-lo. Questões sobre a justificação de aceitar realidades que transcendem a consciência devem ser separadas da teoria do conhecimento. Ao clarificar a essência ideal do pensamento cognitivo, a teoria do conhecimento vai lidar com a questão da *possibilidade* de um conhecimento de coisas objetivas reais (que transcendem a experiência de conhecê-las), mas não vai tentar *chegar* a esse conhecimento nem vai lidar com a questão empírica da possibilidade de fazermos isso a partir dos dados de que dispomos. A clarificação que importa à teoria do conhecimento é, ao contrário, o campo de uma fenomenologia orientada às estruturas essenciais das experiências puras e às estruturas de sentido que pertencem a elas (LU, § 7). Suas proposições não dizem respeito à existência real; nenhuma afirmação metafísica, científica ou psicológica ocorre nas suas premissas.

As *Investigações* aspiram justamente a essa liberdade de pressupostos. Essa fenomenologia pura pode, no entanto, ser aplicada às ciências naturais, transformando *ciências ingênuas* em *ciências filosóficas*, capazes de nos prover conhecimento claro e seguro em todos os sentidos em que possamos desejá-lo. O autor aponta que, ainda assim, é lícito partir de linguagens reais ou dirigir as investigações a um público que pode ou não existir, já que a existência dessas linguagens ou desse público não é pressuposta pelo conteúdo das investigações. As verdadeiras premissas devem residir em proposições cujo conteúdo permita uma justificação

fenomenológica adequada — um preenchimento por meio da evidência —, e essas proposições devem ser tomadas apenas no sentido em que foram estabelecidas intuitivamente.

Examinando a introdução às *Investigações lógicas*, vimos que sua trajetória deve partir da *linguagem* e que, para fazê-lo, são necessárias investigações *fenomenológicas*. Listamos, ainda, por alguns dos objetivos da obra e notamos alguns dos aspectos metodológicos que orientarão o restante do texto. Tendo essas considerações em mente, passamos, agora, às seis *Investigações*.

5.2 ELEMENTOS DA EXPRESSÃO REAL

A *Primeira investigação* volta-se, então, à linguagem. Para compreender a *expressão*, Husserl distingue-a da *indicação*, examinando a essência desses dois conceitos. A expressão é decomposta, a seguir, em seus diversos componentes: uma parte real, composta de signos físicos e atos significativos, e uma parte ideal, composta pelos conteúdos e objetos desses atos. Na análise da linguagem, temos, em primeiro lugar, um exemplo concreto de investigação fenomenológica, essencial, como vimos, para compreender o lugar da idealidade nas *Investigações*¹. A *Primeira investigação* introduzirá, além disso, alguns conceitos importantes para os capítulos seguintes deste trabalho. A própria análise da linguagem, como veremos, clarifica a passagem da expressão ao conhecimento e, conseqüentemente, a relação entre *real* e *ideal*.

5.2.1 EXPRESSÃO E INDICAÇÃO

A *Primeira investigação* começa apontando a equivocidade do termo *signo*: pode-se compreendê-lo ora como *expressão*, ora como *indicação*. Esses dois termos

¹ Cf. p. 86.

não são intercambiáveis: embora todo signo seja signo de algo, Husserl observa que nem todo signo *expressa* algo — isto é, nem todo signo tem um *significado*. Pode-se citar como exemplo uma marca feita num objeto para distingui-lo de outros. Nesse caso, a marca não *expressa* ou *significa* nada, mas apenas *indica* um determinado objeto. As expressões, por outro lado, têm sempre um significado, mas não precisam indicar coisa alguma. Esse é o caso na “vida solitária da alma” (1. LU, § 1, p. 24): embora os signos possam ainda *expressar*, veremos que se lhes torna impossível *indicar*, já que não há mais ninguém para quem essa indicação seja necessária. Husserl aprofunda-se, então, na distinção entre *expressão* e *indicação*, clarificando, em primeiro lugar, o sentido desse último termo.

Husserl chama a relação subsistente nas indicações de *sinal*. É nesse sentido, explica, que a marca é o signo de um escravo e a bandeira é o signo de uma nação. Todas as marcas são signos nesse sentido, mas o conceito de indicação vai além das marcas: dizemos, por exemplo, que os canais de Marte são signos (ou sinais) da existência de vida no planeta; usamos signos para assistir a memória (amarrando um cordão num dedo, por exemplo); também chamamos de *signos*, por fim, tudo aquilo que é deliberadamente produzido para servir a função indicativa, quer ou não exerça essa função (1. LU, § 2). Essas diferentes acepções, no entanto, não destituem o conceito de *indicação* de sua unidade essencial. Husserl está interessado precisamente no que é comum a todos esses exemplos, na *essência* do *sinal*.

Um signo é uma *indicação*, continua Husserl (1. LU, § 2), apenas quando assinala algo a um ser pensante, e, para apreender o elemento comum a todas as instâncias, temos de nos referir a esses casos de funcionamento *ao vivo*. Neles, descobrimos como circunstância comum o fato de que certos objetos ou estados de coisas cuja realidade é conhecida por alguém indicam-lhe a realidade de outros objetos ou estados de coisas — a crença na realidade de um é experimentada como motivação para assumir ou crer na realidade do outro. É essa relação de *motivação*, afirma Husserl, que une os juízos de estados de coisas que *indicam* e que *são indicados*. A própria unidade resultante da relação de motivação, por sua vez, é um ato de julgamento que tem como correlato objetivo um estado de coisas: já que certas coisas foram dadas, outras coisas podem ou devem existir. “Esse ‘já

que, tomado como expressão de uma conexão objetiva, é o correlato objetivo da ‘motivação’ tomada como uma maneira descritivamente peculiar de combinar atos de julgamento em um único ato de julgamento” (1. LU, § 2, p. 25).

A descrição apresentada, no entanto, é tão genérica que pode ser aplicada tanto à relação de *indicação* quanto à relação de *dedução*, levando a duas acepções do termo *demonstração*. É necessário, assim, distinguir essas duas noções. Essa distinção já foi sugerida, nota Husserl, pelo caráter *não intelectual* da indicação. Quando a existência de um estado de coisas pode ser *deduzida* da existência de outro, não dizemos que esse último é um sinal do anterior — mas só nesse caso falamos de *demonstração* no sentido próprio. No caso das indicações, não temos intelecção ou um conhecimento objetivo das conexões ideais entre os atos de julgamento envolvidos. Quando dizemos que um estado de coisas *indica* outro, *esperamos* a existência desse outro, mas não afirmamos uma conexão objetiva inteligível e necessária entre eles. Os conteúdos dos juízos não estão relacionados como premissas a uma conclusão. Estados de coisas relacionados dedutivamente só podem *indicar* um ao outro, portanto, se não tivermos conhecimento da relação dedutiva.

Aprofundando-se na noção estrita de demonstração, Husserl acrescenta algumas distinções fundamentais. Quando propomos algo como dedutivo, ainda que seja desprovido de intelecção ou mesmo falso, afirma-se uma relação de consequência. O raciocínio subjetivo e a demonstração enquanto evento real correspondem, então, a uma relação *objetiva* entre fundamento e consequência. Essa relação não é parte da experiência de julgar, mas é o *conteúdo ideal* dessa experiência — a proposição. É por isso, nota Husserl, que as premissas provam a conclusão independentemente de quem as afirme. Uma regra ideal é revelada, e essa regra estende-se para além dos julgamentos concretos, unindo, em sua generalidade supraempírica, todos os julgamentos que tenham um conteúdo similar e mesmo uma forma similar (1. LU, § 3). Nas deduções intelectivas, é essa regularidade que se faz subjetivamente conhecida por nós. A partir da reflexão ideativa sobre o *conteúdo* dos julgamentos experimentados, isto é, sobre as proposições envolvidas, chegamos à lei propriamente dita.

O autor acrescenta, ainda, duas notas a respeito das acepções do termo *demonstração*. Em primeiro lugar, quando uma indicação não está essencialmente relacionada a uma conexão necessária, podemos ainda perguntar se não está essencialmente relacionada a uma conexão de *probabilidade*. Pode-se dizer que as relações de motivação têm um fundamento de probabilidade, nota Husserl (1. LU, § 3), se considerarmos que as motivações empíricas estão sujeitas a leis ideias que nos permitem julgar se uma motivação é ou não justificada — se é real ou meramente aparente. Falar numa indicação, contudo, não pressupõe considerações probabilísticas, e uma relação de indicação pode aparecer, ainda que erroneamente, mesmo quando não há uma conexão de probabilidade. Essas considerações estão mais ligadas aos juízos seguros, enquanto as indicações são mais como suspeitas. Em segundo lugar, Husserl nota que o termo *motivação* cobre ambos os sentidos de *demonstração*: tanto o de dedução quanto o de indicação. Há, entre os dois sentidos, uma afinidade fenomenológica perceptível inclusive no discurso comum: usamos o termo *dedução* não só no sentido lógico, mas também para referir-nos a indicações empíricas.

Os atos mentais a partir dos quais se abstrai a noção de *indicação*, conclui Husserl (1. LU, § 4), pertencem ao grupo mais amplo de atos chamados historicamente de *associações de ideias*. Esse termo engloba, contudo, mais do que é expresso pelas puras *leis* de associação: a associação não está limitada à combinação de conteúdos conforme prescrevem suas essências, mas também cria unidades fenomenológicas que não têm fundamento no conteúdo experimentado. A associação não pode escapar, é claro, das unidades fundamentadas em seus conteúdos, mas tampouco se restringe a elas. A unidade de dois conteúdos de consciência não é um mero resultado de os experimentarmos simultânea ou sucessivamente, mas *sentimos* uma conexão segundo a qual um remete ao outro. A função associativa constantemente configura os casos de mera coexistência em *unidades intencionais* de objetos que parecem mutuamente pertinentes. É por meio desse pertencer mútuo que a unidade da experiência torna-se uma unidade *fenomênica*. No fenômeno, nota Husserl (1. LU, § 4), uma coisa remete a outra segundo uma certa ordem e conexão. O item individual, nessa série de referências, não é um mero conteúdo experimentado, mas um objeto que aparece. Isso é possível precisamente porque *a experiência dota os*

conteúdos de um novo caráter fenomenológico, fazendo com que não mais apareçam separadamente, mas ajudem a apresentar um objeto diferente de si. Nesse campo de atos (as associações de ideias), inclui-se também o ato indicativo, por meio do qual um estado de coisas não apenas remete a outro, mas lhe dá evidência, incitando-nos a acreditar que também existe e fazendo-nos senti-lo do modo descrito.

Vimos que Husserl distingue os signos *indicativos* dos signos *significativos*. Tendo examinado os primeiros, passamos agora a estes últimos, que o autor chama de *expressões* no sentido próprio. Além da *indicação*, contudo, há outros sentidos ambíguos segundo os quais se fala em *expressão*, sendo necessário restringir ainda mais nosso uso desse termo. Husserl determina, assim, que, nas *Investigações lógicas*, contarão como expressões todas as instâncias ou partes do discurso, assim como todo signo que seja essencialmente dessa espécie, quer ou não esse discurso seja de fato proferido ou endereçado a uma pessoa com propósito comunicativo (1. LU, § 5). Exclui-se, por outro lado, as expressões faciais e os gestos involuntários e desprovidos de intenção comunicativa. Esse tipo de “expressão”, explica o autor, não tem propriamente significado: não há intenção de registrar certos pensamentos expressivamente, seja para si ou para outros, e o ato não forma, então, uma unidade fenomênica com a experiência que manifesta. Ainda que outra pessoa possa interpretar nossas manifestações involuntárias e conhecer nossas emoções ou pensamentos íntimos, essas manifestações só significam algo na medida em que são interpretadas — significam apenas no sentido indicativo. Um rosto triste, por exemplo, apenas *indica* que uma pessoa está triste, enquanto a frase “eu estou triste” *significa* que ela está triste.

5.2.2 AS PARTES DA EXPRESSÃO

Husserl aprofunda-se, então, no conceito de *expressão* delimitado. Para cada expressão, nota o autor, é comum distinguir dois elementos: (1) a parte física, como o som produzido ou a imagem impressa no papel e (2) certos estados mentais ligados à expressão, fazendo com que expresse *algo* (1. LU, § 6). Mas essa distinção corriqueira é insuficiente, podendo levar à noção errônea de que os estados mentais constituem o *sentido* da expressão. Fazem-se necessárias, então, distinções mais extensivas,

observadas facilmente no caso dos nomes: para cada nome, distinguimos (1) aquilo que ele dá a conhecer (um estado mental), (2) aquilo que ele significa (o sentido ou conteúdo da representação nominal) e (3) aquilo que é nomeado (o objeto dessa representação). É desses elementos, afirma Husserl, que provém a diferença entre *expressão* e *indicação*, à qual ainda acrescentaremos distinções referentes à relação entre o significado e a intuição que o ilustra e por vezes torna evidente. Levar em conta essas relações, afirma o autor, é necessário para delimitar claramente o conceito de *significado* e concretizar a oposição fundamental entre suas funções simbólica e epistemológica.

Para estabelecer as distinções lógicas essenciais às expressões, Husserl começa analisando sua função comunicativa (1. LU, § 7). A parte física (o som produzido por alguém, por exemplo) torna-se discurso comunicativo quando um falante a produz com o propósito de expressar-se sobre algo. Em certos atos mentais, o falante dota a parte física de um sentido que quer compartilhar com os ouvintes. Compartilhar esse sentido é possível, por sua vez, se o ouvinte também compreende a intenção do falante — ele o faz na medida em que toma o falante como uma pessoa, e uma pessoa que não está apenas emitindo sons, mas está falando com ele, acompanhando esses sons com atos que lhes doam o sentido a ser comunicado. O que transforma os sons conectados em discurso é a correlação, estabelecida pela parte física, entre as experiências correspondentes das pessoas que se comunicam — certas experiências que ocorrem no falante e no ouvinte são ligadas pelo som produzido. Há uma correlação mútua entre o falar e o ouvir, entre a notificação dos estados mentais pela fala e sua recepção na audição.

Olhando para essas interconexões, vemos que, *na fala comunicativa*, todas as expressões funcionam como *indicações*. As expressões são, para o ouvinte, signos do pensamento do falante, isto é, signos (1) de suas experiências internas de doação de sentido e (2) de todas as experiências internas que são parte de sua intenção comunicativa. Husserl chama essa função das expressões verbais de *notificativa*. O conteúdo da notificação é a experiência interna notificada. Num sentido estrito, a experiência notificada inclui apenas os atos de doação de sentido; num sentido mais amplo, porém, a notificação inclui também tudo o que o falante pode transmitir

com suas palavras (1. LU, § 7). Se uma pessoa me diz, por exemplo, que quer água, essa pessoa me notifica, no sentido estrito, a respeito apenas do ato mental que dá sentido a essa afirmação, de modo que posso compreender o que me é dito. Num sentido mais amplo, no entanto, eu sou notificado também da própria experiência interna de querer água que pressuponho ao ouvir essa frase. Não apenas compreendo que a pessoa quer me comunicar que sente sede, mas pressuponho também que ela de fato sente sede. No discurso corriqueiro, podemos dizer, assim, que uma experiência notificada é *expressa*.

Para elaborar essa distinção, Husserl fala em duas acepções do termo *percepção*. Em primeiro lugar, temos a verdadeira apreensão, numa intuição adequada, daquilo que é: um ser *experimentado*. Em segundo lugar, temos uma apreensão apenas presumida — com base numa representação inadequada, ainda que intuitiva — daquilo que é: um ser *assumido*. Já passamos por essa distinção na primeira parte deste trabalho¹: na percepção adequada, a coisa percebida é dada *com o ato* e do modo exato como nos dirigimos a ela. Nas palavras de Schérer (1967, p. 115), “não há diferença entre o conteúdo experimentado ou consciente e a própria experiência”. Essa formulação ficará mais clara na próxima seção, quando a noção de *conteúdo* será examinada. Devemos ressaltar, contudo, sua importância: *na percepção interna, o conteúdo experimentado (ideal) é idêntico à experiência (real)*. Esse ponto será examinado em mais detalhes no capítulo 6, mas percebemos, desde já, o modo peculiar como *real* e *ideal* podem relacionar-se, fechando a cisão entre os dois domínios e evitando a hipóstase do idealismo platônico.

Compreender uma notificação, continua Husserl (1. LU, § 7), não implica um conhecimento conceitual sobre ela, mas apenas a percepção de que o falante está expressando algo. O ouvinte não experimenta, no entanto, o que lhe é notificado. A experiência notificada é percebida apenas no sentido inadequado; apenas na medida em que permitimos, por exemplo, que objetos corpóreos exteriores contem como percebidos, ainda que não possam, por natureza, ser apreendidos por nós: quando alguém afirma ter raiva, eu não experimento sua raiva, mas presumo a existência desse ato mental com base no ato mental que é de fato notificado: o

¹ Cf. p. 53.

ato que doa sentido à parte física do discurso. A compreensão mútua exige uma correlação entre os atos mentais que se desdobram no notificar e em sua recepção, mas não exige sua perfeita igualdade.

Husserl examina, então, os casos de uso *não comunicativo* das expressões. Essa mudança na *função* da expressão, afirma, não tem efeito sobre sua *essência*. Mesmo na vida solitária da alma, as expressões têm os mesmos significados que têm no discurso comunicativo: uma palavra deixa de ser uma palavra apenas quando paramos no sensível, quando a tomamos como um mero som — mas quando vivemos internamente sua compreensão, ela expressa a mesma coisa, quer ou não seja dirigida a outra pessoa. O autor cita, então, duas hipóteses possíveis: (1) que o significado de uma expressão e tudo o que lhe pertence essencialmente não coincide com sua função notificativa ou (2) que, mesmo na vida solitária da alma, as expressões ainda são usadas para notificar algo, ainda que apenas para a própria pessoa. Husserl toma o partido da primeira hipótese citada, afirmando que (embora sempre esteja presente *na fala comunicativa*) a função notificativa não é essencial à expressão (1. LU, § 8).

A experiência da expressão, continua o autor, pode ser dividida entre palavra e sentido. A palavra aparece-nos como indiferente em si, e o sentido como aquilo a que a palavra aponta. Esse apontar, no entanto, não pode ser compreendido como uma indicação no sentido discutido. A existência do signo não nos *motiva* a acreditar na existência de seu sentido. Para sustentar esse ponto, Husserl distingue as representações imaginativas (e o conteúdo imagético em que se baseiam) de seus objetos — a imaginação de um centauro, por exemplo, é diferente do centauro imaginado. Na vida solitária da alma, aquilo que usamos para indicar algo não precisa ser percebido por nós como existente — a palavra física não precisa existir, mas apenas sua representação imaginativa. Na função notificativa, por outro lado, não basta que um pensamento seja expresso como significação, mas é preciso comunicá-lo, sendo necessário o signo físico. Mesmo quando alguém *fala* consigo mesmo, conclui o autor, as palavras não cumprem a função de indicar a existência de atos mentais, já que os próprios atos são diretamente experimentados no momento. Nesses casos não há, portanto, comunicação num sentido estrito.

5.2.3 OS ATOS EXPRESSIVOS

Uma vez que a relação entre palavra e sentido não pode ser compreendida como uma relação de *indicação*, devemos examinar de que modo uma palavra *aponta* para seu sentido. Atendo-nos ao que é comum às expressões tanto no diálogo quanto no solilóquio, vimos que restam dois elementos: as próprias expressões e aquilo que expressam como seu sentido ou seu significado. Aí estão envolvidas, no entanto, múltiplas relações, e falar nas *significações* ou no que *é expreso* continua ambíguo. Baseando-nos na pura descrição, vemos que *o fenômeno concreto da expressão* divide-se entre (1) o fenômeno físico, formando o lado físico da expressão e (2) os atos que lhe dão *significado* e, às vezes, plenitude intuitiva, nos quais se constitui a referência a uma objetividade expressa. Husserl aprofunda-se, agora, nessa segunda parte das expressões. É em virtude desses atos que a expressão não é um mero som, mas significa algo e, na medida em que o faz, relaciona-se com algo objetivo. Esse algo objetivo pode ou não estar presente por meio de uma intuição (ou ao menos por meio de uma representação, uma imagem mental). Em ambos os casos, a expressão funciona de forma significativa, mas enquanto no primeiro a referência à objetividade está realizada, no segundo, a referência limita-se à mera *intenção* significativa.

Husserl distingue, assim, dois tipos de atos que compõem *o fenômeno concreto da expressão*: (1) os atos de *doação de sentido* ou *intenções significativas* e (2) os atos de *preenchimento de sentido* ou *preenchimentos significativos* (é importante, ressalta o autor, usar esse último termo apenas quando não há risco de confundir o ato com a totalidade da experiência na qual a intenção de significado é realizada¹) (1. LU, § 9). Os atos de doação de sentido são essenciais à expressão, já que a compreendemos precisamente como um som dotado de sentido. Os atos de *preenchimento* de sentido, por outro lado, não são necessários para a expressão *enquanto tal*, mas realizam a relação com seu objeto. Quando a relação entre a expressão e seu correlato objetivo é realizada, o signo dotado de sentido e o ato de realização de sentido tornam-se

¹ Esse risco fica mais evidente quando traduzimos o termo *Erfüllung* como *realização*: devemos distinguir, então, a realização do ato expressivo como um todo da realização ou preenchimento de seu *sentido*.

um. O signo físico funde-se com a intenção de significado, e esta, por sua vez, funde-se com o ato de preenchimento correspondente. É incorreto, portanto, dizer que a expressão *expressa* seu significado (ou, mais estritamente, sua intenção de significado): a expressão como um todo — composta do signo físico somado ao ato de doação de sentido — expressa, na verdade, o ato de *preenchimento* significativo.

A aparência da expressão e os atos de intenção significativa e eventual preenchimento significativo não constituem, portanto, um mero agregado de itens dados à consciência simultaneamente, mas formam uma unidade de caráter peculiar. A experiência revela a todos nós que esses dois constituintes — a aparência da expressão e os atos de significado — têm pesos diferentes, reflexo da relação assimétrica entre uma expressão e o objeto expresso por meio de seu significado (1. LU, § 10). Experimentamos tanto a apresentação da palavra quanto o ato de doação de sentido, mas, no caso deste último, fazemo-lo apenas apenas no sentido de reencenar seu significado. Quando fazemos isso — quando reencenamos a intenção significativa e seu subsequente preenchimento —, nosso interesse é centrado no objeto pretendido *em nossa intuição* e nomeado por seu intermédio. A função da apresentação intuitiva da palavra é (1) despertar um ato de doação de sentido em nós próprios, (2) apontar para o que é pretendido (e por vezes preenchido intuitivamente) nesse ato e (3) guiar nosso interesse exclusivamente nessa direção. Esse *apontar para o que é pretendido* não é uma simples mudança regular de interesse de uma coisa para outra, de forma que a representação de um objeto sempre desperte a representação de outro: mais do que isso, o *ser expressão* é um momento descritivo da unidade experimentada entre signo e significado (1. LU, § 10).

A relação entre o fenômeno físico do signo e a intenção significativa que o torna uma expressão fica mais clara se olharmos para o signo *enquanto signo* (a própria palavra escrita, por exemplo). Fazendo isso, temos uma percepção externa como qualquer outra, cujo objeto perde o caráter de palavra. Se esse objeto volta a funcionar como palavra, o caráter de sua apresentação muda completamente. A palavra continua intuitivamente presente, mas deixa de ser propriamente o objeto de nossa atividade mental — nosso interesse aponta exclusivamente para o que

é significado no ato de doação de sentido. A apresentação, na qual se constitui a aparência física do mundo, passa por uma modificação fenomenológica essencial quando seu objeto vale como uma expressão. O que constitui o aparecer do objeto não muda, mas o caráter intencional da experiência é alterado. O ato de significado apoia-se no conteúdo intuitivo da apresentação verbal, mas difere essencialmente da intenção intuitiva direcionada à própria palavra. Os atos que *preenchem* a intenção não são necessários para a constituição desse ato, mas frequentemente mesclam-se a ele, e seus objetos frequentemente coincidem com aqueles *nomeados* por meio do significado. (1. LU, § 10).

Mais à frente, investigaremos se a associação das palavras a imagens mentais dos objetos pretendidos é essencial à *intenção significativa* (que diferencia as expressões de meros sons) ou se as imagens mentais estão fora da essência da expressão e têm apenas a função de preenchê-la. Por enquanto, afirma Husserl, não devemos nos aprofundar mais em questões fenomenológicas, restringindo-nos ao suficiente para estabelecer as distinções essenciais apresentadas¹. Com a descrição provisória dada até aqui, contudo, pode-se perceber como é complexa a descrição correta de uma situação fenomenológica. Essa complexidade aparece como inevitável quando vemos que todos os objetos são o que são para nós apenas por meio de atos de pensamento nos quais os representamos e nos quais eles se colocam como unidades significadas (1. LU, § 10). No discurso comum, podemos ignorar essas distinções e falar simplesmente na *expressão* e no que *é expresso*, mas o interesse da fenomenologia é descrever relações de que normalmente não estamos conscientes, para onde nosso interesse não aponta geralmente, e essa descrição tem de ser feita, no entanto, usando expressões moldadas à a esfera de nossos interesses normais.

¹ Percebemos, aqui, a diferença no uso do termo *fenomenologia* entre a primeira e a segunda edição das *Investigações lógicas*. Na segunda edição, como vimos (cf. p. 103), as discussões à frente poderiam também ser consideradas fenomenológicas, embora não lidem com aspectos subjetivos da expressão.

5.3 ELEMENTOS DA EXPRESSÃO IDEAL

Até aqui, examinamos a expressão como uma experiência concreta, olhando para a relação entre os elementos reais que a compõem: o signo físico, sua percepção e os atos que doam e preenchem seu sentido. Husserl passa, agora (1. LU, § 11), àquilo que é dado *nesses* atos; à relação ideal de seus conteúdos e objetos: a própria expressão, seu sentido e a objetividade correspondente. O autor passa, assim, de uma consideração subjetiva a uma consideração objetiva da expressão. No primeiro caso, lidamos com a relação entre a expressão e o *sujeito* que a enuncia ou compreende — relação concretizada em atos reais de doação e preenchimento significativo. Agora, passamos a uma consideração que prescinde do sujeito, focando exclusivamente a própria expressão, seus conteúdos e objetos. Husserl usa um exemplo para ilustrar essa distinção: se eu digo que “as três alturas de um triângulo cortam-se em um ponto” e pergunto a alguém o significado dessa expressão, não lhe ocorreria recorrer aos meus atos mentais — ao contrário, todos responderiam que essa afirmação enuncia precisamente isso, que *as três alturas de um triângulo cortam-se em um ponto*. Quando alguém ouve essa afirmação, percebe-me como uma pessoa que julga assim. O juízo notificado, contudo, não é o *significado* da minha afirmação: enquanto cada ato de julgamento é único, o significado é o mesmo independentemente de quem o pronuncie, e estamos conscientes dessa identidade sempre que a repetimos. Olhando para o significado, não podemos aprender nada sobre o ato de julgamento ou sobre a pessoa que julga. Por *expressão*, da mesma forma, não nos referimos ao som efêmero que não pode ser reproduzido duas vezes, mas à *própria expressão*.

Um estado de coisas é o mesmo, continua o autor (1. LU, § 11), quer ou não afirmemos que ele se sustenta — ele é uma unidade passível de existir. Nós afirmamos, contudo, aquilo que aparece para nós: “é assim”. Não poderíamos fazer essa afirmação sem um ato de julgamento; esse ato é parte do enunciado enquanto fato psicológico e está envolvido na sua notificação, mas *só na sua notificação*: o que é afirmado *no* enunciado não contém nada de subjetivo. Não importa se uma afirmação é falsa: ainda distinguimos seu conteúdo ideal dos atos efêmeros

de afirmá-la. Não atribuímos esse conteúdo aos enunciados arbitrariamente, mas o encontramos neles. Quando a afirmação carece de *possibilidade* ou *verdade*, a intenção do significado pode ser preenchida apenas simbolicamente, sem adquirir consistência na intuição e, portanto, sem valor de conhecimento. Ela não tem, nesses casos, um significado *verdadeiro* ou *genuíno*, mas, ainda assim, mesmo sem preencher sua intenção em intuições correspondentes, a afirmação envolve uma intenção, e nela constitui-se seu significado. É essa unidade ideal que temos em mente quando dizemos que *o juízo* é o significado *da proposição*; é apenas a ambiguidade do termo *juízo* que permite confundir essa unidade com o ato real de julgar. O mesmo vale, conclui o autor (1. LU, § 11), para as *partes* de enunciados: num juízo do tipo “se A, então B”, por exemplo, A não é um enunciado por si só, e não se afirma sua verdade ou falsidade. Ainda assim, aquilo que é *notificado* pelo antecedente “se A” é diferente daquilo que é *expresso* por esse termo. Nesse caso, notifica-se um ato mental de pressuposição hipotética. Na notificação desse ato subjetivo, contudo, é expresso algo *objetivo*: “a hipótese cujo conteúdo conceitual pode aparecer como a mesma unidade intencional em muitas experiências de pensamento possíveis” (1. LU, § 11, p. 45).

Vimos, até aqui, algumas das maneiras possíveis de compreender *aquilo que uma expressão expressa*. No âmbito do real, esses termos podem referir-se à notificação em geral, aos atos de doação de sentido e a atos que preenchem ou ilustram esse sentido. No âmbito ideal, vimos agora que esses termos podem referir-se também ao *conteúdo* desses atos — primariamente, às *significações*. Husserl acrescenta, agora, um terceiro sentido para os termos em questão, referente ao *correlato objetivo* expresso por meio do significado. Cada expressão, explica o autor (1. LU, § 12), não apenas diz algo, mas o diz *a respeito de* algo; não apenas tem um significado, mas refere-se a um ou mais objetos. Olhando para os atos mentais, essa é a distinção entre seu *conteúdo* e seu *objeto*. Tanto o significado quanto o correlato objetivo *pertencem* à expressão em virtude dos atos mentais que lhe dão sentido, mas esses elementos nunca coincidem um com o outro.

Husserl cita alguns exemplos para ilustrar a necessidade dessa distinção. Em primeiro lugar, expressões podem coincidir tanto a respeito de seu conteúdo quanto

a respeito de seu objeto, como no caso de palavras sinônimas: *Londres* e *London*, *dois* e *two*. Duas expressões podem, no entanto, diferir em conteúdo e, ao mesmo tempo, referir-se ao mesmo objeto, como é comum nas nomeações: as expressões “o vencedor de Iena” e “o perdedor de Waterloo” referem-se ambas a Napoleão, mas é claro que têm significados diferentes. O mesmo se aplica às nomeações que, por sua indeterminação, têm uma certa extensão: as expressões “um triângulo equilátero” e “um triângulo equiângulo” têm a mesma referência objetiva — o mesmo campo de aplicação — embora tenham significados diferentes.

