



**UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

**FERNANDO DA CONCEIÇÃO NEVES**  
**CONSIDERAÇÕES PRELIMINARES SOBRE INTUIÇÃO E EVIDÊNCIA NAS**  
***INVESTIGAÇÕES LÓGICAS DE HUSSERL***

Texto de qualificação

Orientador: Carlos Diógenes Côrtes Tourinho

Linha de Pesquisa: Conhecimento e Linguagem

NITEROI

2023

FERNANDO DA CONCEIÇÃO NEVES

CONSIDERAÇÕES PRELIMINARES SOBRE INTUIÇÃO E EVIDÊNCIA NAS  
*INVESTIGAÇÕES LÓGICAS DE HUSSERL*

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal Fluminense para fins de avaliação e obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Carlos Côrtes Diógenes Tourinho

NITEROI – RJ

2023

Ficha catalográfica automática - SDC/BCG  
Gerada com informações fornecidas pelo autor

N511c Neves, Fernando da Conceição  
Considerações preliminares sobre "intuição" e  
"evidência" nas Investigações Lógicas de Husserl / Fernando  
da Conceição Neves. - 2023.  
115 p.

Orientador: Carlos Tourinho.  
Dissertação (mestrado)-Universidade Federal Fluminense,  
Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Niterói, 2023.

1. Teoria do Conhecimento. 2. Fenomenologia. 3. Intuição.  
4. Evidência. 5. Produção intelectual. I. Tourinho, Carlos,  
orientador. II. Universidade Federal Fluminense. Instituto de  
Ciências Humanas e Filosofia. III. Título.

CDD - XXX

FERNANDO DA CONCEIÇÃO NEVES

CONSIDERAÇÕES PRELIMINARES SOBRE INTUIÇÃO E EVIDÊNCIA NAS  
*INVESTIGAÇÕES LÓGICAS DE HUSSERL*

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação  
em Filosofia da Universidade Federal Fluminense para  
fins de avaliação e obtenção do título de Mestre em  
Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Carlos Côrtes Diógenes Tourinho

BANCA EXAMINADORA

---

Carlos Diógenes Côrtes Tourinho (orientador)

Universidade Federal Fluminense

---

Julia Telles de Menezes

Universidade Federal Fluminense (membro interno)

---

Flávio Vieira Curvello (membro externo)

Universidade Federal da Bahia

**NITEROI – RJ**

**2023**

À memória de Severina Belarmina da Conceição e Francisco Jesus de Matos, em ordem  
ancestral

## AGRADECIMENTOS

Agradeço profundamente à minha família como um todo por, de forma direta ou indireta, ter contribuído na execução dessa dissertação. Não é exagerado afirmar que a produção desse trabalho acompanhou os momentos mais difíceis da minha vida. Mas, mesmo assim, estiveram ao meu lado a todo momento: minha querida e dedicada mãe, Marilene, que, com todo o amor e suporte puro e quase transcendental que uma mãe oferece, esteve ao meu lado em cada etapa desse trabalho; meu pai, Celso – que sempre incentivou os meus estudos e sempre trabalhou na minha auto estima profissional; e minha irmã Fernanda que buscou cumprir um papel de segunda mãe na minha vida. Agradeço a minha sobrinha Beatriz, vulgo “beabi” por ter me dado apoio indireto sendo uma sobrinha muito carinhosa e afetuosa.

Fico feliz em saber que mais uma vez eu poderei repetir o agradecimento aos meus amigos que por mais de 10 anos estão da minha vida: Julio Cezar, Eduardo Myke, Douglas (Mura), Helen, Evelyn, Brendon, Michel, Cesar, Tay, Bárbara e Daniel Alves. Não posso deixar de agradecer ao meu advogado devoto Marcos Peixoto que teve diversas atuações importantes nessa trajetória direta e indiretamente. Em especial, uma vez mais, eu gostaria de agradecer ao meu amigo Rafael Reis que está comigo nessa trajetória de desafio existencial e profissional por mais de uma década e de maneira incessante. Nesse meio tempo, eu pude conhecer pessoas especiais que mesmo indiretamente foram importantes para mim. Agradeço a Alan Silva, Rafael Lagoas, Vitória, Luisinho, Bia vascaína, Joel, Fernanda, Mestre Dioro, Elton, Milena, Karine, Kelly e Rozane. À sra Nazilda que descansa em paz fora das atribuições desse mundo.

Não posso deixar de agradecer aos meus companheiros de universidade Carlos, Lucas Oliveira, Raphael, Ademas, Gus, Tássia, Ray, Josias, Enzo, João Marcelo, minhas alunas da tutoria Helena, Layana, Ceci, à equipe do Cafil UFF e a toda comunidade uffiana. Eu não poderia deixar de fazer uma dedicatória especial ao meu amigo Esdras Junior que confiou em mim um dos papeis mais importantes na formação de uma sociedade. Para fechar a dedicatória dos amigos, destaco a importância do meu amigo Felipe Barbosa, no qual me ajudou com várias reflexões sobre conhecimento, linguagem e música (em especial sobre Angra). Gostaria, também, de agradecer ao Programa de Tutoria Acadêmica por ter me recebido com tanta confiança e pelo qual eu pude me dedicar por dois anos. Em especial, eu gostaria de deixar meus agradecimentos ao professor Marcus Reis, ao tutor Diego Goldman e particularmente à Andreia Valladão que foi minha monitora durante todo esse tempo. No nível docente, eu gostaria de agradecer imensamente ao professor Flávio Curvello que, através de suas publicações, foi uma peça fundamental para a fundamentação de muitas ideias do meu texto. À professora Julia Telles por ter feito considerações proveitosas em meu exame de qualificação. Gostaria de agradecer de maneira abundante e saudosa o papel do professor Carlos Diógenes Tourinho como meu orientador, que foi dedicado, paciente e cumpriu exatamente o objetivo no qual eu tive em mente quando eu o escolhi como orientador. Por fim, e não menos importantes, eu gostaria de deixar meu agradecimento a duas pessoas que não estão mais neste mundo. Gostaria de agradecer à minha vizinha, Severina, tão dedicada à minha família, que cuidou de mim desde criança. E ao meu padrasto falecido que me apoiou por demais desde o final da minha graduação me dando boas condições de estudos.

*“O termo ‘fenomenologia’ exprime uma máxima que pode ser assim formulada: às coisas elas mesmas”. [...] Poder-se-ia objetar, no entanto, que essa máxima é algo-que-pode-ser-entendido-por-si-mesmo, além de expressar o princípio de todo conhecimento científico”.*

- Martin Heidegger

*“Se o punk é o lixo, a miséria e a violência, então não precisamos importá-lo da Europa, pois já somos a vanguarda do punk em todo o mundo”.*

- Chico Buarque

## CONSIDERAÇÕES PRELIMINARES SOBRE INTUIÇÃO E EVIDÊNCIA NAS INVESTIGAÇÕES LÓGICAS DE HUSSERL

### RESUMO

A presente pesquisa tem o objetivo geral de desenvolver considerações preliminares acerca dos conceitos de “intuição” e de “evidência” nas *Investigações Lógicas* (1900/1901) de Husserl. Mais especificamente, os objetivos consistirão em: 1) mostrar que a *apreensão intuitiva* e a *evidência da presença das coisas*, juntas, constituem um “primeiro princípio metodológico” da fenomenologia que se expressa a partir do “Princípio da Ausência de Pressupostos; 2) apresentar a distinção propedêutica entre intenção “significativa” e “intuitiva”, mostrando que a síntese entre tais intenções é o que nos permite falar de “conhecimento”; 3) refletir sobre o alcance e os limites daquilo que se evidencia: primeiramente, na vivência de percepção e, num segundo momento, por reprodução, na vivência de imaginação e, por fim, na própria esfera das ações judicativas.

**Palavras-chave:** princípio da ausência de pressupostos; intuição; evidência; percepção; imaginação; entendimento.



## **ABSTRACT**

The present research has the general objective of developing preliminary considerations about the concepts of “intuition” and “evidence” in Husserl’s *Logical Investigations* (1900/1901). More specifically, the objectives will consist of: 1) showing that intuitive apprehension and evidence of the presence of things, together, constitute a “first methodological principle” of phenomenology that is expressed from the “principle of presuppositionlessness”; 2) present the propaedeutic distinction between “meaningful” and “intuitive” intentions, showing that the synthesis between such intentions is what allows us to speak of “knowledge”; 3) reflect on the scope and limits of what is evident: firstly, in the experience of perception and, in a second moment, through reproduction, in the experience of imagination and, finally, in the sphere of judgments.

## **Sumário**

<b>Introdução</b> .....	13
I. O surgimento da fenomenologia de Husserl.....	13
II. Definição e objetivos da fenomenologia.....	17
<b>Capítulo 1. O princípio de ausência de pressupostos como princípio metodológico da fenomenologia</b>	
<b>Introdução</b> .....	30
1.1. Considerações gerais sobre a intencionalidade.....	36
1.2. A intencionalidade meramente simbólica. As expressões linguísticas.....	36
1.3. A função da intuição.....	46
<b>Capítulo 2. Evidência e percepção: a concepção fenomenológica do conhecimento</b>	
<b>Introdução</b> .....	50
2.1. O problema da origem “descritiva” da significação.....	52
2.2. A concepção fenomenológica do conhecimento.....	63
2.3. Percepção e conhecimento.....	74
<b>Capítulo 3. Os modos derivados de evidência: a imaginação e o entendimento</b>	
<b>Introdução</b> .....	89
3.1. Imaginação e intencionalidade.....	92
3.2. Imaginação e conhecimento.....	93
3.3. Considerações sobre o entendimento.....	98
3.4. Intuição sensível e intuição categorial.....	101
<b>Conclusão</b> .....	109
<b>Bibliografia</b> .....	113

## Introdução

### I. O surgimento da Fenomenologia de Husserl

Pode-se dizer que a Fenomenologia de Edmund Husserl é uma doutrina filosófica inaugurada pelo autor em *Investigações Lógicas* (1900/1901). Introduziremos essa doutrina a partir do problema filosófico que está na base de sua origem. A obra *Investigações* é lançada no contexto da chamada *Psychologismusstreit* – a discussão acerca do psicologismo. De acordo com Porta (2019, p. 240): o psicologismo é “a redução das leis ou entidades de qualquer tipo a leis ou entidades psicológicas. Portanto, o psicologismo é um tipo peculiar de reducionismo”<sup>1</sup>. Ainda de acordo com esse autor, “‘psicologismo’ e ‘a discussão acerca do psicologismo [*Psychologismusstreit*]’ são conceitos categorialmente diferentes: o primeiro se refere a uma teoria filosófica, o segundo, a um processo histórico efetivo”<sup>2</sup>.

No primeiro volume de *Investigações Lógicas* (1900) – *Prolegômenos à Lógica Pura* – Husserl coloca, preliminarmente, o problema em questão: “[...] hoje ainda estamos muito longe de um consenso generalizado quanto à definição da lógica e ao conteúdo das suas doutrinas essenciais”. (HUSSERL, 2015, p. 03 <19>). Em outras palavras: a discussão “o que é a Lógica?” e “qual é o seu objeto de estudos?” era o escopo no interior do qual Husserl estava posto. O mesmo autor afirma que havia pelo menos dois “partidos” concorrentes a essa questão – um partido psicologista e um partido formalista:

Os partidos não são propriamente mais que dois. A Lógica é uma disciplina teórica, independente da psicologia e, simultaneamente, uma disciplina formal e demonstrativa – assim julga um partido. Para o outro, é uma técnica dependente da psicologia, pelo fato que fica automaticamente excluído que possua o caráter de uma disciplina formal e demonstrativa no sentido da aritmética que, para a outra parte serve de modelo. (HUSSERL, 2015, p. 6 <23>)

A partir do exposto, torna-se claro falar no processo histórico expresso como *Psychologismusstreit* (a discussão acerca do psicologismo). No que diz respeito à Lógica e à Teoria do Conhecimento, havia a seguinte discussão: qual é a natureza do pensar e do conhecer? Eles podem ser reduzidos a leis e a entidades psicológicas ou eles possuem outra natureza independente delas?

---

<sup>1</sup> “Entenderemos por ‘psicologismo’ la reducción de leyes y/o entidades de cualquier tipo, a leyes y/o entidades psicológicas (definición). Por tanto, el psicologismo es un tipo peculiar de reduccionismo”.

<sup>2</sup> “‘Psicologismo’ y ‘PS’ son dos conceptos categorialmente diferentes: el primero se refiere a una teoría filosófica, el segundo, a un proceso histórico efectivo”.

No lado psicologista temos a seguinte posição “[...] os fundamentos teóricos essenciais residem na psicologia, e as proposições que dão à lógica o seu cunho característico pertencem, quando ao seu conteúdo, ao seu domínio” (HUSSLERL, 2015, p. 39 <63>). Um representante dessa posição, de acordo com Husserl, é J. S. Mill:

A lógica não é uma ciência separada da psicologia e com ela coordenada. Na medida em que é, em geral, uma ciência, é uma parte, ou um ramo da psicologia, e distingue-se dela, por um lado, como parte do todo e, por outro lado, como a arte da ciência. Deve por inteiro os seus fundamentos teóricos à psicologia e inclui em si tanto desta ciência quanto necessário para fundamentar as regras da arte. (HUSSLERL, *idem* APUD MILL, 1865, p. 461 e segs).

O partido psicologista entende a Lógica como uma técnica (normativa) e dependente da psicologia. Sendo assim, argumentam da seguinte forma:

Como quer que se possa definir a técnica lógica - como técnica de pensar, julgar, raciocinar, conhecer, demonstrar, saber, técnica das orientações do entendimento na busca da verdade ou na avaliação dos fundamentos das demonstrações etc. - encontramos sempre atividades ou produtos psíquicos indicados como objetos de regulamentação prática. E assim como, em geral, a elaboração artificial de um material pressupõe o conhecimento das suas propriedades, o mesmo acontece também aqui, onde se trata, em especial, de um material psicológico. A pesquisa científica das regras segundo as quais ele deve ser elaborado irá conduzir obviamente à pesquisa científica das suas propriedades: a psicologia e, mais precisamente, a psicologia empírica fornece então o fundamento teórico para a construção de uma técnica lógica. (HUSSLERL, 2014, §18, p. 40 <64-65>)

De acordo com Tourinho, Husserl discordaria dessa posição, pois:

O erro maior dos psicologistas do último quarto do século XIX consistiria, por conseguinte, em ignorar as diferenças fundamentais e essenciais entre “lei ideal” e “lei real”, entre “regulação normativa” e “regulação causal”, entre “necessidade lógica” e “necessidade real”, entre “fundamento lógico” e “fundamento real”. As leis causais segundo as quais o pensamento se desenvolve de modo a poder se justificar pelas normas ideais da lógica, e estas mesmas normas seriam, portanto, para Husserl, coisas inteiramente distintas. (TOURINHO, 2013, p. 38)

Apesar de haver essa recusa de uma concepção psicológica da Lógica por parte de Husserl, é preciso notar que não há propriamente uma unidade entre esses autores. Pesquisas atuais sobre a distinção entre a doutrina psicologista e a discussão acerca do psicologismo apontam para o problema de se generalizar o termo “psicologismo” de forma consensual a todos os autores apontados como adeptos a tal doutrina. No artigo “Introducción Histórica al Psychologismustreit”, Porta pontua algo sobre a relação entre a doutrina “psicologismo” e “a discussão acerca do psicologismo”:

Uma manifestação do exposto é que é um traço distintivo dessa controvérsia o fato de ela não surgir entre duas partes previamente estabelecidas e claramente diferenciadas, mas consistir em grande parte em traçar a linha divisória entre elas, de tal forma que o que se entende por psicologismo vai variando ao longo do tempo e autores considerados anti-psicologistas em um momento passam a ser considerados psicologistas em outro, ou autores que podem ser considerados anti-psicologistas em uma perspectiva deveriam ser considerados psicologistas em outras. Por exemplo, Stuart Mill é um psicologista em lógica, mas não em semântica; Fries é psicologista em epistemologia, mas não em lógica. Herbart, por outro lado, é anti-psicologista em relação a Beneke e Sigwart em relação a Lipss, pois consideram a lógica como uma ciência normativa diferente da psicologia. Ambos, porém, são psicologistas do ponto de vista de Frege, pois aceitam o princípio da imanência (PI). Vou entender por PI a tese cartesiana-lockeana de que o único objeto direto e imediato do meu conhecimento são minhas próprias representações (Vorstellungen) ou ideais (*ideas*) (PORTA, 2019, p. 239)<sup>3</sup>.