Ainda é possível, inversamente, que duas expressões tenham o mesmo conteúdo e objetos diferentes. A expressão *um cavalo*, por exemplo, tem o mesmo significado em qualquer contexto, mas refere-se a objetos diferentes quando dizemos “Brunello é um cavalo” e “Favello é um cavalo”. A expressão *um cavalo* emprega o mesmo significado a Brunello em uma ocasião e a Favello em outra. O mesmo acontece com todos os nomes genéricos: *um* é um nome cujo significado é sempre o mesmo, mas não devemos identificar os vários *uns* que aparecem numa soma: eles diferem em referência objetiva. O caso dos nomes próprios é diferente: sempre que uma palavra tem apenas um significado, ela tem apenas um objeto. O nome *Sócrates*, por exemplo, não pode nomear objetos diferentes a não ser que signifique coisas diferentes, isto é, que se torne equívoco. Dentre os nomes *genéricos* (que têm vários *valores*), distinguimos, então, os nomes *equívocos* (que têm vários significados). Ainda assim, nota Schérer (1967, p. 160), a generalidade não é limitada aos aos nomes universais ou plurivalentes, mas é uma propriedade de todos os nomes, pois está ligada à idealidade da significação (o nome *Sócrates*, por exemplo, refere-se tanto ao jovem Sócrates quanto ao filósofo Sócrates).

Aqui fica claro, nota Schérer (1967, p. 160), o fato de que a significação não é uma “representação do objeto”: nomes universais, como *cavalo*, têm um único sentido, mas podem designar diversos objetos. Essa distinção é fundamental para compreender a idealidade da significação: enquanto a *representação* é um evento real na mente do sujeito, a *significação* é ideal e idêntica ao longo das diversas

representações de um cavalo, por exemplo. A importância dessa distinção ficará ainda mais clara adiante, quando examinarmos as expressões *sem sentido*¹.

O mesmo vale, por fim, para todas as outras formas de expressão. Na proposição “S é P”, por exemplo, pode-se tomar S como o objeto ao qual a proposição se refere, mas também é possível compreender o estado de coisas “S é P” em sua totalidade como correlato objetivo da proposição (1. LU, § 12). Nesse caso, as afirmações “a é maior do que b” e “b é menor do que a”, por exemplo, teriam o mesmo correlato objetivo (pois referem-se ao mesmo estado de coisas), apesar de terem significados diferentes. Independente de como é definido o objeto de uma expressão, conclui o autor, é sempre relevante a distinção entre seu *objeto* e seu *conteúdo*.

A essência da expressão

A partir desses exemplos, podemos considerar bem estabelecida a distinção entre o significado de uma expressão e seu poder de dirigir-se a um correlato objetivo. Há uma conexão estreita entre os dois lados que distinguimos: uma expressão refere-se ao seu correlato objetivo *por meio* do significado, e, inversamente, o ato de significar é o modo como nos referimos ao objeto em questão, embora esse modo de referência significativa e o próprio significado possam mudar sem que mude a referência objetiva. Husserl acrescenta, no entanto, uma ressalva: essa divisão de cada expressão em dois lados não deve ser levada tão a sério; a essência de uma expressão *está toda no seu significado* (1. LU, § 13, p. 49). Uma clarificação fenomenológica mais profunda dessa relação exigiria uma investigação sobre a função cognitiva das expressões e de suas intenções significativas, mas Husserl limita-se a algumas considerações que julga suficientes, por ora, para clarificar esse ponto.

Uma mesma intuição, como ainda veremos em mais detalhes, pode preencher diferentes expressões: ela pode ser apreendida categorialmente de modos diversos e ligada sinteticamente a outras intuições. No conhecimento, nota Husserl (1. LU, § 13), uma expressão não é medida apenas pela intuição, mas por uma unidade categorial composta também de outras formas intelectivas. Fora da função cognitiva,

¹ Cf. p. 124.

de modo semelhante, a expressão também deve apontar pra unidades formadas categorialmente. É possível, assim, que todo um campo de objetos corresponda a um único significado — esse é o caso, como vimos, de termos como *um cavalo*. A própria essência do significado deve, então, ser indeterminada: ela deve permitir uma esfera de realização possível. Como existem expressões indeterminadas quanto a seus objetos, temos de concluir que a referência objetiva não pode ser parte da *essência* da expressão. Seria um erro, então, pensar que os atos de doação de sentido têm dois lados distintos, um que lhes dá seu significado e outro que lhes dá sua direção objetiva.

Ora, Husserl (1. LU, § 14) afirma que os termos *notificação*, *objeto* e *significado* pertencem *essencialmente* a toda expressão: toda expressão notifica algo, designa algo e significa algo. Agora vemos, contudo, que a referência objetiva *não é* essencial à expressão. Isso é possível porque, nos exemplos citados, o uso do termo *objeto* é ambíguo. A referência objetiva pode ser compreendida de duas maneiras: de um lado temos o *próprio objeto* e de outro temos o *objeto na medida em que é significado de certo modo*, isto é, o correlato *ideal* do objeto nos atos de preenchimento significativo — atos nos quais esse correlato ideal é constituído. Para chegar à noção de *correlato ideal*, Husserl aplica a distinção entre *conteúdo* e *objeto*, já apresentada em relação aos atos de doação de sentido, também aos atos de *realização* de sentido (1. LU, § 14). A expressão significa um objeto de certa forma, e no ato de preenchimento de sentido o objeto é constituído como dado dessa mesma forma. Há, assim, uma unidade na qual coincidem o significado e o preenchimento significativo. Nessa unidade, a essência do preenchimento significativo corresponde e é correlativa à essência do significado: ela é o sentido realizador da expressão, o sentido *expresso* por ela. Devemos distinguir, assim, entre aquilo que o ato de preenchimento de sentido tem em comum com o significado — isto é, o elemento de significado contido nesse ato — e seu objeto.

Na unidade realizadora, o conteúdo realizador coincide com o conteúdo pretendido, de forma que, em nossa experiência, o objeto aparece como *um*. Assim como, ao apreender idealmente a essência intencional do ato de *doação* de sentido, chegamos ao significado pretendido (como ideia), ao apreender idealmente a

essência correlativa do ato de *preenchimento* de sentido, chegamos ao significado realizador (também como ideia) (1. LU, § 14). Esse é o conteúdo que é o mesmo em todos os possíveis atos de percepção que pretendem o mesmo objeto *como* o mesmo objeto — esse conteúdo é o correlato ideal de um objeto uno, objeto que pode inclusive ser imaginário. Quando falamos em Zeus, por exemplo, podemos imaginar uma intuição que preencheria essa intenção significativa. Se abstrairmos a essência ideal dessa intuição, chegaremos ao correlato ideal dessa expressão: a ideia que preencheria a intenção de todas as expressões que se referem a Zeus como um mesmo objeto (ainda que esse objeto não exista). Quando falamos, então, no que é expresso por uma expressão, podemos compreendê-lo como um conteúdo subjetivo (real) ou como um conteúdo objetivo (ideal). Nesse último caso, temos, agora, três distinções: (1) o conteúdo como *sentido intencional* ou, simplesmente, *significado*; (2) o conteúdo como *sentido preenchedor* (o correlato ideal) e (3) o conteúdo como *objeto*.

O significado

Apesar das distinções acima, a unidade de preenchimento aparece para nós *como uma unidade*, de modo que somos tentados a aplicar os termos *sentido* e *significado* tanto para o conteúdo das *intenções* significativas (inseparáveis da expressão) quanto para o conteúdo dos *preenchimentos* significativos (que não são essenciais à expressão). Husserl explica que continuará usando o termo *significado* para referir-se ao *sentido intencional*, idêntico nas diversas instâncias e essencial à expressão. O termo *sentido*, ademais, será usado de modo equivalente. Husserl (1. LU, § 15) apresenta três motivos para manter essa ambiguidade. Em primeiro lugar, é útil ter dois termos intercambiáveis, já que investigaremos o próprio *sentido* de *significado*. Em segundo lugar, a tendência a usar os dois termos como sinônimos está tão enraizada em nós que essa distinção seria perigosa. Por fim, ambos os termos estão sujeitos às mesmas ambiguidades, tanto quando ligados ao termo *expressão* quanto em muitos outros casos. De todo modo, é importante ressaltar que o *significado* não é uma parte *real* dos atos mentais, mas é dado (idealmente) na *expressão*, podendo, assim, apresentar-se como idêntico. “Devemos sempre ter em mente” — observa Schérer (1967, p. 159) — “estes dois dados fenomenológicos

essenciais: *ter um significado é uma propriedade da expressão; é no significado que se constitui a relação ao objeto*”.

Essa ausência de uma fixação terminológica causa, porém, muitos problemas, fazendo com que os próprios conceitos mesquem-se confusamente. A clareza lógica é prejudicada quando, às vezes numa mesma linha de pensamento, os termos *sentido* e *significado* são usados para referir-se ora aos atos notificados em uma expressão, ora ao seu sentido ideal e ora ao correlato objetivo expresso (1. LU, § 15). Daí surgem confusões fundamentais. Distinguimos, acima, os *nomes genéricos*, que podem referir-se a diferentes objetos conservando um mesmo significado, dos *nomes equívocos*, que variam ao mesmo tempo quanto a seus objetos e significados¹. Por resultado da ambiguidade entre os termos *sentido* e *significado*, no entanto, confundem-se os nomes genéricos e os nomes equívocos, já que ambos podem referir-se a uma pluralidade de objetos. Um problema semelhante ocorre com a distinção entre *nomes genéricos* e *nomes coletivos*: o preenchimento de um significado coletivo dá-se por meio de uma pluralidade de intuições, de forma que, confundindo intenção e preenchimento, poderíamos pensar que uma expressão coletiva tem diversos significados.

O autor enumera, então, algumas das ambiguidades mais detrimenais entre os termos *sentido* e *significado*, assim como entre as locuções *sem sentido* e *sem significado* (1. LU, § 15–16):

1. O *significado*, quando tomado propriamente, é parte da essência de expressão. Num sentido estrito, portanto, não há expressão sem significado. Quando muito, encontramos pretensas expressões que, sob um olhar mais atento, revelam não o ser: é o caso dos sons articulados que soam como palavras (e.g., *abracadabra*) e das combinações de expressões verdadeiras sem um significado unitário (e.g., *verde é ou*).
2. Toda expressão refere-se a um objeto, seja ele real ou imaginário. Frequentemente, usa-se o termo *significado* para designar esse *objeto*, de forma que,

¹ Cf. p. 120.

quando o objeto correspondente à expressão não existe (quando é imaginário), diz-se que essa expressão é *sem sentido*. Um nome como *montanha áurea*, nesse caso, seria um nome *sem sentido*. Isso é, no entanto, resultado de uma confusão quanto ao verdadeiro conceito de significado: devemos distinguir expressões *sem sentido* de expressões *sem objeto*. A significação não é, devemos lembrar¹, uma representação do objeto:

Uma clara compreensão dessas distinções [entre significação e objeto] e de sua necessidade exige que tenhamos sempre em mente estes dois dados fenomenológicos essenciais: *ter um significado é uma propriedade da expressão; é no significado que se constitui a relação ao objeto*. Essa distinção tem, do ponto de vista fenomenológico, uma importância fundamental, permitindo evitar as absurdidades ou inconsequências lógicas ou psicológicas resultantes de uma redução da significação ao objeto ou de uma transformação direta da significação no objeto. (SCHÉRER, 1967, p. 159).

3. Por outro lado, chama-se de *sem sentido* uma expressão contraditória, como *quadrado redondo*. Sigwart, por exemplo, afirma que essa fórmula não expressa nenhum conceito e que a proposição “não existem quadrados redondos” apenas nega a possibilidade de ligar um conceito a essas palavras. Nesse caso, argumenta Husserl, teríamos, para ser consistentes, de denominar *sem sentido* também as expressões cuja absurdidade é mediada, como as incontáveis expressões que os matemáticos demonstram indiretamente não terem objeto, e teríamos inclusive de negar que conceitos como *decaedro regular* sejam de fato conceitos. Husserl (1. LU, § 15, p. 55) cita uma objeção de Marty a esse ponto de vista: “se as palavras não têm sentido, como poderíamos compreender a questão sobre a existência de tais coisas para respondê-la negativamente?” Essa objeção é possível, afirma Husserl, porque os filósofos confundem, aqui, duas maneiras de compreender a locução *sem sentido*. De um lado, temos a verdadeira ausência de sentido, mencionada no item 1, por resultado da qual o signo físico sequer pode ser considerado uma expressão. Nesse caso, a impossibilidade do

¹ Cf. p. 120.

preenchimento é real: se há significados parciais, experimentamos sua incompatibilidade na unidade de preenchimento pretendida. De outro lado, temos a impossibilidade *a priori* de realizar (ou preencher) um significado. Essa impossibilidade não se refere aos atos reais de doação e de preenchimento significativo, mas aos conteúdos ideais desses atos, e chegamos a essa relação ideal por meio de uma abstração ideativa sobre um ato de unidade de realização. Para Husserl, portanto, a expressão *quadrado redondo* tem significado, embora seja impossível realizá-lo ou preenchê-lo. “De todo modo”, nota Schérer (1967, p. 165), “a incompatibilidade experimentada nos coloca diante de uma essência: aquela da significação intencional exterior a sua relação com o sentido preenchedor. Essa expressão absurda tem, portanto, um sentido.”

4. A representação conceitual — isto é, a intenção significativa — ganha clareza e aparece como correta, como realmente executável, quando é preenchida numa intuição. Quando perguntamos pelo significado de uma expressão, recorreremos naturalmente a esses casos. Na unidade de preenchimento, contudo, os atos de doação e de preenchimento significativo fundem-se até perder a distinção, de forma que a expressão parece adquirir seu sentido *no preenchimento* — tendemos, então, a tratar as intenções preenchedoras como significado. Muitas vezes, porém, usamos expressões cujas intuições são meramente relevantes ou parcialmente ilustrativas, e esse preenchimento imperfeito é tomado, então, como significado da expressão. É natural, assim, ouvirmos que as expressões absurdas não têm sentido: nasce um novo conceito de *significado* — uma expressão tem sentido quando sua intenção significativa é preenchida, ainda que apenas de modo parcial, distante e impróprio, ou seja, quando sua compreensão é animada por uma *imagem ilustrativa* (1. LU, § 15).
5. Husserl menciona, por fim, um quinto sentido de *significado*, apresentado por Stuart Mill. Esse autor distingue *nomes conotativos* de *nomes não conotativos*. Os nomes conotativos, além de designar um sujeito, atribuem-lhe algo. Os nomes não conotativos, por outro lado, meramente designam

um sujeito, sem, nos termos das *Investigações*, *indicar* um atributo que lhe pertença. Nomes próprios e nomes de atributos (e.g., *brancura*) pertenceriam a este último grupo. Os nomes próprios, para Stuart Mill, seriam como uma marca que fazemos na ideia de um objeto, de forma que pensamos nele quando vemos a marca. Quando predicamos de algo seu nome próprio, não transmitimos nenhuma informação além do nome em si. Os nomes conotativos, ao contrário, comunicam novas informações ao ouvinte. Stuart Mill afirma, assim, que os nomes *não conotativos* carecem de significado: a essência do significado estaria na conotação, e um nome próprio, por exemplo, seria uma “marca sem sentido”. Husserl (1. LU, § 15) argumenta que, nessas afirmações, confunde-se os conceitos de indicação e de expressão. Um nome próprio, como qualquer expressão, também funciona como uma indicação: quando ouço um nome próprio, sou remetido ao ato de doação de sentido de meu interlocutor. O nome tem, contudo, uma expressividade adicional: o ato de doação de sentido a que nos remete não é o mais importante; nosso interesse volta-se para o *objeto* nomeado. O nome próprio é uma indicação com relação ao ato de doação de sentido, mas não com relação ao objeto — uma indicação, por essência, aponta para um fato ou uma existência, mas um objeto nomeado nem precisa existir. Ademais, o nome próprio mantém, como vimos¹, sua generalidade. “O nome próprio não é um signo índice, como uma marca material: ele visa, como todo nome, o objeto que nomeia. Ele é uma expressão: é nesse sentido que ele pode entrar em proposições e pode preencher uma função de conhecimento [...]” (SCHÉRER, 1967, p. 166).

O exame mais próximo das expressões ditas *sem sentido* ajuda a elucidar, como mencionamos acima², as distinções entre *significado*, *conteúdo*, *objeto* e *representação*. Filósofos como Meinong e Twardowski, observa Schérer (1967, p. 162), situam o conteúdo na imanência psíquica: há um conteúdo real que representa o objeto e permite que seja alcançado em atos intelectuais. Também Brentano, afirma

¹ Cf. p. 120.

² Cf. p. 120.

Schérer (1967, p. 162), psicologiza o conteúdo, situando-o na imanência vivida: “o conteúdo, como ato, está no interior do sujeito”. Em consequência desse ponto de vista, o objeto só pode ser definido por aquilo que é exterior a ele: quando fazemos um juízo sobre um objeto exterior, o conteúdo desse juízo é inteiramente imanente a nós. Para esses autores, ademais, é impossível que uma representação não tenha objeto: quando falamos sobre um quadrado redondo, esse objeto tem uma existência *real*, ainda que apenas como conteúdo de nossas representações. Para Husserl, por outro lado, o conteúdo de uma expressão é sempre *ideal*. É evidente que não existem quadrados redondos, e, quando nos referimos a eles, não é ao ato de representá-los que nos referimos, mas ao correlato intencional (ideal) do conteúdo de nossa expressão (o significado, também ideal)¹:

A significação não é o objeto ao qual a expressão corresponde (Frege); a ausência de objeto não é a mesma coisa que a ausência de significação (Sigwart, Erdmann), mas a ausência de objeto serve de *critério* para discernir a essência da significação como tal; com a condição, é claro, de não mais compreender seu conteúdo como uma realidade psíquica (Meinong, Twardowski). (SCHÉRER, 1967, p. 164).

5.4 EXPRESSÕES OCASIONAIS

Nos parágrafos anteriores, vimos que há uma distinção importante entre os múltiplos *atos significativos* e o próprio *significado*, que pode ser idêntico ao longo dos diversos atos. Para ilustrar esse ponto, citamos exemplos nos quais essa distinção fica evidente. Há inúmeros outros casos, contudo, nos quais a diferença entre os atos mentais e seu conteúdo ideal não aparece tão claramente. O terceiro capítulo da *Primeira investigação* é dedicado a esses casos (1. LU, § 24).

Husserl começa examinando as expressões que chama de *essencialmente ocasionais*. Para isso, retoma a distinção entre aquilo que é *nomeado* e aquilo que é *notificado* numa expressão (1. LU, § 25). Esses elementos podem coincidir em parte, mas também podem ser totalmente distintos. Quando eu digo que gostaria de um copo d’água, por exemplo, meu desejo, além de ser notificado por essa expressão,

¹ Cf. pp. 119, 122.

é também seu objeto.¹ Quando digo que $2 \times 2 = 4$, por outro lado, aquilo que é notificado (meu ato de julgar que $2 \times 2 = 4$) é diferente da própria proposição. Esses elementos, nota o autor, sequer são equivalentes: a própria proposição seria verdadeira ainda que eu não acreditasse no que digo ao afirmá-la.

As expressões nas quais há uma intersecção entre aquilo que é nomeado e aquilo que é notificado, continua Husserl (1. LU, § 26), pertencem ao grupo mais amplo das expressões cujo sentido varia a cada caso. Essas expressões são diferentes, entretanto, daquelas que costumamos chamar de *ambíguas*. Quando pensamos numa palavra ambígua, é fácil distinguir seus diferentes significados e notar a unidade ideal de cada um. Há situações, porém, nas quais isso não é possível. Esse é o caso, por exemplo, da expressão “desejo-te boa sorte”. Essas palavras podem ser usadas para expressar diversos atos de desejar (reais) que têm um conteúdo comum (ideal). O sentido da expressão como um todo também inclui, contudo, a ideia dos interlocutores que se confrontam, podendo mudar em cada ocasião. Não é possível, então, determinar um sentido único e idêntico ao longo das diversas experiências individuais — o próprio sentido varia *de acordo* com essas experiências. Não se trata de uma ambiguidade acidental, mas de uma ambiguidade inevitável.

Husserl denomina as expressões desse tipo *essencialmente ocasionais*. Elas se opõem àquelas chamadas *objetivas*, cujo sentido pode ser determinado a partir do mero padrão auditivo, sem a necessidade de recorrer à pessoa que o produz ou às circunstâncias em que isso ocorre (1. LU, § 26). Nesse último grupo, estão incluídas todas as expressões que compõem os princípios, teoremas e provas das ciências abstratas. O sentido de uma expressão matemática, por exemplo, não é afetado pelas circunstâncias de seu uso, e podemos lê-las e compreendê-las sem sequer pensar num falante que as enuncie.

As expressões *essencialmente ocasionais*, por outro lado, podem comportar uma gama de diferentes sentidos, de modo que é sempre necessário examinar as circunstâncias de sua enunciação para que um sentido específico possa ser determinado. As circunstâncias nas quais compreendemos essas expressões, por

¹ Aqui, devemos notar, Husserl usa o conceito mais amplo de *notificação* discutido anteriormente (cf. p. 112). Num sentido estrito, meu *desejo* de um copo d'água não é de fato notificado quando o expresso, mas apenas o ato em que dou sentido a essa afirmação.

sua vez, estão sujeitas a certas condições ideais necessárias para que possamos compreender aquilo que é dito, como a de certas pistas que guiam o ouvinte ao sentido pretendido. Esse é o caso, observa Husserl, de todas as expressões que incluem um pronome pessoal. O sentido da palavra “eu”, por exemplo, varia a cada caso e só pode ser determinado recorrendo a cada instância concreta e às circunstâncias que a cercam. Esse sentido não pode ser reduzido, ademais, a toda a gama de instâncias possíveis: se o sentido do termo “eu” pudesse ser reduzido a “qualquer falante que esteja designando a si”, a expressão “eu estou contente” seria equivalente, por exemplo, à expressão “qualquer falante que esteja designando a si está contente”. A *função* do termo “eu”, explica Husserl, é designar a pessoa que está falando, mas essa função não é suficiente para constituir seu *sentido* (1. LU, § 26).

Quando uma pessoa fala consigo mesma, continua Husserl (1. LU, § 26), o sentido do termo “eu” é preenchido na ideia imediata de sua própria personalidade. Na fala comunicativa, o sentido desse termo continua igual: cada pessoa tem sua própria representação de si e usa o termo “eu” para referir-se a ela. Esse termo não tem o poder de elicitar uma representação específica por si só: ele indica ao ouvinte o fato de que seu interlocutor visa a si próprio, de modo que não deve ser compreendido apenas como falante, mas também como objeto de sua fala. Além de apontar para a ideia do falante, porém, o termo “eu” também inclui a própria ideia de autorreferência. O primeiro sentido, apontando para a representação singular, é chamado de sentido *indicado*. O último sentido, relacionado à função geral da palavra, é chamado de sentido *indicativo*.

As mesmas distinções podem ser traçadas, observa o autor, para diversas outras expressões. Além dos pronomes pessoais, podemos incluir, aqui, os pronomes demonstrativos: o termo “isto”, por exemplo, não remete diretamente à ideia daquilo que é visado, mas à ideia de que o interlocutor tem a intenção de designar ao ouvinte algo que está em seu horizonte. As expressões *essencialmente ocasionais* também incluem expressões determinadas em relação ao sujeito, como *aqui* ou *ontem*. Podemos ainda citar, por fim, todas as expressões que têm representações desse tipo como partes, incluindo todas as falas nas quais um objeto diz respeito ou é pensado em relação ao ouvinte. Aqui, Husserl (1. LU, § 26) cita, entre outras, todas

as expressões de crenças, dúvidas, desejos, comandos e também todas as expressões que incluem um artigo definido: quando uma pessoa fala sobre o presidente, por exemplo, é preciso recorrer às circunstâncias dessa enunciação para determinar seu objeto.

O autor pergunta-se, então, se as flutuações de sentido que observamos até aqui são suficientes para abalar ou restringir nossa compreensão dos significados como unidades ideais. Husserl rejeita essa conclusão: todas as expressões subjetivas, observa (1. LU, § 28), podem ser substituídas por expressões objetivas que preservam a identidade de cada intenção significativa em particular. Isso ocorre porque o conteúdo visado pelas expressões subjetivas é uma unidade ideal tanto quanto aquele visado pelas expressões objetivas. Todas as coisas que existem, explica o autor, têm um ser definido, e a esse conteúdo correspondem verdades passíveis de serem expressas em palavras. É possível, é claro, que não existam palavras ou expressões precisas o suficiente para determinar certos conteúdos. Isso não significa, porém, que o *sentido* expresso seja alterado: “essas mudanças de significado são, na verdade, *mudanças no ato de significar*” (1. LU, § 28, p. 91). A lógica pura proposta pode (e deve), conclui o autor, separar as essências dos significados (unidades ideais) de suas ligações psicológicas e gramaticais (1. LU, § 29).

5.5 LINGUAGEM E IDEALIDADE

Retomando as seções anteriores, vimos que, para Husserl, as expressões são compostas, em sua parte real, de signos físicos e de atos de doação de sentido. Se escrevo aqui as palavras “eu estou triste”, teremos, enquanto mero signo físico, um objeto como outro qualquer, como uma mesa ou uma cadeira: simples desenhos em uma folha de papel. Enquanto escrevo essas palavras, no entanto, há um ato que ocorre em minha mente e lhes confere sentido. Quando escrevo as palavras “eu estou triste”, não produzo apenas desenhos aleatórios, mas tento *comunicar* algo. Percebendo isso, o leitor reencena em sua mente um ato de doação de sentido semelhante, apreendendo minhas palavras não como meros desenhos, mas como uma tentativa de comunicar um certo sentido. Temos, então, o signo físico — a

marca no papel — e os atos de doação de sentido — que se passam em minha mente quando escrevo e na mente do leitor quando me compreende.

Apesar de compreender o sentido das palavras “eu estou triste”, contudo, o leitor deste trabalho sabe que são apenas um exemplo, não correspondendo a nada real. Suponhamos agora que, numa conversa, eu diga que estou triste. Meu ouvinte acreditaria, então, que realmente estou triste e, além do signo físico (o som de minhas palavras) e de nossos atos de doação de sentido (que nos permitem compreender o som), haveria ainda um ato mental que *realiza* ou *preenche* esse sentido: em mim haveria a experiência da tristeza e em meu ouvinte haveria a experiência de representá-la como algo real. Além do signo físico e do ato de doação de sentido, haveria também, então, um ato de *realização* ou *preenchimento* de sentido.

Esses são, contudo, apenas os elementos da expressão *real*, visíveis na relação real de atos mentais que a compõe: a percepção da expressão e os atos de doação e de preenchimento significativo. Examinamos também, contudo, aquilo que é dado *nesses* atos, a relação *ideal* de seus conteúdos e objetos: a própria expressão, seu sentido e a objetividade correspondente. Enquanto cada ato mental é único, o significado é o mesmo independentemente de quem pronuncie uma expressão. O mesmo vale para os objetos aos quais uma expressão se refere e para a própria expressão compreendida como ideia. Como vimos, o significado não nos diz nada sobre o ato de julgamento real ou sobre a pessoa que julga. A própria *expressão*, do mesmo modo, não consiste no mero signo físico, mas é um objeto *ideal*.

Vimos que a psicologia volta-se para as condições subjetivas do conhecimento enquanto *atos* e que a fenomenologia olha para essas mesmas condições em suas *essências*. Aqui, temos um exemplo concreto dessa diferença. Os elementos *reais* da expressão, isto é, os atos mentais que a compõem, são parte de uma consideração *subjetiva* da expressão. Os elementos *ideais* da expressão, por outro lado, são parte de sua consideração *objetiva* (5. LU, § 10). A psicologia estuda os elementos reais da expressão em suas relações empíricas e causais. A fenomenologia, por outro lado,

procura precisamente *excluir* a consideração dessas relações empíricas. O interesse da fenomenologia exclui toda questão relacionada à existência real, voltando-se, nesse caso, aos elementos objetivos da expressão e às *essências* dos elementos reais, às quais chega a partir de uma série de abstrações ideativas, notando o que há de comum a todas essas instâncias.

Husserl distingue, assim, uma *atitude natural* e uma *atitude fenomenológica*¹ (LU, § 2–3). Em nossa vida quotidiana, nota Husserl, ignoramos as distinções apresentadas e voltamo-nos apenas ao objeto final da expressão. Quando digo que estou triste, por exemplo, meu ouvinte não pensa no signo físico — isto é, nos sons que emito — e nem nos processos mentais que nos permitem dar sentido a esse signo, mas pensa apenas que estou triste e reage a essa situação. Essa é a atitude natural. O interesse da fenomenologia, por outro lado, é voltar-se precisamente para os elementos envolvidos nessas relações. Nesse sentido, diz-se que a fenomenologia procura tornar as experiências (ou vivências) aparentes. O mundo apresenta-se para nós numa unidade fenomenológica, uma aparência una, e a *atitude fenomenológica* consiste precisamente em destrinchar essa unidade, revelando os processos envolvidos nessa relação com o mundo.

Esse é, para Schérer (1967, p. 103), o radicalismo da fenomenologia husserliana: “o incessante questionamento (*Rückfrage*) que conduz das objetivações nas quais nossa consciência é engajada àquilo que é constantemente pressuposto por elas”. O “retorno às coisas mesmas”, como vimos², está precisamente nesse processo: na busca por aquilo que fundamenta as abstrações a que nos voltamos no dia a dia. Esses pressupostos são as experiências que constituem o *a priori* universal de todo conhecimento. Aí também está, contudo, o *enigma do conhecimento*: “a idealidade de seu objeto não tem nada em comum com o objeto concreto da percepção” (SCHÉRER, 1967, p. 104). Esse seria o resultado, ao menos, de compreender as experiências como meros fatos psicológicos: admitiríamos, então, “um abismo intransponível entre o ser *para mim* e o ser *em si*” (SCHÉRER, 1967, p. 104). A lógica pura, argumenta Schérer, aparece para recusar essa cisão.

¹ É importante ressaltar que a atitude fenomenológica ainda não possui, aqui, toda a carga conceitual que adquirirá em obras posteriores, quando associada ao projeto transcendental.

² Cf. p. 100.

O primeiro capítulo da *Primeira investigação* já funciona, afirma Schérer (1967, p. 168), como um exemplo de desenvolvimento metódico da análise intencional, contendo em si o essencial da tese husserliana: “na *Primeira investigação*, a transição da *expressão* ao *conhecimento* é apresentada de modo simples: as *Investigações*, em seu conjunto, não passam de uma vasta elucidação dessa passagem” (SCHÉRER, 1967, p. 172). A significação não depende, como vimos, de uma imagem ilustrativa que a anime¹. O exemplo das expressões absurdas garante que uma tal ilustração não está apenas oculta, mas pode, de fato, *não existir*. A geometria aparece, então, como campo privilegiado: “não é nas imagens intuitivas, mas na intelecção que o pensamento geométrico é efetuado” (SCHÉRER, 1967, p. 169). Não se trata de operações reais sobre figuras, mas de operações ideais executadas nos significados das expressões geométricas. A filosofia husserliana não é, contudo, um nominalismo: a ideia não é reduzida à palavra, mas, “além da imagem e da palavra em seu aspecto sensível, há sempre o ato que confere o sentido a ser animado: de outro modo, não haveria uma expressão, mas um ruído” (SCHÉRER, 1967, p. 170).

O tema geral das *Investigações* é, então, o da passagem da expressão ao conhecimento ou, posto de outro modo, o da relação entre *ideal* e *real*. Um exame fenomenológico do funcionamento da expressão lança luz sobre essa relação. Em seu aspecto real, como vimos, a expressão é composta de um signo físico e de atos de doação e preenchimento significativo. Mas esses atos, devemos notar, doam precisamente *um sentido* (ideal) ao signo real. Escapamos, assim, do relativismo tão insistentemente recusado nos *Prolegômenos*. Embora seja inteiramente ideal, o sentido é dado por meio de um ato real. Essa passagem ficará mais clara no próximo capítulo, mas encontramos exemplos de como isso acontece já na *Primeira investigação*: na percepção adequada, devemos lembrar, conteúdo e experiência são um só². Embora o ideal seja irredutível ao real, vemos agora o quão estreita é a relação entre os dois domínios.

A separação entre *significação* e *objeto*³, ademais, é precisamente o que permite à significação *constituir-se como objeto* (SCHÉRER, 1967, p. 182). A significação

¹ Cf. p. 126.

² Cf. p. 113.

³ Cf. p. 124.

mantém, assim, sua identidade, de modo que uma proposição pode ser reproduzida várias vezes *com um mesmo sentido*. Isso é possível, afirma Schérer (1967, p. 182), graças à *idealidade da espécie*, que pode ser *atualizada* na evidência. As significações podem, então, “cumprir o papel de objetos gerais cujo ser não é mais do que o correlato da validade do juízo” (SCHÉRER, 1967, p. 183). Na *Primeira investigação*, vimos que cada expressão tem um *correlato ideal*: o sentido que *realiza* ou *preenche* a expressão, referindo-se ao objeto segundo o modo preciso como é visado¹. Do mesmo modo, a evidência de um juízo verdadeiro tem um correlato: a própria significação enquanto espécie, idêntica ao longo dos diversos atos de julgamento. Significação e objeto, embora independentes, aparecem agora como estreitamente conectados: “a significação, enquanto unidade ideal, pode ser tomada por espécie ou por objeto, mas ela continua, *enquanto tal*, visada significativa da espécie que lhe corresponde” (SCHÉRER, 1967, p. 183). A espécie é, então, *objeto* da significação em que é pensada. As distinções traçadas na *Primeira investigação* permitirão que passemos, agora, a uma análise mais aprofundada dessa questão.

¹ Cf. p. 122.

6 A IDEALIDADE DA ESPÉCIE

Vimos que Husserl compreende a verdade de uma proposição como uma instância de uma espécie². Para esclarecer como as ideias podem ter, nas *Investigações lógicas*, as características que Husserl lhes atribui, é importante voltarmos a esse ponto com mais atenção. A concepção husserliana de proposições como *espécies* é abordada mais demoradamente na *Segunda Investigação*. Voltando-se a ela, a seção 6.1 apresenta a distinção entre objetos *específicos* e objetos *individuais*. Veremos, então, que as espécies são, de fato, *objetos*, sustentando predicados e sujeitando-se às mesmas formas lógicas que regem os objetos individuais. Na seção 6.2, examinarei mais demoradamente o que significa compreender uma proposição como *espécie* e as implicações dessa posição para a relação entre *real* e *ideal*. A seção 6.3 aprofundará, então, a análise dessa última questão, examinando em que sentido pode-se dizer que os objetos ideais têm *ser* ou *existência*. Passando à *Terceira investigação*, a seção 6.4 será dedicada à relação entre o todo e as partes, clarificando a diferença entre objetos *dependentes* e *independentes* e, assim, a relação entre os atos mentais e seus conteúdos. Na seção 6.5, por fim, essa questão será aliada a uma discussão da noção husserliana de um *a priori material*, investigando em que medida as verdades são ou não dependentes das experiências que as instanciam.

6.1 OBJETOS ESPECÍFICOS E OBJETOS INDIVIDUAIS

A *Segunda investigação* começa examinando a distinção entre o *significado* e a *expressão significativa*. Sua relação, explica Husserl, é como aquela que se dá entre a espécie vermelho e um objeto vermelho que possamos experimentar. Mesmo quando visamos o vermelho *in specie*, nota o autor (LU, p. 106), é *um objeto vermelho* que aparece para nós. O vermelho enquanto espécie, contudo, é diferente do momento do vermelho contido nesse objeto. Referimo-nos a este último, por exemplo, quando notamos que há momentos do vermelho distintos em partes distintas

² Cf. p. 63.

do objeto. Quando visamos o vermelho *in specie*, por outro lado, voltamo-nos ao vermelho único e idêntico do qual todos esses momentos são instâncias.

O mesmo é válido, afirma Husserl, para o *significado* em relação à *expressão*. Por meio da abstração sobre o momento de significado presente em cada expressão, chegamos ao significado enquanto *espécie*. A noção de *abstração* é importante, ressaltava o autor, porque a distinção entre objetos individuais e universais pertence às distinções categoriais que a lógica deve, por essência, considerar. Mais do que isso, contudo, a noção de *abstração* é importante porque o domínio da lógica pura é *constituído* por *significados em si*, compreendidos como unidades específicas. A *Segunda Investigação* começa, então, com a tarefa de esclarecer a noção de abstração e defender o status *objetivo* dos objetos *específicos* (ideais) ao lado dos objetos *individuais* (reais). Uma teoria do conhecimento consistente, afirma Husserl, depende do idealismo definido por esse ponto — não uma doutrina metafísica, mas o reconhecimento de que o *ideal* é uma condição para a possibilidade do conhecimento.

A diferença entre os objetos específicos e individuais e a diferença entre o modo como aparecem para nós, afirma Husserl, é autoevidente. Embora a mesma coisa concreta apareça nos atos em que visamos a espécie e nos atos em que visamos o indivíduo, Husserl argumenta que esses atos são essencialmente diferentes: quando visamos o indivíduo, a coisa concreta é base para um ato de referência individual, no qual visamos a própria coisa ou uma de suas características (uma de suas partes); quando visamos a espécie, por outro lado, a coisa concreta é base para um ato de concepção e de referência que não visa uma característica objetiva aqui e agora, mas seu *conteúdo* ou *ideia* — sobre a intuição de uma casa ou do vermelho que é parte dela, por exemplo, constrói-se um novo modo de apreensão que nos revela a *espécie* enquanto objeto universal: “não este aspecto do vermelho na casa, mas o vermelho enquanto tal” (2. LU, §1, p. 109). Esse modo de apreensão, explica o autor, revela-nos a relação primitiva entre a espécie e cada instância, de forma que podemos notar a diferença entre os momentos individuais e, ao mesmo tempo, a espécie idêntica realizada em todos eles: “este vermelho é o mesmo que aquele — considerado enquanto espécie, ele é a mesma cor — e, ainda assim, este vermelho

é diferente daquele — considerado enquanto indivíduo, ele é uma característica individual objetiva diferente” (2. LU, §1, p. 109).

Para atestar a *objetividade* da espécie, Husserl volta-se ao significado dos nomes que designam espécies e das afirmações que afirmam ser válidas para elas (2. LU, § 2). O autor distingue, então, *singulares individuais* de *singulares específicos*. As coisas do mundo real encaixam-se nessa primeira categoria. Objetos como números, conceitos ou juízos, por outro lado, são claramente distintos desses primeiros. O número 2 e uma pedra, por exemplo, são tipos diferentes de objetos. O número 2 não é, contudo, um objeto geral: o próprio conceito de número engloba as unidades 1, 2, 3 etc., mas cada um desses números não designa diversos objetos, e sim uma única *singularidade específica*. À distinção entre singulares universais e específicos corresponde, então, a distinção entre *universais individuais* e *universais específicos*. Com base nos exemplos de Husserl, José Henrique Santos (1973, p. 148) ilustra essas distinções numa tabela que reproduzimos, aqui, com algumas adaptações:

	Juízos singulares	Juízos universais
Objetos tomados individualmente	Sócrates é homem	Todos os homens são mortais
Objetos tomados especificamente	2 é um número par	Todas as proposições puramente lógicas são <i>a priori</i>

Esses exemplos deixam claro, argumenta Husserl (2. LU, § 2), o fato de que podemos compreender as espécies como *objetos*, tomando-as como sujeito em proposições que seguem as mesmas formas lógicas daquelas que se referem aos objetos individuais.

O fato de que somos obrigados a *falar* sobre objetos universais não implica, ademais, que tais objetos sejam simples fatos linguísticos. Os objetos que visamos em tais expressões não são, nota Schérer (1967, p. 186–187), meros “modos de falar”, mas verdadeiros objetos, e a consciência não apenas os significa, mas os afirma. “É necessário” — conclui o autor (SCHÉRER, 1967, p. 186) — “atribuir a esses objetos uma existência, ainda que não seja uma existência ‘real’”.

Husserl chama atenção, ainda, a um possível equívoco no uso do termo *identidade* quando se refere a espécies (2. LU, § 3). Fala-se, por exemplo, que duas pessoas têm cortes de cabelo idênticos ou que duas pessoas têm uma mesma dúvida, embora nem os cortes de cabelo e nem as dúvidas dessas pessoas sejam um só objeto. Esse não é o caso, contudo, quando falamos que dois objetos pertencem à *mesma espécie* ou que duas frases têm o *mesmo significado*. O uso corriqueiro do termo *identidade* só é possível, na verdade, graças à presença de uma identidade estrita entre os objetos comparados: ao afirmar a semelhança entre dois objetos, afirmamos que são semelhantes *num certo aspecto*. A espécie à qual pertencem as características semelhantes desses dois objetos não pode, então, ser apenas semelhante, ou chegaríamos a uma regressão infinita. Se duas coisas são semelhantes quanto a sua cor, por exemplo, a cor enquanto *espécie* tem de ser estritamente a mesma nos dois casos. Reduzir essa *identidade* à mera *semelhança*, conclui Husserl, faz com que o termo *semelhança* perca completamente o sentido. A identidade ou unidade ideal da espécie, nota Schérer, torna possível a compreensão da espécie como *objeto*: “é nisso que a abstração idealizadora se diferencia de todas as outras formas de abstração e fornece ao pensamento lógico o ponto de apoio que lhe impede de dissolver-se entre a multiplicidade de eventos psicológicos” (SCHÉRER, 1967, p. 190).

Os demais capítulos da *Segunda investigação* apresentam algumas críticas de Husserl a pontos de vista contrários. A primeira dessas críticas é a mais relevante para nós: Husserl opõe-se à hipóstase do universal. Ela pode ocorrer de duas maneiras: (1) uma hipóstase *metafísica*, assumindo a existência real da espécie *exteriormente* ao pensamento ou (2) uma hipóstase *psicológica*, assumindo a existência real da espécie *interiormente* ao pensamento (2. LU, § 7). A hipóstase metafísica, explica Husserl, é o erro cometido pelo idealismo platônico como concebido tradicionalmente. Esse erro, afirma o autor, foi há muito deixado para trás, de modo que não é necessário alongarmo-nos nele. A hipóstase psicológica dos universais, por outro lado, ainda está em operação, e as tentativas de lidar com esse erro levam

a problemas ainda maiores: para evitar os absurdos dessa posição, o nominalismo moderno procura transformar os universais em representações individuais que “meramente funcionam de modos extraordinários” (2. LU, § 7, p. 122).

Husserl aprofunda-se, então, no exame da hipóstase psicológica dos universais. Seus proponentes afirmariam que, se as espécies não fossem algo real nem dentro nem fora do pensamento, elas não poderiam ser nada em absoluto: sequer poderíamos falar sobre algo se esse algo não existisse *em nossos pensamentos* (2. LU, § 8). O ser ideal seria, então, um *ser na consciência*, em oposição ao *ser em si*, exterior à consciência. Para Husserl, esse ponto de vista confunde, mais uma vez, os campos do *real* e do *ideal*:

Para nós, aquilo que está “na” consciência conta como real tanto quanto aquilo que está “fora” dela. O real é o individual com tudo aquilo que o constitui: ele é algo aqui e agora. Para nós, a temporalidade é uma marca suficiente da realidade. Real e temporal podem não ser noções idênticas, mas elas coincidem em extensão. [...] Se quisermos deixar de lado toda metafísica, podemos simplesmente definir “realidade” em termos de “temporalidade”. O único ponto de importância é opô-la ao “ser” atemporal do ideal. (2. LU, § 8, p. 123).

Embora os universais não sejam reais, contudo, é evidente que são algo sobre que pensamos — não conteúdos *reais* de nossas experiências de pensamento, mas *objetos* de nossos pensamentos. Nem mesmo objetos reais, argumenta Husserl, podem ser concebidos como partes reais de nossos pensamentos, e podemos, inclusive, pensar em objetos fictícios ou absurdos.

Objetos ideais e objetos fictícios ou absurdos não estão, contudo, no mesmo patamar. Objetos absurdos, afirma o autor, *não existem de modo algum*: tudo o que há, nesse caso, são conexões válidas e necessárias entre ideias sem objetos. “Objetos ideais, por outro lado, existem genuinamente” (2. LU, § 8, p. 124). Há sentido em falar sobre eles e, ao contrário dos objetos absurdos, objetos ideais podem sustentar predicados: inteligimos verdades categoriais relacionadas a eles. “Se essas verdades sustentam-se”, argumenta Husserl (2. LU, § 8, p. 125), “tudo o que é pressuposto como objeto nesse sustentar-se deve ter *ser*. Se eu vejo a verdade de que o 4 é um número par, de que o predicado da minha afirmação verdadeiramente pertence ao objeto ideal 4, então esse objeto não pode ser uma mera ficção, uma mera *façon de*

parler, um mero nada na verdade”. O sentido desse *ser* e dessa predicação, explica Husserl, pode não coincidir exatamente com aqueles que se aplicam a objetos reais. A concepção husserliana de *ser*, embora unificada, contém uma divisão categorial que é admitida quando distinguimos o ser real do ser ideal ou o ser da espécie do ser individual. Para Husserl, contudo, “essa diferença não elimina a unidade suprema no conceito de um objeto” (2. LU, § 8, p. 125). Em ambos os casos, observa o autor, um predicado pode ou não pertencer a um objeto: esse pertencer e as leis que o governam determinam um sentido universal de *ser*.

6.2 PROPOSIÇÕES COMO ESPÉCIES

Künne (2009) retraça a noção husserliana de *espécie* à filosofia de Lotze. Numa carta a Brentano, o próprio Husserl afirma ter sido fortemente influenciado pela reinterpretação da teoria platônica feita por esse autor (BS, p. 39 apud KÜNNE, 2009, p. 334). Para Lotze, “o domínio das formas platônicas deve ser conhecido como um domínio de proposições, e o ser das proposições deve ser considerado como sua validade (*Geltung*)” (KÜNNE, 2009, p. 335).

Künne observa, contudo, que as proposições que ocupam o mundo das formas só poderiam sobreviver à transformação de Lotze como *partes* de proposições, já que as ideias platônicas (como a *beleza* ou a *identidade*) não têm formas proposicionais. O ponto da filosofia de Lotze que realmente impressiona Husserl, argumenta o autor (KÜNNE, 2009, p. 335), é a sugestão de que “as proposições são os universais que são instanciados no domínio mental”. Numa resposta às críticas de Melchior Pelágyi (BP), Husserl afirma que as ideias de Lotze fornecem-lhe a chave para as concepções de Bolzano:

A teoria de Bolzano, segundo a qual as proposições são objetos, mas não têm existência, [adquire] um significado simples de compreender: o ser “ideal” [...] dos objetos gerais [...] lhes pertence, mas não o ser real das coisas, dos momentos não autônomos das coisas ou dos particulares temporais em geral. (BP apud KÜNNE, 2009, p. 335).

Husserl teria adotado, então, a concepção lotzeana das proposições como *espécies*, e os membros dessas espécies são as propriedades particularizadas dos

estados ou atos mentais. Para esclarecer esse ponto, Künne retoma brevemente a ontologia das categorias aristotélicas. Um objeto como *Sócrates* é um indivíduo da categoria da substância, e *a espécie Homem* é uma das espécies dessa categoria. *A palidez de Sócrates*, por sua vez, é um indivíduo da categoria da qualidade, e *a propriedade de ser pálido* é uma das espécies dessa categoria. Para Husserl, tanto *Sócrates* quanto *a palidez de Sócrates* são objetos *reais* e estão particularizados no tempo. *A espécie Homem* e *a propriedade de ser pálido*, por outro lado, são objetos *ideais* (KÜNNE, 2009, p. 336).

Objetos como *a palidez de Sócrates*, explica Künne (2009, p. 337), receberam muitos nomes ao longo da história, como *acidentes individuais*, *modos* ou *tropos*. Bolzano refere-se a eles como *aderências*, e Husserl denomina-os *momentos individuais*. Os momentos individuais são distintos uns dos outros, mas podem pertencer a uma mesma espécie. Para embasar esse ponto, Künne cita um trecho da *Segunda Investigação* que mencionamos anteriormente:

Em todos estes casos, os momentos individuais são diferentes, mas em cada um deles a mesma espécie é realizada: este vermelho é o mesmo que aquele — considerado enquanto espécie, ele é a mesma cor — e, ainda assim, este vermelho é diferente daquele — considerado enquanto indivíduo, ele é uma característica individual objetiva diferente. (2. LU, §1, p. 109 apud KÜNNE, 2009, p. 337).

Para Aristóteles, acrescenta Künne, entidades como *a palidez de Sócrates* são *inerentes* a entidades como *Sócrates*. Isso significa que aquelas não podem existir sem estas, isto é, as qualidades individuais não podem existir sem as substâncias individuais. Além disso, uma qualidade individual só pode ser inerente a uma única e idêntica substância individual.

Esse mesmo esquema ontológico, conclui Künne (2009, p. 338), pode ser aplicado *aos atos intencionais*. Quando três pessoas pensam que as rosas são vermelhas, por exemplo, esses três atos de pensamento têm em comum uma espécie que contém três membros inerentes a esses atos. Os atos mentais não são, contudo, substâncias (como *Sócrates*) ou qualidades (como *a palidez de Sócrates*), mas *eventos* (como o empalidecimento súbito de *Sócrates*, que Künne denomina um *momento dinâmico individual*). A concepção de Husserl é econômica, argumenta Künne

(2009, p. 338), na medida em que não considera que há tantas espécies quanto noções e proposições, mas apenas que algumas espécies são noções e proposições. Uma espécie só existe, para Husserl, se é conceitualmente possível que algo seja membro dessa espécie. Não há, portanto, uma espécie *quadrado redondo*, mas há uma espécie *montanha de ouro*. Uma proposição só pode existir, nesse caso, se for *possível* que um ato mental a contenha.¹

Prescindindo da analogia com a ontologia aristotélica, Schérer observa que a análise fenomenológica revela-nos três modos de consciência possíveis em relação a um objeto dado intuitivamente: “a visada da consciência pode voltar-se: *a*) à coisa individual; *b*) ou ao momento ou aspecto segundo o qual ela aparece (a qualidade da cor vermelha, por exemplo); *c*) ou à espécie em relação à qual esse momento, em virtude da abstração idealizadora nele praticada, não é mais do que um exemplo” (SCHÉRER, 1967, p. 188).

Ora, perguntávamo-nos como é possível a Husserl sustentar a noção de uma verdade *em si* sem, ao mesmo tempo, chegar a um tipo de platonismo lógico. Encontramos, agora, a resposta para essa questão. A intelecção da validade absoluta dos princípios da lógica, observa Bernet (2002, p. 22), liga a consciência a algo que lhe é essencialmente exterior. O psicologismo aparece, então, como uma maneira de reconciliar o ser dos objetos ideais àquele da consciência, tornando-os imanentes a ela. Do lado oposto, encontramos a noção de que nenhuma relação é possível entre consciência e idealidade. O desafio de Husserl está, então, em mostrar como é possível que objetos *ideais* singularizem-se em atos *reais* de conhecimento. As essências lógicas, afirma Husserl (2. LU, § 46 apud BERNET, 2002, p. 23), só podem singularizar-se em espécies subordinadas, e não em fatos empíricos. Mas as proposições, vemos agora, são espécies ideais instanciadas não nos atos reais, mas em seus *conteúdos*.

Essa noção está presente, notemos outra vez, desde os *Prolegômenos*. Eis uma passagem que já mencionamos algumas vezes nos capítulos anteriores²:

¹ Em relação a esse ponto, devemos recordar a relação entre a objetividade e a possibilidade de predicação: como vimos, os objetos absurdos não podem sustentar predicados e, portanto, *não existem de modo algum* (cf. p. 141). Essa questão será expandida na p. 148. Sobre esse tema, conferir também as pp. 149 e 183.

² Cf. p. 40.

Se $3 > 2$, então os três livros nesta mesa também excedem os dois livros neste balcão, e o mesmo vale para quaisquer outras coisas. Mas nossa proposição de número pura não se refere a coisas, e sim aos números em sua generalidade pura — é o número 3 que é maior do que o número 2 [...]. (P, § 23, p. 74).

Os estados de coisas reais estão limitados, compreendemos agora, por possibilidades ideais, e a consciência pode reconhecer e aplicar as leis que regem tais possibilidades precisamente porque nela instanciam-se *proposições ideais*. Essa relação é ainda mais clara nos julgamentos internamente evidentes:

A experiência da concordância entre a significação e aquilo que está presente de fato, visado, entre o verdadeiro *sentido de uma afirmação* e o *estado de coisas* doado nela, é a evidência interna: a *ideia* dessa concordância é a verdade, cuja idealidade é também a objetividade. Não é por acaso que um pensamento proposicional, ocorrendo aqui e agora, concorda com um dado estado de coisas: a concordância sustenta-se entre um sentido proposicional autoidêntico e um estado de coisas autoidêntico. (P, § 51, p. 190).

Os atos de julgamento internamente evidentes contêm, então, experiências reais nas quais a *verdade* é instanciada. Falamos aqui, é importante ressaltar, da verdade enquanto *ideia*. A verdade é, para Husserl, uma espécie que se individualiza nos atos de julgamento reais. A *realidade* da verdade depende, então, dos atos de pensamento em que se instancia. A compreensão da verdade como *espécie* permite, contudo, que sua *validade* mantenha-se independentemente dos atos reais. “Validade’ e ‘objetividade’” — continua o trecho acima — “[...] não dizem respeito a afirmações enquanto experiências temporais particulares, mas à afirmação *in specie*, à afirmação pura e idêntica de que $2 \times 2 = 4$ e outras semelhantes” (P, § 51, p. 191). A autonomia do ideal em relação ao real é, assim, preservada, mas isso não implica uma *recusa* dessa relação: “há uma relação indissociável” — nota Schérer (1967, p. 28) — “entre a verdade e o conhecimento dessa verdade; sem dúvidas podemos e devemos, do ponto de vista objetivo, falar da verdade ‘em si’, mas ela não tem sua justificação (*Rechtfertigung*) senão no conhecimento evidente”.

Vimos também que, ao contar até 5, o ato de contar tem por objeto uma instância da forma de que o número 5 é espécie ideal¹:

¹ Cf. p. 50.

O número cinco não é o contar até cinco executado por mim ou por qualquer outra pessoa, e também não é a representação do cinco feita por mim ou por qualquer outra pessoa. No último caso, ele é um *objeto* possível de atos de representação; no primeiro, ele é a *espécie* de uma forma cujas *instâncias* concretas são encontradas naquilo que se torna objetivo em certos atos de contar; no todo coletivo que eles constituem. (P, § 46, p. 170).

Agora, entendemos o verdadeiro sentido dessa afirmação, assim como a possibilidade de que uma espécie ideal seja instanciada no objeto de um ato mental. Partindo de Lotze, Husserl concebe as proposições como *espécies* cujas instâncias compõem o conteúdo de experiências reais. Na mesma passagem, vimos, ainda, que os números têm uma origem psicológica e que não teríamos números sem que houvesse contagens (P, § 46). A noção de proposições como espécies explica também a aparente incompatibilidade dessas afirmações com as características da idealidade vistas até aqui: Husserl refere-se, nessa passagem, aos números enquanto *instâncias*, que não existiriam, de fato, sem o ato de contar. Os números ainda existiriam, porém, enquanto *espécies*, determinando possibilidades ideais para as experiências reais.

6.3 O SER DOS OBJETOS IDEAIS

Ao conceber as proposições como *espécies ideais*, vemos que Husserl pode atribuir-lhes existência num sentido específico: pertence-lhes, como vimos, “o ser ‘ideal’ dos objetos gerais”, mas não “o ser real das coisas, dos momentos não autônomos das coisas ou dos particulares temporais em geral” (BP apud KÜNNE, 2009, p. 335)¹. Assim como há modos diferentes de visar um mesmo fenômeno, explica Benoist (2001, p. 72), há também modos diferentes de *objetos*. A mesma coisa concreta aparece, como vimos², quando visamos o indivíduo e quando visamos a espécie, mas os atos em que visamos esses objetos são essencialmente diferentes. Aí está mais uma evidência de que tais objetos não podem ser reduzidos um ao

¹ Cf. p. 142.

² Cf. p. 138.

outro ou derivados um a partir do outro, mas têm uma consistência ontológica própria, ainda que diversa (BENOIST, 2001, p. 72). O sentido da diferença entre os modos de objetos, assim como o da diferença entre a visada *perceptiva* e a visada *significativa* da *Primeira investigação*, é compreendido pelo autor como um caso de *modificação intencional*: uma modificação na visada intencional fazia, então, com que passássemos do signo enquanto mero objeto da percepção ao signo expressivo; uma modificação semelhante leva-nos, agora, do concreto ao abstrato. O conteúdo fenomênico é idêntico, contudo, em ambos os casos: olhando para a mesma casa visamos ora o vermelho que lhe é parte, ora o vermelho *enquanto tal*¹. Essa é, nota Benoist (2001, p. 73), uma noção *antiplatônica*: “a percepção abstrata não está fundamentalmente ‘além’ da percepção sensível e não é realmente uma ‘outra’ percepção”. É inalienável, contudo, a diferença intencional que nos revela ora a parte, ora a espécie.

Ainda assim, ressalta Benoist, o *ser* do objeto geral não é meramente intencional, mas tem uma consistência própria para além da intencionalidade, que revela, por natureza, um *objeto*. “A intencionalidade funciona” — afirma Benoist (2001, p. 76) — “[...] como uma máquina para desmentalizar os problemas”. Nela é recusado o platonismo, já que o objeto geral e o objeto individual são constituídos a partir de um mesmo fenômeno, mas também o empirismo e o nominalismo, já que o objeto geral não é *produzido* pela mente, mas apenas visado. Tampouco devemos supor, então, que o objeto singular e o objeto abstrato são um e o mesmo, mudando apenas o modo como o vemos: há entre eles, como veremos na *Terceira investigação*², uma diferença *ontológica*. Não devemos, ademais, “recorrer aos atos para caracterizar a diferença entre os conteúdos” (2. LU, § 41, p. 221). O importante nessa distinção não é cada ato, mas *a significação que encontramos neles*:

Não são efetivamente os atos [...] que explicam a diferença entre os “conteúdos” visados, mas é na diferença interna, intrínseca, dos atos (aquela entre suas respectivas tomadas de sentido, entre aquilo que “visam”) que se encontra a diferença entre os conteúdos, na medida em que são correlatos objetivos desses atos. (BENOIST, 2001, p. 79).

¹ Essa questão ficará mais clara à luz da *Sexta investigação*, abordada no capítulo 8.

² Cf. p. 151.

Isso fica claro, mais uma vez, na referência linguística: a palavra *vermelho* e uma expressão que designa uma coisa vermelha referem-se a objetos diferentes. Essa não é, ressalta Benoist (2001, p. 80), uma simples questão de pontos de vista, mas um fato objetivo ligado à natureza do sentido e da visada presentes em cada caso. Para Husserl, observam Leclercq, Richard e Seron (2015, p. xvi), “há não apenas diversos tipos de objetos do pensamento e da fala, mas também tipos específicos de doação e, portanto, tipos específicos de *ser*, dentre os quais existir ou ser real é apenas um, embora talvez o mais fundamental”.

Husserl também argumenta, contudo, por uma univocidade no sentido dos termos *ser* e *objeto*: há uma unidade inalienável no conceito de *ser*, de modo que tanto objetos reais quanto objetos ideais *existem* num sentido legítimo e unitário¹. Num texto de 1894, lemos ainda que “as expressões ‘um objeto’ e ‘um objeto existente, verdadeiro, real, próprio’ são totalmente equivalentes” (IG, p. 315). Para Benoist, isso indica que não há uma *cisão*, mas uma *expansão* no sentido de *ser*: “se é evidente, para Husserl, que os objetos ideais [...] não podem ‘existir’ em algum céu das ideias, [...] a conclusão a que chego, pessoalmente, é a da necessidade de expandir o sentido do ser e talvez da existência no sentido próprio do termo” (BENOIST, 2001, p. 71). A noção de *ser* não está limitada, então, ao ser *real*.

A justificação dessa expansão do sentido de *ser* é, para Benoist, linguística. No *Esboço de um “prefácio”*, passamos por uma explicação nesse sentido²:

Eu quero convencer o leitor de que são meros preconceitos que o impedem, nessa situação, de aceitar como válido aquilo que ele tem diante dos olhos de fato e sem a menor dúvida, aquilo que ele julga inúmeras vezes na vida cotidiana e na ciência, que se exhibe a ele possivelmente na cognição autoevidente e que o faz como verdadeiramente *sendo* — em outros termos, de aceitá-lo como algo que é um objeto, que *é* e ainda assim não é *real*. Como exemplo, refiro-me às predicções comuns a respeito dos números da série numérica e a respeito das proposições e verdades do tipo encontrado na linguagem da lógica pura (onde, certamente, não são feitos quaisquer juízos sobre atos de julgamento reais), às afirmações sobre cores, tons, seções cônicas e congêneres enquanto tipos puros etc. *Objeto e sujeito predicável são equivalentes*. Toda a lógica chegaria ao fim se o conceito de

¹ Cf. p. 141.

² Cf. p. 84.

“objeto” não fosse concebido num sentido tão amplo quanto essa equivalência demanda — i.e., se não permitíssemos que “ideias” contassem como objetos. (EV, p. 118, grifos meus).

Na mesma linha, Benoist (2001, p. 66, grifo meu) afirma que Husserl toma como ponto de partida a intuição de que “tudo aquilo que pode ser objeto de uma verdade é no sentido próprio do termo”. Daí que, para Husserl (1. LU, § 31, p. 101), “o princípio do paralelogramo de forças é um objeto individual tanto quanto a cidade de Paris”. O fato de essa constatação surgir a partir da linguagem não significa, contudo, que o ser de tais objetos seja um mero *fato linguístico*. Os objetos gerais não devem, como vimos¹, ser compreendidos como simples “modos de falar”, mas como portadores de uma existência própria: “mesmo que essa extensão da atribuição do ser possa parecer chocante em suas referências escolásticas, apenas ela é capaz de dar conta da validade dos juízos lógicos” (SCHÉRER, 1967, p. 186).