Após exposto brevemente o lado psicologista acerca da fundamentação da Lógica, cabe mencionar o lado oposto: autores adeptos à Lógica Formal, que entendem a Lógica como uma ciência totalmente independente da experiência psicológica:

Se tomássemos os princípios da psicologia, i.e., das observações acerca do nosso entendimento, então veríamos somente *como* o pensar acontece, e como *é* submetido aos diferentes obstáculos e condições subjetivas: mas isto só conduziria ao conhecimento de leis meramente *contingentes*. Na Lógica, porém, a questão não é acerca das regras *contingentes*, mas *necessárias* – não de como pensamos, mas de como devemos pensar. As regras da lógica não podem, por isso, ser tomadas do uso contingente da razão, mas do seu uso necessário, que se encontra em nós sem qualquer psicologia. (HUSSERL, 2015, p. 41 <65> APUD JÄSCHE, 1867, p. 14)

Ao contrário dos psicologistas, os anti-psicologistas ressaltam uma distinção evidente entre Lógica e Psicologia: enquanto essa última trata de como o pensamento *é* – a saber, das conexões psicofisiológicas que dão origem ao ato concreto de pensar, a primeira trata de como o pensamento *deve ser* – a saber, quais conexões ideais devem

---

<sup>3</sup> *Manifestación de lo anterior es que es un rasgo distintivo de esta polémica el no plantearse entre dos parti-dos previamente establecidos y claramente diferenciados, sino consistir en buena medida en el trazado de la línea divisoria entre ambos, de tal manera que lo que se entiende por psicologismo va variando a través del tiempo y au-tores considerados anti-psicologistas en un momento pasan a ser considerados psicologistas en otro, o autores que pueden ser considerados anti-psicologistas en una perspectiva, deben ser considerados psicologistas en otras. Porejemplo, Stuart Mill es psicologista en lógica, pero no en semántica; Fries es psicologista en epistemología, pero no en lógica. Herbart, por otra parte, es antipsicologista con respecto a Beneke y Sigwart con respecto a Lipss pues consideran la lógica como ciencia normativa diferente de la psicología. Ambos, sin embargo, son psicologistas desde el punto de vista de Frege, pues aceptan el principio de imanencia (PI). Entenderé por PI la tesis cartesiano-lockeana de que el único objeto directo e inmediato de mi conocimiento son mis propias representaciones (Vorstellungen) o ideais (ideas)].*

ocorrer para se ter um pensamento correto. Apesar de reconhecer essa distinção fundamental entre os dois domínios, Husserl percebe, no partido formalista, a despreocupação com relação ao lugar da experiência na fundamentação da Lógica:

Se os psicologistas se equivocam, na discussão sobre a relação entre a lógica e a psicologia, pela insistência em fundamentar a lógica em fatos de consciência, confundindo as leis do pensamento com as leis causais da natureza, os lógicos antipsicologistas confinam-nos, na referida discussão, apesar de não incorrerem nos equívocos psicologistas, à esfera de estruturas meramente formais, afastando-nos da questão acerca do estatuto da relação entre o ideal e o real. (TOURINHO, 2013, p. 41)

Em resumo, até o momento, consideramos o seguinte: a fenomenologia surge no contexto de discussões acerca da natureza da Lógica e da Teoria do Conhecimento. Essas discussões versam sobre as perguntas: “o que é Lógica?”, “qual é o seu objeto de estudos?”, “onde reside o seu fundamento?”, “as condições do conhecimento são psicológicas ou possui outra natureza?”. De um lado, temos autores do partido psicologista: eles pregam a ideia segundo a qual a Lógica e, por extensão, a Teoria do Conhecimento possuem seu fundamento na psicologia, já que seus objetos de estudos são leis e entidades psicológicas. Husserl tenta mostrar que essa concepção da Lógica gera sérios problemas de fundamento, visto que a Psicologia é uma ciência de fatos (portanto, do domínio da realidade contingente) e a Lógica é uma ciência ideal (portanto, do domínio da idealidade necessária – no sentido do “não pode ser de outra forma”). Teríamos uma confusão séria de domínios que colocaria a razão com contradição consigo mesmo: visto que teríamos uma ciência contingente dando o fundamento de uma ciência necessária. Do outro lado, temos o partido oposto que acredita que a Lógica é uma ciência totalmente independente de qualquer material psicológico. Essa disciplina diz “o que o pensar é”, aquela diz “como se deve pensar”. No entanto, Husserl acusa esse partido de não se ater ao lugar da experiência na fundamentação da Lógica.

Como surge a Fenomenologia em toda essa discussão? De acordo com Tourinho:

“Perante a conhecida controvérsia entre os psicologistas e os lógicos antipsicologistas, assumir uma posição quanto ao papel da experiência na discussão sobre a relação entre a lógica e a psicologia era algo de fundamental importância para que se pudesse propor, naquele contexto, uma terceira linha de investigação, a partir da qual nasceria a filosofia fenomenológica”. (TOURINHO, 2013, p. 35)

Vejam os como o texto das *Investigações* justifica tal posição.

## II. Definição e objetivos da Fenomenologia de Husserl

No §2 da Introdução da Primeira Investigação, Husserl afirma que:

Ao lógico não interessa o juízo psicológico, isto é, o fenômeno psíquico concreto, mas sim, o juízo lógico, isto é, a significação assertiva idêntica, a qual é una e uma, perante as múltiplas vivências judicativas, descritivamente muito diferentes umas das outras. [...] Como, porém, não é o concreto que importa ao puro lógico, mas antes a respectiva ideia, o geral, captável na abstração, ele não tem nenhuma propensão para abandonar o terreno da abstração e para, ao invés das ideias, fazer desta sua vivência concreta, singular, o ponto de mira dos seus interesses de pesquisa. No entanto, se bem que a análise ideal e não a fenomenológica pertença ao original da Lógica pura, não pode, contudo, a última ser dispensada no quadro das exigências da primeira. Pois tudo o que é da ordem do lógico deve ser dado numa realização subjetiva, na medida em que se torne nosso objeto de pesquisa próprio e que deva possibilitar a evidência das leis apriorísticas que sobre ele se fundamentam. (HUSSERL, 2012, §2, p. 3-4 <9>)

A passagem acima responde bem o que queremos dizer e dá o escopo ao restante do nosso trabalho. Em primeiro lugar, Husserl reconhece, junto aos lógicos formalistas, que o que interessa ao lógico é a significação idêntica (a idealidade) e não o ato psicológico concreto do ajuizar. No entanto, é notória a preocupação de Husserl com relação ao lugar da experiência na discussão acerca da fundamentação da Lógica. Afinal, a significação ideal não apareceria senão em relação aos atos psicológicos.

Já que é reconhecido que o objeto da Lógica não é o objeto da Psicologia, mas que, apesar disso, esses objetos só aparecem em vivências psicológicas, cabe uma terceira via de investigação, que não se atenha pura e simplesmente ao conteúdo ideal do juízo, mas que também não se atenha a um tipo de investigação psicológica que procure investigar conexões causais acerca do funcionamento do pensar. Claramente, essa terceira via é a Fenomenologia: uma análise descritiva das vivências “subjetivas” no interior das quais os objetos da Lógica ganham aparição. O que tudo isso quer dizer, veremos a seguir.

A fenomenologia das *Investigações Lógicas* tem, conforme anuncia já em seu volume introdutório, o objetivo principal de realizar uma clarificação e preparação crítico-gnosiológica da Lógica Pura: “levar à clareza e distinção gnosiológica as ideias lógicas, os conceitos e leis”. (HUSSERL, 2012, pp. 1 e 4 <9>). Por “lógica pura”, Husserl não entende a técnica lógica, uma disciplina normativa, tal como a lógica dos

manuais, que cumpre a tarefa de dar os modos válidos de inferências válidas. Também não entende a lógica como uma disciplina psicológica que, a partir de um fundamento errôneo, seria considerada uma técnica psicológica subordinada à psicologia empírica.

A Lógica à qual o autor se refere “é uma ciência teórica, independente de toda psicologia e de qualquer ciência de fatos” (HUSSERL, 2014, p.193 <261>). Dizer que a lógica pura é uma ciência não significa dizer que ela é uma ciência em particular, mas, ao contrário, ela é “ciência das ciências”, visto que a sua tarefa consiste em estabelecer quais são as condições de possibilidade ideais para a ideia de teoria científica em geral<sup>4</sup>. Sendo assim, conceitos como “juízo”, “proposição”, “teoria”, “verdade”, “demonstração”, “indução”, “unidade”, “multiplicidade”, assim como as condições ideais para ideia de verdade, tais como o “princípio de não-contradição”, de “identidade”, etc., são objetos de clarificação da lógica pura. O domínio de validade no qual essa ciência busca esses conceitos é o da idealidade. A idealidade é o elemento idêntico que resiste à multiplicidade (à multiplicidade dos atos de julgar; à equivocidade dos significados que são típicos da conversação viva e da linguagem natural). Em outras palavras, o conceito de *ideal* é um domínio de validade que se contrapõe a tudo o que é da ordem da facticidade, na medida em que essa é *temporal* e *contingente*, aquele é atemporal e necessário - do que exige a consciência de uma “ausência absoluta de dúvidas”. No entanto, qual é a necessidade de uma clarificação crítico-gnosiológica da lógica pura? A necessidade de tal empreendimento é o verdadeiro motivo de lançamento do livro *Investigações Lógicas*.

Antes de tudo, é preciso salientar a necessidade de se começar a fundamentação da lógica com análises da linguagem, visto que lógica e teoria do conhecimento estão intimamente ligadas a ela. Husserl indica, pelo menos, dois motivos para a relação entre essas esferas. No âmbito epistemológico, todo conhecimento científico termina em expressões linguísticas, a saber, todo conhecimento só é possível de ser expresso por meio de juízos. No que diz respeito à lógica, o seu objeto de estudos – as idealidades – são dados em expressões linguísticas concretas. Além do mais, é uma característica

---

<sup>4</sup> A lógica pura é o sistema científico das leis e teorias ideais fundadas puramente no *sentido* das categorias ideais de significação, i.e., nos conceitos fundamentais que são o patrimônio comum de *todas* as ciências, posto determinarem o que, em geral, num sentido objetivo, faz das ciências, ciências, a saber, a unidade da teoria. Neste sentido, a lógica pura é a ciência das “condições de possibilidade” ideais, ciência da ciência em geral, ou dos constituintes ideais da ideia de teoria”. Cf. HUSSERL, 2014, p.194 <262>.



comum da linguagem a significação das palavras sofrerem equívocos e flutuações: uma mesma palavra pode possuir diferentes significados. Um significado pode se referir a objetos distintos. Uma mesma intuição pode servir de base a diferentes significados. Essas circunstâncias interferem nas pesquisas epistemológicas e lógicas. O próprio sentido de conhecimento sofre da equivocidade da linguagem. Por conhecimento, podemos nos referir a um saber tácito, tal quando se diz “eu sei chegar até o Centro do Rio de Janeiro”; ou a um conhecimento científico “sabemos que a digestão inicia na mastigação”. O conceito de “juízo” pode, por exemplo, se referir tanto ao ato psicológico de julgar, como ao conteúdo desse ato. O conteúdo de um juízo pode, por sua vez, se referir tanto ao conteúdo em sentido “psicológico” como ao conteúdo em sentido “ideal” (isto é, o juízo como “unidade ideal da lógica”). Essa possibilidade que a linguagem tem pode fazer com que uma interpretação errônea com relação à lógica e ao conhecimento seja evocada. À psicologia interessam esses elementos psicológicos da experiência (o juízo enquanto ato psicológico, o conteúdo enquanto conteúdo psicológico). O mesmo não pode ser dito da lógica, pois a ela interessa o juízo enquanto unidade ideal, idêntica na multiplicidade de juízos psicológicos. Nesse sentido, impõe-se a necessidade de uma investigação da linguagem que, por um lado, separe conceitos correntemente sobrepostos – tais como, os conceitos de “signo” e “expressão”, “indicação” e “significação”, etc., a expressão enquanto ato psíquico e a expressão enquanto significação, a significação e a sua diferenciação com relação ao objeto referido; e, no meio de todos esses conceitos, mas podendo ser visto de forma isolada, o conceito de idealidade, que permeia a linguagem. A idealidade com a qual opera a Lógica é dada na linguagem, mais especificamente, o conteúdo ideal é captado reflexivamente a partir de uma expressão linguística. Na medida em que a idealidade está sob vestes gramaticais, principalmente, na conversação viva, cabe uma investigação que possa fixar esses conceitos flutuantes, suscetíveis a equívocos de fundamentos (como por exemplo, quando se diz que à lógica interessa os juízos, porém, entendidos em sentido psicológico). Portanto, a essa tarefa cabe uma fenomenologia da linguagem que dê evidência aos significados fixos pertencentes ao domínio lógico<sup>5</sup>.

A parte epistemológica que há na clarificação aponta para um conjunto de questões que dizem respeito à teoria do conhecimento. A teoria do conhecimento a qual

---

<sup>5</sup> Com base em intuições plenamente desenvolvidas, queremos trazer, para nós, à evidência que isto, que aqui está dado numa abstração atualmente consumada, é verdadeira e efetivamente aquilo que as significações das palavras querem dizer na expressão das leis. (HUSSERL, 2012, §2, pp. 4-5 <10>)

Husserl se refere realiza uma investigação acerca do que o pensar e o conhecer são, assim como das suas múltiplas relações. Na esfera epistemológica, é possível considerarmos uma questão como a mais fundamental quanto à clarificação da lógica: como se dá a relação entre a subjetividade do pensar e a objetividade do conhecimento? Essa questão pode ser convertida em: quais são as condições que precisam ser satisfeitas para que o conteúdo ideal da lógica seja vivido no ato psicológico de ajuizar (por exemplo)? Em certa medida, o conteúdo das *Investigações* gira em torno de todas as relações que há entre pensamento e intuição (termos gerais e provisórios que se transformarão em “intenção de significação” e “preenchimento intuitivo”, respectivamente) e como essas duas vivências sintetizadas formam a unidade fenomenológica do conhecimento. É nesse sentido que Husserl afirma querer:

Atingir uma visão intelectual sobre os modos de conhecimento que entram em jogo com a consumação e as aplicações idealmente possíveis destas proposições, bem como sobre as doações de sentido e validades objetivas que, com tais modos de conhecimento, por essência se constituem. (HUSSERL, 2012, B, p.1 <6>)

Veremos que os modos possíveis de conhecimento que Husserl quer evidenciar dizem respeito a todos os atos de intuição através dos quais um pensamento pode ser preenchido, na percepção, na imaginação, na ação judicativa etc. As proposições lógicas, assim como as primeiras expressões que aspiram ao conhecimento, se dão por meio de modos de doação de sentido, ou seja, o expressar, o mero representar, o inferir etc.

Após uma breve indicação do que significa uma clarificação linguística e gnosiológica da lógica, cabe a nós uma exposição do papel da fenomenologia nisso tudo. De acordo com Husserl, a fenomenologia tem ferramentas necessárias para a fixação dos conceitos que passam pela equivocidade e pela flutuação da linguagem. Além disso, na medida em que é uma disciplina descritiva, ela é capaz de fixar a especificidade dos atos de pensar e de conhecer que entram na relação fenomenológica do conhecimento.

Veremos a seguir que a análise descritiva da fenomenologia realiza essa fixação não de um modo meramente simbólico, ao modo do simples conceito. Por estar fundado na intuição, suas análises são sempre fundadas na evidência, e é esse sentido que Husserl dá à máxima “ir às coisas elas mesmas”. Tudo o que se faz na pesquisa fenomenológica, no seu aspecto de fundamentação e de descrição das vivências

psíquicas, no qual o pensar e o conhecer se realizam, deve estar fundado na evidência, a saber, na presença das coisas “elas mesmas”<sup>6</sup> (em sua presença como “coisa” ou como “estado-de-coisa”).

Há no pensamento de Husserl, a concepção segundo a qual a análise descritiva fundada na intuição é capaz de falar verdadeiramente das coisas, tal como elas são (nos termos do autor, em sua “doação efetiva”). Por isso, a importância dos conceitos de “intuição” e de “evidência”. É possível concluir, então, que a fenomenologia trabalha, por meio de uma análise descritiva que, ao fim e ao cabo, realiza a análise e distinção de coisas que, eventualmente, possam se confundir, e que servem como fundamento epistemológico para a preparação e clarificação da lógica pura enquanto uma ciência teórica e ideal, assim como para uma psicologia, enquanto uma ciência de fatos, mas que pressupõe conceitos puros do pensamento e da cognição (tais como representação, percepção, imaginação, fantasia etc.).

Husserl define, originalmente, a fenomenologia como uma psicologia descritiva<sup>7</sup>. No entanto, uma série de considerações devem ser feitas a esse respeito. Essa definição foi apresentada pelo autor na primeira edição da obra. Sabemos que, em 1913, no período da publicação do livro *Ideias para uma fenomenologia Pura e uma Filosofia Fenomenológica*, Husserl realizou uma reedição das *Investigações*, publicada em 1900/1901. Essa reedição passou pelo crivo do novo modo de consideração da fenomenologia. Naquele momento, ela era entendida apenas no âmbito de uma psicologia descritiva; neste momento, passa a ser entendida como uma filosofia transcendental.

A definição original da fenomenologia como psicologia descritiva é uma clara influência de seu mestre, o filósofo Franz Brentano. Apesar dessa influência clara e assumida, Husserl possui contrapontos no que diz respeito ao sentido e método do termo “psicologia descritiva” para se referir à fenomenologia. Segundo Curvello (2018),

---

<sup>6</sup> É muito importante frisar a ideia segundo a qual o termo “presença” em Husserl não faz, necessariamente, referência à presença “coisal” típica do realismo ingênuo. Ou seja, quando se fala de uma “presença efetiva” não se fala da presença corpórea externa à consciência. O motivo básico para isso é o cumprimento do Princípio da Ausência de Pressupostos que interdita qualquer tese metafísica sobre uma coisalidade externa. Veremos no Capítulo 2 que a presença sensível é uma vivência típica da percepção sensível. No entanto, o conceito de percepção precisará ser estendido, visto que há objetos que são presentificados, não na esfera sensível, mas na esfera categorial.