Ainda há, contudo, a questão da *legitimidade* dos objetos ideais. Estabelecemos que a referência linguística aponta para objetos diferentes, mas ainda é necessária, aí, a passagem da mera diferença linguística a uma diferença *ontológica*. Essa passagem ficará mais clara à luz da *Terceira investigação*². Por ora, lembremos que, para Husserl, os objetos ideais aparecem como distintos não apenas na linguagem, mas também para o *conhecimento*³: “a inspeção de cada instância levará, de resto, à convicção de que uma espécie realmente se torna um objeto no conhecimento, e que são possíveis, em relação a ela, juízos segundo as mesmas formas lógicas daqueles que se referem a objetos individuais” (2. LU, § 2, p. 111). Os objetos gerais, ressalta Benoist (2001, p. 80), podem ser *válidos*, pertencendo por direito à esfera dos *verdadeiros objetos*. “Se eu vejo a verdade de que o 4 é um número par,” — lemos acima — “de que o predicado da minha afirmação realmente pertence ao objeto ideal 4, então esse objeto não pode ser uma mera ficção, um mero modo de falar, um mero nada na realidade” (2. LU, § 8, p. 125)⁴.

¹ Cf. p. 139.

² Cf. p. 188.

³ Cf. p. 139.

⁴ Benoist parece, portanto, estar de acordo com Dewalque (2008) na interpretação de que a validade, para Husserl, requer um *objeto* (em oposição a Rickert, para quem a validade é um critério meramente axiológico). Cf. p. 90.

Não devemos, portanto, interpretar o texto de Husserl como argumento por uma cisão no sentido no sentido do ser, de forma a haver diversas modalidades de existência paralelas, mas como uma *ampliação* desse sentido, que englobaria, então, tanto a existência das coisas reais quanto aquela dos objetos ideais: “para o Husserl das *Investigações*, não há ser senão no sentido próprio do termo” (BENOIST, 2001, p. 82). Gyemant é também categórica nesse sentido:

Para Husserl, não há nada como tipos diferentes de objetos. Não podemos distinguir entre objetos existentes e inexistentes como se a não existência de um objeto fosse algum tipo de propriedade referente a uma entidade que tem seu próprio status ontológico. Ontologicamente falando, um objeto não existente não é um objeto de modo algum. (GYEMANT, 2015).

De modo semelhante, quando Leclercq, Richard e Seron (2015) argumentam que há tipos específicos de ser relativos aos diferentes tipos de doação¹, devemos compreender essa afirmação em oposição a uma “restrição do domínio dos objetos aos objetos reais” (LECLERCQ; RICHARD; SERON, 2015, p. xv). Longe de uma quebra na noção de ser, as *Investigações lógicas* a expandem de modo a abranger todos os objetos do pensamento e da fala.

Fica ainda mais claro, então, o sentido da *existência* dos objetos ideais: ser um objeto implica, nas *Investigações*, *existir* no único sentido possível. Nos *Prolegômenos*, vimos que, ao examinar as condições de possibilidade das teorias, Husserl identifica o sentido dessa possibilidade (assim como o daquela que se aplica a outros objetos da pura concepção) à *validade* ou *essencialidade* dos conceitos envolvidos². A *possibilidade* de um conceito é, então, a possibilidade da existência de objetos que lhe são subordinados: “o que é possível num sentido autêntico é a existência de objetos que se encaixam nos conceitos relevantes” (P, § 66, p. 140). A *realidade* de um conceito (em oposição a sua *imaginariedade*) só pode ser compreendida nesse sentido: quando falamos num número *imaginário* em oposição a um número *real*, queremos dizer que não existe nenhum objeto que se enquadra sob esse conceito. Quando dizemos que um conceito é meramente *imaginário*, portanto, não nos estamos referindo propriamente ao conceito, mas às coisas classificadas sob ele. Ainda assim, todos os objetos, reais ou ideais, *existem* no sentido estrito do termo.

¹ Cf. p. 147.

² Cf. p. 71.

Essa expansão no sentido do *ser* permite, por fim, que Husserl compreenda os objetos ideais como existentes e, simultaneamente, afaste-se de um idealismo estritamente platônico¹: não há modalidades paralelas de existência, mas apenas uma noção de *ser* que abrange todos os objetos. Os objetos reais e ideais, por sua vez, são doados através de atos diferentes, mas são fundados nos mesmos fenômenos. Nas palavras de (SCHÉRER, 1967),

Afirmar a existência dos objetos gerais, paradoxal numa análise de estilo psicológico, não é, na verdade, uma retomada ingênua e dogmática da hipóstase do geral, mas uma retirada da consciência de sua reclusão no evento psicológico. A afirmação do “direito à existência” do ser ideal *enquanto* ideal tem, então, uma importância determinante para a nova concepção das relações entre consciência e ser que a fenomenologia propõe. Antes de compreender aquilo que é o ser da consciência, é necessário elucidar a relação fenomenologia-ontologia em cuja incompreensão está a fonte de todo psicologismo na lógica e na teoria do conhecimento. (SCHÉRER, 1967, p. 187).

A relação entre *ser* e *consciência* ficará ainda mais clara na *Quinta investigação*². Antes de abordar essa questão, porém, será útil passar por alguns trechos da *Terceira investigação*, na qual exploraremos a diferença ontológica entre objetos reais e ideais.

6.4 O TODO E AS PARTES

A *Terceira investigação* tem por objetivo clarificar a diferença entre conteúdos *concretos* e conteúdos *abstratos*. Essa distinção, nota Husserl (LU, v. 1, p. 225), é equivalente àquela entre conteúdos *dependentes* e *independentes*, traçada por Carl Stumpf. Para esclarecê-la, será necessário investigar a teoria dos todos e das partes. Todo objeto, explica Husserl (3. LU, § 1), é ou pode ser uma parte. Nem todo objeto, contudo, precisa ter partes. Essas distinções pertencem *a priori* à própria ideia de *objeto*. Há, portanto, uma divisão ideal entre objetos *complexos* — que têm ou podem ser divididos numa pluralidade de partes — e *simples* — que não têm e não podem ser divididos numa pluralidade de partes.

¹ Cf. p. 146.

² Cf. p. 163.

Husserl compreende o termo *parte*, porém, num sentido mais amplo do que aquele usado no discurso comum: “podemos chamar de ‘parte’ qualquer coisa que pode ser distinguida ‘em’ um objeto ou, falando objetivamente, que está ‘presente’ nele” (3. LU, § 2, p. 228). Contam como *partes*, então, não apenas os elementos que podem ser *representados separadamente* — como a cabeça de um homem pode ser imaginada separada de seu corpo —, mas também aqueles que não permitem essa separação — como a ideia de movimento não pode ser imaginada sem um corpo que se move. Esses exemplos são retirados, devemos notar, de uma discussão entre Locke e Berkeley. Para aquele, chegaríamos às ideias abstratas ao despojar ideias particulares de todos os seus atributos específicos. Para este, essa abstração é impossível:

Eu posso considerar a mão, o olho, o nariz, cada um deles abstraído ou separado do resto do corpo. Mas qualquer mão ou olho que eu imagine deve ter uma forma e uma cor particulares. Semelhantemente, qualquer ideia que eu forme de um homem deve ser de um tipo específico de homem: ele deve ser branco, preto ou pardo; ereto ou encurvado; alto ou baixo ou mediano. (BERKELEY, 1874, p. 178).

Chegamos, assim, à distinção entre partes *dependentes* e *independentes*: estas parecem possíveis mesmo que não haja mais nada com que possam formar um todo; aquelas só podem ser concebidas enquanto partes de um todo maior (3. LU, § 3).

Para clarificar essa distinção, Husserl (3. LU, § 4) explora alguns exemplos apresentados por Stumpf. Cor e extensão não podem, nota o autor, ser pensadas separadamente. Esses elementos podem, contudo, ser *variados* independentemente: a extensão de um objeto pode permanecer a mesma enquanto sua cor muda e vice-versa: “a *mesma* qualidade [...] pode ser esticada ou estendida por toda extensão e, inversamente, a *mesma* extensão pode ser coberta por toda qualidade” (3. LU, § 4, p. 231, grifos meus). O que permanece idêntico ao longo dessas variações não é, contudo, o *momento* (distinto em cada intuição), mas sua espécie: quando variamos a extensão de um objeto, sua cor também é apresentada num novo momento intuitivo, mas esse momento é ainda uma instância da mesma espécie, permitindo-nos afirmar que *a cor* permanece a mesma. Se a extensão de um objeto for reduzida ao nada, contudo, perde-se também sua cor. Essa dependência entre dois momentos, continua o autor, é uma relação necessária determinada *por seus gêneros e espécies*.

É impossível imaginar uma superfície sem cor, e é impossível imaginar uma cor que não se estenda por uma superfície, mas essa relação de necessidade não é determinada pela cor e pela superfície específicas que aparecem na intuição, e sim pelos próprios *gêneros* cor e extensão. Essas relações não são, ressalta Husserl (3. LU, § 4), fatos empíricos, mas necessidades *a priori* fundadas em essências puras. As partes dependentes apresentam-se em *momentos de unidade* que devem ser distinguidos dos momentos de unidade *fenomenológica*: não tratamos, aqui, da unidade entre partes de experiências reais, mas de momentos de unidade *objetiva*, pertencentes aos próprios objetos intencionais e a suas partes, que transcendem o campo da experiência (3. LU, § 4).

Um conteúdo *independente* é, então, um conteúdo que pode permanecer constante independentemente da variação e mesmo da eliminação de quaisquer conteúdos associados a ele:

A existência desse conteúdo, na medida em que isso depende dele e de sua essência, não é de modo algum condicionada pela existência de outros conteúdos; ele poderia existir assim como é, por uma necessidade de essência *a priori*, mesmo que não houvesse mais nada fora dele, e mesmo que tudo ao seu redor fosse alterado à vontade, i.e., sem princípio. (3. LU, § 5, p. 236).

É possível que, em nossa experiência, esse conteúdo apareça sempre acompanhado de certos outros, mas não há qualquer dependência fundada em sua *natureza*: “a essência que faz dele o que é também o deixa indiferente a outros conteúdos” (3. LU, § 5, p. 236). Inversamente, um conteúdo *dependente* é ligado a outros conteúdos por sua própria natureza; ele é, nesse sentido, um conteúdo meramente *parcial*.

Essa relação não depende, ademais, da referência à consciência ou a quaisquer atos de pensamento. A impossibilidade de imaginar um objeto fora de um contexto (sem um fundo visual de que se destaque, por exemplo) é uma impossibilidade real de nossa constituição. Mas ainda que não possamos *imaginar* esse conteúdo de modo completamente isolado, a possibilidade de variar os conteúdos que o acompanham sem restrições revela-nos que, no que diz respeito a sua *essência*, esse conteúdo poderia existir por si só, “mesmo que tudo fora dele fosse aniquilado” (3. LU, § 6, p. 238). Para deixar clara essa independência, podemos-nos referir aos

conteúdos independentes simplesmente como *objetos* e aos conteúdos dependentes como *objetos parciais*.

A distinção entre conteúdos dependentes e independentes leva, ademais, a um novo sentido para o termo *pensar*, designando não uma operação real, mas necessidades ideais objetivas:

Diferenças como essa, na qual um objeto — escolhemos, mais uma vez, o termo mais amplo, que inclui os conteúdos da experiência intuitiva — pode ser “em e por si só” enquanto outro só pode ter ser em ou ligado a algum outro objeto — não são meras contingências de nosso pensamento subjetivo. São diferenças reais, fundadas na pura essência das coisas; diferenças que, já que valem e já que as conhecemos, nos levam a dizer que um pensamento que as infringe é impossível, isto é, um juízo que se desvia delas está errado. (3. LU, § 6, p. 239).

Nesse sentido, “aquilo que não pode ser pensado não pode *ser*, e aquilo que não pode ser não pode ser pensado” (3. LU, § 6, p. 239, grifo meu). Uma *questão de fato* individual, explica o autor, é contingente em seu ser. Quando dizemos que é necessária, isso significa que ela está no contexto de uma lei: “o que impede que ela seja de outra forma é a lei que diz que ela é assim não meramente aqui e agora, mas universalmente” (3. LU, § 7, p. 239). Essa legalidade não é, ressalta Husserl (3. LU, § 7), uma legalidade empírica, mas uma legalidade de essência, universal e incondicionalmente válida. A necessidade relativa às partes dependentes e independentes é, então, uma *lei de essência*, determinando que a existência de um conteúdo de uma espécie pressupõe a existência de um conteúdo de uma outra espécie. Essa lei diz respeito, mais uma vez, *à espécie*: as partes dependentes pertencem a uma espécie governada por uma lei que determina essa relação.

Essas distinções foram traçadas, acrescenta Husserl (3. LU, § 7a), para indivíduos particulares pensados em sua universalidade ideal (enquanto instâncias de ideias), mas ela também pode ser aplicada *às próprias ideias*. Duas espécies de um gênero podem, então, ser independentes entre si, e uma espécie pode ser independente em relação a uma espécie mais ampla. Um gênero é *dependente* de outro gênero, contudo, quando suas individualizações são impossíveis *a priori* a não ser que sejam também individualizações do outro gênero. Husserl compreende

a diferença entre conteúdos dependentes e independentes como equivalente, ademais, àquela entre conteúdos concretos e abstratos¹. As implicações desse ponto serão examinadas em mais detalhes na próxima seção. Por enquanto, ressaltemos apenas que a diferença *ontológica* entre o concreto e o abstrato deve ser distinguida dos fatos fenomenológicos pertinentes a cada ato. Os atos que nos apresentam objetos concretos são imediatos e independentes no sentido de que não precisam ser baseados em outras representações. Os atos que nos apresentam objetos abstratos, por outro lado, são mediados e dependentes no sentido de que *devem* ser baseados na representação de um objeto concreto (3. LU, § 9). A distinção entre os objetos concretos e abstratos não é, como vimos, resultado da diferença entre esses atos. Ao contrário, as possibilidades e impossibilidades reais referentes a nossos atos de pensamento são resultado da legalidade ideal que governa os gêneros e espécies de que nossos juízos são instâncias².

As leis que definem os conteúdos dependentes são, portanto, leis ideais, *a priori*, fundadas na própria natureza desses conteúdos. Isso não significa, contudo, que essas leis sejam *formais* ou *analíticas*. Enquanto as leis formais dizem respeito exclusivamente à *forma* das proposições, indiferentes a seu *conteúdo*, as leis que regem os conteúdos dependentes são fundadas, mais uma vez, na *própria natureza* desses conteúdos. Aquelas dizem respeito a conceitos puramente formais, como *objeto, relação, número, todo* ou *parte*. Estas dizem respeito, por outro lado, a gêneros e espécies *materiais*, como *casa, árvore, cor, espaço* ou *sensação* (3. LU, § 10). Assim como as essências formais determinam leis *a priori analíticas*, as essências materiais determinam leis *a priori sintéticas*.

Essa é a diferença, ilustra Husserl (3. LU, § 10), entre afirmações como “não pode haver um pai sem que haja filhos” e “uma cor não pode existir sem um espaço que ela cubra”. Enquanto o próprio conceito de *pai* inclui a ideia da relação ao *filho*, o conceito de *cor* não implica, por si só, a existência de um espaço. Falar num pai que não tem filhos é uma contradição *formal* assim como falar de uma parte que não pertence a um todo. Falar numa cor que não cobre um espaço, por outro

¹ Cf. p. 151.

² Cf. p. 147.

lado, não é *analiticamente* contraditório: essa impossibilidade não é determinada pela *forma* da proposição, mas por seu *conteúdo* — as ideias de cor e de espaço. Mesmo quando uma proposição analítica faz referência a conteúdos empíricos (como um *pai* e seus *filhos*), sua verdade é completamente independente desses conteúdos, que apenas a instanciam. Essas afirmações permitem uma formalização completa, substituindo todo termo que tem conteúdo por conceitos meramente formais. Quando uma lei pura faz referência a conteúdos materiais que *não podem* ser formalizados, por outro lado, temos uma lei *a priori sintética*. Na próxima seção, veremos como esses pontos podem ser aliados à noção de *idealidade da espécie*, examinada na *Segunda investigação*, para colaborar a nossa compreensão da noção husserliana de idealidade.

6.5 UM RETORNO À EXPERIÊNCIA

Já na introdução das *Investigações lógicas*, vimos que a análise fenomenológica não deve satisfazer-se com meras palavras, mas deve *retornar às coisas mesmas*, fundando nossas abstrações em experiências¹. Vimos também, contudo, que essa tarefa apresenta-nos um enigma: a idealidade dos objetos do conhecimento parece não ter nada em comum com os objetos concretos da percepção². A noção de *idealidade da espécie* ajuda-nos, agora, a superar essa cisão, compreendendo os conteúdos das experiências reais como instâncias de proposições ideais.

Para clarificar o que está em jogo nessa questão, Seron (2017, p. 103) identifica três convicções que servem de fundamento para as *Investigações lógicas*. Em primeiro lugar, a lógica é uma verdadeira teoria, investigando objetos como as proposições, suas partes e suas combinações. Em segundo lugar, toda teoria deve ser ancorada na experiência. Em terceiro lugar, a lógica é uma ciência ideal, lidando com princípios *a priori*. É impossível, porém, derivar uma lei apriorística da experiência, de modo que essas três proposições parecem estar em conflito. A solução

¹ Cf. p. 100.

² Cf. p. 133.

de Husserl estaria — explica Seron (2017, p. 104) — numa nova compreensão da exigência empirista de um “retorno às coisas mesmas”: a fundamentação da lógica não poderia estar numa explicação das leis lógicas a partir das leis empíricas, mas deve ser uma clarificação de suas fontes intuitivas¹.

Para ilustrar esse ponto, Seron (2017, p. 104) usa o exemplo do número 3: ele não é algo de que podemos ter experiências, mas, ainda assim, podemos ver três janelas alinhadas ou uma palavra de três letras. Nesses casos, o número 3 é uma propriedade de um grupo de indivíduos — propriedade compartilhada por todos os grupos compostos de três unidades:

Do ponto de vista das *Investigações*, isso significa que o número 3 é um “momento” abstrato do grupo percebido, isto é, certamente um objeto, mas um objeto cuja existência é essencialmente dependente daquela do grupo concreto que a realiza, assim como a vermelhidão não pode existir senão nas superfícies vermelhas individuais.

Tendo passado pela *Terceira investigação*, podemos compreender a afirmação de que o número três é um *momento abstrato* do grupo de objetos, assim como o sentido de sua *dependência* em relação à instância que o realiza. A partir desse *momento*, contudo, uma operação de ideação² nos leva *ao próprio* 3 enquanto objeto ideal, ao qual correspondem relações e leis *a priori*, igualmente ideais. Nesse sentido, a fenomenologia não deriva verdades *a priori* de regularidades empíricas, mas *clarifica* as experiências que são fonte das leis lógicas.

Essa questão funciona também como ponto de partida para o comentário de Romano. O retorno às coisas mesmas é, ressalta o autor (ROMANO, 2010, p. 40), um retorno *à experiência*. O que está em jogo, então, é uma busca pelo sentido e pela estrutura que estão dados na própria experiência. A legalidade estrutural que a fenomenologia husserliana busca descrever não é, contudo, nem aquela que provém de generalizações empíricas, nem aquela que, por ser totalmente formal, prescinde inteiramente da experiência (ROMANO, 2010, p. 47). A precedência dessa legalidade tampouco se deve, notemos ainda, à estrutura do entendimento humano

¹ O sentido dessa *intuição* ficará mais claro no capítulo 8, quando examinarei em que sentido é possível falar numa *percepção* dos objetos ideais.

² A natureza desse ato de ideação também será abordada em mais detalhes no capítulo 8.

(ROMANO, 2010, p. 51), mas depende apenas das *essências* e das relações essenciais que regem o domínio *da experiência*. A questão de Husserl resume-se, explica Romano (2010, p. 51), a compreender como “a experiência constitui um domínio onde as *questões de fato* apresentam-se sempre em conformidade às leis universais invariáveis, isto é, exemplificando as *relações de ideias* no sentido humeano”.

Para clarificar essa questão, Romano (2010, p. 53) faz uso da noção husserliana de um *a priori material*, fundado na própria natureza dos conteúdos da experiência¹. “É uma verdade *a posteriori*” — ilustra o autor — “que tal ou tal som soou; mas é uma verdade *a priori* que um som deve possuir um timbre, uma altura e uma intensidade ou, ainda, que dados três sons de alturas diferentes, um estará sempre situado entre os outros dois” (ROMANO, 2010, p. 53). Um som que não cumpra esses requisitos sequer pode ser considerado um *som*. Nas palavras de Reinach, o *a priori* não diz respeito a uma *necessidade de pensamento*, mas a uma *necessidade de ser* (REINACH, 1969, p. 113). Ele é, portanto, *objetivo*, prescindindo totalmente da relação ao sujeito. A impossibilidade de representar uma cor sem saturação, por exemplo, não revela uma incapacidade subjetiva, mas uma impossibilidade objetiva, fundada na própria essência da cor enquanto tal (ROMANO, 2010, p. 55).

Kant teria errado, então, em identificar o *a priori* à subjetividade. O erro de Hume, por sua vez, estaria em restringir a verdade das *relações de ideias* ao domínio da matemática e da geometria. O teorema de Pitágoras, por exemplo, não recorre a experiência alguma — ao contrário, uma experiência não será a experiência *de um triângulo* se a figura percebida não se adequar ao teorema de Pitágoras. A proposição “todo som possui uma duração”, para Husserl, afirma uma necessidade do mesmo tipo: “possuir necessariamente uma duração (mas nenhuma extensão espacial) pertence à essência do som, seja lá quais forem os sons que soaram desde o princípio dos tempos e mesmo que nenhum som tenha jamais soado no mundo” (ROMANO, 2010, p. 54). Essa verdade é diferente, contudo, daquelas puramente *formais*: a afirmação “este som não possui duração” não é uma contradição formal, mas é uma proposição *materialmente falsa a priori* (ROMANO, 2010, p. 55).

¹ Cf. p. 151.

No caso de uma regularidade empírica como “a água ferve a 100 °C”, é sempre possível que uma nova experiência contradiga essa observação. No caso de uma impossibilidade psicológica, podemos ser incapazes de imaginar um certo estado de coisas, mas ao menos sabemos *qual* estado de coisas imaginar: embora eu seja incapaz de imaginar 1374 ovelhas, sei que esse é um estado de coisas possível e que essa incapacidade é uma mera característica da natureza humana. Uma cor sem saturação, por outro lado, não é apenas inimaginável, mas sequer saberíamos *o que* imaginar (ROMANO, 2010, p. 61). A legalidade dessas verdades é, portanto, análoga àquela das verdades *formais*. A impossibilidade de uma proposição como “este som é desprovido de duração” não pode, contudo, ser formalizada (substituindo, por exemplo, os termos *som* e *duração* por *x* e *y*): “a falsidade necessária dessa afirmação depende do conteúdo dos termos que a compõem” (ROMANO, 2010, p. 63). A despeito de seu caráter *a priori*, essas verdades estão presas a certos tipos de experiências do mundo.

O *a priori* husserliano não deve, portanto, ser identificado à subjetividade, mas tampouco deve ser identificado ao campo puramente *formal*. Uma verdade pode, como vimos, ser simultaneamente *a priori* e *material*, dependendo dos conteúdos da experiência (como o som ou a cor). Aqui se nos apresenta, contudo, um novo problema: se o termo *a priori* diz respeito precisamente àquilo que é *anterior* ou *independente* da experiência, não é contraditório falar num *a priori* fundado no conteúdo *da experiência*? “Como é possível” — pergunta Romano (2010, p. 56) — “que nossa experiência seja atravessada por legalidades que são ‘anteriores à experiência’ ou estruturada por elas?” Ora, o *a priori* da experiência — explica o autor — é equivalente à *essência* da experiência. Para Husserl, ademais, “a essência é um universal que pode ser ‘apreendido’ e intuído nos atos de consciência específicos” (ROMANO, 2010, p. 56).

As essências, continua Romano (2010, p. 65) são invariantes: são propriedades comuns a tudo o que lhes está subordinado. As leis de essências, do mesmo modo, são invariantes estruturais, valendo “na totalidade do universo e em todos os universos possíveis” (EU apud ROMANO, 2010, p. 57). Para apreender uma essência, percorremos uma multiplicidade de exemplos buscando o elemento idêntico

entre eles. As possibilidades e impossibilidades que encontramos assim não são, contudo, impossibilidades do pensar, mas impossibilidades de que as coisas *sejam* de um certo modo. Embora dependam da experiência, essas verdades não são *inferidas* a partir da experiência, como generalizações indutivas¹. Isso fica aparente quando observamos que tais verdades jamais poderão ser invalidadas por quaisquer experiências — um exemplo contraditório sequer é *concebível* (ROMANO, 2010, p. 59).

Não há contradição, conclui Romano (2010, p. 58), na afirmação de que certas leis estão ligadas ao sujeito da experiência e ao mesmo tempo são *anteriores* à experiência. Sua relação à experiência se dá na medida em que o *a priori* é identificado à *essência*, e a essência é precisamente essência de um ou mais fatos que a exemplificam. Tais verdades são independentes da experiência, contudo, na medida em que não dependem de quaisquer experiências específicas, mas valem *para toda experiência possível*.

Compreendemos, então, em que sentido a essência do som pode ou não ser denominada *a priori*: ela *não é a priori* se, com isso, queremos dizer que não tem nenhuma relação com nossa experiência, já que é necessário haver percebido sons para poder apreender seus invariantes eidéticos, e um surdo de nascença não poderia fazê-lo; ela *é a priori*, porém, no sentido de que sua generalidade é “ilimitada”, isto é, ela vale em todos os mundos possíveis para todas as experiências possíveis, de sorte que nenhum exemplo contraditório é pensável (imaginável). O “*prius*” do *a priori*, sua anterioridade, é *ontológica antes de ser epistemológica*. O *a priori* é primeiramente um caráter dos *objetos* (sua essência) e, somente por isso, um traço de nosso conhecimento. (ROMANO, 2010, p. 58).

Daí que, para Romano (2010, p. 56), a filosofia de Husserl apareça como “um platonismo purificado de toda ‘hipóstase metafísica’ e da mitologia de um ‘Céu das ideias’”. A legalidade dos objetos ideais é independente de cada experiência, já que vale para toda experiência possível, mas as essências são sempre essências *de experiências*, prescindindo da mitologia platônica.

Voltando à *Terceira investigação*, também é útil resgatar a distinção entre partes *dependentes e independentes*². Nesse sentido, as leis ideais que regem as

¹ Cf. p. 41: “todo conhecimento ‘começa com a experiência’, mas não ‘surge’ a partir da experiência” (p, § 24, p. 75).

² Cf. p. 154.

experiências são partes dependentes, já que não podem ser pensadas sem elas. Os atos em que apreendemos objetos abstratos são, como vimos, *mediados*, devendo sempre estar baseados na representação de objetos concretos. Essa dependência não diz respeito, contudo, aos *momentos* da experiência — não a suas partes *reais*, mas a sua essência. A impossibilidade de pensar essas leis ideais sem experiências que as acompanhem é resultado da legalidade ideal que governa *os gêneros e espécies* exemplificados por nossos julgamentos. A lei depende do ato real, portanto, apenas na medida em que a essência de uma experiência deve ser precisamente essência *de uma experiência*. A legalidade que estrutura as experiências não depende, contudo, de cada experiência real, mas da *espécie* de que essas experiências são instâncias.

Nas palavras de Benoist:

A terceira *Investigação lógica* inventa um status ontológico próprio para os objetos gerais [...], que é aquele das objetividades fundadas. Por sua fundamentação, os objetos de ordem superior estão necessariamente ligados, em última instância, ao real no sentido estrito do termo, em virtude de uma aplicação da relação de dependência: X depende de *a* se ele não pode “existir” (de acordo com o tipo de existência que lhe é próprio e corresponde às verdades que podemos formular sobre ele) sem que *a* exista (segundo o sentido de existência que lhe é próprio, respectivamente). (BENOIST, 2001, p. 83).

Não há, portanto, uma cisão completa entre os domínios do real e do ideal: os objetos ideais são sempre objetos *fundados*. Sua existência é, contudo, da ordem do *ser verdadeiro*, alheia ao espaço e ao tempo. Isso é possível, veremos à frente, porque a fundação de tais objetos na intuição sensível é apenas *indireta*, de modo que não lhes é necessária nenhuma referência ao real¹. De todo modo, esses objetos são *verdadeiros objetos*, já que os representamos como providos de predicados e apreendemos com evidência certas verdades que se aplicam a eles². A novidade da filosofia de Husserl, para Benoist (2001, p. 85), está na ampliação daquilo que conta, aqui, como evidente: a verdade tradicionalmente atribuída às *relações de ideias* estende-se, como vimos, para além da matemática e da geometria, aplicando-se

¹ Cf. p. 206.

² Cf. p. 148.

também a conteúdos *materiais*¹. A *conexão* entre os objetos ideais e a realidade em que são fundados ficará mais clara na *Quinta investigação*, à qual passamos agora.

¹ Cf. p. 158.

7 CONSCIÊNCIA E INTENÇÃO

Até aqui, nota Schérer (1967, p. 253), as *Investigações* procederam numa elucidação progressiva do pensamento abstrato: vimos que ele não se contenta em reter características dos objetos concretos ou em prover regras para classificá-los, e vimos que tampouco se trata de um mero modo de falar, mas de “uma visada específica de uma generalidade que lhe serve de correlato ou de objeto” (SCHÉRER, 1967, p. 253). As idealidades às quais se volta o pensamento científico já estão presentes nas expressões, mas é necessária uma mudança de atitude para tomá-las como objeto. Para esclarecer esses pontos, fizemos uso, até aqui, de termos como *visada*, *intenção* e *ato*. Essas noções foram admitidas, contudo, sem um exame aprofundado.

A *Quinta investigação* vem, então, para preencher essas lacunas. Ela é orientada em torno do conceito de *ato*: as experiências de significado são classificadas em atos, e o elemento significativo deve ser buscado não no objeto, mas na *experiência* — naquilo que faz do ato uma experiência *intencional*, *direcionada a objetos*. Também a intuição preenchedora consiste em atos, e o próprio preenchimento, consequentemente, está relacionada ao caráter desses atos. O conceito de *ato*, contudo, ainda não está claro. Compreendido como experiência intencional, nota Husserl (5. LU, p. 343), veremos que esse conceito compõe uma unidade genérica importante, à qual podemos submeter as experiências de significado de forma a caracterizá-las. Parte da *Quinta investigação* tratará de clarificar a diferença entre o *caráter* e o *conteúdo* desses atos, apontando as ambiguidades que dificultam sua compreensão. Nesse estudo, será necessário clarificar também alguns outros conceitos relacionados, como o de *representação* — compreendendo em que sentido diz-se que “todo ato é ou uma representação ou fundado numa representação” —, e o de *consciência* — compreendendo em que sentido os atos mentais são chamados, por exemplo, de “atividades da consciência” ou “referências da consciência a um objeto”.