<sup>7</sup> “A fenomenologia é Psicologia Descritiva. Por conseguinte, a crítica do conhecimento é, no essencial, Psicologia ou, pelo menos, algo que só no campo da psicologia se pode edificar”. (HUSSERL, 2012, Introdução, 3º Adit., §6, p. 15 <23>).

observamos que, em Brentano, a Psicologia Descritiva se define em contraposição à Psicologia Genética (ou explicativa):

A psicologia genética é, portanto, essencialmente ‘psicofísica’ ou ‘psicologia fisiológica’, uma vez que ela não examina os processos psíquicos de modo absoluto. Em vez disto, ela subordina o exame destes processos a uma ampla série de investigações de outra natureza, as quais, devido ao seu interesse na identificação de conexões causais, conduzem a uma explicação efetiva do aparecimento. Isso implica, de acordo com Brentano, não apenas uma abordagem *impura* e mediata da vida psíquica, mas também uma inevitável *inexatidão* das leis assim postuladas. Trata-se, portanto, de leis empíricas, que, por definição, não podem jamais assumir validade categórica, sempre incluindo exceções. (CURVELLO, 2018, p. 131)

No que diz respeito à Psicologia Descritiva, Brentano traça dois objetivos:

A psicologia descritiva tem como objetivo discriminar: (i) os elementos ou partes componentes fundamentais da consciência humana, às quais a totalidade dos aparecimentos que podemos experimentar é redutível; e (ii) os diferentes modos de conexão por meio dos quais estes elementos ou partes componentes se conectam e constituem unidades fenomenais complexas. Seu procedimento é, por conseguinte, essencialmente analítico e seu propósito é obter um conceito geral da esfera da consciência, sem levar em consideração eventos não psíquicos aos quais tal esfera pode eventualmente ser conectada em seu fundamento real. (CURVELLO, 2018, p. 132)

A partir do exposto, é possível afirmar que a Psicologia Descritiva de Brentano tem as seguintes características. Em primeiro lugar, ela tem como objeto de estudos aquilo que Brentano chamou de “fenômenos psíquicos”. Esses fenômenos são analisados por um método chamado “percepção interna”. Para que possamos compreender a sua especificidade, devemos nos ater às seguintes considerações. Em primeiro lugar, o conceito de “percepção interna” é, comumente, apresentado na sua diferença em relação ao conceito de “percepção externa”. Uma primeira leitura nos permite fazer a seguinte distinção: a percepção interna é direcionada para os fenômenos psíquicos, ao passo que a percepção externa é direcionada para os fenômenos físicos<sup>8</sup>. Fenômenos físicos são todos os conteúdos sensíveis do tipo: cor, odor, figura, enquanto dados da consciência, ao passo que os fenômenos psíquicos consistem em “atos intencionais”. Brentano compreende os fenômenos psíquicos como tais atos, sejam eles

---

<sup>8</sup> Curvello (2018, p. 91-92) nos lembra que “não são *todos* os fenômenos físicos que podem ser correlatos de percepção externa, uma vez que entre fenômenos físicos constam também dados sensíveis da fantasia, possíveis a partir dos vestígios psíquicos deixados pelas sensações”.

representações, juízos, sentimentos de amor e ódio, excluindo dessa classe de fenômenos as sensações entendidas como conteúdos sensíveis.<sup>9</sup>

Encontramos, portanto, entre fenômenos físicos e psíquicos uma diferença entre duas classes de dados da consciência: os fenômenos psíquicos são eles mesmos atos intencionais, ao passo que os fenômenos físicos são correlatos de atos intencionais. A intencionalidade torna-se, então, o que há de distintivo nos fenômenos psíquicos. Mas, é preciso estar atento, pois nos precipitamos se optamos por distinguir as percepções “externa” e “interna”, alinhando-as, respectivamente, à distinção entre fenômenos físicos e psíquicos. Afinal, torna-se fundamental distinguir, conforme veremos, percepção interna de introspecção (ou observação interna).

Curvello (2018) mostra que Brentano se utiliza de três critérios para realizar a caracterização dos dois métodos de investigação – a percepção externa e a percepção interna:

Os conceitos de percepção externa e interna em Brentano podem ser esquematicamente apresentados a partir de três distinções essenciais: (i) a natureza do dado ao qual se referem; (ii) o valor epistêmico próprio à atividade perceptiva; (iii) a possibilidade de esta atividade consistir em um ato psíquico independente. (CURVELLO, 2018, p. 91)

Dos critérios elencados, a percepção externa é caracterizada como se segue. Quanto a (i), a percepção externa se direciona para fenômenos físicos (qualidades sensíveis discretas, acontecimentos naturais e coisas semelhantes); quanto a (ii), ela não possui um valor epistêmico seguro. Isso se justifica, pois, entre outras coisas, segundo Brentano, os objetos típicos da percepção externa não são capazes de ser captados em uma existência real, mas, meramente intencional. Isso significa dizer, em outros termos, que a percepção externa não é capaz de captar efetividades reais. Além da percepção externa ter um caráter meramente intencional – isto é, os fenômenos psíquicos não possuem existência real, mas apenas enquanto atos intencionais – ela se vê interdita, no que tange a fiabilidade cognitiva, em diversos exemplos nos quais os sentidos se mostram enganosos. No que se refere a (iii), a percepção externa é um ato psíquico independente, pois ela não depende de outros atos para ocorrer.

---

<sup>9</sup> No que diz respeito à exclusão das sensações do âmbito dos fenômenos psíquicos é importante ressaltarmos a observação de Curvello (2018, p. 356) [...] sabemos que Brentano defende a existência de ‘atos de sensação’, que consistiriam no direcionamento de nossa consciência a conteúdos sensoriais, e que teriam seu papel na explicação dos atos de percepção externa.

Dos critérios elencados, a percepção interna se caracteriza como se segue. Quanto a (i), a percepção interna se direciona a fenômenos psíquicos (representações, juízos, e sentimentos de amor e ódio); (ii) Segundo Brentano, os fenômenos psíquicos são os únicos a serem de fato percebidos no sentido próprio da palavra. Nesse sentido, é possível afirmar que a percepção interna possui o valor cognitivo da infalibilidade, visto que, de acordo com o autor, toda atividade de consciência que se direciona para um conteúdo intencionado possui a consciência do próprio ato em curso. Pode-se duvidar da efetividade daquilo que cai na percepção externa (de uma cor percebida, por exemplo), mas não se pode duvidar da própria ocorrência do perceber. (iii) a percepção interna não é um ato psíquico independente, pois ela depende, poder-se-ia dizer, de um fenômeno psíquico “primário” (e, neste sentido, *não-reflexivo*)<sup>10</sup>, isto é, depende, primeiramente, de um ato intencional que, como tal, visa um conteúdo que lhe é imanente e, ao mesmo tempo, distinto, seja ele um conteúdo “físico” ou “psíquico” (isto é, outro ato mental). A percepção interna é, portanto, um fenômeno psíquico “secundário” e superveniente do fenômeno psíquico primário.

Além dessas considerações gerais sobre os conceitos de percepção externa e de percepção interna, cabe uma atenção maior ao segundo conceito. A percepção interna é abordada por Brentano não só em distinção com relação à percepção externa, mas em contraposição ao conceito de “observação interna”<sup>11</sup>. A introspecção (ou observação interna) é a transposição da ideia de percepção externa para o âmbito dos fenômenos psíquicos. Da mesma forma que os fenômenos físicos são passíveis de serem acompanhados, por meio da atenção (de acordo com os defensores do método introspectivo) o mesmo valeria para os fenômenos psíquicos. Em ambos os casos, tratar-se-ia de uma relação intencional entre os atos mentais e seus conteúdos que, como tais, são imanentes aos primeiros, ainda que distintos dos mesmos (tem-se, portanto, uma relação “não reflexiva” tanto em um caso como em outro). Porém, se na percepção externa, o conteúdo do ato é um dado sensível (som, odor, paladar, etc.), na introspecção, esse conteúdo visado por um ato mental seria *outro* ato mental (por exemplo, a recordação de ouvir um som).

---

<sup>10</sup> É importante darmos ênfase ao fato de a percepção externa não consistir em um “ato reflexivo”, mas sim em um “direcionar espontâneo”: A percepção interna, portanto, consiste em um voltar-se espontâneo da consciência diretamente a si mesma, no que ela se volta para os objetos principais de sua atividade. (CURVELLO, 2018, p. 100)

<sup>11</sup> “[...] dissemos “percepção interna” [*Wahrnehmung*] e não *introspecção*, i.e. *observação interna observation* [*Beobachtung*]” (BRENTANO, 2009, p. 22).

Brentano esclarece que, com a percepção interna, tem-se, portanto, um “duplo objeto”: aquele que é visado pelo ato e o próprio ato que visa o objeto, seja esse objeto um fenômeno físico ou um fenômeno psíquico. Por exemplo, a consciência de que estou ouvindo um som, no exato momento em que ouço o som; ou ainda, a consciência de que me recordo de um outro ato mental, no exato momento da recordação.

Quanto aos fenômenos físicos, é possível se consumir a atenção ao dado sem que se perca as características típicas da observação (o objeto da atenção mantém sua intensidade, por exemplo). No caso da percepção interna, já que entre o ato e o objeto observado não há um distanciamento característico, a tentativa dessa ocorrência teria como consequência um esfacelamento do próprio fenômeno a ser observado. O exemplo dado por Brentano é o da ira, e ele pode ser transposto para qualquer outro sentimento. Se alguém tenta observar um sentimento qualquer por meio da atenção no momento de sua ocorrência, no instante em que a atenção é direcionada, o sentimento observado perde a sua intensidade a ponto de desaparecer. Isso é um simples experimento mental que exemplifica a inadequação da introspecção como método para a ciência psicológica<sup>12</sup>.

Até aqui, falamos da psicologia descritiva em Brentano, com o fim de se entender sua influência, bem como sua divergência em relação à fenomenologia (ou psicologia descritiva) em Husserl. Sigamos com as explanações, dando atenção ao que Husserl entender por esse termo.

A fenomenologia de Husserl é definida por via indireta. Por exemplo, para se cumprir o objetivo do livro, que é clarificar a lógica pura, Husserl diz que é necessário:

[...] uma fenomenologia que tem em vista a análise simplesmente descritiva das vivências segundo a sua consistência genuína [*reell*], e de modo nenhum, porém, a sua análise genética segundo as suas conexões causais. (HUSSERL, 2012, p. 19-20 <27>)

Na passagem citada, fizemos menções a termos característicos da fenomenologia: “análise descritiva”, “vivência”, “elementos genuínos [*reell*]”<sup>13</sup>. Atemo-

---

<sup>12</sup> BRENTANO, 2009, pp. 22-23.

<sup>13</sup> Há no Brasil a discussão acerca da tradução do termo “*reell*”, termo técnico usado por Husserl para se a tudo aquilo que é imanente às vivências intencionais (em oposição àquilo que é transcendente, ou seja, que não faz parte da constituição interna da vivência). A tradução portuguesa das *Investigações Lógicas* (assim como a brasileira) optou em traduzir “*reell*” por “real”. No entanto, estudiosos de Husserl no Brasil, tais como: Curvello e Teixeira indicam a tradução por “genuíno”, pois de fato tratam-se de conteúdos genuínos, indubitáveis. E o termo “real” pode ser confundido com o sentido oposto ao qual Husserl se refere, que é de uma existência coisal externa. Neste trabalho, optamos por seguir as

nos ao primeiro deles. Etimologicamente, o termo “analisar” significa “decompor”. Descrever é um relato minucioso de um percurso. Sendo assim, a análise descritiva é um relato minucioso dos componentes de uma vivência (os elementos *reell*) e de suas relações e interconexões. Dito de outro modo: descrever consiste em listar e inventariar as diferentes características que algo tem quando se mostra — acercar-se do que este algo é a partir do que ele exhibe de si para mim. Em termos técnicos: dizer como são propriedades, relações, determinações, nuances, entre outras características de objetos enquanto isso que eles mostram ser para mim.

No que diz respeito ao termo “vivência”, temos as seguintes considerações de Husserl:

“Vivência” será, assim, para tomar no sentido acima fixado, simplesmente como elemento constitutivo integrante genuíno [*reell*], ou momento na unidade do indivíduo psíquico. (HUSSERL, 2012, p. 325 <391-392>).

As exposições acima são marcadas por uma questão: Husserl define a fenomenologia como a descrição dos elementos integrantes genuínos [*reell*] de uma vivência, mas, da mesma forma, define vivência como elemento integrante genuínos [*reell*] na unidade do indivíduo psíquico. A princípio parece uma situação circular, a vivência é composta por elementos constitutivos, mas a própria vivência é um elemento constitutivo. No §2 da Investigação V, no qual Husserl tematiza o conceito de vivência, o autor afirma:

[...] são vivências ou conteúdos de consciência as percepções, as representações da fantasia e as representações de imagem, os atos do pensamento conceitual, as suposições e dúvidas, as alegrias e as dores, as esperanças e temores, os desejos e as volições, e coisas semelhantes, tal como tem lugar na nossa consciência. E, com essas vivências na sua totalidade e plenitude concreta, as partes e momentos abstratos que as compõem são também vividos, as partes e os momentos abstratos são conteúdos de consciência reais. Por exemplo, no caso da percepção externa, o momento de cor, que constitui um elemento integrante real do meu ver concreto (no sentido psicológico da aparição visual perceptiva), é, por conseguinte, um “conteúdo vivido” ou “de consciência”, do mesmo modo que o caráter do perceber, e do mesmo modo que a completa aparição perceptiva do objeto colorido. (HUSSERL, 2012, §2, p. 296 <357>)

---

indicações dos respectivos pesquisadores, apenas mantendo entre colchetes a palavra “*reell*”, o motivo disso é para que não atrapalhe a leitura dos trabalhos já traduzidos atualmente. Caso alguém precise consultar este trabalho a fim de esclarecer alguma noção posta no livro das *Investigações*, será mais fácil reconhecer que com o termo “genuíno”, queremos dizer “*reell*”.



Sendo assim, são vivências ou elementos genuínos [*reell*] tanto a vivência completa (a percepção completa de um objeto) como os componentes imanentes a toda e qualquer ato psíquico (como por exemplo, a percepção): a qualidade do ato de perceber (que poderia ser também de imaginar, lembrar, entre outras), a matéria intencional do ato e os dados da sensação que compõem o material sensível do ato.<sup>14</sup>

Por conteúdo real [*reell*] ou fenomenológico de um ato, entendemos a totalidade conjunta das suas partes, sejam elas concretas ou abstratas, em outras palavras, a totalidade conjunta das vivências parciais de que ele é realmente [*reell*] constituído. Indicar e descrever tais partes é a tarefa da análise psicológica puramente descritiva<sup>15</sup>. Esta análise pretende, em geral, desmembrar as vivências internamente percebidas, em e por si, tal como elas são realmente [*reell*] dadas na percepção, e certamente sem remissão a contextos genéticos, e também sem remissão ao que elas possam significar fora de si próprias ou para aquilo que elas possam valer. (HUSSERL, 2012, p. 341 <411-412>)

Em outro momento do mesmo texto, ao realizar a distinção entre a vivência e o objeto, Husserl oferece elementos importantes para as definições aqui em pauta:

A aparição da coisa (a vivência) não é a coisa que aparece (o que presumivelmente se nos “depara” na sua ipseidade em carne e osso). Vivemos as aparições na tessitura da consciência; as coisas aparecem-nos como sendo no mundo fenomênico. As próprias aparições não aparecem, são vividas. (HUSSERL, 2012, p. 298 <359-360>)

A passagem acima mostra a dificuldade que é entender o conceito de “vivência” em Husserl. A vivência é indicada como a aparição da coisa e, da mesma forma, as aparições são vividas, mas o autor não diz o que significa “vivenciar”.

Além da consideração agora feita, é importante dizermos o que não são elementos genuínos [*reell*] e, portanto, o que não cabe à fenomenologia descrever. Já que elementos integrantes genuínos [*reell*] são os elementos constitutivos que pertencem a toda e qualquer vivência, não é genuínos [*reell*] aquilo que não é encontrado no acervo das vivências como seus elementos constitutivos:

A análise puramente fenomenológica de uma formação sonora encontra sons e partes abstratas ou formas unitárias de sons, ela não encontra qualquer coisa como ondas sonoras órgão da audição etc.; por outro lado, ela também não encontra coisas como o sentido ideal

---

<sup>14</sup> Talvez fosse possível fazer um paralelo entre o termo “genuíno” [*reell*] ao que hoje se chama-se, na filosofia da mente, de “*qualia*”, ou seja, aqueles elementos analisados em primeira pessoa que são constitutivos de atos psíquicos (sensação, o próprio ato, a aparição como um todo etc., tudo que é “subjetivo”).

<sup>15</sup> Em B segue-se: «que se realiza no quadro da atitude própria das ciências empíricas»<sup>1</sup>.

que faz da formação sonora um nome, ou mesmo a pessoa que pode ser nomeada através do nome. (HUSSERL, 2012, p. 341 <411-412>).

De acordo com a passagem acima, não são elementos genuínos [*reell*] os órgãos dos sentidos que, possivelmente, são causas reais das vivências, nem os correlatos ideais dos atos (que eles [os atos] sim são elementos genuínos e que são descritos pela fenomenologia). O estranhamento com relação a essa passagem se dá pelo fato de estarmos trabalhando com a primeira edição das *Investigações* e pelo fato de se tratar desse livro em específico. Isso se justifica, pois, nesse momento do itinerário do autor, nas *Investigações Lógicas*, na primeira edição, a fenomenologia faz a análise das condições subjetivas (não genéticas e fisiológicas) da aparição de idealidades. Sendo assim, abstrai-se do objeto do ato e se descreve apenas o ato. Essa consideração é textualmente comprovada pelo autor:

Em vez de nos entregarmos à consumação dos atos edificados de diversas maneiras uns sobre os outros e de, com isso, estar exclusivamente voltados para os seus objetos, devemos antes “refletir”, ou seja, tornar objeto este próprio ato e o seu teor de sentido imanente. Enquanto os objetos são intuídos, pensados, postos em relação uns com os outros, considerados sob o ponto de vista ideal de uma lei, não deveríamos nós dirigir o nosso interesse teórico para esses objetos e para aquilo enquanto eles aparecem ou valem na intenção de cada ato, mas, em contraposição, para precisamente aqueles atos, que, até agora, não eram de todo objetivos; e estes atos devemos nós, agora, em novos atos de intuição e pensamento, considera-los e analisa-los, descrevê-los, fazer deles objetos de um pensamento comparativo e diferenciador. (HUSSERL, 2012, p. 8 <14>)

Essas considerações ficarão claras a partir do Capítulo 2, quando começarmos com as aludidas “análises descritivas”. Nesse momento, mostraremos, por exemplo, o que há de específico em um ato subjetivo de percepção que o diferencia de um ato subjetivo de imaginação. Em concomitância, mostraremos que esses atos possuem múltiplas relações: para toda percepção, há uma imaginação possível. Deixemos essas investigações para o capítulo correspondente..

A análise comparativa entre a Psicologia Descritiva de Brentano e a Fenomenologia de Husserl confluem e divergem, entre outros, nos seguintes itens mais importantes:

Confluências:

- I. Tanto a Psicologia de Brentano como a fenomenologia de Husserl são descritivas, a saber, elas prescindem da consideração de elementos causais

ou de qualquer elemento que não seja dado na intuição. Ser “descritiva” significa que elas partem do todo que é dado na intuição e o decompõe em seus elementos constitutivos (os chamados elementos genuínos *reell*), estabelecendo as relações que esses componentes realizam entre si na unidade das vivências.

- II. Ambas as ciências se propõem neutras, etapa prévia para toda e qualquer teoria. Em especial, elas servem como etapa preparatória para a Psicologia enquanto ciência empírica, visto que a psicologia descritiva e a Fenomenologia elucidam conceitos supostos na pesquisa experimental, assim como estabelece descritivamente quais são as relações que devem entrar em jogo para que tudo isso possa se mostrar com evidência.