A *Quinta investigação* volta-se, então, à noção de *ato*. Ao orientar seu interesse desse modo, nota Schérer (1967, p. 255), Husserl retorna à concretude que, nas investigações anteriores, esteve entre parênteses. O *real* apareceu, até aqui, num sentido primariamente negativo, mostrando-se insuficiente para sustentar os princípios da lógica e, em última instância, o próprio conhecimento. Para compreender a relação entre *real* e *ideal*, contudo, é evidente que devemos passar pelos conceitos de *ato* e de *consciência*, nos quais, como vimos¹, essa relação é concretizada.

O conceito de ato usado nas *Investigações* coincide com um dos modos segundo os quais podemos compreender o termo *consciência*. A *Quinta investigação* toma, então, essa última noção como ponto de partida. O conceito de *consciência* que entra na definição de *ato mental*, explica o autor, é diferente daquele usado na psicologia para distinguir entre fenômenos psíquicos (que seriam os *conteúdos da consciência*) e fenômenos físicos (que seriam as *experiências da consciência*). Embora haja diversas acepções desse termo, Husserl limita-se a examinar três conceitos: (1) o da consciência como a totalidade da consistência fenomenológica do ego empírico, (2) o da consciência como o reconhecimento interno das nossas experiências psíquicas e (3) o da consciência como uma designação que abrange todos os tipos de *atos mentais* ou *experiências intencionais* (5. LU, § 1). Husserl examinará cada um desses três modos de compreender a consciência, clarificando também, nesse processo, as noções de *experiência*, *percepção*, *ato* e *intenção*. Acompanhando a argumentação do autor, as três primeiras seções deste capítulo examinarão os três conceitos de consciência mencionados. Na seção 7.1, investigaremos o que significa dizer que um indivíduo *tem consciência*, examinando o modo como as experiências mentais unificam-se numa totalidade. Na seção 7.2, passaremos à noção de *percepção interna*, pensando no sentido da distinção entre experiências conscientes e inconscientes. Na seção 7.3 chegaremos, então, ao conceito de *intencionalidade*, abordando o modo como uma experiência pode ser consciente *de algo*. A seção 7.4, por fim, aprofundará o modo como as discussões anteriores colaboram para nossa compreensão da idealidade, explorando o sentido da *objetividade* dos conteúdos da consciência.

¹ Cf. p. 142.

7.1 UMA UNIDADE DE EXPERIÊNCIAS

A primeira acepção do termo *consciência* pode ser observada, explica Husserl, quando um psicólogo define sua disciplina, de modos que pretende equivalentes, ora como uma ciência de “*indivíduos psíquicos* considerados como unidades concretas de consciência”, ora como uma ciência “das experiências de consciência de certos indivíduos que as experimentam” (5. LU, § 1, p. 345). A consciência de um indivíduo é identificada, assim, à unidade de suas experiências. Esse é o conceito que usamos, nota Zahavi (2002, p. 52), quando dizemos que um indivíduo *tem consciência*. Os eventos reais que compõem sua *unidade de consciência* são, para o psicólogo moderno, as *experiências* e o *conteúdo* da consciência. Teríamos, assim, experiências concretas de imaginação, percepção, pensamento conceitual, desejos, dúvidas etc., e os conteúdos seriam as partes constituintes dessas experiências. A psicologia (enquanto ciência natural) não está interessada na articulação interna desses conteúdos, na possibilidade de que sejam delimitados por outros atos específicos ou na possibilidade de que sejam eles próprios objetos de uma percepção *interna* que os apreenda como são *na consciência*. Esse conceito também pode ser visto, por outro lado, de modo puramente fenomenológico, excluindo-se toda relação com a existência real empírica — passando-se da experiência no sentido de uma *psicologia descritiva* ou de uma *fenomenologia empírica* para a experiência no sentido de uma *fenomenologia pura*.

Husserl apresenta, então, algumas ilustrações para clarificar a distinção entre a experiência compreendida psicológica e fenomenologicamente, mostrando também a possibilidade da exclusão do empírico em sua consideração (5. LU, § 2). Na percepção da cor de um objeto, por exemplo, o próprio objeto e sua cor não são *experimentados* nem estão *na consciência*. No caso de uma alucinação, o objeto e sua cor sequer precisam existir, mas o caráter fenomenológico, interno e puramente descritivo da percepção continua inalterado. Ainda que a própria cor não seja experimentada por nós, no entanto, há uma parte real de nossa experiência que corresponde a ela: o elemento real do ato concreto de visão é um conteúdo *experimentado* ou *consciente*, assim como o caráter do perceber e a aparição completa

do objeto colorido. Esse elemento real, a sensação da cor, recebe uma *interpretação objetificante* na percepção, de forma que muitas vezes o confundimos com a coloração objetiva da coisa. É comum, inclusive, referir-se às duas coisas como uma só, chamada de *sensação* quando considerada psicológica ou subjetivamente e de *qualidade da coisa externa* quando considerada física ou objetivamente. Em resposta a isso, Husserl aponta que a cor vermelha de uma bola, vista objetivamente como uniforme, aparece na percepção em diversas sensações cromáticas diferentes. Essa mesma diferença é repetida entre todos os tipos de propriedades objetivas e suas sensações correspondentes. E isso vale não apenas para as *propriedades* dos objetos, mas também para a totalidade concreta — para o objeto externo percebido ou visado. Há uma ambiguidade no termo *aparição* que permite seu uso tanto para *a experiência concreta em que consiste a aparição do objeto* quanto para *o próprio objeto que aparece dessa forma*. Essa ambiguidade desaparece, entretanto, quando consideramos quão pouco do objeto está de fato na experiência de sua aparição. A aparição de uma coisa não é a coisa que aparece — as próprias aparições (os eventos reais) não aparecem para nós, mas vivemos *por meio* delas (5. LU, § 2).

Cada um de nós aparece para si próprio, continua o autor, como membro do mundo, e as outras coisas aparecem em relação a esse ego fenomênico. É preciso distinguir, então, (1) essa relação entre o “conteúdo da consciência” compreendido como *objeto fenomênico* e o *sujeito fenomênico* (o ego como pessoa empírica, como coisa) (2) da relação entre o “conteúdo da consciência” compreendido como uma *experiência* e a consciência compreendida como *uma unidade desses conteúdos* (a consistência fenomenológica do ego empírico) (5. LU, § 2). No primeiro caso, temos a relação entre *duas coisas que aparecem*; no segundo caso temos a relação entre *uma única experiência e um complexo de experiências*. Do mesmo modo, temos de distinguir (1) a relação entre o *eu* que aparece e o objeto externo que aparece (2) da relação entre a experiência da aparição e o objeto que aparece. Nesse último caso, deixamos clara a distinção entre a própria experiência e aquilo que intencionalmente se faz presente *nela*. Há ainda, por fim, a *relação objetificante* que atribuímos ao complexo de sensações experimentado quando algo nos aparece — a relação na qual a experiência liga-se ao objeto que aparece, levando-nos a dizer que se trata de uma aparição *do objeto*. Essas distinções dizem respeito à percepção;

tentamos distinguir *o que é* e *o que compõe* de fato uma experiência daquilo que *está nela* apenas num sentido impróprio ou intencional. Para clarificá-las, podemos usar uma tabela para ilustrar esses dois modos de compreender o *ego* e o *conteúdo da consciência*:

	Conteúdo da consciência		Ego
1.	Objeto fenomênico	$\xleftrightarrow{A}$	Sujeito fenomênico
	$\uparrow c$		
2.	Experiência singular	$\xleftrightarrow{B}$	Totalidade de experiências

- A: Relação entre dois fenômenos — o ego compreendido como sujeito fenomênico e o conteúdo da consciência compreendido como objeto fenomênico.
- B: Relação entre um todo e suas partes — o ego compreendido como totalidade de experiências e o conteúdo da consciência compreendido como uma experiência particular.
- C: Relação entre um objeto e a experiência desse objeto.

Em geral, o conteúdo da consciência é *experimentado* no segundo sentido, mas não no primeiro. Na experiência *adequada*, contudo, o conteúdo da consciência é *o mesmo* tanto quando o compreendemos no primeiro quanto no segundo sentido.

No sentido comum, o *experimentado* é um complexo de eventos exteriores, e o *experimental* consiste em percepções (além de julgamentos e outros atos) nas quais tais eventos aparecem como objetos, e objetos frequentemente relacionados ao ego empírico. Nesse sentido, diz-se, por exemplo, que se *experimentou* uma guerra. No sentido fenomenológico, no entanto, é evidente que os eventos ou objetos externos não estão dentro do ego que os experimenta, nem são seu conteúdo ou suas partes constituintes (5. LU, § 3). Experimentar eventos exteriores, nesse sentido, significa direcionar certos atos de percepção a tais eventos, de modo que certos conteúdos constituem, então, uma unidade de consciência no fluxo unificado de um ego empírico. Nesse caso, temos um todo *real* do qual se pode dizer que cada parte é de fato *experimentada*. Enquanto no primeiro sentido há uma distinção entre

o conteúdo da consciência e aquilo que é experimentado (e.g. entre a sensação e aquilo que é sentido), nesse último sentido, aquilo que o ego ou a consciência experimenta é seu conteúdo.

Os objetos externos não são, portanto, *experimentados* no sentido estrito, mas apenas percebidos, nomeados etc. Justifica-se, assim, o uso husserliano do termo *conteúdo*: tudo o que pode ser considerado parte real de um todo é chamado de *conteúdo* desse todo. O todo, nesse caso, é a unidade real da consciência; o *conteúdo* é o conjunto total das experiências presentes e *conteúdos*, no plural, são as próprias experiências — todas as partes reais que compõem um fluxo fenomenológico de consciência. Levando isso em conta, percebemos que o ego resultante da redução fenomenológica não passa de uma unidade de experiências interconectadas (5. LU, § 3)¹. O *eu* a que nos referimos no discurso comum não passa de um objeto empírico como qualquer outro, cuja unidade fenomenológica é dada por suas propriedades fenomênicas reunidas, tendo nelas sua composição. Ao colocar de lado o ego empírico, chegamos, portanto, a um complexo de experiências reais — complexo que cada um de nós em parte encontra com evidência e em parte assume com razões bem fundamentadas. A natureza dessas experiências e as leis que obedecem fundam formas de conexão que constituem uma soma de conteúdos unificada: o próprio ego. As leis que regem a união e a separação desses conteúdos permitem que eles se tornem uma unidade, de forma que o *ego fenomenológico* ou a *unidade da consciência* constituem-se sem a necessidade de um princípio egóico que sustente e unifique cada conteúdo (5. LU, § 4).

7.2 A PERCEPÇÃO INTERNA

O conceito de consciência examinado até aqui (o da consciência como a unidade de experiências do ego), explica Husserl, é o que será usado na maior parte das *Investigações lógicas*. Restam ainda, no entanto, dois outros conceitos a

¹ Devemos ressaltar, mais uma vez, que a “redução” mencionada nas *Investigações lógicas* não é tematizada na obra e não carrega, ainda, todo o peso conceitual que o termo adquirirá em textos futuros.

abordar, cuja referência, quando ocorrer, será indicada expressamente. O autor passa, então, ao segundo dos três conceitos de *consciência* citados: aquele expresso quando se fala numa *consciência interna*. Enquanto o primeiro conceito está em jogo quando dizemos que uma entidade *tem consciência*, este segundo aparece quando dizemos que uma experiência *é consciente* em oposição a *inconsciente* (ZAHAVI, 2002, p. 52). Para abordar essa noção, Husserl introduz o conceito de percepção *adequada*: aquela que não atribui a seu objeto nada que não tenha sido intuitivamente representado e dado como uma parte *real* da experiência da percepção; aquela que representa e afirma intuitivamente seus objetos assim como foram de fato experimentados *em* e *com* sua percepção (5. LU, § 5). Temos uma percepção adequada quando o objeto visado está presente nela de modo real, apreendido integralmente, contido de fato no próprio perceber. Esse ponto fica claro na tabela apresentada na última seção¹, onde vimos que, na percepção adequada, os dois sentidos de *conteúdo* coincidem.

Apenas percepções internas, conclui Husserl, podem ser *adequadas*: somente elas podem dirigir-se a experiências dadas simultaneamente consigo. Aqui, alerta o autor, toma-se o termo *experiência* em seu sentido fenomenológico estrito — não se pode dizer que sejam adequadas todas as percepções dirigidas a experiências internas no sentido da psicologia natural. Husserl distingue, assim, dois sentidos de *percepção interna*: de um lado, temos o sentido citado, no qual o objeto está de fato *contido* na percepção (uma *percepção adequada*); de outro, temos o sentido comum, no qual percebe-se o próprio ego como um objeto externo que, como qualquer outro, não está completamente aberto à percepção (uma *percepção inadequada*) (LU, v. 2, p. 222). A distinção psicológica entre *percepção interna* e *externa* é substituída, assim, pela distinção entre *percepção adequada* e *inadequada*. Mais à frente, Husserl citará alguns exemplos de percepções adequadas: no caso de juízos como “eu percebo *isso* ou *aquilo*”, “sinto prazer” ou “vejo flutuar à minha frente tal fantasia da imaginação”, temos completa segurança não apenas de que assumimos seus objetos, mas de que são dados assim como os assumimos (5. LU, § 6, p. 357).

¹ Cf. p. 166.

O segundo conceito de *consciência* diz respeito, então, às *percepções internas* no sentido próprio de *percepções adequadas*, aquelas que de fato acompanham as experiências presentes como seus objetos. Alguns filósofos, ressalta Husserl, consideram que a consciência no primeiro sentido examinado aqui (uma unidade de experiências) é ao mesmo tempo uma consciência neste último sentido — no caso de Brentano, por exemplo, essas percepções são sempre adequadas. Essa concepção, que nos leva a tratar a consciência como uma espécie de conhecimento, tem graves dificuldades: a percepção interna é ela própria uma experiência que exigiria outra percepção, e assim *ad infinitum*. Brentano, aponta o autor (5. LU, § 5), resolve esse problema distinguindo dois tipos de percepção, mas, para os propósitos das *Investigações*, pode-se deixar de lado esse tipo de teoria até que cheguemos fenomenologicamente à necessidade de assumir uma ação contínua da percepção interna.

Husserl argumenta, então, que o primeiro conceito de consciência mencionado — mais abrangente, referindo-se a todo um conjunto de experiências — tem sua origem neste segundo — mais primitivo, mas também mais estreito, restringindo-se apenas às experiências de percepção adequada¹. Para ilustrar a passagem do conceito mais estreito para o mais amplo, Husserl examina a autoevidência do *cogito, ergo sum* — mais especificamente, a evidência do *sum* contido nessa expressão (5. LU, § 6). Quando consideramos esse *eu sou* como algo que resiste a toda dúvida, fica claro que não se trata do ego empírico: a conclusão cartesiana não implica um ser portador de todas as características que o indivíduo atribui a si, mas apenas um certo núcleo dessa noção empírica do *eu*. Esse núcleo, reunindo apenas o que é dado no ego empírico a cada momento como autoevidente, tem de ser constituído pelas percepções *adequadas*. E não é apenas o *eu sou*, afirma o autor, que é auto-evidente, mas todos os juízos mencionados como exemplos de percepções adequadas.

As percepções adequadas constituem, assim, o foco primário do ego empírico fenomênico ao qual chega a redução fenomenológica. A esse foco será acrescentado, para chegar ao primeiro conceito de *consciência*, o resultado da redução executada

¹ Nas *Investigações lógicas*, sempre percepções internas no sentido estrito mencionado.

sobre tudo o que a retenção e a rememoração apresentam-nos como passado. A tudo isso, acrescenta-se, ainda, o resultado da redução executada sobre aquilo que, com bases empíricas, assumimos coexistir com as percepções adequadas e com a substância reflexiva a que chegamos a partir da retenção e da rememoração. Na consciência compreendida no primeiro sentido temos, assim, percepções adequadas, dados da retenção e da rememoração e outros dados que assumimos a partir desses primeiros (5. LU, § 6). Todos esses conteúdos conectam-se de modo unitário e contínuo, e Husserl explora brevemente como isso acontece.

Há uma unidade no todo fenomenológico, e suas partes são ou (1) *momentos* que se fundam e requerem um ao outro em sua coexistência, ou (2) *pedaços* que, ao coexistir, fundam, por sua própria natureza, formas de unidade que entram no conteúdo do todo como aspectos reais. Essas *unidades de coexistência*, explica o autor, passam continuamente de uma à outra, de um momento para o outro, compondo uma unidade de mudança: o fluxo de consciência. Esse fluxo exige, para sua unidade, a persistência contínua de ao menos um aspecto invariável, e esse aspecto é o *tempo* que lhe é imanente — não o tempo do mundo real, mas o tempo que aparece com o próprio fluxo da consciência, o tempo no qual ela flui. Cada instante desse tempo é dado numa gradação contínua de *sensações temporais*: em cada fase do fluxo de consciência, manifesta-se o todo do horizonte temporal; cada fase possui uma forma que abrange todos os conteúdos desse fluxo, e essa forma continua a mesma, ainda que os conteúdos alterem-se constantemente. Tudo isso compõe, então, o conteúdo fenomenológico do ego empírico. A noção de experiência amplia-se das percepções internas à noção de um ego fenomenológico (a unidade do fluxo de consciência, fechada em si e desenvolvendo-se continuamente, resultado da redução fenomenológica) a partir do qual o ego empírico é constituído intencionalmente (5. LU, § 6).

7.3 ATOS MENTAIS

Chegamos, por fim, ao terceiro conceito de consciência examinado. Esse conceito aparece, explica Zahavi (2002, p. 52), quando dizemos que uma experiência

é consciente *de algo*, direcionando-se a um objeto. Husserl observa que esse conceito coincide, em seu campo fenomenológico, com o conceito de *ato mental*. Para clarificá-lo, Husserl parte de uma distinção feita por Brentano: para separar e delimitar os campos da psicologia e das ciências naturais, esse autor distingue entre *fenômenos psíquicos* e *fenômenos físicos*. Husserl discorda dessa distinção e desse *objetivo* de Brentano, mas ressalta, apesar disso, o valor do conceito de *fenômeno psíquico*: ele define uma classe de experiências que engloba tudo o que caracteriza a existência mental, consciente. Um ser privado dessas experiências seria incapaz de interpretar objetivamente ou de representar objetos por meio de seus outros conteúdos (como as experiências de sensação), sendo incapaz, assim, de referir-se a objetos em outros atos — de julgá-los, alegrar-se ou entristecer-se com eles etc. Não poderíamos, portanto, chamar um tal ser de *psíquico* (5. LU, § 9). Só as experiências dessa classe, afirma o autor, poderiam fundamentar abstrações sobre as noções da lógica, da ética e da estética.

Em sua tentativa de demarcar classes fenomênicas, Brentano apresenta seis características dos fenômenos mentais. Dentre essas características, Husserl toma apenas duas como relevantes para sua obra: a *representação* e a *intencionalidade*. Quanto à primeira, Husserl nota que ou os fenômenos *são* representações, ou são *fundados* em representações: “nada pode ser julgado, nada pode ser desejado, nada pode ser esperado ou temido se não for representado” (5. LU, § 10, p. 366). A segunda característica dos atos mentais, contudo, é considerada um ponto de partida melhor para as investigações do autor. Ela revela a própria essência dos atos ou fenômenos psíquicos, e podemos notá-la em qualquer ilustração que escolhermos: na percepção, algo é percebido; na imaginação, algo é imaginado; no amor, algo é amado e assim por diante. Buscando o que é comum a todas essas instâncias, Brentano chega à intencionalidade — a direção a um objeto. Essa referência a objetos, segundo Brentano, é representativa na representação, judicativa no juízo etc., levando esse autor a dividir os fenômenos mentais entre representações, julgamentos e emoções. É indiferente, para Husserl, se Brentano acertou ou não nessa divisão: o importante é notar que há diferenças específicas essenciais à relação intencional.

Husserl enumera diversos outros modos de referência a objetos e aponta que a maior parte dos atos são experiências complexas envolvendo várias intenções.

Ao resolver esses complexos, no entanto, chegamos sempre a caracteres intencionais primitivos que não podem ser reduzidos a outros tipos de experiências — a unidade do gênero *intenção* tem modalidades específicas essenciais *a priori*, anteriores a qualquer facticidade psicológica empírica (5. LU, § 10). As diferenças entre atos não podem, por exemplo, ser reduzidas às representações e julgamentos que envolvem: para diferenciar dois atos, serão sempre necessários elementos intencionais. A aprovação estética, ilustra Husserl, pode ser afirmada como um juízo e incluir representações; ainda assim, é evidente que a aprovação estética é um modo específico de relação intencional que se torna apenas *objeto* de representações e julgamentos, mas não pode ser reduzida a eles. “Avaliar um juízo como válido, uma experiência emocional como elevada etc.,” — afirma Husserl (5. LU, § 10, p. 368) — “pressupõe intenções análogas, estreitamente relacionadas e não especificamente idênticas”. Essa relação intencional seria, então, a característica essencial dos *atos* ou *fenômenos psíquicos*. Nem todas as *experiências*, contudo, são intencionais; mais à frente, Husserl argumentará que esse é o caso das sensações. Os *atos* são, portanto, um subgrupo das *experiências* mentais definido e delimitado pela noção de intencionalidade. Todos os atos, então, são experiências, mas apenas as experiências *intencionais* podem ser chamadas de atos.

Embora mantenha duas das características mencionadas por Brentano, Husserl abandona a terminologia desse autor, rejeitando, a partir daqui, os termos *fenômeno psíquico* e, nesse contexto, o próprio termo *fenômeno*. O termo *fenômeno psíquico*, explica Husserl, só faz sentido tendo em vista o objetivo brentaniano de demarcar o campo da psicologia. O termo *fenômeno*, por sua vez, pode sugerir que toda experiência intencional não é apenas dirigida a um objeto, mas é ela própria, na medida em que *aparece*, um objeto de certas experiências intencionais — as percepções. Nesse sentido, seria possível dizer que todo fenômeno psíquico é objeto da consciência interna, e vimos que esse não é o caso: por *percepção interna*, compreendemos apenas as percepções *adequadas*¹. Outra expressão problemática está nas afirmações de que um objeto percebido *entra na consciência* ou de que a *consciência* ou o *ego entram numa relação* com esse objeto. Esse tipo de expressão

¹ Cf. p. 168.

promove dois mal-entendidos: em primeiro lugar, sugere que se trata de uma relação entre duas coisas igualmente *reais* (o ato e o objeto intencional) presentes na consciência como que uma dentro da outra; em segundo lugar, sugere que se trata de um evento ou uma relação *real* entre a *consciência* ou *ego* e aquilo de que temos consciência (5. LU, § 11).

O primeiro mal-entendido mencionado, confundindo a relação entre consciência e objeto com uma relação entre duas coisas *reais*, é sugerido especialmente pelas expressões *objetividade imanente* e *inexistência mental* ou *intencional*. Husserl alerta que as experiências intencionais direcionam-se a objetos de diferentes modos, mas o fazem num sentido *intencional*: não há, em geral, *duas coisas* presentes na experiência — não experimentamos um objeto e, além dele, a experiência intencional que lhe é dirigida. Não há duas coisas na experiência nem mesmo no sentido de uma parte e um todo que a contém. Há apenas uma coisa: a experiência intencional, cujo caráter descritivo essencial é a intenção respectiva. De acordo com a modalidade específica dessa experiência é que se constitui a representação, o julgamento, o desejo do objeto etc. É pela própria essência dessa experiência que se estabelece a *relação intencional*, e é apenas nesse sentido que o objeto *está presente* (5. LU, § 11).

Essa experiência intencional, acrescenta o autor, pode estar presente na consciência, junto com sua intenção, ainda que o objeto visado por ela não exista ou não possa existir. O objeto é *pretendido*, mas esse pretender é uma experiência: o objeto não é nada na realidade. Se eu tenho, por exemplo, uma ideia de Zeus, esse deus é o objeto representado; ele está *presente* no meu ato. Isso significa apenas, contudo, que uma certa experiência (a representação de Zeus) é consumada na minha consciência. É evidente que, examinando tal experiência, Zeus não será encontrado dentro de mim. O *objeto mental* ou *imanente* não é, portanto, uma parte *real* da composição da experiência. Esse objeto não é, na verdade, imanente ou mental, e sequer precisa existir fora da mente. Isso não impede, entretanto, que minha representação de Zeus seja real, uma modalidade específica de experiência na qual posso dizer que esse deus faz-se presente para mim. A existência ou a possibilidade de existência de um objeto é indiferente para sua representação: pensa-se

em Zeus como se pensa em Bismarck (5. LU, § 11). Por isso podemos prescindir, nas investigações fenomenológicas, de pressupor a existência de uma realidade natural, com homens, animais etc. Trata-se, aqui, de possibilidades *ideais*. Clarificamos, assim, o segundo mal-entendido mencionado, que sugere uma relação real entre a consciência e seus objetos. O objeto pretendido, vemos agora, nem mesmo precisa *existir*: é necessária apenas a *experiência* de representá-lo.

Chegamos, assim, a uma aceção mais estrita do termo *conteúdo imanente*. Conteúdos intencionais são imanentes apenas no sentido de que são *pretendidos* na experiência que se dirige a eles. Os conteúdos verdadeiramente imanentes, por outro lado, não são intencionais: eles constituem o ato de forma *real*, fornecendo pontos de apoio que tornam possível uma intenção, mas não são eles próprios visados — não são os objetos aos quais o ato se direciona. Não vemos, por exemplo, sensações de cores, mas coisas coloridas, e não ouvimos sensações de sons, mas canções. O mesmo vale para outras experiências intencionais fundadas nessas representações. Representar-se o Palácio de Berlim, por exemplo, é uma certa modalidade de relação intencional. Julgar a respeito desse palácio, desejar vê-lo ou deleitar-se nele são outras experiências caracterizadas fenomenologicamente de outros modos, mas todas têm em comum o fato de serem modos de visar um objeto, e esses modos só podem ser expressos dizendo que *o palácio* é julgado, desejado etc. (5. LU, § 11).

Depois de apontar os problemas que permeiam os termos citados, Husserl propõe-se a fixar sua própria terminologia (5. LU, § 13), que será usada no restante da *Quinta investigação*. Seria necessária, afirma o autor, uma investigação mais extensa para determinar o que justifica falar, metaforicamente, sobre o objeto representado numa representação, julgado num juízo etc., assim como para compreender o sentido completo da relação entre atos e objetos. As considerações anteriores deixam claro, contudo, que é melhor evitar o termo *objetividade imanente*, substituindo-o pelo termo *objeto intencional*, que está livre das ambiguidades citadas. Da mesma forma, devemos tomar cuidado com outras expressões que sugerem que o objeto *está contido* em certos atos ou na consciência. *Estar consciente* significa, aqui, algo bem diferente dos dois primeiros sentidos citados. Levando em conta a influência

da Psicologia, Husserl decide dar preferência ao primeiro conceito de consciência, mais difundido nessa ciência. A Psicologia está, contudo, imersa nessas ambiguidades, de forma que devemos tomar um cuidado especial ao falar da consciência nos sentidos de percepção interna e de relação intencional.

Esta é, para Schérer (1967, p. 263), a distinção mais importante da *Quinta investigação*: “o objeto não está contido na consciência, ele não é experimentado, mas visado; a única realidade presente é a experiência intencional, a intenção relativa ao objeto”. Esse fato fica claro no exemplo de Zeus, um objeto puramente intencional: Zeus não é algo real no mundo e tampouco é parte de minha experiência, mas é simplesmente *visado* nela. A existência real do objeto tem pouca importância para a experiência intencional. A distinção feita aqui se refere, portanto, ao conteúdo intencional em oposição ao conteúdo que é verdadeiramente imanente à consciência.

O termo *fenômeno psíquico*, continua Husserl (5. LU, § 13), será completamente excluído das investigações fenomenológicas, usando-se o termo *experiência intencional* quando necessário. O nome *experiência* deve ser compreendido, então, como o definimos anteriormente — designando os próprios eventos (reais) que são conteúdos da consciência¹. O adjetivo *intencional*, por sua vez, aponta a essência comum a todas as experiências que o autor deseja demarcar — a característica de direcionar-se a um objeto. O termo *ato* será usado, então, com o mesmo sentido do termo *experiência intencional*. Aqui encontramos, mais uma vez², o que Schérer (1967, p. 184) chama de “o enigma do conhecimento”: a ligação, aparentemente impossível, entre o objeto do conhecimento (ideal) e o objeto da percepção (real). A raiz desse enigma está, afirma o autor, na fundação de atos que, com base numa intuição sensível, constituem formas categoriais que podem servir de material para novas formas:

Como a palavra “ato” deve ser entendida sempre no sentido de experiência intencional, e não de atividade, as novas significações assim “constituídas” são igualmente “em si”. Esse “em si” não é nada além de sua independência em relação ao psíquico. O perigo é que o compreendamos como existência metafísica, real, em algum *τόπος οὐράνιος* (R.L.II 1, p. 118) dos objetos gerais. (SCHÉRER, 1967, p. 185).

¹ Cf. p. 167.

² Cf. p. 133.

Esse ponto será retomado à frente, mas tenhamos em mente, até lá, a definição de ato como *experiência intencional*. No *em si* de tais experiências, encontramos mais uma pista da relação entre *real* e *ideal* nas *Investigações lógicas*.

Husserl aponta, ainda, algumas especificidades do modo como devemos compreender o uso do termo *intenção* (5. LU, § 13). Enquanto esse termo pode sugerir que se presta uma atenção especial ao objeto em questão, esse não é o caso: um objeto intencional nem sempre é notado — é possível, por exemplo, que muitos atos interligados estejam presentes, de forma que os experimentemos todos ao mesmo tempo, mas que nossa intenção volte-se inteiramente a apenas um. Husserl distingue, ainda, um sentido mais estrito e um sentido mais amplo de *intenção*. O sentido mais estrito é aquele no qual temos *preenchimentos* correspondentes a certas intenções. Os próprios preenchimentos, entretanto, são intenções num sentido mais amplo — são atos intencionais. Esse sentido mais amplo é o que será utilizado pelo autor, exceto quando explicitamente assinalado o contrário. O autor ressalta, por fim, que devemos excluir toda ideia de *atividade* do termo *ato*.