Diferenças:

- i) Ao contrário da psicologia descritiva, a fenomenologia cumpre por inteiro o “princípio da ausência de pressupostos”. Ou seja, ela não parte de pressupostos metafísicos ou psicológicos como supostos na delimitação de seu escopo, nem mesmo os pressupõe no executar de suas tarefas. Na fenomenologia, não se parte da ideia segundo a qual a consciência que se quer analisar é uma consciência humana ou animal; não se pressupõe a divisão da realidade em física e psíquica; nem parte da consolidação de nenhuma proposição posta por qualquer ciência natural<sup>16</sup>.
- ii) O privilégio metódico da psicologia descritiva é a percepção interna. Husserl rejeita essa terminologia. O privilégio metódico da fenomenologia é a intuição e a ideação<sup>17</sup>. Cabe destacar que essa rejeição não é meramente terminológica, posto que há razões profundas para Husserl rejeitar o termo “percepção interna”<sup>18</sup>.

Feitos esses esclarecimentos da comparação entre a Psicologia Descritiva e a Fenomenologia, passemos, então, ao Capítulo 1 desta dissertação, começando pela elucidação do princípio fenomenológico mencionado da “ausência de pressupostos” como princípio metodológico da Fenomenologia.

---

<sup>16</sup> Para um melhor entendimento dos pressupostos assumidos por Brentano em seu projeto de uma psicologia descritiva. Cf. Curvello, 2018, § 5. Sobre o exame preliminar da psicologia de Brentano, p. 29.

<sup>17</sup> Uma tipo de abstração que parte de um indivíduo e direcionar o olhar para a “espécie” (no sentido do específico). Cf. HUSSERL, 2012, §1, p. 91-93 <103-104>.

<sup>18</sup> Para um esclarecimento completo dessa divergência conferir o apêndice à Sexta Investigação (HUSSERL, 2006, p. 221 <551>)

## **CAPÍTULO 1. O princípio da ausência de pressupostos como princípio metodológico da fenomenologia**

### **Introdução**

Caracterizamos a fenomenologia como uma ciência descritiva de vivências psíquicas imanentes à consciência. No entanto, não contamos com a possibilidade desta descrição ser parte de diversos domínios de conhecimento. Uma descrição de vivências psíquicas, típicas ao aparecimento dos objetos, conforme vimos em Brentano pode: i) ser referida a uma consciência animal, que, mesmo passando por uma abstração, está incluída no nexu psicofísico das leis naturais; ii) pode partir de teses metafísicas acerca da realidade, tal como parte a divisão dos fenômenos em físicos e psíquicos; iii) partir de descobertas das ciências naturais como contribuição, mesmo que indireta, para a esfera de descrição.

No entanto, uma pesquisa do tipo acima indicado se coloca no mesmo estatuto epistemológico das ciências que não realizam a abstração dos nexos psicofísicos. Dito de outro modo: uma pesquisa que parte de teses de caráter vago, padece do caráter de vaguidade<sup>19</sup>. Já que o objetivo da fenomenologia é fundamentar a Lógica enquanto ciência ideal, assim como a ideia de conhecimento (no sentido mais rigoroso do termo), o estatuto do seu método não deve seguir o mesmo estatuto de vaguidade das ciências que tratam da realidade fática. Pois, se for o caso, incorrer-se-ia em uma confusão dos domínios: do ideal e do real.

Sendo assim, uma pesquisa que tenha a séria pretensão à cientificidade deve obedecer a alguns fundamentos que resguardem o caráter de rigor, requerido a por esse tipo de empreendimento. Dadas essas palavras, anunciamos o Princípio da Ausência de Pressupostos como expressão do princípio metodológico que deve guiar toda e qualquer investigação gnosiológica que tenha pretensão de cientificidade.

Encontramos a formulação do princípio no §7 da primeira Introdução do Volume 2 de *Investigações Lógicas*. Nesse parágrafo, Husserl formula o Princípio da Ausência de Pressupostos da seguinte forma:

---

<sup>19</sup> É importante considerar o apontamento de Curvello (2015, p. 53) segundo o qual “o empirismo de Brentano também incorpora algo muito próximo à intuição de essências, sob a forma da “indução em sentido abrangente”, apesar do alinhamento do autor com as ciências factuais.

Uma investigação gnosiológica que tenha uma séria pretensão à cientificidade, deve, como já frequentemente o sublinhamos, satisfazer o *princípio da ausência de pressupostos*. Em nossa opinião, porém, o princípio não pode querer dizer mais do que a<sup>20</sup> exclusão de todas as *assunções*<sup>21</sup> que não possam ser completa e totalmente realizadas *fenomenologicamente*. Toda e qualquer investigação gnosiológica deve realizar-se a partir de fundamentos puramente fenomenológicos. (HUSSERL, 2012, p. 17 <24-25>).

Já que o princípio requer a exclusão de assunções que não possam ser realizadas fenomenologicamente, cabe a nós a colocação de duas perguntas mínimas: o que caracteriza uma asserção como “fenomenológica”? Quais são as asserções que devem, portanto, ser excluídas?

Abrimos espaço para as *Investigações* que respondem as perguntas propostas a partir da seguinte passagem ainda do §7:

As verdadeiras premissas dos resultados que se pretendem devem residir em proposições que satisfaçam a exigência de que aquilo que asserem permita uma justificação fenomenológica, adequada quando possível, portanto, preenchimento através da evidência; mais ainda, que as proposições devam ser sempre tomadas apenas no sentido em que foram intuitivamente estabelecidas. (HUSSERL, 2012, p. 20 <28-29>)

A passagem acima é uma resposta de Husserl às perguntas contidas no princípio de ausência de pressupostos. Uma asserção é fenomenologicamente fundada, quando ela é adequada. A saber: quando ela é preenchida através da evidência. Esse preenchimento, conforme veremos nos próximos passos, é dado por intuições. Dito isso, funda-se o princípio metodológico da fenomenologia de “somente julgar na evidência”. O que significa o mesmo que dizer: somente julgar a partir daquilo que é dado na intuição.

Dadas essas considerações, responderemos a segunda pergunta presente no princípio da ausência de pressupostos, esclarecendo outra pergunta: quais asserções não são adequadas, porquanto não sejam evidentes e estabelecidas intuitivamente? Sobretudo, Husserl se refere a todas as teses, teorias, leis e pontos de partidas que dizem respeito à metafísica (entendida ingenuamente)<sup>22</sup> e às ciências reais (as ciências que tratam da realidade espaço temporal).

Não basta o apontamento segundo o qual a intuição e a evidência são princípios metodológicos da fenomenologia. É necessário um esclarecimento desses conceitos e

---

<sup>20</sup> Segue-se em B: rigorosa

<sup>21</sup> B: asserções

<sup>22</sup> O termo “ingênuo” aqui é usado para se referir a todos aqueles modos de pensar que considera os objetos como simplesmente dados sem nenhum questionamento crítico acerca de suas condições.

das razões pelas quais eles são necessários à ideia de fenomenologia. Nos passos seguintes, faremos uma análise dos conceitos importantes que o princípio da ausência de pressupostos supõe. Conforme vimos, falaremos dos conceitos de “intuição”, de “evidência”, de “adequação” e de “conhecimento”. As explicações que se seguem são meramente preparatórias para os próximos capítulos.

Como estratégia para o esclarecimento dos conceitos em questão, deter-nos-emos no conceito de intencionalidade, uma vez que, nas *Investigações*, Husserl define a intuição como um ato intencional “preenchedor” de outra ação intencional meramente significativa.

### **1.1. Considerações gerais sobre a intencionalidade**

O conceito de intencionalidade é apresentado por Husserl no texto da Quinta Investigação, tal como se segue:

É tempo de determinar a essência dessa delimitação de classe feita por Brentano, por conseguinte a essência do conceito de consciência no sentido de ato psíquico. [...] das duas determinações que privilegiamos, uma delas indica diretamente a essência dos fenômenos psíquicos ou dos atos. Ela impõe-se nos incontornavelmente em quaisquer exemplos que escolhamos. Na percepção, qualquer coisa é percebida; na consciência figurativa, qualquer coisa é figurada; na asserção, qualquer coisa é asserida; no amor, qualquer coisa é amada; no ódio, odiada; no desejo, qualquer coisa é desejada etc. Brentano tem em vista o comum, que pode ser captado em tais exemplos, quando diz: “Todo e qualquer fenômeno psíquico é caracterizado pelo que os escolásticos da Idade Média denominavam como inexistência intencional (ou também mental) de um objeto e que nós, se bem que com expressões não completamente inequívocas, poderíamos denominar como referência a um conteúdo, a direção para um objeto (pelo qual não se deve entender uma realidade) ou para a objetividade imanente. Todo e qualquer fenômeno psíquico contém em si qualquer coisa como objeto, se bem que cada um a seu modo”. (HUSSERL, 2012, §10, p. 29 <40>).

O trecho acima é trazido por nós com o fim de apresentar o conceito de intencionalidade e, especificamente, de delimitar a diferença entre as funções “simbólica” e de “conhecimento” dos atos intencionais objetivantes, considerando que essa última supõe as intuições. Focaremos, neste trabalho, na ideia segundo a qual a intencionalidade é a propriedade essencial da consciência – o objeto privilegiado de

Husserl nas *Investigações Lógicas*<sup>23</sup>. Vivência é um termo genérico para se referir tanto à completa aparição do objeto, como aos componentes dessa aparição<sup>24</sup>. Uma aparição (ou fenômeno) perceptual é a síntese entre um complexo de sensações e um ato apreendedor que anima esse complexo de sentido. Toda aparição lida com elementos imanentes e transcendentos. Os componentes imanentes são aqueles elementos “constitutivos” das vivências, e são chamados por Husserl de genuínos [*reell*]. Pelo termo aludido, Husserl se refere aos componentes internos de uma vivência tal como eles são dados na intuição, isto é, dados na percepção, no sentido de haver uma intuição desses componentes em um ato reflexivo voltado a eles. No §16 da Quinta Investigação, Husserl distingue conteúdo “descritivo” e conteúdo “intencional”. Por conteúdo descritivo, Husserl entende esses elementos constitutivos que são componentes das vivências<sup>25</sup>.

A formação sonora encontra sons e partes abstratas ou formas unitárias de sons, ela não encontra qualquer coisa como ondas sonoras, órgãos de audição etc.; por outro lado, ela também não encontra coisas como o sentido ideal que faz da formação sonora um nome, ou mesmo a pessoa que pode ser nomeada através do nome. (HUSSERL, 2012, §16, p. 341 <412>).

A passagem acima distingue os seguintes conceitos: i) os conteúdos descritivos: elementos internos de uma vivência (sons e partes abstratas ou formas unitárias de sons); ii) elementos reais: elementos que não fazem parte da constituição interna (em si e por si) de uma vivência de som (os órgãos que, presumivelmente, são origem fisiológica da vivência de uma formação sonora); iii) significação: o sentido ideal que

---

<sup>23</sup> A intencionalidade não é o único objeto de estudos das *Investigações Lógicas*, visto que Husserl também estabelece considerações importantes sobre semiologia, mereologia e gramática pura.

<sup>24</sup> Sob estes últimos termos de vivência e conteúdo visa a Psicologia moderna às ocorrências reais (Wundt diz com razão: os acontecimentos) que mudando de momento para momento em múltiplas ligações e interpenetrações ‘constituem’ a unidade ‘real’ da consciência do respectivo indivíduo. Neste sentido, são vivências ou conteúdos de consciência as percepções, as representações da fantasia e as representações de imagem, os atos do pensamento conceitual, as suposições e dúvidas, as alegrias e as dores, as esperanças e temores, os desejos e as volições, e coisas semelhantes, tal como tem lugar na nossa consciência. E, com essas vivências na sua totalidade e plenitude concreta, as partes e momentos abstratos que as compõem são também vividos, as partes e os momentos abstratos são conteúdos de consciência reais. Por exemplo, no caso da percepção externa, o momento de cor, que constitui um elemento integrante real do meu ver concreto (no sentido psicológico da aparição visual perceptiva), é, por conseguinte, um “conteúdo vivido” ou “de consciência”, do mesmo modo que o caráter do perceber, e do mesmo modo que a completa aparição perceptiva do objeto colorido. (HUSSERL, 2012, §2, p. 296 <357>).

<sup>25</sup> Por conteúdo real [*reell*] ou fenomenológico de um ato, entendemos a totalidade conjunta das suas partes, sejam elas concretas ou abstratas, em outras palavras, a totalidade conjunta das vivências parciais de que ele é realmente [*reell*] constituído. Indicar e descrever tais partes é a tarefa da análise psicológica puramente descritiva. Esta análise pretende, em geral, desmembrar as vivências internamente percebidas, em e por si, tal como elas são realmente [*reell*] dadas na percepção, e certamente sem remissão a contextos genéticos, e também sem remissão ao que elas possam significar fora de si próprias ou para aquilo que elas possam valer. (HUSSERL, 2012, §16, p. 341 <411-412>)

faz da formação sonora um nome. Dito de outro modo, é o “como” um objeto é intencionado. Um mesmo objeto pode ser referido segundo diferentes conteúdos intencionais. O presidente do Brasil pode ser visado como “o atual presidente do Brasil”; “o chefe do executivo”, etc.. Diferentemente dos conteúdos descritivos, os conteúdos intencionais não são encontrados na análise descritiva da vivência como sendo seu componente próprio; iv) por fim, a passagem faz referência ao objeto. No caso citado, é a pessoa que pode ser nomeada com o nome ou, no nosso exemplo, o presidente do Brasil que é visado com a significação “chefe do executivo” etc.

Vimos que os elementos imanentes são aqueles elementos componentes da vivência (os elementos integrantes genuínos [*reell*]) que são capazes de ser descritos por um ato reflexivo que se dá sobre a intuição da vivência. Quanto ao conceito de “transcendência”, temos as seguintes considerações.

O termo “transcendência”, conforme nos mostra Tourinho (2012), contém variações ao longo do itinerário husserliano. Apesar do artigo se concentrar nas modificações do termo em questão no contexto de execução da estratégia da *epoché*<sup>26</sup>, é possível captarmos, junto ao texto original, qual é o sentido tratado ali. No primeiro sentido do termo, Tourinho mostra que a transcendência pode ser entendida no “sentido do que se encontra *fora* do ato cognitivo e, portanto, *não* se encontra contido na própria vivência cognoscitiva” (TOURINHO, 2012, p.33). Fragata (1962) segue um caminho semelhante ao afirmar:

A redução à consciência operou-a Husserl através duma série de “*epoché*” cada vez mais radicais, a qual podemos distinguir duas fases fundamentais. Temos, primeiramente, uma redução psicológica pela qual suspendemos o juízo relativamente à existência de tudo o que é exterior ao sujeito: coisas e pessoas, seres materiais e imateriais, sem excluir o próprio Deus. Fica apenas em consideração o próprio sujeito cognoscente. (FRAGATA, 1962, p. 29)

Na nota 160 do §16 da Quinta Investigação, Husserl nos diz: “‘O real’ [*real*] soaria muito melhor ao lado de ‘intencional’, mas ele seria muito facilmente interpretado metafisicamente em vez de fenomenologicamente” (HUSSERL, 2012, §16, p. 343 <413>). Na edição B, Husserl modifica a nota, acrescentando à palavra “real [*real*]” que ela: [...] traz muito vincadamente consigo a ideia de uma transcendência coisal, que deve ser precisamente excluída pela redução à “imanência real [*reell*]”. Faremos bem

---

<sup>26</sup> “A *epoché* na fenomenologia é simplesmente a neutralização das intenções naturais que deve ocorrer quando contemplamos essas intenções”. (SOKOLOWSKI, 2000, p. 58)



em atribuir conscientemente à palavra “real [*real*]” a relação com o que é da ordem coisal. (HUSSERL, 2012, *idem*).

A partir das exposições acima, é possível afirmar que Husserl, nas *Investigações Lógicas*, mobiliza, ao menos em seus sentidos iniciais, os conceitos de “imanência” e de “transcendência” com base na ideia de uma redução psicológica (redução aos elementos *reell*). Apenas aquilo que pode ser encontrado descritivamente em um ato de reflexão como elemento constitutivo do ato é considerado “imaneente”. Os elementos que não fazem parte da constituição subjetiva da vivência (psicológica, por assim dizer), Husserl chama de “transcendentes”, no sentido de estarem *fora dela*.-

Ao retornarmos ao conceito anteriormente considerado, podemos afirmar que o termo vivência diz respeito tanto aos componentes imanentes, como a completa aparição (perceptiva, por exemplo) do objeto. São vivências: percepções e seus componentes internos, imaginação e seus componentes internos, juízos, lembranças etc.<sup>27</sup>

É importante falar apenas de vivência, sem qualquer adjetivo determinativo, visto que existem vivências intencionais e vivências não intencionais. O termo determinativo “intencional”, conforme apresentado na passagem acima diz respeito à propriedade de se dirigir a um objeto segundo um sentido. A designação “vivência intencional”, portanto, diz respeito à propriedade das vivências psíquicas de serem sempre vivências *de alguma coisa*. As vivências não intencionais são os componentes integrantes *reell* que, por eles mesmos, não visam objetos, isto é, não estão conscientes. As vivências não-intencionais dizem respeito, sobretudo, às sensações que compõem o material sensível de toda vivência intencional.

---

<sup>27</sup> A consciência que os vivencia, no sentido fenomenológico para nós determinante, não tem naturalmente em si estes acontecimentos, tal como as coisas que deles fazem parte, enquanto suas “vivências psíquicas”, enquanto seus elementos reais integrantes ou conteúdo. O que ela encontra em si, o que nela está realmente disponível, são os atos correspondentes do perceber, do julgar etc., juntamente com o seu material de sensação sempre mutante <sup>1</sup>, o seu teor de apreensão, os seus caracteres posicionais etc<sup>1</sup>. [...] Vivenciar os acontecimentos externos significa: ter certos atos de percepção, de cognição (seja como for que se determinem), e outros semelhantes, dirigidos para estes acontecimentos. Este “ter” é imediatamente um exemplo para o tipo totalmente diferente de vivenciar que está em questão no sentido interno. Ele quer dizer apenas que certos conteúdos são elementos integrantes de uma unidade de consciência num sujeito psíquico que vivencia. Este é, ele próprio, um todo real, que se compõe realmente de múltiplas partes, e cada uma destas partes é “vivenciada”. Neste sentido, aquilo que o eu ou a consciência vivencia é precisamente a sua vivência. Entre o conteúdo vivenciado ou consciente e a própria vivência não há qualquer diferença. (HUSSERL, 2012, §3, 300 <362>)

Dadas essas considerações iniciais e gerais sobre a intencionalidade, dado que intencionalidade é propriedade da consciência de se direcionar para objetos, cabe a nós a tarefa de abordar os diversos modos (ou “funções”) da intencionalidade. Especialmente, para os objetivos propostos, falaremos de dois: o modo simbólico da intencionalidade e o modo cognitivo. No interior dessa distinção, faremos despontar as funções da intuição e a sua proporcional relevância como princípio de método da fenomenologia.

### **1.2. A intencionalidade meramente simbólica. As expressões linguísticas**

A partir de agora, analisaremos o modo simbólico da intencionalidade. O objetivo dessa análise é abrir espaço para trabalhar os conceitos de “intuição” e de “evidência”. Esse caminho se justifica, pois, as intuições – na medida em que apreendem a coisa que se evidencia em sua presença – cumprem o papel de realizar uma espécie de “passagem” da intenção meramente significativa, apenas capaz de presumir o objeto visado (portanto, vazia de valor de verdade), para uma intenção significativa preenchida intuitivamente pela presença do objeto visado.

Para cumprirmos a tarefa de analisar a função simbólica da intencionalidade, seguiremos os seguintes passos: por ser uma abordagem inicial, falaremos de expressão e intuição no texto da Primeira Investigação. A expressão servirá como objeto de análise, pois ela é o caso exemplar dado por Husserl, no texto referido, para se falar da passagem de um modo de intencionalidade meramente presuntivo (ou simbólico) para o modo cognitivo. Esperamos fixar os seguintes resultados: i) a intencionalidade não pressupõe intuição; ii) as expressões meramente simbólicas são suficientes para a comunicação; iii) apesar de a intencionalidade não pressupor intuição, apenas na presença desta há experiência consciente cognitiva (ou seja, experiência de conhecimento).

Husserl inicia o texto da Primeira Investigação distinguindo signo como “índice” do signo como “expressão”. De acordo com o autor, signo e expressão “de modo algum coincidem em tudo” (HUSSERL, 2012, §1, p. 21). A não coincidência se justifica pelo fato de haver diferenças entre os tipos de signo. De forma geral, o signo é caracterizado “por ser signo de qualquer coisa”. Dito de outro modo, o signo no geral possui a característica própria de apontar para algo. No entanto, nem sempre esse apontar que caracteriza o signo é um apontar do signo para um significado.

O signo pode ser meramente indicativo. Nesse caso, temos o signo no sentido de índice. Husserl tece um discurso sobre o signo como índice de acordo com a função e definição deste. O signo como índice tem, propriamente, a função de indicar. Em termos de definição, é considerado um signo indicativo:

[...] a circunstância de quaisquer objetos ou estado-de-coisas, de cuja existência alguém tem um conhecimento atual, lhe indicarem a existência de certo outros objetos ou estados-de-coisas, no sentido de que a convicção acerca do ser de um é por ele ‘sentida’ como motivo (e certamente como um motivo não intelectual) para a convicção ou a suposição acerca do ser de outros. (HUSSERL, 2012, p. 22 <32>)

De acordo com a passagem acima, em todos os tipos de signos indicativos é possível encontrar o elemento comum a todos eles e que constitui a própria definição de signo indicativo. É considerado um signo como índice se, e somente se, um objeto ou estado de coisas vividas atualmente servir como um motivo (não intelectual – não devemos confundir indicação motivacional com demonstração racional) para crença em outros objetos ou estado de coisas. A palavra que aponta para a essência da indicação é o termo “motivação”. O conhecimento do ser de um motiva a crença no ser do outro. Se fosse uma relação de demonstração entre proposições, a relação de um e outro não seria de motivação, mas de intelecção. Na motivação, temos uma relação psicológica e habitual entre duas entidades. Na demonstração – entendida como inferência intelectual – temos uma relação ideal e necessária entre proposições.

As considerações acima esclarecem a passagem de Husserl segundo a qual: “signos no sentido de índices (signos caracterizadores, signos distintivos e outros do gênero) não expressam, a não ser que, ao lado da função de indicar, preenchem ainda uma função de significação”. (HUSSERL, 2012, *idem*)

Não faz parte do sentido interno dos signos indicativos a função de significar. Eles são caracterizados pela função de indicar. No entanto, é possível se falar em outro sentido de signo, já não mais no sentido de índice, mas no de “expressão”. A expressão é um signo significativo, porém, não faz parte do seu sentido próprio a função de indicar que é típica do signo como indicação. Essa situação justifica a afirmação segundo a qual a expressão não é uma *espécie* do signo como indicação. Para que esse fosse o caso, a relação entre a expressão e a função de indicar deveria resistir a toda e qualquer variação de casos. Dito de outro modo, para que a expressão fosse uma *espécie* de signo indicativo não deveria existir nenhuma situação na qual a expressão não aparecesse entrelaçada à função de indicar. Todavia, o caso da vida solitária da alma é um caso no

qual, de acordo com Husserl, a expressão funciona fora da função de indicar. Logo, de acordo com isso, a expressão não é, por definição, um signo indicativo (em que pese o entrelaçamento com esse último no discurso comunicativo dialógico). As exposições que se seguem farão os esclarecimentos complementares ao que foi agora exposto.

A expressão é o caso no qual é possível começar a falar em intencionalidade. Justificamos tal afirmação pelo fato de a expressão conter um elemento essencial que a caracteriza enquanto “expressão” e, ao mesmo tempo, que a dota do caráter de intencionalidade (da propriedade de se dirigir a objetos). Esse elemento é a *significação*.

Há dois momentos nos quais Husserl discursa sobre o sentido de expressão. O primeiro momento é o mais próprio<sup>28</sup>, visto que ele caracteriza a expressão em todo e qualquer contexto: é expressão todo signo significativo, isto é, todo som de palavra ou signo escrito animado de sentido<sup>29</sup>. É expressão qualquer discurso, seja ele efetivamente dito ou não, dirigido a outrem ou não, portanto que contenha pensamento e, com isso, propósito comunicativo<sup>30</sup>. Husserl exclui os jogos fisionômicos, os gestos e coisas semelhantes, do sentido de expressão, visto que essas ocorrências não contêm significação e, correspondentemente, propósito comunicativo de expressar um pensamento. Diante do exposto, é possível notar que Husserl exige a presença do pensamento (já que, com essa palavra, Husserl quer dizer “ato doador de significação”) como condição necessária para o sentido de expressão.

Para o entendimento detalhado do que significa dizer que uma expressão é um som de palavra animado de sentido (um signo significativo) e, que, portanto, ele é dotado do caráter de intencionalidade devemos realizar uma *análise descritiva* de uma expressão *concreta*, tanto no seu aspecto subjetivo, como em seu aspecto objetivo.

---

<sup>28</sup> Diz respeito aos parágrafos nos quais Husserl caracteriza a essência da expressão sem que o signo precise funcionar como um índice.

<sup>29</sup> Pondo de lado os atos sensíveis em que se consuma o aparecer da expressão enquanto som de uma palavra, se tomarmos por base esta diferença fundamental entre intenção de significação intuitivamente vazia e preenchida, então também será necessário distinguir dois tipos de atos ou séries de atos: de um lado, aqueles que são *essenciais* para a expressão, porquanto ela queira ser ainda, em geral, uma expressão, isto é, um som de palavra animado de sentido. Cf. HUSSERL, 2012, §9, p. 32 <44>.

<sup>30</sup> Dos signos indicativos, distinguimos os significativos, as expressões. [...] cada discurso ou cada parte de um discurso, assim como todo e qualquer signo essencialmente do mesmo tipo, é uma expressão, não devendo importar se o discurso é ou não efetivamente dito, portanto, se ele é ou não dirigido a uma pessoa qualquer com um propósito comunicativo. Em oposição a isso excluimos o jogo fisionômico e os gestos, com os quais acompanhamos involuntariamente as nossas palavras sem propósito comunicativo, ou nos quais, mesmo sem o concurso da palavra, o estado de alma de uma pessoa é levado a uma “expressão” compreensível para o seu entorno. Cf. HUSSERL, 2012, §5, pp. 26-27 <37>.

Ao descrevermos uma expressão (isto é, ao decompormos uma expressão completa em seus elementos constitutivos), temos os seguintes elementos:

Por referência a toda e qualquer expressão, é costume distinguir duas coisas:

i) A expressão segundo o seu lado físico (o signo sensível, o complexo fônico articulado, o signo escrito no papel e coisas semelhantes). ii) Um certo montante de vivências psíquicas que, conectado associativamente à expressão, faz dela, por essa via, expressão de qualquer coisa<sup>31</sup>. Na maioria das vezes estas vivências psíquicas são denominadas como *sentido* ou *significação* da expressão. (HUSSERL, 2012, §6, p. 27 <38>)

O primeiro elemento, também nomeado por Husserl como “fenômenos físicos”, diz respeito ao complexo de sensações sonoras ou gráficas que cumprem a função de suporte da expressão, na medida em que fazem com que a expressão apareça (no sentido fraco da expressão, como *aparência*).

No entanto, na consumação da expressão, não são os ditos “fenômenos físicos” (ou dados sensíveis) que aparecem (no sentido forte da palavra, como “fenômeno”). Em outras palavras: os complexos fônicos por si só não são fenômenos, não configuram consciência, pois eles não têm o caráter de intencionalidade (não estão eles próprios direcionados a algo). Essa última ocorrência cabe aos chamados “atos psíquicos” doadores de sentido. A função dos atos ou vivências psíquicas é a de animar (por vezes Husserl usa apreender, interpretar, cf. HUSSERL, 2012, §2, p. 298-299 <360>) essas sensações com um significado que, de fato, faz com que a expressão seja expressão de qualquer coisa – ou seja, que a expressão se refira a um objeto.

Para um entendimento propriamente fenomenológico dos conceitos que foram agora indicados, convertamos a linguagem meramente usual na tradição psicológico-descritiva, para os termos propriamente aceitos por Husserl.

Pondo de lado os atos sensíveis em que se consuma o aparecer da expressão enquanto som de uma palavra, se tomarmos por base esta diferença fundamental entre intenção de significação intuitivamente vazia e preenchida, então, também será necessário distinguir dois tipos de atos ou séries de atos: de um lado, aqueles que são *essenciais* para a expressão, porquanto ela queira ser ainda, em geral, uma expressão,

---

<sup>31</sup> Já que intencionalidade é a propriedade da consciência de ser consciência de qualquer coisa; ora, são as vivências psíquicas (o significado) que fazem da expressão, expressão de qualquer coisa, logo, a vivência psíquica doadora de significado é o elemento originador da intencionalidade.

isto é, um som de palavra animado de sentido. A estes atos chamamos *atos que conferem a significação*, ou também *intenções de significação*. (HUSSERL, 2012, §9, p. 32 <44>)

O que antes era chamado de “fenômeno físico”, agora, em sentido propriamente fenomenológico são chamados “atos sensíveis”, “vivências de sensação”, “vivências não-intencionais”. Como toda vivência não-intencional, sua função é meramente compor a aparência do fenômeno.

O elemento que é essencial para se falar em expressão (e, da mesma forma, em *fala*; em palavra *dita*) é o que antes era chamado de “fenômenos psíquicos” (ou vivências psíquicas) e agora são chamados “intenção de significação” (ou ainda *atos que conferem significação* ou *atos doadores de sentido*). No andamento desta dissertação, usaremos essas palavras de forma inequívoca.

A unidade entre intenção de significação e a própria significação é o que caracteriza essencialmente a expressão enquanto tal. Por “intenção de significação”, o autor entende um componente de expressões significativas. A função desse elemento é doar o significado que toda e qualquer expressão requer. A significação é o correlato do ato doador de sentido. Correlato no sentido daquilo que está em relação unitária com o ato doador de significado. Ambos os termos se referem ao conteúdo ideal da expressão: a unidade que é compreendida na multiplicidade de modos de se referir ao mesmo objeto<sup>32</sup>; o elemento idêntico da doação de sentido<sup>33</sup>; o invariável; o que é tido em vista com a palavra, quando a enunciamos com o propósito comunicativo<sup>34</sup>; é o “o que” é entendido na expressão de uma objetividade. Tudo isso fica claro quando fazemos uso de exemplos.

O segundo momento no qual Husserl se refere ao termo expressão diz respeito ao contexto da conversação viva (o diálogo, comércio espiritual, conversação

---

<sup>32</sup> O mesmo se passa com todas as asserções, mesmo que aquilo que dizem possa ser falso ou completamente absurdo. Também nestes casos distinguimos, das vivências fugidias do tomar-por-verdadeiro e do asserir, o seu conteúdo ideal, a significação da asserção enquanto unidade na multiplicidade. Nos atos evidentes da reflexão, reconhecemo-la, a cada vez, como o idêntico da intenção. Cf. HUSSERL, 2012, §11, p. 37 <50>.

<sup>33</sup> Compreensivelmente, continuaremos, porém, a entender por significação pura e simples aquela significação que, enquanto elemento idêntico da intenção, é essencial à expressão enquanto tal. Cf. HUSSERL, 2012, §15, p. 43 <58>.

<sup>34</sup> Sentido é “o que é ‘tido em vista’ com a palavra, como o que é visado por meio desse signo [físico]”. Cf. HUSSERL, 2012, §8, p. 30 <42>.

interpessoal)<sup>35</sup>. Nesse contexto, a expressão é um signo significativo que, no discurso dialógico, entrelaça-se com o *índice*. Vimos, anteriormente, que a expressão é caracterizada em sua essência pela presença da significação que, por sua vez, se unifica com o signo sensível no discurso comunicativo. A significação é a essência da expressão<sup>36</sup>. Deixemos claro que os dois componentes acima indicados – os atos sensíveis e os atos doadores de sentido – são suficientes para se falar em expressão, em intencionalidade meramente simbólica. No entanto, é possível que a expressão cumpra a função de índice e mude a sua direção própria. Esse caso expressa uma possibilidade das expressões, sem que isso altere o seu caráter essencial. No contexto da conversação viva, de acordo com Husserl, toda expressão funciona como índice. Isso ocorre pelo fato de a função de significar, que caracteriza as expressões, aparecer entrelaçada com a função de indicar, que caracteriza os signos indicativos (a função de significar supõe, ao menos, no discurso comunicativo dialógico, a indicação daquilo que é significado).

O §7 do texto *Investigação I* é o momento no qual Husserl analisa as expressões na função comunicativa. Concomitantemente, o autor explora a relação entre signo e expressão ao ponto de justificar o que significa dizer que toda expressão, na função comunicativa, funciona como signo indicativo.

Nesse parágrafo, o autor estabelece duas condições que precisam ser satisfeitas para que seja possível o comércio interpessoal:

- I. Por parte de quem fala, é necessário a relação entre sensação e sentido. Para o complexo sonoro daquele que o emite se torne palavra *dita* é necessário que esse complexo seja feito com um propósito comunicativo

---

<sup>35</sup> Caracterizamos a expressão no contexto comunicativo de modo “impróprio”, apenas para destacar o fato que será justificado a seguir: propriamente falando, para se ter expressão, basta que se tenha um signo físico animado de sentido, não importando se ele é usado no contexto da conversação viva, ou da vida solitária da alma. Sendo assim, o sentido da expressão na conversação é mais restritivo, visto que ele está entrelaçado com o signo como índice. Já que signo e expressão são essencialmente distintos, quando a expressão aparece fora da função de indicar, ela aparece no seu modo mais próprio, isso justifica os termos “próprio” e “impróprio”.

<sup>36</sup> Pertence ao conceito de expressão que ela tenha uma significação. É precisamente isto que a distingue dos outros signos, como o expusemos acima. Para falar propriamente, uma expressão sem significação não é, por conseguinte, em geral, uma expressão; no melhor dos casos, ela é qualquer coisa que desperta a pretensão ou a aparência de ser uma expressão, se bem que isso, vendo mais de perto, não seja de modo algum o caso. Fazem parte disto formações sonoras articuladas que soam como uma palavra, tais como *Abracadabra*, mas também, por outro lado, complexo de palavras reais a que não corresponde nenhuma significação unitária, se bem que pareçam pretender ter uma pelo modo como se apresentam exteriormente, por exemplo, *verde é ou*. Cf. HUSSERL, E., 2012, §15, p. 44. <59>.

(portanto, que não seja involuntário, como os gestos e os jogos fisionômicos excluídos do sentido estrito de expressão anunciado acima). Dizer que um complexo sonoro é expresso com o propósito comunicativo significa dizer que, junto aos sons, o emissor performa certos atos conferidores de sentido que animam esse complexo sonoro de sentido. Essa é a condição necessária para que uma mera palavra se torne palavra *dita, falada, comunicada*, portanto, *expressão*.

- II. Por parte de quem ouve, é necessário o reconhecimento do outro como um falante. Correlatamente à explicação anterior, reconhecer o outro como um falante significa reconhecer que (.) junto aos sons do emissor, ele consuma certos atos conferidores de um sentido que ele quer comunicar.

O que torna possível, então, o comércio comunicativo é a síntese entre a expressão em sentido “físico” e em sentido “significativo”, decorrente da intenção do falante de querer dizer algo a outrem e do ouvinte de reconhecer no falante tal intenção.

Dadas as condições acima, dizemos que apesar do signo como “índice” e como “expressão” serem, em si mesmos, distintos, eles se entrelaçam no comércio comunicativo, ao ponto de toda expressão funcionar também como signo indicativo na conversação viva entre pessoas. Em poucas palavras: a expressão serve, para quem ouve, como signo indicativo das vivências psíquicas de quem fala.

Toda a exposição acima se refere à intencionalidade meramente simbólica e a sua respectiva independência com relação à intuição. Para o comércio comunicativo, a intuição é prescindível e, portanto, “não essencial” à ação intencional objetivante.

Há outro momento no qual Husserl analisa as expressões enquanto atos intencionais meramente simbólicos e, portanto, enquanto atos que performam o caráter de se direcionarem para um objeto sem a presença de intuições. A ocasião em questão diz respeito ao caso da “vida solitária da alma”, o solilóquio, o falar consigo mesmo.