Husserl responde, ainda, a algumas objeções que poderiam afetar as descrições nas quais foi baseada a terminologia acima. Há autores, explica, que rejeitam completamente a demarcação da classe de experiências que chamamos de *intencionais*. Natorp, por exemplo, argumenta que, ao ouvir um som, a própria audição não pode ser separada da audição *do som*, como se fossem duas coisas separadas. Husserl concorda com essa afirmação, mas, ainda assim, argumenta que duas coisas devem ser distinguidas: o tom ouvido, *objeto* da percepção, e a audição do tom, um *ato* de percepção. Natorp estaria certo ao afirmar que a consciência não tem objeto além da existência de algo *para um indivíduo*. Ainda assim, uma análise fenomenológica mais extensa revela, por exemplo, diferenças no modo de atenção: um conteúdo aparece-me diferente se o vejo isoladamente ou como parte de um todo; marginalmente ou como foco do meu olhar. Ainda mais importantes seriam as diferenças entre a existência de um conteúdo como mera sensação e a de um conteúdo que é feito objeto de percepção: atos diferentes podem perceber um mesmo objeto e ainda assim envolver sensações muito diferentes — um mesmo tom pode, por exemplo, ser ouvido de longe ou de perto. Analogamente, podemos

perceber *objetos* diferentes a partir dos mesmos conteúdos; conteúdos de sensação iguais podem ser apreendidos de modos distintos. Numa análise fenomenológica, excluindo-se o lado empírico dos exemplos citados, percebemos, na essência das experiências puras, ideias de espécies puras e de situações específicas. Observamos, assim, o fato essencial de que o ser de um conteúdo sensorial é diferente do ser do objeto apresentado por ele, que não está *realmente* na consciência. Isso fica claro, explica o autor, se usarmos a visão como exemplo: ao olhar para uma caixa, não vemos nossas próprias sensações, mas vemos *a caixa*, independente de sua orientação. Os conteúdos de consciência propriamente ditos (as experiências) mudam a cada giro da caixa, mas o objeto percebido é um e o mesmo (5. LU, § 14).

A discussão com Natorp deixa claro, observa Schérer (1967, p. 265), que a relação entre consciência e objeto não esgota o sentido da intencionalidade. A distinção de Natorp entre consciência e conteúdo é insuficiente: “o conteúdo é, ao mesmo tempo, (e de maneira equívoca) *experiência e intencional*” (SCHÉRER, 1967, p. 266). A mera relação ao objeto não é suficiente, então, para caracterizar as experiências intencionais. Os objetos são visados, como vimos¹, *de um modo específico*. São atos como os de percepção, imaginação e lembrança que dão à intenção sua orientação. Devemos diferenciar, assim, a *qualidade* do ato (o modo específico segundo o qual o objeto é visado) da *matéria* do ato (seu conteúdo propriamente dito, sem o qual a qualidade seria impensável) (SCHÉRER, 1967, p. 271). O ato não apenas visa o objeto, mas o visa o objeto do modo específico como o faz, permitindo, portanto, a distinção entre expressões como *triângulo equilátero* e *triângulo equiângulo*. Os juízos “ $2 \times 2 = 4$ ” e “Ibsen é o principal fundador do realismo dramático moderno”, ilustra Husserl (5. LU, § 20, p. 411), são afirmações de um mesmo tipo, tendo em comum a qualidade de serem juízos. Essas afirmações fazem juízos, contudo, sobre conteúdos diferentes. O termo *matéria* é usado, então, para distinguir essa noção de conteúdo das demais.

Devemos notar, contudo, que o conteúdo do ato tomado enquanto *matéria* é uma parte *real* da experiência de pensamento. Isso fica claro, observa Husserl (5. LU, § 20), quando examinamos atos que se referem a uma mesma matéria: um

¹ Cf. p. 172.

mesmo ato real de representação poderia estar ligado, por exemplo, à questão “há seres inteligentes em marte?” e à afirmação “há seres inteligentes em marte”. Por ser *experiência intencional*, explica Schérer (1967, p. 272), o ato contém tanto componentes reais quanto componentes intencionais. Se olharmos apenas para a parte real, o objeto propriamente dito não é nada (a objetividade transcende o ato). Ainda assim, o ato continua, mesmo sob uma análise *real*, dirigido a um objeto:

Não importa que tipo de ser damos ao nosso objeto, ou com que sentido ou justificação fazemos isso; não importa se esse ser é real ou ideal, genuíno, possível ou impossível, o ato continua “direcionado a” seu objeto. Se, agora, alguém perguntar como algo transcendente ou inexistente pode ser o objeto intencional de um ato em que não tem ser algum, só é possível dar a resposta acima, que é uma resposta inteiramente suficiente. O objeto é um objeto intencional: isso significa que há um ato com uma intenção determinada, e um modo determinado que faz dela uma intenção em direção a este objeto. Essa “referência a um objeto” pertence peculiarmente e intrinsecamente a uma experiência-ato, e as experiências que a manifestam são, por definição, experiências ou atos intencionais. (5. LU, § 20, p. 412).

Mas a “essência intencional”, continua Schérer (1967, p. 273), está na união entre a *matéria* e a *qualidade*. A essência intencional também pode ser chamada de essência significativa, já que é ela que porta o sentido da intenção. Isso permite, ademais, que ela seja independente em relação a outras modificações, assegurando a identidade dos enunciados e das visadas. “A intencionalidade não se esgota na identidade individual dos atos. Mesmo quando ela visa algo individual, ela o visa de acordo com seu sentido; sobre a possibilidade de identificar a essência intencional relativamente aos eventos psíquicos individuais funda-se a possibilidade da variação.” (SCHÉRER, 1967, p. 273).

7.4 A INTENCIONALIDADE

Vimos, no capítulo anterior¹, que o *a priori* husserliano depende dos conteúdos da experiência e, ao mesmo tempo, é *anterior* à experiência. Isso é possível

¹ Cf. p. 156.

porque essa anterioridade é compreendida como uma generalidade ilimitada, sustentando-se para toda experiência possível. Vimos também, contudo, que esse *a priori* é *objetivo* e que sua anterioridade é *ontológica*¹. Ora, se o *a priori* depende da experiência (subjética), como é possível que ele seja uma característica *dos objetos* (como é possível que a duração, por exemplo, seja uma característica *do som*)? O conceito de *intencionalidade* ajuda-nos, agora, a esclarecer essa questão. Se a experiência for compreendida como a aparição de uma subjetividade para si, observa Romano (2010, p. 73), chegaremos, de fato, à contradição. A noção de intencionalidade significa, contudo, que a consciência não está fechada em si, mas é concebida precisamente como abertura a uma exterioridade: “a experiência, no sentido como Husserl compreende esse termo, é sempre experiência *disto ou daquilo*, ela é orientada às coisas e ao mundo, ela constitui o modo de doação de certos objetos” (ROMANO, 2010, p. 73).

Para compreender o pensamento de Husserl nesse sentido, será útil retrair brevemente a história da noção de intencionalidade. Ela aparece, nota Romano (2010, p. 74), desde a obra de Aristóteles, onde lemos que “a alma é, de certa maneira, tudo o que é” (DA, III, 8, 431^b21). Esse *é* não deve ser compreendido, argumenta o autor, no sentido de identidade, mas no sentido de que o próprio ser da consciência não é mais do que a presença *das coisas*. A escolástica interpreta essa *presença*, então, não como a presença das próprias coisas, mas como um ser representado, de modo que o objeto se torna um objeto interno, imanente (ROMANO, 2010, p. 76). Em sua *Psicologia do ponto de vista empírico* (1874), Brentano procura resgatar a noção de intencionalidade, ressaltando o fato de que cada ato psíquico refere-se *a um objeto*. Ao menos em seus primeiros trabalhos, contudo, o autor parece preservar a herança escolástica, compreendendo esses objetos como *imanescentes*: um julgamento refere-se a um objeto que é julgado *nele*; um desejo refere-se a um objeto que é desejado *nele* e assim por diante (GALLERAND, 2013, p. 36). O objeto visado é, nesse sentido, um *conteúdo* da consciência: os fenômenos mentais são descritos, de fato, como “aqueles fenômenos que *contêm* um objeto intencionalmente *em si próprios*” (BRENTANO, 2009, p. 68, grifos meus).

¹ Cf. p. 160.

Para Twardowski, um dos discípulos de Brentano, devemos distinguir o *objeto* do *conteúdo* de um ato mental. Os *conteúdos* da consciência são, de fato, imanentes, encontrando-se no interior do sujeito como partes reais dos atos psíquicos. Os *objetos* a que se referem os atos psíquicos, por outro lado, são realidades exteriores, transcendentais, apresentadas não *na*, mas *para* a consciência. O conteúdo é responsável, então, pela mediação entre o ato e o objeto: por meio dele, a consciência refere-se às coisas do mundo (GALLERAND, 2013, p. 37). Essa questão fica clara no caso da linguagem. As palavras distinguem-se de sons aleatórios porque *querem dizer* algo. Em que consiste, porém, essa *significação*? Tanto para Brentano quanto para Twardowski, ela está nos atos psíquicos suscitados nos interlocutores. Uma palavra significa algo para aquele que a enuncia na medida em que é acompanhada de um ato mental que aponta para um objeto. Para compreender esse significado, o interlocutor deve, por sua vez, reproduzir um ato psíquico análogo. Essa ideia parece implicar, contudo, que cada palavra tem tantos significados quanto indivíduos que as enunciam e compreendem, tornando a comunicação impossível. Mesmo para Twardowski, o significado de uma palavra é identificado ao *conteúdo* do ato mental, aparecendo como uma entidade física (ROLLINGER, 1999, p. 141).

Tanto para Brentano quanto para Twardowski, ademais, é possível que o objeto de um ato psíquico não *exista*. “As coisas a que nos referimos psiquicamente” — afirma Brentano — “são, muitas vezes, inexistentes, mas temos o costume de dizer que elas existem enquanto objetos” (BRENTANO, 2003, p. 219 apud GALLERAND, 2013, p. 36). Esse seria o caso de objetos contraditórios, como um quadrado redondo. Twardowski, por sua vez, distingue dois tipos de objetos e dois tipos de existência: aquela dos *conteúdos*, que existem apenas na representação, e aquela dos objetos exteriores, que, no caso de representações contraditórias, não existem de modo algum. A posição de Brentano levanta, então, a questão de como é possível que o ato psíquico seja caracterizado pela relação com um objeto e que, ao mesmo tempo, esse objeto não exista. A solução de Twardowski, por sua vez, meramente transforma o objeto intencional num objeto imanente, voltando às aporias da filosofia escolástica (ROMANO, 2010, p. 82).

Vimos que, para Husserl, por outro lado, “as expressões ‘um objeto’ e ‘um objeto existente, verdadeiro, real, próprio’ são totalmente equivalentes” (IG, p. 315)¹. Há, portanto, apenas um tipo de objeto: “o verdadeiro objeto, *transcendente à consciência*” (ROMANO, 2010, p. 83). O objeto intencional e o objeto que pode existir fora da consciência são, assim, um e o mesmo. Como compreendida por Husserl, a intencionalidade significa, então, que a consciência é, em sua essência, relação à coisa transcendente. Um dos argumentos de Husserl para recusar a compreensão dos objetos intencionais como *imagens* ou *cópias* dos objetos verdadeiros pode ser encontrado, devemos notar, desde as *Investigações*. Reduzir a identidade da espécie à mera semelhança, como vimos², levaria a uma regressão infinita, já que duas coisas semelhantes devem ser semelhantes num certo aspecto comum, idêntico entre elas. Para que nossa representação fosse uma imagem ou uma cópia do objeto, analogamente, seria necessário que tivéssemos acesso à fonte dessa imagem — seria necessário que o próprio objeto fosse doado à consciência.

Como compreender, contudo, que a intencionalidade seja uma característica imanente a certas experiências da consciência e, ao mesmo tempo, relação a objetos que existem para além da consciência? Para responder essa questão, explica Romano (2010, p. 86), Husserl preserva duas lições de Twardowski. Em primeiro lugar, nota que a relação ao objeto não é uma relação causal, empírica, mas uma relação *a priori* no sentido discutido no capítulo anterior³. Ela está ligada à experiência, então, de forma essencial, alheia a toda facticidade empírica⁴. Em segundo lugar, Husserl toma de Twardowski a distinção entre ato, conteúdo e objeto, herdada de Bolzano. Husserl renova, contudo, a atitude antipsicologista da filosofia desse autor, que compreende as proposições como objetos *ideais* e *idênticos*, transcendentemente aos atos psíquicos contingentes⁵.

Bolzano foi um dos primeiros lógicos a descrever sua ciência como completamente separada da psicologia, insistindo que o possível não deve ser confundido com o concebível (GEORGE, 2003, p. 39; KNEALE; KNEALE, 1962, p. 358; BOCHENSKI,

¹ Cf. p. 150.

² Cf. p. 139.

³ Cf. p. 151.

⁴ Cf. p. 160.

⁵ Cf. p. 142.

1961, p. 4). Para o filósofo, uma ciência é um conjunto de verdades objetivas, e as verdades como um todo não devem ser identificadas àquelas conhecidas pelo homem: as verdades objetivas são verdadeiras enquanto *proposições em si*, em oposição a *proposições expressas em palavras* (BOLZANO, 1973, p. 47). “Eu entendo por *proposição em si*” — afirma Bolzano (1973, p. 48) — “qualquer afirmação de que algo é ou não é, independentemente de essa afirmação ser verdadeira ou falsa, quer ou não alguém a tenha posto em palavras, quer ou não ela tenha sequer sido pensada”. A *proposição em si* é aquilo a que nos referimos, explica o autor, quando indagamos se determinada proposição foi ou não afirmada ou pensada.

De modo semelhante, Husserl é contrário à noção de que o significado das expressões está em atos concretos de pensamento. Enquanto o conteúdo real de uma expressão varia de uma pessoa para outra, seu significado pode permanecer o mesmo. Quando falamos numa árvore, ilustra Rollinger (1999, p. 145), pessoas diferentes podem representar-se tipos diferentes de árvores. O significado do termo *árvore* permanece, contudo, idêntico. Inversamente, os termos *fera* e *leão* podem evocar a lembrança de um mesmo animal, mas o significado desses termos é distinto: “a diferença entre as significações e os conteúdos da consciência é atestada pela indiferença de cada elemento em relação à variação do outro” (GALLERAND, 2013, p. 45). Isso é possível porque a própria proposição não é uma parte *real* da expressão, mas é seu conteúdo *ideal*¹. Essa ideia está presente, devemos notar, desde os *Prolegômenos*: não devemos confundir, como vimos, um julgamento que procede de acordo com a verdade *com a própria verdade*². A relação intencional não é, assim, uma relação imanente à consciência, já que o conteúdo em questão não tem um teor psicológico, “mas somente um ‘teor ideal’, idêntico para toda consciência” (ROMANO, 2010, p. 87). Nesse sentido, como vimos, Benoist (2001, p. 76) refere-se à intencionalidade como “uma máquina para desmentalizar os problemas”³ e Schérer (1967, p. 187) compreende-a como “uma retirada da consciência de sua reclusão no evento psicológico”⁴.

¹ Cf. p. 118.

² Cf. p. 46.

³ Cf. p. 147.

⁴ Cf. p. 151.

Para evitar a duplicação dos objetos, explica Romano (2010, p. 89), a noção de intencionalidade permite a Husserl substituir a metáfora imagética da semelhança pela metáfora do *vazio* e do *preenchido*. Um objeto pode ser visado, então, numa intenção *vazia*, desprovida de uma intuição correspondente. Esse é o caso, por exemplo, quando falamos em Zeus. Supondo, por outro lado, que o deus grego aparecesse a nós em pessoa, essa intenção tornar-se-ia *preenchida*. Mesmo no caso das intenções vazias, contudo, referimo-nos *a um objeto transcendente* que pode ser pensado de modo idêntico por qualquer consciência — ainda que em intenções intuitivamente vazias (ROMANO, 2010, p. 90). O fato de um objeto ser intencional não significa que ele exista “apenas na consciência”: ele existe de modo transcendente, de forma que o mesmo objeto pode ser pensado por pessoas diferentes, ainda que essa visada nunca seja preenchida na intuição.

No caso de um objeto contraditório, como um quadrado redondo, percebemos a impossibilidade *a priori* de que nossa intenção tenha um preenchimento intuitivo. Essa impossibilidade não é, ressaltava Husserl (1. LU, § 15), nem a impossibilidade real de executar os atos mentais que preencheriam o sentido da expressão, nem a impossibilidade concreta de obter a percepção necessária para preencher esse sentido, mas uma impossibilidade *ideal*¹. Nesse caso, lemos na *Segunda investigação*, a visada intencional refere-se, na verdade, *a nada*. Esses objetos sequer podem ser chamados de “meramente intencionais”: eles consistem apenas em “conexões válidas e necessárias entre ‘ideias sem objetos’” (2. LU, § 8, p. 125). Vimos, porém, que todo ato psíquico refere-se *a um objeto*. Nas palavras de Moura (1989, p. 92), “no momento em que, em nome da intencionalidade, recusa-se a existência das ‘representações sem objeto’, seria preciso compatibilizar duas evidências conflitantes: 1) toda representação refere-se a um objeto; 2) não é a toda representação que corresponde na verdade um objeto [...]”.

Para lidar com essa questão, podemos recorrer ao texto *Objetos intencionais*, no qual Husserl distingue representações *válidas* e *inválidas* (IG, p. 256). As representações válidas são, então, aquelas cujos objetos existem, isto é, aquelas que *têm*

¹ Cf. p. 125.

*objetos*¹. Nesse sentido, Richard (2015) observa que a linha que separa os objetos ideais dos objetos contraditórios não é uma demarcação entre diferentes tipos de objetos, mas uma demarcação entre diferentes tipos de representações: aquelas que visam um *objeto* e aquelas cujos conteúdos não têm essa propriedade. Seron (2010, p. 39) observa, ainda, que a intencionalidade *não é uma relação*: para o autor, a intencionalidade das *Investigações* significa apenas que os atos psíquicos têm sempre a propriedade de ter um *conteúdo intencional*, independente da relação a um objeto. Um juízo sobre um quadrado redondo não tem, então, *objeto*, mas ainda é, por sua própria natureza, um juízo *de algo*. Essa posição é reforçada por Carlos Alberto de Moura (1989, p. 95):

Na pura representação, o objeto esta presente no modo representativo do visar, mas o próprio objeto não existe, nem na representação nem fora dela. Quando se diz que a representação não tem apenas um objeto intencional mas também um objeto efetivo, diz-se na verdade que a representação não apenas representa seu objeto como também que esse objeto existe. Tanto uma casa quanto um centauro, tanto o objeto efetivo quanto o objeto não-efetivo de uma representação são os objetos re- apresentados pela representação. O objeto representado é aquele que a representação visa: ele não é nada de imanente à consciência mas sim o próprio objeto, que é verdadeiro ou efetivo quando o juízo de existência referido à representação é válido (AR, 421). (MOURA, 1989, p. 95).

A questão dos objetos impossíveis e absurdos ultrapassa o escopo deste trabalho. Devemos notar, porém, que se preserva a unidade da noção de *objeto*. Os objetos ideais, como o número 2, o princípio de não contradição ou a vermelhidão, genuinamente *existem*. Cabe repetir, aqui, uma citação pela qual passamos anteriormente:

Evidentemente, não apenas faz sentido falar nesses objetos [...] e concebê-los como sustentando predicados: nós também temos intelecção sobre certas verdades categoriais que se relacionam a eles. Se essas verdades sustentam-se, tudo o que é pressuposto como objeto nesse sustentar-se deve ter ser. Se eu vejo a verdade de que o 4 é um número par, de que o predicado da minha afirmação verdadeiramente pertence ao objeto ideal 4, então esse objeto não pode ser uma mera ficção, uma mera *façon de parler*, um mero nada na verdade. (2. LU, § 8, p. 125).

¹ Esse ponto ficará mais claro quando examinarmos a distinção entre pensamentos *autênticos* e *inautênticos*, que será abordada na *Sexta investigação* (cf. p. 203).

Vimos, ademais, que a consciência se refere a objetos *de modos específicos*¹. Podemos, por exemplo, *perceber*, *imaginar* ou *recordar* um mesmo objeto. A diferença entre essas experiências, argumenta Husserl (5. LU, § 10), não pode ser reduzida a seus aspectos reais, mas requer que reconheçamos modalidades específicas essenciais à intencionalidade. Qual é, então, a diferença entre a *recordação* e a *imaginação* de um objeto? Esse primeiro modo de intenção, explica Romano (2010, p. 98), coloca o objeto como algo que existiu no passado. A imaginação, por outro lado, suspende toda presunção de existência real. Aos diferentes tipos de atos, continua Romano (2010, p. 100), correspondem diferentes graus de preenchimento intuitivo, desde a simples visada vazia à apresentação em carne e osso. Essa doação “em carne e osso” não é, contudo, um privilégio dos objetos sensíveis, mas vale também para os objetos ideais:

As essências também são dadas à intuição em atos de ideação; elas são, então, objetos gerais de um certo tipo (simples, como as essências materiais; complexos, como os estados de coisas). Esses objetos ideais são intemporais ou, melhor, omnitemporais; eles são idênticos a si mesmos e idealmente reproduzíveis ao longo de todo pensamento que os pensa; sobretudo, eles possuem a mesma objetividade *não psicológica* que os objetos reais do mundo. (ROMANO, 2010, p. 101).

A intencionalidade assegura, conclui o autor, a *objetividade* dos objetos, libertando-os da facticidade psicológica empírica e, assim, do relativismo. “A existência de estruturas *a priori* da fenomenalidade torna possível a descrição da intencionalidade como uma dessas estruturas e, inversamente, a intencionalidade garante a independência do *a priori* em relação à nossa constituição psíquica contingente” (ROMANO, 2010, p. 102).

¹ Cf. p. 172.

8 A INTUIÇÃO EIDÉTICA

Vimos que as proposições são, para Husserl, espécies instanciadas em nossos atos de julgamento². Agora, vemos que, para referir-se a nossa relação com os objetos, Husserl substitui a metáfora imagética tradicional por aquela do *vazio* e do *preenchido*, usada, na *Primeira investigação*, para qualificar os atos significativos³. Podemos imaginar, então, que nossa relação com os objetos ideais esteja essencialmente ligada à linguagem. Essa é, de fato, a interpretação de Teixeira (2010). Para o autor, as significações são independentes em relação a cada signo físico, mas não em relação à linguagem como um todo: “[as significações] são sim idealidades, mas que funcionam factualmente como significações de signos, ainda que não mantenham uma relação necessária com o signo particular que factualmente as veicula” (TEIXEIRA, 2010, p. 326). Vimos, ainda, que as proposições são sempre essências *de experiências*⁴. A questão que se nos apresenta agora é, então, a da *natureza* dessas experiências. Quais, exatamente, são as experiências em que temos acesso à idealidade, e quais são suas particularidades? Para responder a essa pergunta, a seção 8.1 examinará em que medida os objetos ideais dependem da linguagem. Com esse objetivo, voltaremos à *Segunda investigação*, examinando como algumas de suas ideias aparecem à luz dos demais pontos explorados até aqui. Os objetos ideais são apreendidos, veremos então, em atos de *intuição*. A seção 8.2 passará, por sua vez, à *Sexta investigação*, analisando a natureza desses atos. Na seção 8.3, por fim, investigaremos em que consiste a objetividade apreendida pela intuição eidética, concluindo nosso trajeto pela noção de idealidade nas *Investigações lógicas*.

8.1 LINGUAGEM E PENSAMENTO

Nossa discussão começa, então, perguntando em que tipos de experiências os objetos ideais podem ser instanciados. Para Teixeira (2010), essas experiências

² Cf. p. 142.

³ Cf. p. 97.

⁴ Cf. p. 160.

são sempre *expressivas*, de modo que nosso acesso à idealidade passaria necessariamente pela linguagem. É possível, contudo, ir ainda mais longe na interpretação dessa dependência:

A tese de que significações são essencialmente linguísticas pode ser entendida em mais de um sentido. Em um sentido metafísico, ela pode querer dizer que significações dependeriam da linguagem para sua existência: não haveria quaisquer significações que não estivessem linguisticamente expressadas (no caso de uma dependência forte) ou que não pudessem vir a ser expressadas (no caso de uma dependência fraca). Em um segundo sentido, agora epistêmico, significações seriam linguísticas na medida em que elas nos seriam acessíveis tão somente através da linguagem. A articulação linguística seria então uma condição para apreender significações. (SOLDATI, 2008, p. 63 apud TEIXEIRA, 2010, p. 323).

Começamos, então, examinando esse primeiro sentido da dependência entre linguagem e pensamento. Poderiam os objetos ideais ser reduzidos a nossa capacidade de aplicar as palavras correspondentes? Embora sua argumentação privilegie o sentido epistêmico da dependência linguística, Teixeira (2010, p. 329, grifo meu) parece flertar com essa noção: “a conclusão que se impõe a meu ver é a de que, para nós, *significações ideais consistem em capacidades conceituais* segundo as quais podemos formar pensamentos determinados [...]”. Romano (2010) nos alerta, contudo, para o fato de que os termos gerais não são meras criações linguísticas, mas expressam *propriedades objetivas*: “ainda que nossos conceitos sejam criações convencionadas, as propriedades eidéticas e os *eidè* a que eles correspondem não o são” (ROMANO, 2010, p. 329).

A compreensão husserliana das ideias vem, explica Romano (2010, p. 330), de uma crítica ao nominalismo clássico. Segundo essa teoria, tudo o que existe é de ordem individual: as ideias gerais não passariam de nomes empregados de modo genérico, aparecendo como um produto do entendimento humano ao qual nada corresponde na realidade. Para Locke, como vimos¹, chegaríamos às ideias gerais ao despojar ideias individuais de todos os seus atributos particulares — a ideia do triângulo em geral seria, então, a ideia de um triângulo específico que não seja nem equilátero, nem isósceles, nem escaleno (ROMANO, 2010, p. 331). Berkeley

¹ Cf. p. 151.

e Hume, por sua vez, rejeitam essa noção como absurda: um triângulo particular que não possua nenhuma das características particulares de um triângulo sequer seria imaginável. Para esses autores, as ideias gerais são apenas nomes que podem ser aplicados a diversas ideias particulares.

Husserl, por sua vez, compartilha dessas críticas à filosofia de Locke, mas as leva a uma conclusão diametralmente oposta:

A impossibilidade de abstrair pela imaginação as propriedades particulares de um objeto sem aniquilar o próprio objeto torna-se o argumento principal não contra as ideias gerais, mas a favor dessas mesmas ideias, e isso a partir do momento em que foi rejeitado o pressuposto nominalista inadmissível segundo o qual as ideias gerais — se elas existem — devem ser, ao mesmo tempo, representações particulares. (ROMANO, 2010, p. 334).

O nominalismo tradicional cai no erro, explica Romano (2010, p. 333), de supor que uma ideia geral deve poder possuir as mesmas propriedades dos exemplares que engloba. Não é possível, contudo, atribuir as características de triângulos específicos à *espécie* triângulo: “Locke deveria, acima de tudo, ter lembrado que um triângulo é algo que tem triangularidade, mas a triangularidade não é, ela própria, algo que tem triangularidade” (2. LU, § 11, p. 134). Ao contrário, sejam quais forem os triângulos que imaginemos, suas características variarão dentro de certos limites que são prescritos *a priori* pela natureza do triângulo em geral (eles sempre serão, por exemplo, figuras planas, e essas figuras sempre terão três ângulos) (ROMANO, 2010, p. 335).

Contra a noção de que as ideias gerais são meros nomes que podem ser aplicados a diferentes ideias particulares, voltamos a um argumento que vimos anteriormente¹. As palavras seriam associadas às diversas ideias, nesse caso, em virtude da semelhança entre elas. Quando falamos em *semelhança*, contudo, temos de especificar *quanto a que* duas coisas são semelhantes. A semelhança quanto à forma e a semelhança quanto à cor, por exemplo, são semelhanças *de espécies diferentes*: uma diz respeito à espécie *forma*, outra diz respeito à espécie *cor*. Só podemos dizer que dois objetos são semelhantes quanto à cor porque ambas suas cores são exemplos da espécie cor, idêntica em ambos os casos. A semelhança

¹ Cf. p. 139.

diz respeito necessariamente a uma espécie à qual as coisas comparadas estão subordinadas: “não é porque duas coisas assemelham-se que elas são da mesma natureza; é porque elas são da mesma natureza que se assemelham” (ROMANO, 2010, p. 336).

Essa crítica ao nominalismo, conclui Romano (2010, p. 343), pode lançar luz sobre a doutrina positiva de Husserl. Para o autor, as próprias ideias gerais são apreendidas num tipo específico de intuição. Num sentido fenomenológico, a intuição não é uma faculdade psicológica ou uma característica das experiências interiores, mas *um modo de doação dos próprios objetos* (ROMANO, 2010, p. 344). Essa ampliação do sentido da *intuição* implica, ademais, uma ampliação do próprio sentido de *objeto*. A intuição das essências apresenta-as como objetos gerais do mesmo modo como a intuição empírica apresenta-nos objetos individuais. Elas são exteriores à consciência, reforça Pradelle (2013, p. 245), da mesma maneira como o são os objetos espaciais. Nesse sentido, Santos (1973, p. 218) afirma que o estatuto fenomenológico da idealidade “libera a universalidade do abstrato da interpretação nominalista”. Isso não significa, é claro, que os objetos gerais tenham uma existência *real* análoga à dos objetos empíricos: como vimos na *Segunda investigação*, os próprios conceitos de *objeto* e de *existência* são ampliados para englobar a ambos¹. É um objeto, para Husserl, tudo aquilo que pode ser dado a uma intuição e tudo aquilo que pode ser sujeito de uma predicação².

Devemos notar, contudo, que embora tanto os objetos ideais quanto os objetos sensíveis possam ser dados à intuição, essa intuição é de natureza diferente em cada caso. A intuição de uma *essência* tem sempre a característica — vimos também³ — de que seu objeto pode ser aplicado a um indivíduo correspondente ou ilustrado num exemplo:

Não há essência que possa ser intuída sem que se anuncie como essência *de* uma multiplicidade de exemplos que se enquadram sob ela. Por consequência, a ligação entre um *eidos* e sua exemplificação é aqui, mais uma vez, uma relação *interna*. (ROMANO, 2010, p. 346).

¹ Cf. p. 146.

² Cf. p. 148.

³ Cf. p. 160.

Vimos que a intuição eidética, por outro lado, é *mediada*, já que o acesso à ideia é indissociável da operação sobre suas instâncias¹. Não há, então, nada de místico ou misterioso na apreensão das essências: elas são meros correlatos de operações de pensamento. Ainda assim, são essas essências que prescrevem ao pensamento suas possibilidades: “há uma constituição das idealidades que faz com que os objetos sejam inseparáveis de nossas operações de pensamento, mas essas operações [...], longe de engendrar tais idealidades, apenas as trazem à luz” (ROMANO, 2010, p. 348).

Podemos excluir, portanto, a hipótese de que Husserl atribuiria à significação uma dependência *metafísica* em relação à linguagem. O próprio Teixeira (2010, p. 323) observa que essa é a posição da maior parte dos comentadores. Para David Bell (1990, p. 106), por exemplo, “Husserl rejeita a afirmação de que há uma relação essencial ou explicativa entre a natureza das expressões linguísticas, ou os fenômenos linguísticos em geral, e a natureza das ‘significações em si mesmas’”. Benoist (2003, p. 17), analogamente, argumenta que, para Husserl, “o conhecimento não precisa ser expresso na forma de uma sentença”, mas “pode muito bem ter lugar fora de qualquer formulação explícita”. “O tipo de objetividade que está em questão aqui”, continua o autor, “permanece além do discurso e da realidade de qualquer afirmação” (BENOIST, 2003, p. 17).