No §8 da Primeira Investigação, Husserl trabalha as expressões na vida solitária da alma. Com esse tema, o autor reforça as considerações sobre a essência da expressão reevocando uma variação de casos no qual a expressão aparece. Seja no caso do diálogo, seja no caso do monólogo, as expressões mantêm algo em comum, que é a



função de significação. O caso da vida solitária da alma, que representa as expressões no discurso monológico, é um exemplo de variação, inclusive, para se distinguir o signo como “índice” e como expressão. Há casos nos quais uma expressão ocorre sem a função de indicar que é, conforme vimos, característica do comércio comunicativo.

O determinante no parágrafo em questão é a afirmação husserliana segundo a qual no monólogo não há *fala*<sup>37</sup>, não há *comunicação* – pelo menos não em sentido próprio; nesse caso, ninguém comunica nada a ninguém, querendo dizer, portanto, que não é possível se afirmar que “falamos conosco mesmos” em sentido próprio, apenas em sentido modificado. Segue a formulação nas palavras do próprio autor:

[...]devamos dizer que, também na vida solitária da alma, manifestamos algo com a expressão, apenas não o fazendo para uma segunda pessoa que esteja diante de nós? Devemos dizer que aquele que fala solitariamente fala a si próprio, que também a ele as palavras servem de signos, nomeadamente, de índices das suas vivências psíquicas próprias? Não creio que uma tal concepção possa ser defendida. (HUSSERL, 2012, §8, p. 30 <42>)

Na passagem acima, é clara a posição do autor de que no monólogo não há fala. Isso se justifica na medida em que o autor distingue duas noções, a saber, a função da significação e a performance manifestativa da expressão<sup>38</sup>.

No §7, Husserl cunhou o termo “função de manifestação” para se referir à função indicativa que as expressões prestam no diálogo. A expressão de um falante serve como signo indicativo de suas vivências psíquicas para quem ouve. Nesse sentido, há fala propriamente, pois, quem se propõe a falar, possui um propósito comunicativo e, junto a isso, mobiliza atos conferidores de sentido no qual se quer comunicar a alguém. A questão que se coloca na situação passada tem origem na possibilidade de entrelaçamento entre a função de significação e a função de indicação que são típicas do comércio comunicativo entre pessoas. O signo como índice e o signo como expressão (o signo significativo) são essencialmente distintos. No entanto, eles podem aparecer entrelaçados. Conforme já apontado, a variação simples que mostra essa distinção é a

---

<sup>37</sup> Lembremos do §7, quando Husserl diz: “O complexo sonoro articulado (correspondentemente, o signo escrito efetivamente grafado, e coisas semelhantes) só se torna palavra dita, discurso comunicado em geral, porque aquele que fala o produz com o propósito de, por essa via, “se exprimir acerca de qualquer coisa”, em outras palavras, porque em certos atos psíquicos, ele lhe confere um sentido que quer comunicar ao ouvinte”. (página)

<sup>38</sup> Conforme veremos, reina aqui a distinção entre fala e expressão; ou entre manifestação e expressão. A fala supõe a função da manifestação, a performance manifestativa apontada nos parágrafos 7 e 8 da Primeira Investigação. A expressão diz respeito ao mero signo significativo que aponta para um significado sem que esse apontar se confunda com o remeter da indicação.

situação tal que mostra pelo menos um caso no qual a expressão aparece sem a função de indicar, e o caso exemplar é o da vida solitária da alma. Nesse caso, não há, segundo Husserl, a função de manifestação, apenas a função de significação.

Os termos usados no parágrafo em análise são: função de significação e performance manifestativa<sup>39</sup>. No diálogo, necessariamente, há as duas ocorrências, nomeadamente, a função de significação cumpre a requisição de toda expressão possuir significação e a performance manifestativa atua dando suporte ao entendimento mútuo. Já no monólogo só há a função de significação, visto que a performance manifestativa se mostra impossibilitada: para Husserl, não haveria, nesse caso em especial, *ninguém* para quem o falante pudesse expressar algo. Logo, a função de indicação não é necessária.

Husserl explica que, na vida solitária da alma, ao enunciarmos no pensamento uma expressão, ocorrem duas situações: i) um apontar do signo sensível para a significação. No entanto, esse apontar não deve ser confundido com o apontar característico da remissão sîgnica que encontramos no discurso comunicativo dialógico; ii) lidamos com palavras representadas, não com palavras “reais”. Nesse caso, reina a distinção entre representação da palavra e a palavra real. A palavra é, na vida solitária da alma, meramente, representada na fantasia, não havendo qualquer indicação da sua existência como um signo atualmente dado. Tourinho (2019, p. 58) reforça essa consideração dizendo que “na vida solitária da alma, a expressão apenas aponta para um sentido (sem que este ‘apontar’ implique em uma existência para além do sentido visado)”.

Em seu artigo “Funções do signo e identidade pessoal: o caso da “vida solitária da alma” nas Investigações Lógicas de Husserl” (2019), Tourinho apresenta duas considerações sobre o tema em questão. Se referindo à última parte do §8 da Primeira Investigação, no qual Husserl afirma a possibilidade de, em sentido não próprio, falarmos conosco mesmos, Tourinho afirma que:

---

<sup>39</sup> A palavra só cessa de ser palavra aí onde o nosso interesse exclusivo se dirige para o sensível, para a palavra enquanto simples formação sonora. Quando, porém, vivemos na sua compreensão, ela exprime, e exprime o mesmo, seja ela dirigida a alguém ou não. Com isto, parece claro que a significação da expressão, e aquilo mais que, para além disso, lhe pertence essencialmente, não pode coincidir com a sua performance manifestativa. (HUSSERL, 2012, §8, p. 30 <41-42>)

No caso em questão, pode-se dizer que a pessoa daquele que fala seria, supostamente, ao falar, a mesma pessoa que ouve e, portanto, que recebe a mensagem falada, colapsando, assim, os lugares de onde “parte” e “chega” a mensagem. Tal peculiaridade do discurso solitário supõe, por sua vez, sem que Husserl explicita para o leitor tal suposição (ao menos, no §8 do Capítulo 1 da Primeira Investigação), a aceitação do chamado “princípio de identidade pessoal”, segundo o qual quando pensamos, refletimos sobre algo o fazemos enquanto uma *mesma pessoa* que, reflexivamente, se torna, “a um só tempo”, consciente dos seus próprios pensamentos e lugar onde tais pensamentos se perfilam. Tudo isso, em uma experiência imediata considerada, ao menos, em princípio, “in corrigível” no que se refere à apreensão dos fenômenos psíquicos do ponto de vista da primeira pessoa, lugar onde as pessoas do falante e do ouvinte se misturam. (TOURINHO, 2019, p. 58)

Tourinho considera que: i) Husserl assume o princípio da identidade pessoal, aceito entre os filósofos modernos seiscentistas, notadamente, por Descartes e Locke. Tal princípio supõe a concepção de um eu idêntico consigo próprio: no fluxo das vivências psíquicas, nessas vivências podemos nos referir a um mesmo eu que permanece continuamente idêntico na multiplicidade das vivências? Podemos falar que se trata da *mesma pessoa*?<sup>40</sup> Na medida em que Husserl assume a possibilidade de falarmos conosco próprios, ele supõe que assumimos, a um só tempo, o lugar daquele que fala e daquele que ouve. ii) De acordo com Tourinho, é possível falar, mesmo nesses casos, em comunicação no sentido próprio da palavra (afinal, aquele que fala “sozinho”, ao fazê-lo, dirige à palavra ao lugar do Outro, entendido como lugar para o qual a palavra é endereçada pelo falante). Lembremos que, de acordo com Husserl, no monólogo, isso não é possível, pois não há a função de manifestação. Nesse caso, não há a comunicação em sentido próprio, visto que, o termo comunicação na Primeira Investigação de Husserl se refere à performance manifestativa: o propósito de comunicar uma significação a outrem. E isso ocorre na medida em que as expressões do falante servem como índice das vivências psíquicas para aquele que ouve.

Tourinho afirma que Husserl não considera a comunicação no caso do monólogo por dois motivos: primeiro, porque Husserl não problematiza o princípio de identidade pessoal que ele próprio assume<sup>41</sup>; segundo, por entender este “outro” de maneira

---

<sup>40</sup> Para um melhor entendimento da questão, cf. TOURINHO, 2018, nota 19.

<sup>41</sup> Na tentativa de elucidar a distinção e relação entre os sentidos de “ser índice” e “ser expressão” do signo no discurso comunicativo, Husserl não problematiza, ao considerar o caso da vida solitária da alma, o princípio de identidade pessoal (e, por conseguinte, o colapso entre os lugares de onde “parte” e “chega” a mensagem falada), aceitando-o no chamado discurso comunicativo monológico. E é justamente tal aceitação que parece conduzir Husserl a considerar o dito discurso como um caso peculiar, no qual encontramos apenas a presença do signo como “expressão” (afinal, há aí também a intenção de expressar, através do discurso, um sentido ou significação), mas não como “índice”, pois esta última exigiria,

espacial, desconsiderando que, no discurso comunicativo em geral, seja ele dialógico ou monológico, o propósito de dizer algo a alguém nos coloca, do ponto de vista simbólico, na condição de dirigir a palavra a este “Outro lugar”, independentemente de presenças físicas<sup>42</sup>. A relação é, portanto, fundamentalmente, “simbólica” e não meramente espacial.

Seja como for, malgrado o debate polêmico em torno do caso da “vida solitária da alma”, Husserl acrescentaria à síntese entre expressão em sentido físico e em sentido significativo, uma segunda síntese eventual: entre intenções de significação e intenções intuitivas. Isso nos leva a um exame mais detido da função cognitiva dos atos intencionais objetivantes.

### 1.3. A função da intuição

A partir de agora, abordaremos o conceito de “intuição”. Especificamente, trabalharemos este conceito no texto Primeira Investigação. Esperamos tornar claros os seguintes pontos. As intuições são vivências extraessenciais para o modo simbólico da intencionalidade, a saber, para as expressões linguísticas. Apesar da dispensabilidade das intuições para o modo simbólico da intencionalidade, ela possui um alcance que foge às expressões meramente significativas, a saber, as intuições cumprem a função de atualizar a referência objetiva: de uma referência meramente presuntiva (e, portanto, sem valor verdade), para uma referência atual dotada de valor de verdade, portanto, caracterizada na função de conhecimento. A função cognitiva das intuições dá a ela o caráter de princípio metodológico para que possamos fazer as primeiras considerações sobre a questão do conhecimento em fenomenologia.

Em primeiro lugar, é cabível fixar o que Husserl entende por intuição no texto da Primeira Investigação. Faremos a análise do conceito a partir da passagem a seguir e procuraremos entender a intuição como um “ato preenchedor”, no sentido de ser uma vivência intencional que *confirma* aquilo que foi visado na significação:

---

segundo Husserl, conforme afirma no §17, a indicação de um fato ou de uma existência e, mais particularmente, na função comunicativa, a presença espacial de uma segunda pessoa diante de nós, de um “outro” que pudesse presumir o que a mensagem falada indicaria para o falante. Tem-se, então no discurso monológico, a “ausência” do outro. Cf. TOURINHO, 2018, p. 59.

<sup>42</sup> Husserl parece restringir-se, no referido caso, a uma ausência “espacial”, desconsiderando, ao menos, no §8, um sentido simbólico deste “outro lugar” para o qual remeto, como falando, a mensagem falada. Neste último sentido, não posso falar “comigo mesmo” sem que, ao fazê-lo, me dirija a este “outro lugar” e, novamente, abre-se, do ponto de vista linguístico, uma dualidade que, mesmo em primeira pessoa, revela-nos o lugar de onde a mensagem é fala e a exigência de que, uma vez falada, esteja direcionada a este lugar para o qual remeto a mensagem. Cf. TOURINHO, *idem*.

Pondo de lado os atos sensíveis em que se consuma o aparecer da expressão enquanto som de uma palavra, se tomarmos por base esta diferença fundamental entre intenção de significação intuitivamente vazia e preenchida, então também será necessário distinguir dois tipos de atos ou séries de atos: de um lado, aqueles que são *essenciais* para a expressão, porquanto ela queira ser ainda, em geral, uma expressão, isto é, um som de palavra animado de sentido. A estes atos chamamos *atos que conferem a significação*, ou também *intenções de significação*. Por outro lado, os atos que são certamente *extraessenciais* para a expressão enquanto tal, mas que estão com ela na relação logicamente fundamental de que preenchem (confirmam, reforçam, ilustram) a sua intenção de significação com maior ou menor adequação e, com isso, precisamente atualizam a sua referência objetiva. A estes atos, que se fundem, na unidade de conhecimento ou de preenchimento, com os atos que conferem a significação, chamamos-lhes atos que preenchem a significação. Poderemos utilizar a expressão mais curta preenchimento de significação[...]. (HUSSERL, 2012, § 9, p. 32 <44>)

Vimos anteriormente que, no contexto da linguagem, em uma expressão completa (.) há dois componentes que, unificados, tornam-se componentes essenciais a uma expressão: os atos sensíveis que performam a aparência sonora ou gráfica de uma expressão; os atos doadores de sentido que cumprem a função de animar esse complexo de sensações de sentido, tornando a expressão, expressão *de* alguma coisa. Tecnicamente, a essência da expressão é atribuída por Husserl exatamente às significações (o complexo de sensações vem a reboque, pois, conforme falamos, ele se funde à significação na consumação da expressão na conversação viva).

Vimos também que esses dois elementos – os fenômenos físicos e as vivências psíquicas doadoras de sentido – são suficientes caso se queira falar simplesmente em expressão linguística (em *fala* propriamente); ou caso se queira estabelecer condições mínimas de comunicação. No entanto, a abordagem das expressões exclusivamente ao modo simbólico da intencionalidade possui as seguintes considerações.

As expressões significativas visam, no modo simbólico da intencionalidade, por definição, alguma coisa. Portanto, elas falam algo acerca de qualquer coisa, no sentido de se referir a algum objeto. No entanto, essa referência, como o próprio nome diz, é “simbólica” ou “meramente significativa” que, em uma palavra, evocamos como “presuntivo”. A referência ao objeto consumada no modo simbólico é meramente presuntiva por meio de signos (símbolos). Presunção aponta para o verbo presumir. Presumir performa um “fazer supor”, o que se opõe à plena confirmação. Estamos, conforme veremos, face duas situações: na primeira, supomos significativamente que algo seja, ao passo que na segunda confirmamos intuitivamente aquilo que apenas era

suposto em termos significativos. Nesse sentido, é lícito afirmar que uma expressão no modo meramente simbólico da intencionalidade é “vazia”. O termo “vazio” é uma metáfora husserliana que se contrapõe a “preenchido”<sup>43</sup>. Os termos se referem, respectivamente, a uma ausência de confirmação intuitiva da intenção significativa ou a eventuais confirmações intuitivas dessa mesma intenção. Se visto um objeto como X, a intenção será preenchida na medida em que eu tenho a confirmação de que X é o caso. Se eu não tenho essa confirmação, a intenção mantém-se meramente no âmbito do presumir e, portanto, esvaziada de confirmação.

As intuições são vivências intencionais – visto que também se referem a qualquer coisa – de um gênero específico. As intuições são vivências intencionais do gênero de vivências que cumprem a função de confirmar, reforçar, ilustrar uma referência antes meramente significativa. Essa confirmação obedece a um esquema de graus de adequação entre aquilo que se visou significativamente e a sua respectiva comprovação intuitiva. Quanto maior o nível de adequação entre ambos, maior é o caráter de conhecido do objeto. Isso significa dizer que, quanto maior a adequação, maior é a certeza de que aquilo que se mostrou é efetivamente aquilo que se visou no ato de expressão.

Dito isso, as intuições cumprem a função de atualizar a referência objetiva em maior ou menor grau, na medida em que elas são caracterizadas como atos preenchedores de significação, ou, atos confirmadores de significação. A função confirmadora das intuições aponta para a evidência da presença das coisas visadas. A intuição confirma ou preenche aquilo que foi dito na significação, na medida em que ela apreende o objeto visado em sua doação efetiva. Tal evidenciação da presença da coisa visada possui tipos distintos, cada um dos quais correlatos de diferentes modalidades da vida intencional, tais como: percepção, imaginação, recordação, ação judicativa etc.

As intuições são *extraessenciais* para as expressões, mas são essenciais para o conhecimento. Tanto na Primeira Investigação<sup>44</sup>, como na Sexta Investigação, Husserl

---

<sup>43</sup> “Servimo-nos apenas de uma metáfora quando gostamos de falar, também, fora da esfera das intenções de ânimo, de satisfação, ou até mesmo de preenchimento”. (HUSSERL, 2007, §13, p. 62 <583>).

<sup>44</sup> Com a questão de saber o que uma expressão significa, remetemos, naturalmente, para os casos em que ela exerce uma função de conhecimento ou, o que quer dizer o mesmo, para os casos em que a sua intenção de significação se preenche na significação. Deste modo, ganha a “representação conceitual” (isto é, precisamente, a intenção de significação) a sua “clareza e distinção”, ela conforma-se como “correta”, como “efetivamente” realizável. (HUSSERL, 2012, p. 46 <61>)

equipara o conhecimento a preenchimento intuitivo. O conhecimento é uma unidade sintética de identificação no qual visa à concordância entre aquilo que é visado na significação e aquilo que é dado na intuição. Conforme já apontamos, o conhecimento obedece a um sistema de graus, no interior do qual, é seguido todo um esquema de nivelamento de adequação do “pensamento” à “coisa”.

Por fim, e não menos importante, as intuições cumprem função também no que diz respeito ao conceito de evidência. Temos evidência quando há a autoapresentação atual daquilo que se visa na significação. Ora, apenas as intuições são capazes de apreender os objetos na evidência da sua presença. Por isso, a evidência é um conceito intimamente relacionado com o conceito de intuição.

A análise dos pontos elencados acima é suficiente para afirmar o caráter propedêutico e, portanto, metodológico das intuições, uma vez que a fenomenologia é a ciência dos fenômenos e os fenômenos precisam de uma captação presentificadora para a sua descrição. Visto que apenas as intuições são garantia do caráter cognitivo das intenções significativas, dando a elas o valor de correção e incorreção que são necessários, então, vê-se esse conceito como fundamento onipresente da fenomenologia. Com “onipresença” (,) queremos dizer que para toda pesquisa que evoca o termo “fenomenológico”, as intuições devem permanecer, todo momento, como uma condição de método. Do contrário, a pesquisa deixa de ser fenomenológica e passa para outra esfera de consideração que não essa. Em uma palavra: fenomenologia como a descrição dos fenômenos ( $\leftrightarrow$ ) supõe a autodoação dos fenômenos, coisa que apenas o ato da intuição é capaz de realizar.

Passemos, então, para um exame das primeiras palavras sobre a questão do conhecimento em sentido fenomenológico, tomando como ponto de partida a evidência no âmbito do que Husserl considera o vivido intencional “paradigmático” de todas as outras vivências intencionais: o vivido de percepção.

## CAPÍTULO 2. EVIDÊNCIA E PERCEPÇÃO: A CONCEPÇÃO FENOMENOLÓGICA DO CONHECIMENTO

### Introdução

No primeiro capítulo desta dissertação, realizamos um conjunto de distinções conceituais a fim de preparar o terreno para as investigações que darão corpo a este novo capítulo. Especificamente, apresentamos conceitos básicos concernentes à definição e método da Fenomenologia, além de conceitos básicos que essa doutrina mobiliza nos âmbitos da Filosofia da Linguagem e da Teoria do Conhecimento.

A Fenomenologia do período das *Investigações Lógicas*, conforme expusemos, é uma doutrina filosófica que se propõe a analisar, descritivamente, as condições que precisam ser satisfeitas para o esclarecimento do fenômeno do conhecimento objetivo. Caracterizar uma investigação como “fenomenológica” significa cumprir o “Princípio da ausência de pressupostos”. Esse princípio requer a exclusão de toda e qualquer asserção que não possa ser confirmada intuitivamente. Em Husserl, o conceito de “intuição” nos remete para modos de captação imediata de um objeto. A evidência assegura a certeza de que algo “é” ou “não é” – situação que é comprovada pela intuição. Isso se justifica visto que, entre outras coisas, a função da intuição consiste em captar um objeto em seus diferentes modos de aparição (perceptivo, imaginativo, recordativo, categorial etc.). Nesse sentido, ao se abordar o fenômeno do conhecimento, devemos excluir qualquer teoria, tese ou consideração oriunda da Metafísica, da Psicologia Genética ou de qualquer outra ciência dessa ordem, direcionando o nosso olhar ao modo como o conhecimento se apresenta na intuição direta.

Sendo mais específico, a fenomenologia descritiva das *Investigações Lógicas* tem por objeto as vivências psíquicas, nas quais o fenômeno do conhecimento se torna consciente. Esse fenômeno é complexo e envolve diversas dimensões. Conforme vimos, a consciência de qualquer objeto supõe o fenômeno da intencionalidade, a saber, a direção de uma vivência psíquica para um objeto segundo uma significação, fazendo com que o objeto experienciado não seja simplesmente vivido, mas seja vivido “como” um objeto. Todo conhecimento começa com a consciência de uma expressão linguística que, no caso da ciência, se faz por meio de juízos. A síntese entre tais ações judicativas e a intuição de um estado de coisa faz com que a expressão deixe de ser meramente presuntiva (sem valor de verdade) para se tornar uma expressão linguística com valor de



conhecimento (com valor de verdade). Já que existem tipos diversos de intuição (posto que um objeto pode ser confirmado perceptivamente, imaginativamente, além de, em muitos casos, precisar de intuições que confirmem relações categoriais), então, dizemos que estamos diante de modos diversos de um objeto aparecer à consciência como conhecido. É nessa esteira que a fenomenologia ganha a sua legitimidade como campo de investigação: ela analisa, descritivamente, todas essas vivências no interior das quais o conhecimento se torna consciente, tanto as vivências linguísticas que se relacionam com o simples pensamento (isto é, o pensar em sua dimensão meramente “semântica”), como as vivências intuitivas, cuja relação com a evidência dos objetos se torna indissociável (para o conhecimento dos mesmos).

Tomando os resultados obtidos no capítulo anterior, o presente capítulo ganha escopo. No interior dos modos diversos de intuição (que, em diferentes tipos, asseguram a evidência do que se apresenta), nos deteremos em como Husserl analisa o conhecimento na esfera da vivência de percepção. Para cumprir essa tarefa, utilizaremos o texto da Sexta Investigação presente no segundo volume de *Investigações Lógicas*. Especificamente, seguiremos os mesmos passos do autor e partiremos do problema da origem da significação de uma expressão linguística e da sua relação com a intuição. A razão de tomar esse problema como ponto de partida se justifica pelo seguinte. Conforme anunciamos no contexto dos problemas de surgimento da fenomenologia, nesse período, era latente a concepção psicologista conhecida como “representacionalista”<sup>45</sup> Os autores adeptos dessa concepção – em especial J. S. Mill<sup>46</sup> – diziam não haver uma clara distinção entre significação e intuição – tomando-os como idênticos. Essa premissa abre espaço para uma série de desdobramentos, tais como: já que não há distinção entre significação e intuição, então a compreensão de uma expressão linguística requer, necessariamente, o retorno à intuição imaginativa do objeto visado. Além do mais, já que a compreensão da significação requer, necessariamente, a intuição, então, não é possível falar, em tal concepção, de expressões linguísticas meramente “simbólicas”, ou seja, aquelas expressões nas quais *não há* a intuição do objeto. Dito isso, o trabalho da fenomenologia – enquanto uma disciplina

---

<sup>45</sup> “Neste caso a realidade é considerada como singular e o ato intelectual que fornece o conceito pela abstração dá-nos o universal. Entre o singular e o universal se interpõe a imagem da realidade” (CAPALBO, 2009, 78). Em poucas palavras: entre o sujeito e a realidade, tem-se a representação da coisa (uma imagem), não a coisa ela mesma.

<sup>46</sup> Cf. HUSSERL, 2015, p. 39.

descritiva e analítica – ganha sentido ao distinguir os conceitos que, por exemplo, a concepção representacionista termina por confundir.

## 2.1. O problema da origem “descritiva”<sup>47</sup> da significação

A possibilidade de manifestarmos, no discurso comunicativo dialógico, expressões meramente simbólicas – ou seja, de comunicarmos algo a alguém sem a necessidade de essa expressão vir acompanhada de intuição – não é um consenso. Um indicativo disso é que Husserl inicia o texto da Sexta Investigação reatando uma discussão já expressa no texto da Primeira Investigação, a saber: há quem defenda a ideia segundo a qual a compreensão de toda expressão linguística deva vir acompanhada necessariamente de intuição. Formulemos o problema.

Na Primeira Investigação, Husserl coloca a seguinte situação:

Chegou agora o momento de nos confrontarmos com uma concepção disseminada, se não mesmo predominante, que, *em oposição à nossa*<sup>48</sup>, põe toda a performance da expressão significativa viva no despertar de certas imagens da fantasia que lhe estariam constantemente agregadas. Compreender uma expressão quereria dizer, de acordo com essa concepção, encontrar as imagens correspondentes da fantasia. (HUSSERL, 2012, §17, p. 51 <67>)

Husserl inicia o texto da Sexta Investigação, retornando a essa mesma questão:

Reatamos com a questão suscitada na introdução se o significar apenas se realiza em actos de certos géneros limitados. Em primeiro lugar, poderia parecer como totalmente evidente que tais limites não existem e que qualquer acto pode funcionar como doador de sentido. (HUSSERL, 2007, §1, p. 25 <544>)

A questão suscitada na introdução é justamente:

Mesmo o objetivo seguinte, o de clarificar a origem da ideia de significação, não fomos ainda capazes de alcançar. Inegavelmente, e isto é um conhecimento valioso, a significação da expressão reside na essência intencional do acto correspondente; mas não é ainda considerado a pergunta sobre que tipos de actos são capazes em geral da função significativa, ou se, ao invés, actos de qualquer tipo são equiparados nesta perspectiva. (HUSSERL, 2007, Introd., p. 20 <538>)

De acordo com a passagem acima, podemos formular o problema nos seguintes termos. O tema proposto por Husserl diz respeito à relação entre a significação e a

---

<sup>47</sup> Conforme apontamos, a origem “descritiva” se contrapõe à origem “genético-causal”. Essa última se perguntaria em quais órgãos *sensíveis* a significação de uma expressão tem a sua origem. Aquela se pergunta em quais componentes da consciência a significação de uma expressão tem a sua origem.

<sup>48</sup> Grifo nosso. Essa parte da citação será importante, pois Husserl se posiciona ao que ele chama de “segunda” concepção acerca do problema.

intuição. Esse tema é problematizado na medida em que se pergunta se há diferença entre significação e intuição e como elas se relacionam. Especificamente, a discussão resulta da seguinte questão: até que ponto a compreensão da significação está necessariamente vinculada à intuição? Essa discussão assume um direcionamento conforme a posição adotada com relação à identidade ou não entre “significação” e “intuição”. Em resumo, qual a origem da significação de uma expressão? Pode a intuição ser portadora da significação, de modo que fôssemos obrigados a retornar a ela para a compreensão de uma significação qualquer?

Com vista a exemplificar o problema exposto, levemos em conta o que se segue. Consideremos a situação segundo a qual alguém manifesta a seguinte expressão linguística “guitarra de seis cordas”. Essa expressão é um nome, uma expressão nominal que, enquanto tal, possui um significado que permite a referência a um objeto: a uma guitarra de seis cordas. De um lado, temos a simples expressão; do outro, a possibilidade de essa expressão vir acompanhada de intuições – por exemplo, caso se trate de uma intuição do tipo “imaginativa”, então, estaremos conscientes da reprodução do fenômeno em questão na imaginação. A pergunta que está em jogo é, portanto, a seguinte: a compreensão da expressão “guitarra de seis cordas” exige, necessariamente, que ela venha acompanhada da intuição do que é visado intencionalmente?

No §17 da Primeira Investigação, Husserl diz que há duas concepções candidatas a resolver esse problema. A primeira dirá que a compreensão de uma expressão linguística exigirá, necessariamente, o retorno à intuição que lhe confirme, ao passo que a segunda dirá que a compreensão de uma expressão linguística não exigirá o retorno às intuições que, eventualmente, possam confirmá-la.

Dito de um modo mais detalhado, segundo Husserl, a primeira concepção candidata à abordagem do problema em questão dirá:

Compreender uma expressão quereria dizer, de acordo com essa concepção, encontrar as imagens correspondentes da fantasia. Onde elas faltassem, as expressões seriam destituídas de sentido. Não raramente, ouvimos estas imagens da fantasia serem caracterizadas como sendo, elas próprias, as significações das palavras; e, decerto, com a pretensão de se ir ao encontro do que, no discurso corrente, se compreende como significação da expressão. (HUSSERL, 2012 <1901>, §17, p. 51 <68>)

As considerações que dizem respeito à concepção citada são como se segue. Em primeiro lugar, essa primeira concepção defende a tese segundo a qual compreender

uma expressão significativa requer o retorno a sua intuição correspondente. Essa posição não se fundamenta na distinção entre significação e intuição, mas na identidade entre as mesmas, o que faz com que a compreensão de uma expressão implique, necessariamente, num retorno à intuição. Concomitante a isso, essa concepção entende que a ausência da intuição culminaria na ausência de significação. Isso se justifica no fato mesmo de haver uma necessidade de ser entre significação e intuição – o que significa que expressões sem referência objetiva não teriam qualquer significado (como a expressão “quadrado redondo”). Por fim, o resultado dessa concepção consiste na impossibilidade de se falar de uma função meramente simbólica da intencionalidade (de um “ver à distância”, nos termos de Husserl): já que a compreensão de significação requer o retorno à sua intuição confirmante, então, para essa concepção, a compreensão de uma significação sem intuição não faria sentido. Dito isso, fixemos a primeira concepção como que se apoiando na tese segundo a qual “*a essência do valor significativo de uma expressão reside na intuição*” (HUSSERL, 2012 <1901>, §18, p. 52 <68>).

A segunda concepção sobre o problema da relação entre significação e intuição é formulada pelo autor da seguinte maneira:

[...] podemos reivindicar evidência para a concepção oposta e, especialmente, para a concepção segundo a qual todas as significações se limitam a uma classe de actos rigorosamente delimitada (HUSSERL, 2007 <1901>, §1, p. 25 <544>).

As considerações preliminares à segunda concepção são as seguintes. Em primeiro lugar, é preciso salientar que Husserl se alinha com ela<sup>49</sup>. Em contraste com a primeira posição, a segunda entende que a compreensão da expressão significativa não está vinculada necessariamente ao seu retorno intuitivo. Essa posição se fundamenta na distinção essencial entre significação e intuição, conforme vimos no Capítulo I desta dissertação. A significação é o elemento essencial de uma expressão (no discurso comunicativo) e ela basta para que a expressão seja considerada enquanto tal (enquanto expressão *de* alguma coisa). A intuição é um elemento “extra essencial” à compreensão da expressão e ela só é necessária quando se considera algum tipo de conhecimento do objeto visado pela intenção. Essa distinção permite que a segunda concepção possa falar na distinção e dissociação originária entre as funções “simbólica” e de “conhecimento”. Como resultado disso, a segunda concepção pode afirmar duas coisas: de um lado, que é

---

<sup>49</sup> Ver a nota 36.

possível haver uma compreensão meramente simbólica de uma expressão linguística; de outro, que expressões sem referência – e também as absurdas – possuem significado.

Até o momento, apenas apresentamos as teses que estão em jogo no problema formulado. Agora indiquemos, preliminarmente, dois momentos da argumentação em disputa. No Capítulo II da Primeira Investigação, Husserl inicia essa discussão da seguinte forma. A primeira concepção afirma que a compreensão de uma expressão significativa necessita do retorno à sua intuição ilustrativa (algo como uma imagem correspondente). Husserl questiona essa posição ao afirmar que quando consideramos uma expressão significativa no âmbito da álgebra – como por exemplo, a expressão “*toda e qualquer equação algébrica de grau ímpar tem pelo menos uma raiz real*” – lê-se diversas vezes essa mesma expressão sem se fazer qualquer vinculação da compreensão dela com alguma imagem da fantasia. No entanto, o autor mostra que a primeira concepção em disputa pode replicar da seguinte forma: “a fantasia atua ainda em tais casos, mas de um modo muito fugidio, que a imagem interna aparece para, logo em seguida, de novo desaparecer” (HUSSERL, 2012 <1901>, §18, p. 52 <69>). Qualquer tréplica que permaneça neste mesmo âmbito terá o mesmo teor de resposta. Queremos dizer o seguinte: Husserl rebate a essa crítica dizendo que o sentido da expressão continua inalterável, mesmo quando a imagem desaparece. Isto é, se a significação residisse na intuição, então, o desaparecimento da imagem culminaria na ausência da significação. No entanto, a concepção oposta retrucaria “a imagem se tornou talvez imperceptível ou que esteve imperceptível desde o início; perceptível ou não, ela está aí e torna possível a compreensão continuada” (HUSSERL, 2012 <1901>, §18, p. 53 <69>). Husserl passa, então, para outro nível de argumentação, ainda em relação ao mesmo problema.

O autor colocará em consideração os casos de significações absurdas e dirá:

E o que acontece – assim teríamos ainda de perguntar – com os casos em que a significação é um absurdo? Aqui, a inotabilidade não pode basear-se nas contingências das forças psíquicas, mas, pelo contrário, a imagem não pode, em geral, existir, porque, se não, ela garantiria com evidência a possibilidade do pensamento respectivo (a concordância da significação). (HUSSERL, 2012 <1901>, §18, p. 53 <69>).

É evocado pelo autor o caso de expressões nas quais a significação é um absurdo, ao afirmar que: se há, pelo menos, um caso no qual se compreende uma significação, em que pese ser ela um absurdo e, não tendo, por isso, um objeto correspondente que se possa intuir, então, a compreensão da significação não está

necessariamente vinculada à intuição. As expressões absurdas são aquelas nas quais o próprio candidato a significado (aquilo que se quer dizer ao se expressar) é um absurdo, como por exemplo, o caso do “quadrado redondo” ou mesmo de “duas retas paralelas que se cruzam”. Não há um correspondente intuível (que possa ser captado na percepção ou na imaginação) desses objetos e, mesmo assim, qualquer um seria capaz de compreender a significação expressa.

Ainda assim, diz Husserl, poder-se-ia objetar que expressões absurdas como *retas em si mesmas fechadas* possuem uma ilustração intuitiva. Nesse caso, o autor se refere àquelas tentativas de ilustração que são realizadas em livros de metageometria, nas quais se tenta realizar um desenho ilustrando como seria a referência objetiva da significação absurda<sup>50</sup>. No entanto, o autor afirma que tais casos não são bem sucedidos em seu intento, pois não correspondem, efetivamente, ao objeto visado. Trata-se apenas de “imagens grosseiras e simplesmente parciais do que é pensado” (HUSSERL, 2012 <1901>, §18, p. 53 <70>). Husserl vai além, ao afirmar que mesmo nos casos de significações com referência objetiva não temos, exatamente, uma ilustração intuitiva: “Quando desenhamos o traço e dizemos ou pensamos uma reta [...] Ela não oferece um exemplo efetivo da construção visada, mas apenas um exemplo de formas sensíveis que são do tipo sensível que é ponto de partida natural para as “idealizações” geométricas” (HUSSERL, 2012 <1901>, §18, p. 53 <69>).

As exposições feitas trabalharam, até aqui, o problema da relação entre significação e intuição. Especificamente, expusemos a discussão levantada por Husserl se a compreensão de uma expressão significativa exige necessariamente o retorno a sua ilustração intuitiva – ou seja, se para se compreender uma significação precisamos necessariamente de uma imagem mental correspondente a ela. Vimos duas posições. A primeira diz: já que “significação = intuição”, então compreender uma significação consiste, necessariamente, em retornar à sua intuição correspondente. A segunda concepção diz: já que “significação  $\neq$  intuição”, então, compreender uma significação não implica, necessariamente, no retorno a uma eventual correspondência intuitiva. Com isso, por um lado, Husserl resguarda o lugar originário (e, portanto, essencial) das

---

<sup>50</sup> As palavras exatas de Husserl são: “Acerca disso, certamente que se poderia indicar que representamos sensivelmente mesmo os absurdos, como as retas em si mesmas fechadas, os triângulos com uma soma dos ângulos internos maior ou menor do que dois retos. Nos tratados de metageometria, encontramos mesmo desenhos de construções deste tipo. Apesar disso, ninguém pensará seriamente que intuições de tal tipo possam valer como efetivas ilustrações intuitivas do conceitos em questão, mais ainda, como depositárias das significações das palavras. (HUSSERL, 2012 <1901>, §18, p. 53 <70>).

expressões meramente simbólicas no que diz respeito à-vida intencional; e, por outro, desvia a atenção de uma concepção psicologista acerca da compreensão de uma significação, ou seja, se a primeira concepção estiver correta, então, a significação deriva da sensibilidade. Esse último ponto comporá as próximas discussões.