Resta, contudo, a possibilidade de uma dependência *epistêmica* entre linguagem e pensamento. Teixeira (2010, p. 322) dá uma resposta positiva a essa questão: “responderei à primeira questão [da relação entre pensamento e linguagem] argumentando não só que Husserl se compromete expressamente com a dependência, o paralelismo ou isomorfismo entre pensamento e linguagem, como também que essa é, na verdade, a posição mais consequente que cabe a ele assumir”. Devemos conceder ao autor, ao menos, o ponto de que as leis lógicas podem ser apreendidas por nós apenas por meio de significações verbais. Como vimos na introdução às *Investigações*², os objetos da lógica só podem ser acessados pela forma verbal — por isso a fundamentação da lógica exige análises fenomenológicas de experiências reais. Como nota Pedro Alves (2009, p. 46), a filosofia de Husserl dá margem a

¹ Cf. p. 154.

² Cf. p. 100.

significações que podem permanecer inexpressas, mas elas devem ser, ainda assim, *passíveis* de expressão. Daí a “característica peculiar de a significação ser, por um lado, anterior ao ato que expressa e, por outro, só enquanto significação exprimida poder aparecer em tal anterioridade” (ALVES, 2009, p. 47). Nesse sentido, Teixeira (2010, p. 326) afirma que as significações “são sim [...] *objetos universais*, mas isso na acepção de serem *conteúdos possíveis* de atos de pensar e de expressar”. Ainda é preciso determinar, contudo, se essa restrição aplica-se a *todo* o pensamento e se nosso acesso à idealidade sempre depende da linguagem. Olhando para essa última citação, podemos objetar que o autor pressupõe a identidade entre os atos expressivos e a totalidade dos atos de pensamento. Devemos determinar, primeiramente, se podemos falar em “atos de pensar e de expressar” como operações equivalentes, não partir dessa premissa. A necessidade da linguagem para que o pensamento tenha acesso à idealidade é precisamente o ponto que está em questão.

Para mim, essa interpretação é contrária ao próprio objetivo das *Investigações lógicas*. A análise fenomenológica não deve, como vimos, contentar-se com “meras palavras”, mas deve fundar seus conceitos em intuições plenamente desenvolvidas¹. Devemos garantir, afirma Husserl (LU, p. 6), que as palavras significam aquilo que é de fato *dado*: “os conceitos lógicos, como unidades de pensamento válidas, devem ter sua origem na intuição: eles devem aparecer por meio da intuição ideativa fundada em certas experiências [...]”. Agora, compreendemos como isso é possível: para Husserl, como vimos, os objetos ideais apresentam-se à intuição assim como os objetos reais². A verdade pode ser concebida, então, como antepredicativa; “como *anterior ao juízo*, pois a verdade já está presente na simples apreensão” (SANTOS, 1973, p. 229). Se nosso acesso à idealidade estivesse restrito à linguagem, o “retorno às coisas mesmas” levaria a um círculo vicioso: nossos conceitos devem ser fundados nas ideias assim como nos são dadas, mas essa doação seria possível apenas *por meio desses conceitos*.

Felizmente, não nos parece ser essa a proposta das *Investigações*. Para Husserl, nosso acesso à idealidade, assim como nosso acesso ao mundo físico, é dado por

¹ Cf. p. 100.

² Cf. p. 190.

meio da *intuição*. Os objetos ideais são apreendidos, então, em atos de intuição específicos, e só então podem tornar-se conteúdos de atos expressivos:

Num ato de abstração, que não precisa envolver o uso de um nome abstrato, o *próprio universal* nos é dado; nós não pensamos nele de modo simplesmente significativo, como quando meramente compreendemos um nome geral, mas nós o apreendemos, o *contemplamos*. Nesse caso, portanto, é justificado falar numa *intuição* e, mais precisamente, numa *percepção do universal*. (6. LU, § 52, p. 162).

Esse princípio orienta, observa Santos (1973, p. 103), o próprio método fenomenológico, que se propõe a ser *descritivo*, permitindo que os fenômenos se deixem intuir em suas estruturas peculiares:

Afastado o perigo da falsa interpretação do conhecimento [a psicologista], o passo seguinte consiste em “demonstrar”, vale dizer, “tornar evidente” a essência das estruturas ideais, o que é feito, já não por argumentos de ordem lógica ou demonstrativa, mas através do argumento decisivo por excelência: a exibição deste ser ideal em si mesmo, “em pessoa”. (SANTOS, 1973, p. 103).

Isso não significa, é claro, que os objetos ideais tenham consistência num plano próprio, como o mundo das ideias platônico. A interpretação de Dario Teixeira permite a recusa de um platonismo estrito ao ligar a existência *real* dos objetos ideais a atos expressivos. Na minha interpretação, a consistência real desses objetos não depende sempre da linguagem, mas está ligada, ainda assim, a nossos atos de intuição eidética. A idealidade não é, ressalta Gallerand (2013, p. 51), completamente estranha à esfera das realidades psíquicas, mas é um conteúdo dos atos de consciência, ainda que seja um conteúdo *ideal*. Mas que conteúdo é esse, pergunta o autor, que não é inerente a um ato particular, mas é idêntico ao longo de múltiplos atos? Isso é possível, como vimos, porque a significação não é um indivíduo real ou uma de suas propriedades reais, mas uma *espécie*¹:

Essa espécie reúne diversos atos de consciência (todas as ocorrências de um mesmo nome cada vez que ele é pronunciado, lido ou compreendido) e individualiza-se em alguns de seus momentos (as *intenções* de significação) sem jamais se confundir com um deles em particular, já que, se esse fosse o caso, a significação só existiria nele e desapareceria com ele. A significação não é, então, nem um indivíduo real (um ato psíquico), nem uma propriedade singular dele (um conteúdo psíquico), mas uma espécie de atos. (GALLERAND, 2013, p. 51).

¹ Cf. p. 137.

No caso da significação, esse acesso depende, de fato, de atos *expressivos*. Na expressão, explica Pedro Alves (2009, p. 49), o sentido aparece como algo anterior ao ato. Essa anterioridade é o próprio ato considerado em sua essência: “essa significação não é algo que o pensamento ‘capte’ ou ‘apreenda’, como se lhe fosse exterior, mas antes o *próprio ato de pensamento* tomado não na sua particularidade psicológica e concreta, mas no seu teor lógico e ideal”. Nas seções seguintes, porém, veremos que os atos proposicionais são apenas parte do grupo mais amplo de atos em que temos acesso à idealidade. Por ora, notemos apenas que, quer ou não esses atos tenham de ser atos *discursivos*, a relação entre os objetos ideais e os atos psíquicos não é uma relação real entre os atos e seus conteúdos internos, mas uma relação *lógica* entre uma espécie e suas instâncias.

8.2 O PREENCHIMENTO SIGNIFICATIVO

O funcionamento da intuição eidética é abordado mais detalhadamente na *Sexta investigação*. Sua longa extensão impede que desenvolvamos, aqui, uma análise detalhada do texto. Ele contém, no entanto, elementos essenciais para a compreensão da natureza da idealidade nas *Investigações lógicas*. A exemplo de Husserl, faremos algumas concessões dolorosas, passando rapidamente pela maior parte da *Sexta investigação* e atendo-nos apenas a alguns dos pontos que podem colaborar para elucidar nossa questão.

Na *Primeira investigação*, vimos que há sentidos idênticos que podem ser expressos nas diversas instâncias do discurso. Compreendemos, agora, que essa identidade é aquela da *essência intencional*: o significado das expressões está na *essência* dos atos relevantes. Aí está, então, a ligação entre as unidades ideais do reino lógico e as unidades reais da esfera dos atos. Ainda é necessário investigar, contudo, *que tipos de atos* podem cumprir esse papel e se todos podem fazê-lo igualmente. Para esclarecer essa questão, nota Husserl (6. LU, p. 1), devemos passar pela relação entre a *intenção significativa* e o *preenchimento significativo*, isto é, entre os *conceitos* e as *intuições* correspondentes. Dentre os atos em que encontramos essas distinções, explica o autor, apenas alguns têm o caráter de *conhecimento* e

dizem respeito à esfera lógica. É necessário, então, demarcar esses atos e examinar neles as relações relevantes à unidade do conhecimento. Nossas próprias intuições têm, em geral, o caráter de intenções que tanto requerem quanto, muitas vezes, *sustentam* um preenchimento posterior. Devemos analisar, então, diversos tipos de intuições, começando pelas intuições sensíveis.

Com esses objetivos em vista, a primeira seção da *Sexta investigação* lidará apenas com significados simples, deixando de lado as diferenças formais entre eles. A segunda seção será dedicada, então, a essas diferenças, lidando com o contraste entre *atos sensíveis* e *atos categoriais* e, analogamente, entre *objetos sensíveis* e *objetos categoriais*. Estes últimos só podem ser dados perceptivamente, observa Husserl, de modo mediado e, em última instância, com base em atos sensíveis. O preenchimento de atos categoriais está fundado na sensibilidade, de modo que é possível falar numa *intuição categorial* ou *intuição universal*.

A *Sexta investigação* começa, então, investigando que tipos de atos mentais podem portar um *sentido*. Nós podemos *expressar*, nota Husserl (6. LU, § 1), todo tipo de ato: julgamentos, questões, desejos e assim por diante. Podemos imaginar, então, que todo ato pode cumprir a função de doação de sentido. Esses atos não podem ganhar uma forma expressiva, contudo, até que sua forma e conteúdo tenham sido conhecidos por si sós. É necessário que haja, portanto, *atos expressivos* específicos por meio dos quais os demais atos de pensamento são expressos. Esse ponto de vista é corroborado pelo fato de que podemos compreender expressões mesmo quando não executamos o ato relevante. Podemos compreender uma questão, por exemplo, mesmo quando nós próprios não questionamos coisa alguma. Quando o próprio ato está presente, por outro lado, a expressão coincide com aquilo que deve expressar. A intenção significativa é preenchida, então, por esse último ato.

O fato de que todo ato pode ser expressado não garante, portanto, que todo ato pode cumprir a função expressiva. A questão a que chegamos é, então, a seguinte: pertencem os atos que *doam* e os atos que *recebem* expressão a esferas diferentes?

Pertencem eles, ademais, a um grupo maior que separa os atos significativos dos demais? A respostas a essas questões tomarão forma com as considerações a seguir.

Começamos investigando em que medida os atos de *percepção* podem ter uma função expressiva. Vimos, na *Primeira investigação*, que a função expressiva não está nos meros signos físicos e nem nas meras percepções expressas, mas em certos *atos expressivos*. Quando vejo um pássaro, por exemplo, posso expressar minha percepção dizendo “um pássaro está voando”. O sentido da expressão não reside, porém, nem no som dessas palavras nem em minha própria percepção: há atos de pensamento *intercalados* entre esses dois elementos (6. LU, § 4). O fato de que a percepção não é suficiente para constituir o sentido de uma expressão não significa, contudo, que ela seja dispensável. Isso fica claro no caso das expressões ocasionais, que abordamos anteriormente¹. Se eu digo que “*este* pássaro está voando”, por exemplo, o significado do termo *este* depende da minha percepção. Isso não implica, porém, que a própria percepção porte um significado: ela apenas *determina e preenche* o sentido de um ato expressivo que seria, de outro modo, vazio e indeterminado.

A *Sexta investigação* tem de lidar, portanto, com a relação entre os atos *intuitivos* e os atos *expressivos*. Quando falamos, por exemplo, num pote de tinta, há um ato em que esse objeto é percebido ou imaginado e um ato no qual as palavras *pote de tinta* são percebidas ou imaginadas. Não há uma relação, ressalta Husserl (6. LU, § 6), entre a *palavra* e o *pote de tinta*, mas entre os *atos de pensamento* nos quais esses objetos aparecem. A relação entre esses dois atos tem de ser dada, então, por outro ato de pensamento: um ato de *reconhecimento* e de *classificação*. Acrescentamos, assim, mais um elemento à distinção apresentada na *Primeira investigação*. Partindo do que foi dito, podemos separar o signo físico *pote de tinta* do ato que lhe doa sentido. O leitor, a partir da percepção desse signo físico, reencena o ato de doação de sentido, de modo que compreende o significado dessas palavras. Se o leitor vê ou imagina o pote de tinta em questão, esse significado é *preenchido* intuitivamente. A ligação entre o sentido e seu preenchimento, vemos agora, depende de um terceiro ato: um ato de *reconhecimento* que nos permite *aplicar* a expressão à intuição do

¹ Cf. p. 128.

objeto, de modo que *esta* percepção ou *esta* imaginação pode preencher *este* sentido. Nas palavras de Bernet (1988, p. 34), “um preenchimento é um processo cognitivo em que uma intenção ou afirmação vazia é levada a uma conexão sintética com um ato intuitivo correspondente de modo que, por meio dessa síntese, a intenção é confirmada e corroborada ou, respectivamente, frustrada”.

Sokolowski (2008, p. 328) observa que, nesse caso, o termo *preenchimento* é equívoco: um ato pode ser vazio em certo sentido mas preenchido em outro. O autor usa alguns exemplos para ilustrar esse ponto:

1. Quando tentamos lembrar do rosto de alguém, visamos essa memória de modo vazio. Quando conseguimos recordar sua feição, nossa intenção é preenchida em relação à memória, mas continua vazia em relação à percepção do próprio rosto.
2. Se conhecemos apenas o nome de um teorema matemático, podemos visá-lo de modo vazio. Se aprendemos a repetir a própria fórmula, nossa intenção é preenchida de certo modo, mas está aquém do preenchimento último: o conhecimento da *prova* do teorema.
3. A caminho de um museu, podemos visar de modo vazio uma pintura que encontraremos lá. Chegando ao museu e vendo o quadro pessoalmente, nossa intenção é preenchida. Esse preenchimento é mais completo, contudo, para uma pessoa que tem instrução artística do que para uma pessoa que não tem.
4. Quando tentamos lembrar dos primeiros versos da Eneida em latim, visamos esses versos de modo vazio. Se conseguimos repetir essas linhas sem compreender seu significado, nossa intenção é preenchida em parte, mas esse *significado* ainda pode ser visado de modo vazio. Se traduzirmos os versos para o português, essa última intenção será também preenchida, mas os personagens e eventos narrados no poema ainda carecerão de preenchimento.

Em todos esses casos, temos uma *intenção*, uma *intuição* e um terceiro ato que as conecta: “o objeto visado de modo vazio, como ausente, é então visado intuitivamente, como presente, e nessa presença ele é reconhecido como o mesmo que era visado de modo ausente” (SOKOLOWSKI, 2008, p. 328). O ato de *síntese* permite, então, que o objeto seja reconhecido como idêntico àquele que era visado de modo vazio. “O nexus sintético que conecta o ato de preenchimento ao ato a ser preenchido tem a forma” — explica Bernet (1988, p. 34) — “de uma síntese de identificação [...]”. Os dois atos coincidem (ao menos parcialmente) no que diz respeito a sua relação intencional ao objeto. Eles referem-se ao mesmo objeto.”

Husserl (6. LU, § 8) distingue, então, relações *dinâmicas* e relações *estáticas* entre sentido e intuição. Na relação dinâmica, uma intenção vazia é seguida cronologicamente por uma intuição que a preenche. Esse é o caso nos exemplos que vimos acima. Na relação estática, por outro lado, a intenção e o sentido são dados em conjunto. Usando o primeiro exemplo citado, podemos imaginar que uma pessoa apareça diante de nós sem que lhe tenhamos dirigido um ato de pensamento vazio. Se reconhecemos essa pessoa, a intenção, seu preenchimento e o ato sintético que os liga são dados de uma só vez.

A primeira seção da *Sexta investigação* é restrita aos atos de *nomeação*, nos quais a referência à intuição aparece de modo mais claro (6. LU, § 6). Nossas intenções são divididas, então, entre intenções *signitivas* e *intuitivas* (6. LU, § 14a). As intenções signitivas são aquelas que não compartilham o conteúdo daquilo que significam, isto é, não se assemelham a seus objetos. Esse é o caso das palavras. “O nome e o nomeado”, ilustra Schérer (1967, p. 303), “[...] não têm nada a ver um com o outro”. Quando imaginamos o objeto visado, por outro lado, temos uma intuição que é reconhecida como semelhante, mas meramente semelhante àquela do próprio objeto. Na percepção, por fim, temos a intuição *do próprio objeto*: “a imaginação é preenchida pela síntese peculiar da semelhança imagética; a percepção é preenchida pela síntese da identidade da coisa (*sachlichen Identität*)” (6. LU, § 14a). Mesmo nesse último caso, contudo, podemos visar apenas *parte* do objeto de modo intuitivo: quando vemos um cubo, apenas alguns de seus lados são dados à percepção, enquanto outros são visados de modo vazio.

No caso dos atos *nominais*, essas intenções fundem-se num fluxo contínuo:

Colocando objetivamente: o objeto mostra-se de uma variedade de lados. O que era sugerido imageticamente de um lado torna-se confirmado numa percepção completa de outro lado [...]. Todo perceber e imaginar é, em nosso ponto de vista, uma rede de intenções parciais fundida na unidade de uma intenção total singular. O correlato dessa última intenção é a coisa, enquanto o correlato de suas intenções parciais são as partes e momentos da coisa. (6. LU, § 10, p. 41).

Essa unidade não é, devemos notar, resultado de um ato de pensamento adicional, mas é dada pelo próprio objeto em cada uma de suas partes:

Nós podemos estar insatisfeitos com um único olhar, podemos manusear a coisa de todos os lados em uma série perceptual contínua [...]. Mas cada percepção singular nessa série já é uma percepção da coisa. Quer eu olhe para este livro de cima ou de baixo, de dentro ou de fora, eu sempre vejo *este livro*. (6. LU, § 47, p. 149).

As próprias percepções individuais constituem, assim, uma unidade contínua, de modo que a multiplicidade de atos não é meramente unificada num todo fenomenológico, mas *num único ato*. Esse último ato não é, contudo, *baseado* em cada uma de suas partes: embora essas partes possam funcionar como percepções completas e independentes, o ato total não contém nada de novo, mas visa o mesmo objeto visado em suas partes. Essa *identidade* não é, ressalta Husserl (6. LU, § 47), resultante de um *ato de identificação*, mas está dada no próprio objeto.

Em oposição aos atos *nominais*, a segunda seção da *Sexta investigação* examina os atos *proposicionais*. Nestes últimos, o fluxo da percepção pode ser dividido em partes discretas cuja unidade é tematizada num novo ato. Nesse caso, nota Husserl (6. LU, § 47, p. 152), “deixamos a esfera da ‘sensibilidade’ e entramos na esfera do ‘entendimento’”. Quando dizemos que “o cubo é azul”, ilustra Sokolowski (2008, p. 330), o objeto visado não é meramente o cubo ou a cor azul, mas um estado de coisas constituído por um novo ato de pensamento. Esse tipo de ato é chamado de *ato categorial*, e seus objetos, analogamente, são *objetos categoriais*. Neles, podemos distinguir, além das percepções, *formas categoriais*, como a forma *A* é α .

Um ato de percepção apreende *A* como um todo, num único “golpe” e de modo direto. Um segundo ato de percepção é direcionado a α , a parte ou momento dependente que pertence constitutivamente a *A*. Estes dois

atos não são apenas executados em conjunto ou em sequência, como experiências desconexas; eles são reunidos num único ato em cuja síntese *A* é dado como contendo α em si. (6. LU, § 48, p. 153).

Quando vemos uma rosa, ilustra Santos (1973, p. 223), a vemos numa série contínua de perfis. Mas ainda que os momentos reais da percepção sejam distintos, na percepção simples, a rosa é dada intencionalmente como um único objeto. Também podemos, contudo, visar momentos específicos que pertencem à rosa, como sua cor ou seu aroma. A percepção da relação entre essas partes e de sua relação com o todo é, então, de natureza categorial. Os atos proposicionais, nota o autor, sempre se referem a relações desse tipo: “mesmo a proposição diretamente referida à realidade singular contém necessariamente pelo menos um termo categorial (a cópula ou qualquer outro termo meramente sintático)” (SANTOS, 1973, p. 221). No exemplo de Sokolowski temos, então, um ato de percepção do cubo, um ato de percepção da cor azul e um terceiro ato que reúne essas duas percepções na proposição “o cubo é azul”. O objeto da intenção categorial aparece, ademais, nesse próprio ato: “o ato categorial refere-se a uma objetividade intencional de ordem superior que aparece pela primeira vez no próprio ato categorial” (BERNET, 1988, p. 35).

Vimos que as intenções nominais podem ser preenchidas pela intuição de diferentes maneiras. As intenções proposicionais, por outro lado, contêm componentes *formais* cujo preenchimento não pode ser dado por momentos do próprio objeto. Santos (1973, p. 223) usa como exemplo a frase “não sei se as nuvens escuras trarão a chuva à tarde, ou se o vento as dissipará”:

Termos como “nuvens”, “escuras”, “chuva”, “vento”, etc., designam objetos sensíveis que podem ser experimentados. Mas termos como “não”, “sei”, “se”, “ou”, etc., são puramente sintáticos e não têm, certamente, nenhum correlato sensível. Nem por isso carecem de sentido. (SANTOS, 1973, p. 223).

Como é possível, então, preencher esse tipo de sentido? Uma intenção voltada a um cubo, por exemplo, pode ser preenchida pela percepção desse cubo, e uma intenção voltada à cor azul pode ser preenchida pela percepção de um momento dessa cor, mas quando dizemos que “o cubo é azul”, onde encontramos o preenchimento da relação designada pelo termo *é*?

Seria um erro, responde Husserl (6. LU, § 48), buscar essa relação na totalidade que nos é dada diretamente:

Uma localização real para essas relações de partes no todo seria uma confusão de coisas distintas: de formas de combinação *reais* ou *sensoriais* com formas *ideais* ou *categoriais*. Combinações sensíveis são aspectos do objeto real, são seus momentos reais, presentes nele [...] e capazes de serem “retirados dele” por uma percepção abstrativa. Em oposição a elas, as formas de combinação categoriais dependem do modo como os atos são sintetizados: elas são constituídas como objetos nos atos sintéticos construídos a partir de nossa sensibilidade. (6. LU, § 48, p. 156).

Aquilo que é designado pelo termo *é* não aparece, portanto, nas percepções sensoriais dirigidas às coisas, mas nesse ato adicional que as reúne numa intenção *proposicional*. O mesmo vale para termos semelhantes, como *e* ou *ao lado de*. Quando usamos um desses termos de modo independente, explica Sokolowski (2008, p. 331), visamos a forma categorial de modo vazio. Essa intuição é preenchida, então, quando apreendemos intuitivamente essa relação entre dois objetos. Nesse sentido, Bernet (1988, p. 35) observa que uma percepção sensorial pode preencher uma afirmação predicativa apenas de modo limitado: “[A afirmação expressada] é consumada numa intenção significativa categorial e é a partir desse sentido que a afirmação adquire sua referência ao objeto da percepção. A consequência disso é que [...] a intenção semântica é preenchida não por uma intuição puramente sensorial, mas por uma intuição categorial.” Nas palavras de Santos (1973, p. 223),

É preciso [...] dar maior extensão ao conceito de experiência, que designaria tanto a experiência meramente sensível dos objetos (que preenchem com a sua presença as intenções correspondentes), quanto a experiência das formas ou categorias edificadas “sobre” o sensível, mas dele essencialmente distintas. (SANTOS, 1973, p. 223).

Quando o objeto intencional de um ato categorial não pode ser dado intuitivamente, por outro lado, temos um ato categorial meramente signitivo: “atos categoriais signitivos são as intenções significativas conectadas a atos assertivos de fala vazios” (BERNET, 1988, p. 36).

8.3 A INTUIÇÃO EIDÉTICA

Nos exemplos usados até aqui, nota Husserl (6. LU, § 40), os atos sintéticos foram direcionados, ainda que indiretamente, aos objetos das percepções que os

fundam. Quando dizemos que “o cubo é azul”, por exemplo, o objeto categorial visado por essa relação é fundado nas percepções do cubo e da cor azul, referindo-se, em última instância, a esses objetos. Também há atos categoriais, contudo, que não fazem referência aos objetos das percepções que os fundam. Em outras palavras, há atos de pensamento que são baseados em atos de percepção mas, ao mesmo tempo, não fazem referência aos *objetos* desses últimos atos. Esse é o caso, explica Husserl (6. LU, § 52), da *intuição universal*. Assim como nas demais intenções categoriais, há, então, um ato sintético baseado em certas intuições. Essas intuições são resultado, contudo, da *abstração eidética*, de modo que é constituído um novo tipo de objetividade, referente não a momentos do objeto sensível, mas a sua *ideia*. Para clarificar esse processo, podemos dividi-lo em quatro etapas:

1. Temos intuições primárias de objetos reais.
2. A abstração trabalha sobre essas intuições, identificando um novo objeto — um objeto ideal.
3. Esse novo objeto é igualmente dado à *intuição* em cada ato de abstração.
4. Os diversos atos de abstração são, por fim, sujeitos a um ato de síntese no qual o objeto ideal a que se referem é reconhecido como um e o mesmo.

Tomemos, por exemplo, o caso da cor vermelha. Em primeiro lugar, temos a percepção da cor vermelha de um objeto. A partir dessa percepção, executamos um ato de abstração que nos remete a uma nova intuição — não a intuição de um momento do objeto real, mas do vermelho enquanto *ideia*. Executando atos de abstração semelhantes sobre diversas percepções de objetos vermelhos, temos novamente intuições da cor vermelha enquanto objeto *ideal*. Com base nas diversas intuições da ideia do vermelho em si, executamos um ato de síntese no qual o objeto dessas intuições é reconhecido como idêntico. Aí está a possibilidade, como vimos, de uma *intuição* dos objetos ideais¹. Cabe repetir, aqui um trecho que citamos então:

Num ato de abstração, que não precisa envolver o uso de um nome abstrato, *o próprio universal* nos é dado; nós não pensamos nele de modo simplesmente significativo, como quando meramente compreendemos

¹ Cf. p. 192.

um nome geral, mas nós o apreendemos, o *contemplamos*. Nesse caso, portanto, é justificado falar numa *intuição* e, mais precisamente, numa *percepção do universal*. (6. LU, § 52, p. 162).

Daí que, na introdução à *Sexta investigação*, Husserl afirme que “não devemos nos limitar ao preenchimento das intenções significativas peculiares ligadas a nossas expressões verbais, já que intenções similares também aparecem sem uma base gramatical” (6. LU, p. 3). Para Husserl, é legítimo falar em *intuição* ou até mesmo em *percepção* para designar o modo de doação dos objetos ideais:

A formação de um conceito suprassensível da percepção não é contraditória se levarmos em conta o caráter fenomenológico essencial da percepção: nela, alguma coisa é dada em pessoa. Não importa, para esse caráter, se essa “alguma coisa” é individual ou não, temporal ou não. Pelo contrário, a idealidade do formal e do ideal coloca isso em evidência. (SCHÉRER, 1967, p. 320).

Ainda assim, ressalta Souche-Dagues (1972, p. 337), essa intuição é a intuição de uma *ideia*: “O modo de acesso a esse objeto que é a essência não é suficientemente caracterizado por sua identificação à ‘intuição’. É preciso, ainda, que a intuição da essência seja rigorosamente oposta à intuição do individual no interior do gênero comum ‘intenção’”. Os objetos ideais podem ser independentes, então, de toda efetividade real.

Remetendo à *Terceira investigação*¹, as *Investigações lógicas* terminam examinando a relação entre as partes e os todos constituídos pelos objetos categoriais. Esses objetos, observa Husserl (6. LU, § 59, p. 181), podem ser combinados em inúmeras novas formas: “por resultado de certas leis categoriais *a priori*, unidades categoriais podem tornar-se repetidamente objetos de novos atos de conexão, relação ou ideação”. Dependendo de como esses objetos são combinados, temos pensamentos *autênticos* ou *inautênticos*. Para reconhecer uma dessas combinações como *autêntica*, explica Husserl (6. LU, § 62), é necessário que ela nos possa ser dada intuitivamente:

¹ Cf. p. 151.

A possibilidade de que um objeto seja formado categorialmente de certo modo está essencialmente relacionada ao fato de que uma intuição categorial [...] possa colocar esse objeto inteiramente diante de nossos olhos; em outras palavras, está relacionada ao fato de que *as sínteses categoriais e os outros atos categoriais necessários possam ser realmente executados com base nas intuições fundadoras relevantes*. (6. LU, § 62, p. 189).

Uma combinação como “um *A* que não é um *A*” é percebida, portanto, como *inautêntica*, pois vemos *a priori* que uma intuição dessa totalidade seria impossível. O pensamento inautêntico é, então, uma intenção meramente *signitativa* de um objeto categorial¹:

Nós não realmente executamos o objeto categorial, mas meramente o visamos signitivamente; nesse caso, podemos combinar partes contraditórias em um todo que se provaria inaceitável caso tentássemos constituí-lo intuitivamente, de modo autêntico. No entanto, mesmo o pensamento inautêntico deve obedecer as regras da gramática lógica pura, as leis das categorias semânticas e de suas combinações em totalidades, se quiser visar objetos categoriais e se quiser ser pensamento em absoluto (pois o pensamento inautêntico é ainda pensamento). (SOKOLOWSKI, 2008, p. 335).

O fato de que a intenção significativa pode ser preenchida no pensamento autêntico não implica, contudo, que o pensamento seja essencialmente linguístico:

Nas condições certas, os atos de pensamento autênticos de fato preenchem intenções significativas; atos de pensamento autênticos e intenções significativas preenchidas são “paralelos”, mas não são “idênticos”; estas “seguem fielmente” aqueles. Os atos de pensamento autênticos dos quais depende essencialmente o valor de verdade das afirmações são pré-linguais. Atos de cognição linguais podem ser válidos na medida em que “seguem fielmente” ou dão “expressão unívoca” a esses atos de pensamento intuitivos pré-linguais. (BERNET, 1988, p. 42).

Vimos que a intuição categorial visa um novo tipo de objetividade, também categorial. Em que consiste, contudo, essa nova objetividade? Ela não é mais, responde Gyemant (2013, p. 16), que a objetividade visada na própria intuição sensível. Um objeto sensível pode ser apreendido de maneira simples, como no

¹ Cf. p. 198.

caso da percepção sensível, ou destacando um de seus aspectos. Em ambos os casos, o objeto real é o mesmo: o que muda é o modo como esse objeto é visado. Para ilustrar esse ponto, Santos (1973, p. 224) usa o exemplo de um jardim florido. O jardim pode ser percebido como um todo, sem que precisemos visar cada uma de suas partes. Não o apreendemos, então, como um conjunto de flores, mas como um objeto único e idêntico. Quando voltamos nosso olhar a uma das flores desse jardim, visamos um outro objeto intencional, apreendido num novo ato de pensamento. A partir da percepção do jardim e de uma de suas flores, podemos visar a relação entre esses dois objetos, compreendendo que aquela mesma flor é parte daquele mesmo jardim. Esse último ato de pensamento não apreende, contudo, quaisquer novos elementos empíricos, mas apenas um novo sentido que já estava implícito nos mesmos objetos: “essa nova consciência *intui* algo que escapava à simples intuição sensível, mas que pode ser agora plenamente afirmado, muito embora nada de sensível lhe corresponda como preenchimento” (SANTOS, 1973, p. 225).

Voltando ao exemplo da proposição “o cubo é azul”, temos, então, diversos atos envolvidos nesse juízo

1. Uma intenção que visa o cubo como objeto
2. Uma percepção desse cubo
3. Um ato de síntese no qual o cubo percebido é identificado ao cubo visado
4. Uma intenção que visa a cor azul do cubo
5. Um ato de abstração no qual a cor azul é apreendida enquanto ideia a partir da percepção total do cubo
6. Um ato de síntese no qual a ideia do azul apreendida é identificada à cor azul visada
7. Uma intenção que visa o estado de coisas “o cubo é azul”
8. Um ato de síntese no qual a percepção da totalidade do cubo e a percepção da ideia do azul são articuladas na intuição do objeto categorial “o cubo é azul”, preenchendo essa última intenção

O objeto categorial não é, portanto, nem o próprio cubo e nem a cor azul, mas um estado de coisas. A relação ideal designada pelo termo *é* não pode ser apreendida,

contudo, sem as percepções que servem de base ao ato de síntese categorial. Nas palavras de Schérer (1967, p. 320), “o *estar junto* de dois objetos, o *serem dois* que não pode ser representado nem ‘agarrado com as mãos’, é o correlato puro de uma visada que os doa”. Ontologicamente, nota Gyemant (2013, p. 17), temos um único objeto: “quando falamos do objeto categorial em oposição ao objeto sensível, o que temos em vista são os objetos intencionais, os objetos *enquanto visados* e, mais precisamente, as matérias intencionais dos dois atos: o ato sensível e o ato categorial”.

Essa conclusão parece, contudo, levar-nos de volta à tese de que o preenchimento das intenções categoriais é realizado pelos dados sensíveis; tese que já rejeitamos. A questão, observa Gyemant (2013, p. 19), é mostrar como um objeto categorial pode garantir o preenchimento de uma intenção quando lhe faltam as características sensíveis dos objetos que normalmente cumprem esse papel. Ora, essas características sensíveis são as mesmas que nos fornece a intuição sensível:

[...] O conteúdo sensível do objeto que aparece não foi alterado. O objeto não aparece diante de nós com novas propriedades reais; ele está diante de nós como este mesmo objeto, mas *de um novo modo*. A inserção num contexto categorial confere-lhe um lugar e um papel determinados, o papel de um *membro de uma relação* e, em particular, de um membro sujeito ou objeto. (6. LU, § 49, p. 157 apud GYEMANT, 2013, p. 19).

São, portanto, os mesmos aspectos do objeto que atuam na intuição sensível e na intuição categorial. O papel que esses elementos cumprem, por outro lado, é essencialmente diferente: “ainda que sejam as mesmas sensações, elas não representam, nos dois casos, *a mesma coisa*” (GYEMANT, 2013, p. 20). O objeto categorial e o objeto sensível são, portanto, distintos, e o objeto categorial pode ser compreendido, como vimos, como um objeto *genuíno*.

Há ainda, contudo, o caso da intuição universal, na qual não há referência aos objetos da percepção sensível¹. Nesse caso, observa Gyemant (2013, p. 22), toda intuição sensível está fora de jogo, mesmo que participe da fundação de percepções fundadoras: “os correlatos objetivos não são mais estados de coisas sensíveis, mas as *categorias*, as *espécies*”. Resta compreender, então, como é dado o preenchimento

¹ Cf. p. 201.

intuitivo desses objetos. Para isso, Gyemant (2013, p. 21) distingue três níveis de atos de intuição: (1) as percepções simples, nas quais apreendemos os objetos sensíveis diretamente, (2) os atos categoriais, fundados diretamente sobre as percepções simples e (3) os atos que são fundados não diretamente em percepções simples, mas em atos categoriais. Os objetos ideais, como cores e números, são encontrados nesse terceiro nível. Os atos que apreendem esses objetos também são fundados, em última instância, na intuição sensível, mas apenas de modo indireto. “No fim das contas” — explica Gyemant (2013, p. 22) — “o mundo é composto apenas de objetos sensíveis, e todo nosso conhecimento do mundo depende, por isso, desses objetos sensíveis”. Com base na intuição sensível, porém, construímos camadas que nos permitem falar em atos *puramente categoriais*, cujos modos de apreensão não nos apresentam individualidades, mas generalidades. No caso dos objetos ideais, não é necessário descer ao nível das percepções simples: seu preenchimento é dado diretamente pela intuição categorial. No caso dos objetos gerais, por sua vez, essa intuição não é a mesma que nos apresenta os estados de coisas: ela depende, como vimos, de atos de abstração¹. “Para Husserl”, conclui Santos (1973, p. 223), “as formas são também experimentadas como ‘conteúdos’, como dadas num tipo de intuição intelectual que as apreende *fundadas sobre* a experiência do próprio sensível”.

Quais são, então, as intuições que preenchem a visada dos objetos ideais? A parte concreta desse preenchimento, responde Husserl (6. LU, § 58), é dada pelos conteúdos da reflexão e da percepção interna. “Aos significados *in specie*”, afirma Husserl (LU, v. 1, p. 344), “correspondem atos de significação, e aqueles não são mais do que aspectos destes apreendidos idealmente”. Nesse sentido, Seron (2017, p. 106) afirma que “a experiência que está na base do conhecimento lógico [...] é a experiência interna, a experiência de minha própria vida mental”. Vimos, no capítulo 6, que o número 3 é um momento abstrato de um grupo de três objetos². Do mesmo modo, as proposições são momentos abstratos de operações mentais. Em ambos os casos, porém, a abstração nos leva do *momento intuitivo ao próprio*

¹ Cf. p. 201.

² Cf. p. 156.

número 3 ou à própria proposição. Devemos lembrar, contudo, que “todo conhecimento ‘começa com a experiência’, mas não ‘surge’ a partir da experiência” (P, § 24, p. 75)¹. O fato de que precisamos de experiências concretas para conhecer as leis lógicas não significa que essas leis sejam derivadas da experiência indutivamente.

Assim como os conteúdos intuitivos das percepções simples, ademais, a percepção interna fornece apenas a parte *inessencial* pressuposta pelos atos intuitivos: “A percepção interna é, então, simplesmente a garantia de que há um exemplo concreto de experiência na qual a ligação categorial é dada. Mas ela não é de modo algum o ato total de intuição categorial, nem cumpre um papel na matéria intencional desse ato.” (GYEMANT, 2013, p. 25). Nas palavras de Schérer (1967, p. 325), “o pensamento formal não é um dado da intuição interna; ele se constitui, de todo modo, sobre a base da percepção externa: a ‘intuição da categoria’ não tem relação com distinções psicológicas”. A validade das leis da lógica não depende, portanto, da percepção interna ou de quaisquer atos de pensamento, assim como o próprio cubo não depende de nossa percepção desse cubo:

A forma categorial conecta diversas matérias intencionais; aquelas dos atos fundadores. E o ato de colocar em relação é, ele próprio, um ato que pode ser percebido numa percepção interna. Trata-se de uma ligação psíquica que não é de forma alguma essencial ao ato categorial [...]. Mas, uma vez que essa ligação psíquica é efetivamente experimentada, ela fornece um material intuitivo que faz com que o ato categorial em questão seja uma intuição propriamente dita, na qual a ligação categorial é efetivamente dada sob a forma de uma experiência real. (GYEMANT, 2013, p. 26).

Como vimos na *Primeira investigação*, nem os atos de preenchimento significativo nem, em certo sentido, a própria referência objetiva são essenciais à expressão: o preenchimento significativo apenas realiza a relação com o objeto². De modo semelhante, a percepção interna não é essencial aos objetos ideais, mas apenas realiza essa relação. Listamos, acima, os atos envolvidos num juízo como “o cubo é azul”. Refletindo sobre esses atos, chegamos a uma percepção que preenche a visada da própria forma categorial segundo a qual os atos fundadores estão conectados. Esse preenchimento não é, porém, essencial ao objeto categorial, que não faz, por si só, qualquer referência à esfera do real.

¹ Cf. p. 41.

² Cf. pp. 115 e 122.

CONCLUSÃO

A partir das considerações acima, chegamos a um quadro consistente da noção de idealidade nas *Investigações lógicas*. Na parte I, vimos que o projeto das *Investigações* pressupõe a noção de uma verdade em si, compreendida como ideia. A idealidade é afirmada, então, como independente do tempo, do espaço e de toda subjetividade. Ela está sujeita, ademais, a leis próprias, alheias àquelas que regem o campo do real. Os objetos ideais não têm, portanto, gênese ou termo, situando-se além do tempo; eles podem aparecer de modo idêntico numa pluralidade de instâncias reais; sua validade não depende de sua atualização empírica e suas leis não prescrevem nem estão sujeitas a comportamentos reais. Em certo sentido, vimos que essa compreensão da idealidade aproxima a filosofia husserliana do platonismo. Mas, ainda que o próprio Husserl argumente em prol da idealidade num sentido “verdadeiramente platônico”¹, o autor recusa a noção de que as verdades “flutuam no vazio em algum lugar” (P, § 39, p. 130), opondo-se a uma hipóstase da esfera ideal.

Com base nas discussões da parte II, compreendemos, agora, como é possível conciliar esses dois pontos de vista. No capítulo 5, superamos a cisão entre o *conhecimento* e o *objeto* conhecido: ao distinguir a expressão *real* da expressão *ideal*, vimos que os conteúdos das próprias expressões não são partes reais das experiências mentais (separadas, portanto, de qualquer objetividade), mas significações *ideais*, idênticas ao longo das diferentes enunciações. Ao buscar a origem dos conceitos lógicos não nos atos reais de pensamento, mas nas *essências* desses atos, Husserl pode rejeitar definitivamente o psicologismo sem, ao mesmo tempo, abrir mão da pretensão de uma verdadeira *fundamentação* para a lógica².

Os objetos ideais não são, portanto, compreendidos como imanentes, mas como transcendentem à consciência. Como é possível, então, que tenhamos acesso a eles? Essa pergunta é respondida no capítulo 6: para Husserl, as proposições são *espécies* que se instanciam nas experiências reais. Sua *realidade* está ligada, assim,

¹ Cf. p. 82.

² Cf. p. 131.

a essas experiências, mas sua *validade* sustenta-se por si só. Os objetos ideais são compreendidos, então, como objetos *genuínos*. Isso não implica, contudo, uma completa separação do domínio do ideal: as proposições são sempre espécies de conteúdos *de experiências reais*¹. Chegamos, assim, não a uma cisão na noção de ser das *Investigações*, mas a uma *ampliação* dessa noção, permitindo que os objetos ideais sejam compreendidos como verdadeiros *objetos* sem, ao mesmo tempo, chegar a um idealismo estritamente platônico.

No capítulo 7, a relação entre os atos de pensamento e seus objetos fica ainda mais clara. As experiências psíquicas caracterizam-se precisamente por sua direção à objetividade. A consciência é concebida, então, como abertura àquilo que lhe é exterior: sua própria essência determina que ela constitua o modo de doação *dos objetos*². Aos diferentes modos de intenção correspondem, ademais, modos específicos de preenchimento significativo, entre os quais encontramos a intuição, uma doação do objeto *em pessoa*. Esse tipo de doação não é, porém, privilégio dos objetos sensíveis: os objetos ideais podem ser dados à intuição assim como os objetos do mundo empírico.

No capítulo 8, por fim, vemos como isso é possível: a objetividade visada na intuição categorial não contém mais do que a objetividade visada na intuição sensível, mas a mudança no *modo* como esses conteúdos são abordados é suficiente para que apresentem *objetos distintos*. No caso dos objetos universais, ademais, a intuição é fundada na experiência de outros objetos categoriais, de modo a prescindir totalmente da referência à sensibilidade. Na discussão com Teixeira (2010), vimos que nossa apreensão dos objetos ideais pode ser compreendida como dependente de atos estritamente expressivos ou como também ligada a atos de intuição eidética que prescindiriam do pensamento discursivo. De todo modo, a intuição desses objetos é sempre *fundada*, de modo que o conhecimento das leis ideais depende, em última instância, da experiência do mundo.

Ora, perguntávamos também como é possível conciliar a noção de uma verdade *em si* ao princípio de ausência de pressupostos imposto às investigações

¹ Cf. p. 160.

² Cf. p. 179.

fenomenológicas¹. Nas palavras de Seron (2012, p. 216), “como é possível a Husserl defender simultaneamente um objetivismo semântico e a ideia de uma fenomenologia ‘sem pressuposições’?” Notamos que, nas *Investigações lógicas*, essa restrição é meramente metodológica: o modo de proceder da fenomenologia não implica uma recusa da autonomia da idealidade, mas apenas que essa idealidade não deve ser assumida de modo ingênuo. Agora podemos dar uma resposta mais completa a essa questão. Aderir ao princípio de ausência de pressupostos significa, como vimos, ater-se apenas às proposições que permitem um preenchimento fenomenológico completo². Isso significa que as investigações fenomenológicas devem partir daquilo que é *dado* em verdadeiras *intuições* (LU, p. 19). Essa condição, vemos agora, está longe de excluir os objetos ideais. Ao contrário, os dados sensíveis compõem apenas uma pequena parte dos objetos sujeitos à intuição, que incluem também os objetos categoriais fundados em percepções simples e a infinidade de objetos que podem ser dados a partir destes últimos, como os objetos universais.

As *coisas mesmas*, observa Schérer (1967, p. 16), “não são mais do que os objetos ideais propostos ao saber, inteiramente acessíveis e cognoscíveis precisamente porque são ideais”. Restringir a lógica pura aos objetos *reais* é exatamente o erro em que incorre o psicologismo. Essa é, como vimos, a hipóstase *psicológica* do universal, assumindo sua existência real interiormente ao pensamento³. O sentido do princípio de ausência de pressupostos está, ao contrário, em basear os conceitos da lógica na intuição das *essências*, objetos ideais. Tampouco chegamos, então, a uma hipóstase *metafísica* do universal, assumindo sua existência real exteriormente ao pensamento. O sentido do *idealismo* das *Investigações* não está, explica Husserl (2. LU, p. 108), numa doutrina metafísica, mas “numa teoria do conhecimento que reconheça o ‘ideal’ como condição para a possibilidade do conhecimento objetivo em geral, e não o descarte com interpretações à maneira do psicologismo”. Tendo examinado o texto das *Investigações lógicas*, vemos, agora, como isso é possível. A compreensão peculiar da idealidade na obra permite a Husserl escapar tanto da hipóstase psicológica quanto da hipóstase metafísica que condena.

¹ Cf. p. 82.

² Cf. p. 105.

³ Cf. p. 140.

Passamos, então, por uma série de ideias que colaboram para conciliar as posições do real e do ideal nas *Investigações lógicas*: vimos que esses objetos aparecem a partir de diferentes modos de doação dos mesmos fenômenos; vimos que a noção de ser é expandida de modo a abranger a ambos; vimos que os objetos ideais podem doar-se a nós em verdadeiras *intuições*; vimos que as proposições são compreendidas por Husserl como espécies ideais que se instanciam em nossos atos de pensamento e compreendemos em mais detalhes como isso acontece. Carlos Alberto de Moura (1989, p. 111) sintetiza com elegância o modo como esses diversos elementos trabalham juntos nas *Investigações*:

Husserl manterá o projeto psicológico descritivo de fundamentar as ciências por um retorno à origem dos conceitos na intuição. Todavia, ele abandonará o prejuízo aristotélico, que era o de Brentano, e que tacitamente comandava a Filosofia da Aritmética, segundo o qual a única forma de existência admissível é a existência individual. O resultado positivo do abandono desse prejuízo será a introdução das essências no discurso filosófico, objetos universais onde se buscará a “base” da abstração dos conceitos. A partir de agora, o filósofo não retomará aos atos psíquicos, objetos individuais, mas à essência dos atos, — objetos universais — ou à essência dos correlatos, quando estiver nestes a “origem” dos conceitos. Se fundamentar os conceitos das ciências em atos psíquicos é um psicologismo intolerável, que abala a objetividade da ciência, é porque esses atos são objetos individuais. No momento em que se retorna, não aos atos mas à essência dos atos, a universalidade da “base” da abstração dos conceitos garante a continuidade entre o conceito e sua origem e, desde então, a objetividade da ciência está preservada, e não há mais “psicologismo”. (MOURA, 1989, p. 111).

A admissão da *existência* de objetos ideais permite, então, que a fundamentação da lógica esteja não nos atos psíquicos, mas nas *essências* desses atos. Isso é possível, é claro, porque os objetos ideais podem ser doados em verdadeiras intuições. As essências dos atos psíquicos relevantes à lógica são, como vimos, *as próprias proposições*, idênticas ao longo dos vários atos (que não passam de *instâncias* de uma espécie). Husserl pode, portanto, recusar o psicologismo de modo definitivo: não é preciso recorrer, na fundamentação da lógica, a qualquer tipo de fato empírico. A conjunção desses elementos também possibilita, porém, a recusa de uma hipótese da idealidade: as proposições são sempre essências *de atos*, determinando possibilidades ideais para sua execução.

Devemos notar, contudo, algumas das limitações das respostas que encontramos aqui. Em primeiro lugar, podemos citar a insuficiência da redução na formulação das *Investigações*, observada por Moura em *Crítica da Razão na Fenomenologia* (1989). O próprio Husserl viria a reconhecer, posteriormente, que o antipsicologismo das *Investigações* não estaria completo, já que a obra ainda se dirige a uma subjetividade psicológica, embora não individual. A natureza dessa obra, ademais, nos impediria de posicionar com precisão os objetos intencionais, já que, enquanto transcendentais, eles estão além das fronteiras estabelecidas pelo método fenomenológico de então. O objetivo deste trabalho, porém, era buscar um fio condutor que permitisse clarificar a questão da idealidade no contexto das *Investigações lógicas*, e acredito ter sido capaz de colaborar para a compreensão dessa questão.

BIBLIOGRAFIA

OBRAS DE HUSSERL

TEXTOS DE REFERÊNCIA

- BP HUSSERL, Edmund. Besprechung von: M. Palágyi, Der Streit der Psychologen und Formalisten in der modernen Logik. In: _____. *Aufsätze und Rezensionen (1890-1910)*. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1979. (Husserliana: Gesammelte Werke, Bd. 22).
- BS _____. Die Brentanoschule. In: _____. *Briefwechsel*. Dordrecht: Springer, 1994. v. 1. (Husserliana: Dokumente, Bd. 3).
- EU _____. *Erfahrung und Urteil*: Untersuchungen zur Genealogie der Logik. Praga: Academia Verlagsbuchhandlung, 1939.
- EV _____. Entwurf einer “Vorrede” zu den “Logische Untersuchungen”. *Tijdschrift voor filosofie*, Leuven, v. 1, n. 1, p. 106–133, 1939.
- IG _____. Intentionale Gegenstände. In: _____. *Aufsätze und Rezensionen (1890-1910)*. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1979. (Husserliana: Gesammelte Werke, Bd. 22).
- LU _____. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. In: _____. *Logische Untersuchungen*. Halle: Max Niemeyer, 1913. v. 2.
- P _____. Prolegomena zur reinen Logik. In: _____. *Logische Untersuchungen*. Halle: Max Niemeyer, 1913. v. 1.

OUTRAS EDIÇÕES CONSULTADAS

- HUSSERL, Edmund. *Experience and Judgment*. London: Routledge & Kegan Paul, 1948.
- _____. Intentional Objects. In: ROLLINGER, Robin D. *Husserl's Position in the School of Brentano*. Dordrecht: Springer, 1999. p. 251–284.
- _____. *Introduction to the Logical Investigations*: A draft of a preface to the *Logical Investigations*. Edição: Eugene Fink. Haia: Martinus Nijhoff, 1975.
- _____. *Investigaciones lógicas*. Tradução: Manuel G. Morente e José Gaos. Madrid: Alianza Editorial, 1982. 2 v.
- _____. *Investigações Lógicas*. Tradução: Diogo Ferrer, Pedro M. S. Alves e Carlos Aurélio Morujão. Lisboa: Phainomenon, 2005. 2 v.
- _____. *Logical Investigations*. Tradução: J. N. Findlay. London: Routledge, 2001. 2 v.

DEMAIS AUTORES

DA ARISTOTELES. De Anima. In: _____. *Aristotelis Opera*. Edição: Immanuel Bekker. Berlin: Georg Reimer, 1831. Citado na p. 180.

ALVES, Pedro M. S. *Intersubjetividade e comunicação: uma abordagem fenomenológica*. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2009. Citado nas pp. 191, 192, 194.

BELL, David. *Husserl*. London: Routledge, 1990. Citado na p. 191.

BENOIST, Jocelyn. Husserl's Theory of Meaning in the First Logical Investigation. In: DAHLSTROM, Daniel O. (Ed.). *Husserl's Logical Investigations*. Dordrecht: Kluwer, 2003. Citado na p. 191.

_____. *Intentionalité et langage dans les Recherches logiques de Husserl*. Paris: Presses Universitaires de France, 2001. (Épiméthée). Citado nas pp. 146–150, 161, 183.

BERKELEY, George. *A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge*. Philadelphia: J. B. Lippincott & Co., 1874. Citado na p. 152.

BERNET, Rudolf. Different Concepts of Logic and Their Relation to Subjectivity. In: ZAHAVI, Dan; STJERNFELT, Frederik (Ed.). *One Hundred Years of Phenomenology: Husserl's Logical Investigations Revisited*. Dordrecht: Springer, 2002. Citado nas pp. 23, 50, 51, 144.

_____. Perception, Categorial Intuition, and Truth in Husserl's Sixth Logical Investigation. In: SALLIS, John C.; MONETA, Giuseppina; TAMINIAUX, Jacques (Ed.). *The Collegium Phaenomenologicum: The First Ten Years*. Dordrecht: Kluwer, 1988. Citado nas pp. 197, 198, 200, 201, 204.

BOCHEŃSKI, Józef Maria. *A History of Formal Logic*. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1961. Citado na p. 182.

BOLZANO, Bernard. *Theory of Science*. Dordrecht: D. Reidel, 1973. Citado na p. 183.

BRENTANO, Franz. *La Doctrine du jugement correct*. Paris: Gallimard, 2003. Citado na p. 181.

_____. *Psychology from an Empirical Standpoint*. London: Routledge, 2009. Citado na p. 180.

DEWALQUE, Arnaud. Validité du sens ou idéalité des significations? *Les Études philosophiques*, Paris, v. 1, n. 84, p. 97–115, 2008. Citado nas pp. 90, 149.

DRUMMOND, John J. The *Logical Investigations*: Paving the Way to a Transcendental Logic. In: ZAHAVI, Dan; STJERNFELT, Frederik (Ed.). *One Hundred Years of Phenomenology: Husserl's Logical Investigations Revisited*. Dordrecht: Springer, 2002. Citado na p. 1.

- FINK, Eugene. *Editorial Remarks*. In: HUSSERL, Edmund. *Introduction to the Logical Investigations: A draft of a preface to the Logical Investigations*. Edição: Eugene Fink. Haia: Martinus Nijhoff, 1975. Citado na p. 84.
- FISSETTE, Denis. *Husserl's Logical Investigations Reconsidered*. Dordrecht: Springer, 2003. Citado na p. 23.
- GALLERAND, Alain. La critique husserlienne de la théorie psycho-descriptive de la signification. *Cahiers philosophiques*, Chasseneuil-du-Poitou, v. 134, n. 3, p. 35–51, 2013. Citado nas pp. 180, 181, 183, 193.
- GEORGE, Rolf. Psychologism in Logic: Bacon to Bolzano. In: JACQUETTE, Dale (Ed.). *Philosophy, Psychology and Psychologism: Critical and Historical Readings on the Psychological Turn in Philosophy*. New York: Kluwer Academic, 2003. (Philosophical Studies Series, 91). Citado na p. 182.
- GYEMANT, Maria. Le remplissement des objets idéaux: sur la théorie du remplissement catégorial dans la vie recherche logique de Husserl. *Bulletin d'analyse phénoménologique*, v. IX, n. 4, 2013. Citado nas pp. 204, 206–208.
- _____. Objects or Intentional Objects? Twardowski and Husserl on Non-Existent Entities. In: LECLERCQ, Bruno; RICHARD, Sébastien; SERON, Denis (Ed.). *Objects and Pseudo-Objects: Ontological Deserts and Jungles from Brentano to Carnap*. Boston: Walter De Gruyter, 2015. Citado na p. 150.
- HEIDEGGER, Martin. Recent Research in Logic: On the Trail of His Early Occasional Writings, 1910–1927. In: _____. *Becoming Heidegger*. Evanston: Northwestern University Press, 2007. Citado na p. 90.
- HEYMANS, Gerardus. *Die Gesetze und Elemente des wissenschaftlichen Denkens: Ein Lehrbuch der Erkenntnistheorie in Grundzügen*. 2. ed. Leipzig: Barth, 1905. v. 1. Citado nas pp. 61, 62.
- KNEALE, William; KNEALE, Martha. *The Development of Logic*. London: Oxford University Press, 1962. Citado na p. 182.
- KÜNNE, Wolfgang. Bolzano et (le jeune) Husserl sur l'intentionnalité. *Philosophiques*, Québec, v. 36, n. 2, p. 307–354, automne 2009. Citado nas pp. 142, 143, 146.
- LANGE, Friedrich Albert. *Logische Studien: Ein Beitrag zur Neubegründung der formalen Logik und der Erkenntnistheorie*. Iserlohn: J. Baedeker, 1877. Citado na p. 59.
- LECLERCQ, Bruno; RICHARD, Sébastien; SERON, Denis. *Preface*. In: _____. *Objects and Pseudo-Objects: Ontological Deserts and Jungles from Brentano to Carnap*. Edição: Bruno Leclercq, Sébastien Richard e Denis Seron. Boston: Walter De Gruyter, 2015. Citado nas pp. 148, 150.
- LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. La monadologie. In: _____. *Monadologie und andere metaphysische Schriften*. Hamburg: Meiner, 2002. p. 110–151. Citado na p. 13.
- LIPPS, Theodor. Die Aufgabe der Erkenntnistheorie und die Wundt'sche Logik I. *Philosophische Monatshefte*, Berlin, v. 16, p. 529–39, 1800. Citado na p. 38.

- MORAN, Dermot. Introduction. In: *Logical Investigations*. Edição: Edmund Husserl. London: Routledge, 2001. v. 1. Citado na p. 11.
- MOURA, Carlos Alberto Ribeiro de. *Crítica da Razão na Fenomenologia*. São Paulo: Nova Stella, 1989. Citado nas pp. 12, 16, 82, 100, 184, 185, 212, 213.
- PRADELLE, Dominique. La Constitution Des Idéalités Est-Elle Une Création? *Les études Philosophiques*, P.U.F., v. 2, n. 85, p. 227–251, 2008. Citado na p. 81.
- . Vers une genèse a-subjective des idéalités mathématiques: Cavaillès critique de Husserl. *Archives de Philosophie*, Paris, v. 76, n. 2, p. 239–270, 2013. Citado na p. 190.
- REINACH, Adolf. Concerning Phenomenology. Tradução: Dallas Willard. *The Personalist*, Los Angeles, v. 50, n. 2, p. 194–221, 1969. Citado na p. 158.
- RICHARD, Sébastien. Meinong and Early Husserl on Objects and States of Affairs. In: LECLERCQ, Bruno; RICHARD, Sébastien; SERON, Denis (Ed.). *Objects and Pseudo-Objects: Ontological Deserts and Jungles from Brentano to Carnap*. Boston: Walter De Gruyter, 2015. Citado na p. 185.
- ROLLINGER, Robin D. *Husserl's Position in the School of Brentano*. Dordrecht: Springer, 1999. Citado nas pp. 181, 183.
- ROMANO, Claude. *Au cœur de la raison, la phénoménologie*. Paris: Gallimard, 2010. Citado nas pp. 157–160, 180–184, 186, 188–191.
- RUSSELL, Matheson. *Husserl: A Guide for the Perplexed*. New York: Continuum International Publishing Group, 2006. Citado na p. 33.
- SANTOS, José Henrique. *Do Empirismo à Fenomenologia: A crítica antipsicologista de Husserl e a ideia da lógica pura*. Braga: Livraria Cruz, 1973. Citado nas pp. 9, 11, 70, 139, 190, 192, 193, 200, 201, 205, 207.
- SCHÉRER, René. *La Phénoménologie des "Recherches Logiques" de Husserl*. Paris: Presses Universitaires de France, 1967. Citado nas pp. 1, 70, 71, 84, 105, 113, 120, 123, 125–128, 133–135, 139, 140, 144, 145, 149, 151, 163, 164, 176, 178, 179, 183, 198, 203, 206, 208, 211.
- SERON, Denis. *Apparaître: Essai de philosophie phénoménologique*. Leiden: Brill, 2017. Citado nas pp. 156, 157, 207.
- . Intentionnalité, idéalité, idéalisme. *Philosophie*, v. 1, n. 105, p. 28–51, 2010. Citado na p. 185.
- . Phénoménologie et objectivisme sémantique dans les *Recherches Logiques* de Husserl. In: COLLETTE-DUCIC, Bernard; LECLERCQ, Bruno (Ed.). *L'idée de l'idée: éléments de l'histoire d'un concept*. Louvain: Peeters, 2012. p. 215–238. Citado nas pp. 82, 83, 89, 211.
- SIGWART, Christoph. *Logik*. Freiburg: Mohr, 1878. Citado nas pp. 60, 62, 65.
- SOKOŁOWSKI, Robert. The structure and content of Husserl's logical investigations. *Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy*, London, v. 14, p. 318–347, 2008. Citado nas pp. 197–199, 201, 204.

- SOLDATI, Gianfranco. Die Objektivität der Bedeutung. In: MAYER, Verena (Ed.). *Edmund Husserl: Logische Untersuchungen*. Berlin: Akademie Verlag, 2008. p. 61–75. Citado na p. 188.
- SOUCHE-DAGUES, Denise. Le platonisme de Husserl. In: TYMIENIECKA, Anna-Teresa (Ed.). *The Phenomenological Realism of the Possible Worlds*. Dordrecht: Springer, 1972. (Analecta Husserliana - Volume III). Citado nas pp. 82, 203.
- STUART MILL, John. A System of Logic Ratiocinative and Inductive: being a connected view of the Principles of Evidence and the Methods of Scientific Investigation. In: _____. *The Collected Works of John Stuart Mill*. London: Routledge, 1973. Citado na p. 58.
- TEIXEIRA, Dario. A linguagem na análise fenomenológica do pensamento. *Revista de Filosofia Aurora*, Curitiba, v. 22, n. 31, p. 319–346, 2010. Citado nas pp. 187, 188, 191, 192, 210.
- TOURINHO, Carlos Diógenes Cortes. A “concessão dolorosa” de Husserl na segunda edição de Prolegômenos: a ideia de verdade em si. *Revista de Filosofia Aurora*, v. 26, n. 39, p. 563–580, jul./dez. 2014. Citado nas pp. 14, 83.
- ZAHAVI, Dan. The Three Concepts of Consciousness in *Logische Untersuchungen*. *Husserl Studies*, v. 18, p. 51–64, 2002. Citado nas pp. 165, 169, 171.