No ponto anterior, trabalhamos a questão da relação entre significação e intuição a partir de um recorte específico: a compreensão de uma expressão significativa exige o retorno a sua imagem mental correspondente? Vimos que Husserl se posiciona contrariamente a isso e se coloca na posição segundo a qual a essência do valor significativo de uma expressão *não* reside na intuição, apesar de eventualmente a intuição poder ser evocada para cumprir a função de preenchimento (ou ilustração) da significação correspondente.

A partir de agora, propomos um alargamento dessa discussão tal como Husserl o faz no texto da Sexta Investigação. Nele, Husserl alarga a discussão e se pergunta algo que está contido na problemática anterior, a saber: afinal, até que ponto a significação da expressão apoia-se, para que possa ser devidamente compreendida, em um ato intuitivo? Husserl inicia o §1 da Sexta Investigação colocando a pergunta mais generalizada: qual ato de consciência é capaz de ser a origem da significação de uma expressão significativa? Todos os atos são capazes dessa função ou ela se resume a uma classe específica de atos? A origem da significação está na intuição?

A resposta para essas perguntas pode parecer, a princípio, afirmativa, por uma razão aparentemente evidente. Poderíamos pensar: podemos exprimir atos de qualquer tipo – representações, juízos, suposições, perguntas, desejos, percepções, etc.. Se emito um juízo, então, o próprio juízo me fornece a significação da expressão. Se eu faço uma pergunta, a própria intenção interrogativa me proporciona a significação da expressão. Se expresso um desejo, o próprio desejo fornece a significação da expressão. Se expresso uma imaginação, então, a própria imaginação me fornece a significação da expressão. Essa forma de falar agora aludida – de que, por exemplo, se expresso uma imaginação, então, a própria imaginação me fornece o significado da expressão<sup>51</sup> – poderia nos induzir a pensar que é o próprio ato intuitivo da imaginação que fornecesse a significação da expressão, quando na verdade quem a fornece é um componente do ato de expressão – o ato doador de sentido.

---

<sup>51</sup> Cf. HUSSERL, 2007, §25 <544>.

No entanto, o autor se opõe a esse curso de pensamento, considerando que Husserl assinala, pelo menos, três encaminhamentos possíveis para a pergunta: “o que um ato expressivo expressa?”. O primeiro sentido de se falar em “o que um ato expressa” é caracterizado por Husserl como sendo a “manifestação” em geral<sup>52</sup>. Nesse caso, tornamos expressos tanto os atos doadores de sentido, ou seja, expressamos a alguém que possuímos um propósito comunicativo, como atos preenchedores de sentido – quando expressamos, por exemplo, algo que, eventualmente, captamos intuitivamente através da percepção. Sendo assim, tornamos manifesto ao ouvinte não só a significação da expressão, mas, por vezes, a própria percepção (tornamos manifesto que tivemos uma percepção).

O segundo sentido de se falar em “o que um ato expressa” diz respeito à expressão de vivências psíquicas próprias. Por exemplo, quando dizemos “eu percebo que o céu está limpo”, “eu desejo que o tempo continue assim”, a referência da expressão é a própria vivência realizada, a saber, o próprio perceber e o próprio desejar. Diferentemente de casos nos quais percebemos coisas “externas”, no segundo sentido de exprimir um ato, o próprio ato psíquico é a referência objetiva da expressão. O terceiro sentido para se dizer “o que um ato expressa” diz respeito aos objetos vivenciados. Nesse caso, a referência da expressão não é a própria vivência psíquica (o perceber, o desejar e coisas semelhantes), mas o próprio objeto vivido – o percebido, o desejado etc.

Dada essas distinções, podemos retornar à questão inicial. No que diz respeito à pergunta se todos os atos são capazes de ser a origem da significação, o apelo à expressibilidade de todos os atos não é suficiente para resolver a questão. Conforme vimos, dizer que “todos os atos são passíveis de expressão” não responde nada com exatidão: por um lado, o discurso sobre “o que um ato expressa” é ambíguo e pode querer dizer coisas diversas e, por outro lado, dizer que todos os atos possam ser

---

<sup>52</sup> Na Filosofia da Linguagem de Husserl, há a diferença entre “expressão” (*Ausdruck*) e “manifestação” (*Kundgabe*). A expressão, entendida enquanto expressão linguística, é todo signo do tipo fônico ou gráfico dotado de sentido – lembremos das distinções realizadas no Capítulo I desta dissertação dos tipos de signos. Diferente da expressão, mas possuindo alguma relação com ela, temos a manifestação: o “tornar visto” atos subjacentes ao fenômeno da expressão de uma significação. Por exemplo, alguém diz: “desejo este alimento”. Essa fala é caracterizada por ser uma expressão, pois ela conta com elementos essenciais para tal: um complexo fônico articulado e uma significação. Além do conteúdo expresso, algo é manifestado junto com a expressão, a saber, o próprio ato de significar – o ato doador de sentido, afinal, o ouvinte percebe o falante como alguém que tem o propósito comunicativo – e o próprio ato de desejar. Provisoriamente, poderíamos dizer que a expressão linguística diz respeito à uma significação e a manifestação diz respeito aos atos subjetivos que são anunciados no momento de uma expressão qualquer. (Cf. HUSSERL, 2012 <1901>, §§7, 8 e 12).



expressos não nos autoriza a afirmar que todos os atos podem servir como doadores de significação<sup>53</sup>.

Em continuidade ao problema até agora analisado, Husserl se concentra no caso do juízo de percepção com o fim de aprofundar e encaminhar a questão. O “juízo de percepção” diz respeito ao terceiro sentido de se falar da expressão de um ato: não falamos da própria percepção enquanto ato de consciência, mas daquilo que é objeto da percepção. Imaginemos o exemplo dado por Husserl no §4 da Sexta Investigação. Alguém olha para um jardim e manifesta a seguinte expressão: “um pássaro voou”. Esse é um caso típico de juízo de percepção. Retornamos com a pergunta: onde reside a significação do juízo de percepção? Na própria percepção? A resposta de Husserl é: “Em sintonia com as realizações da 1ª Investigação, pensamos poder dizer: não é a percepção, pelo menos não é só ela”. (HUSSERL, 2007, §4, p. 31 <550>). A posição de Husserl é clara: na expressão de um juízo de percepção, a significação expressa não reside na própria percepção (o que significa dizer que não é necessário recorrer a ela para se compreender, no discurso comunicativo, o que foi dito). O autor é levado a essa posição de acordo com os argumentos que se seguem.

A primeira objeção de Husserl com relação a essa situação é a de que uma mesma captação perceptiva pode servir de base para significações diferentes, e isso é uma prova. Se a significação residisse na percepção, então, para cada percepção, seria necessário uma significação correspondente<sup>54</sup>. Uma vez que uma mesma percepção pode ser base para significados diferentes, então a significação não reside na própria percepção (HUSSERL, 2007, §4, p. 31 <550>).

Além disso, o autor aponta outra razão: um mesmo significado pode servir a percepções diferentes. Semelhante ao caso anterior, a outra objeção de que a significação da expressão não reside na própria percepção é a de que um mesmo sentido pode servir para captações perceptivas diferentes. Posso servir-me da mesma

---

<sup>53</sup> Em conformidade, é também claro que a possibilidade de expressão de todos os actos é irrelevante para a questão de saber se todos eles podem funcionar no modo da doação de sentido, com o que, nomeadamente, por esta possibilidade de expressão nada mais é entendido do que a possibilidade de emitir certas asserções sobre estes actos. É então que, precisamente, os actos não funcionam, de forma alguma, como suportes de significação. (HUSSERL, 2007, §2, p. 28 <547>)

<sup>54</sup> Esse raciocínio acompanha a constatação segundo a qual todo ato psíquico é, a cada vez, diferente um do outro. Podemos olhar para um objeto, desviar a atenção, depois retornar o olhar para ele. A percepção será a mesma tomando o objeto visado como referência – afinal, trata-se do mesmo objeto -, no entanto, o segundo ato de perceber é diferente do primeiro.

significação “um pássaro voou” para me referir a qualquer pássaro que caia sob meu campo de visão. Se a significação residisse na percepção, então, para cada sentido, deveria corresponder apenas uma percepção (*Idem, Ibidem*).

Por fim, o autor nos mostra que mesmo após o desaparecimento total da percepção, a expressão continua significativa. Com isso, Husserl quer dizer que, ao se expressar uma significação num juízo de percepção, o objeto percebido pode simplesmente desaparecer que a expressão continuará significativa. Se a significação residisse na percepção, então, o desaparecimento da percepção culminaria na ausência de significação (*Idem, Ibidem*).

Os três casos acima são usados por Husserl para se concluir que a significação da expressão não reside na percepção, mas, em um gênero de ato específico. O gênero de ato indicado é o “ato doador de sentido” ou, o que quer dizer o mesmo, “intenção de significação”, um componente de vivências intencionais expressivas que, conforme vimos no capítulo anterior, cumpre a função de animar a expressão de sentido, fazendo da mera expressão enquanto complexo fônico sensível, em expressão *de* alguma coisa – ou seja, dotando a expressão do caráter de intencionalidade<sup>55</sup>.

Nos pontos anteriores, mostramos que a significação da expressão não reside na intuição. Mesmo nos casos em que uma intuição é expressa, não é na própria intuição que reside a significação. No entanto, se observarmos as passagens comentadas, veremos que Husserl não anula o papel da intuição no ato expressivo. Quando se trata de compreender a significação expressa por um juízo de percepção, qual é o papel exercido, nesse caso específico, pela intuição sensível de um objeto? Apesar de não ser portadora de significação, a intuição cumpre pelo menos duas funções: por um lado, servir como suporte sensível da significação; e, por outro, dar a determinação objetiva daquilo que foi expresso significativamente.

Caso reconsideremos o exemplo do juízo de percepção mencionado, teremos o seguinte: “Um pássaro levanta voo”. A referência da expressão ao que é visado se faz por meio do artigo indefinido “um”. Teríamos outra situação caso mudássemos o artigo

---

<sup>55</sup> “Seguro é, porém, que cada asserção, quer esteja numa função de conhecimento, quer não (seja, quer ela preencha e, em geral, possa preencher a sua intenção em intuições correspondentes e nos atos categoriais que as formam), tem a sua intenção, e que a significação se constitui nesta intenção”. (HUSSERL, 2012 <1901>, §11, p. 37 <50>).

indefinido “um” pelo pronome demonstrativo “este”. Nesse caso, a expressão mudaria para “*Este* pássaro levanta voo”. O primeiro caso aponta, indefinidamente, para um pássaro qualquer. Por conta da vaguidade da referência, não se sabe, exatamente, de qual pássaro se fala. No segundo caso, sabemos que é *deste* pássaro a minha frente que falamos e somente sabemos disso na medida em que há uma apreensão intuitiva do mesmo, determinando objetivamente o que foi expresso em termos significativos: que “este pássaro” levantou voo. De acordo com Husserl, a presença de ambos os termos “um” e “este” nas expressões acima faz com que as mesmas configurem casos de expressões essencialmente ocasionais. Tais expressões são aquelas “que só se tornam plenamente significativas nas circunstâncias da exteriorização” (HUSSERL, 2007, §5, p. 33). No segundo caso, isso se torna claro uma vez que somente compreendo o sentido da expressão “*Este* pássaro levanta voo” na medida em que me refiro àquilo que a intuição sensível capta no aqui e agora. Mas, de certo modo, Husserl alerta que o primeiro caso é também o de uma expressão ocasional, posto que quem diz “*Um* pássaro levantou voo” não diz um pássaro “em geral”, mas um pássaro percebido aqui e agora. Seja como for, enquanto a significação expressa pelo juízo “Um pássaro levanta voo” não necessita, justamente por conta da sua indeterminação, de um apelo à percepção imediata deste ou daquele pássaro para ser compreendida, a expressão “*Este* pássaro levanta voo” requer, obrigatoriamente, o recurso à intuição sensível deste pássaro em particular ao qual a significação expressa se refere. Isso não faz, contudo, com que a significação resida, conforme dissemos, nessa percepção, mas, antes sim, *se apoie* nela.

Dito isso, fixemos a ideia segundo a qual a intuição sensível realiza uma contribuição para a compreensão da significação expressa na medida em que *determina a direção objetiva requerida por toda e qualquer expressão essencialmente ocasional*. O juízo de percepção “*Este* pássaro levanta voo” ganha determinação objetiva na medida em que a percepção entra em cena e confirma que se trata *deste* pássaro aqui e de nenhum outro. Expressões que não são acompanhadas por intuições consistem, de acordo com Husserl, em um “indicar vazio”, posto que não há, nesses casos, a determinação acerca de qual objeto específico se fala<sup>56</sup>.

---

<sup>56</sup> Sem a percepção – ou sem um acto que funcione de forma correspondente – o indicar seria vazio, sem diferenciação determinada, não seria, *in concreto*, de forma alguma possível. (HUSSERL, 2007, §5, p. 34 <554>)

Husserl afirma que o papel da intuição no caso das expressões essencialmente ocasionais consiste em estabelecer o que há de comum nas modificações da significação de caso para caso (conforme vimos, esse “comum” é o direcionamento para o objeto aqui e agora); não se pode eliminar ambiguidades expressando uma significação que nos remete para um objeto qualquer, mas que nos obriga a deslocar a percepção para *este* objeto, assegurando, assim, a diferença última do objeto visado<sup>57</sup>.

O §2 do presente capítulo desta dissertação foi caracterizado por trabalhar o problema que inaugura o texto da Sexta Investigação, a saber, qual é a origem da significação de uma expressão e qual é a sua relação com a intuição? Vimos que a origem da significação reside em gêneros de atos específicos, atos do tipo “intenção” que servem como doadores de sentido de uma expressão (a “intenção de significação”). Com isso, se quer dizer que a compreensão de uma expressão linguística prescinde, por princípio, de um eventual retorno à intuição do objeto visado. Uma expressão linguística pode funcionar muito bem sem a intuição, em termos de um “comércio comunicativo”. A esse modo da intencionalidade corresponde o nome de “expressão meramente simbólica” (ou expressão meramente “presuntiva”). Inclusive, essa ocorrência é ponto de refutação para se mostrar que a compreensão da significação não depende da intuição, pois, do contrário, a compreensão daquilo que foi apenas presumido seria impossível. No entanto, com isso, não se quer dizer que a intuição em nada contribui para a significação da expressão. Vimos que apesar da intuição não ser portadora de significação, ela contribui, no caso específico dos juízos de percepção, para a expressão na medida em que ela dá a determinação objetiva (o caráter último) daquilo que foi dito. Se eu digo “*este* melro voou”, a intuição perceptiva, como é o caso, exige a ambiguidade da expressão: não se trata de *um* melro qualquer, mas *deste* melro que está em minha frente. Por fim e não menos importante, preparemos o contexto do próximo parágrafo: cumprimos a primeira tarefa, a de estabelecer a origem descritiva da significação, e cumprimos, parcialmente, a tarefa de examinar a relação que se estabelece entre significação e intuição. Só se fala na independência da significação com relação à intuição, quando se trata do aspecto meramente simbólico da

---

<sup>57</sup> As expressões essencialmente ocasionais têm, na verdade, uma significação que se modifica de caso para caso; mas, em toda a mudança permanece algo de comum, que distingue uma tal ambiguidade daquele equívoco ocasional. A entrada em cena da intuição tem, então, o efeito de determinar este algo de comum na significação, indeterminado, todavia no seu carácter abstrato. Nomeadamente, a intuição dá-lhe a determinação da direção objetiva e, com isso, a sua última diferença. Esta realização não exige que uma parte da própria significação tenha de residir na intuição (HUSSERL, 2007, §.5, p. 34).

intencionalidade. Caso se evoque um discurso que pretenda ter valor de verdade, então a situação muda. Anunciemos algo que apenas de forma indicativa o fizemos ao longo desta dissertação: se se fala apenas em compreensão de significação, o modo presuntivo da intencionalidade basta, porém, se nos referimos ao conhecimento da coisa visada, então a intuição se torna *necessária*<sup>58</sup>.

## 2.2. A concepção fenomenológica do conhecimento

Até aqui, trabalhamos o problema da origem descritiva da significação em uma expressão linguística e da sua relação com a intuição. Para encaminhar esse problema, nos valem, sobretudo, daquele modo de se falar em “expressar um ato” no qual o próprio objeto intuído ganha expressão. No entanto, para tal, supomos uma relação intencional que não foi devidamente esclarecida: quando falamos de conhecimento, Husserl menciona uma síntese entre o ato doador de sentido e o ato intuitivo preenchedor de sentido. Sendo assim, a partir de agora, não nos deteremos exclusivamente na pergunta sobre a origem da significação, mas em que medida é possível afirmar que a síntese entre os dois modos de intenção agora mencionados caracterizam o fenômeno do conhecimento em Husserl.

A noção de “intenção” tem um lugar central na filosofia de Husserl. Isso se justifica porque ela expressa o conceito chave da fenomenologia: o conceito de intencionalidade<sup>59</sup>. A fenomenologia é uma doutrina filosófica que se propõe a descrever e analisar a consciência no âmbito da vida intencional em seus diferentes modos. O termo consciência pode ser entendido de diversos modos, mas o que interessa a Husserl é a consciência entendida como “vivência intencional”, tal como a mesma se dirige a um objeto. A vivência ser direcionada para um objeto significa que não é possível se ter um perceber sem um percebido; um imaginar sem um imaginado; um amar sem um amado etc. O objeto ser visto “como objeto” significa dizer que ele não pode simplesmente ser vivido (ou seja, ele não pode simplesmente ocorrer no fluxo da nossa experiência). Dito de outro modo: o objeto não pode ser vivido em suas dimensões meramente sensíveis. Antes sim, faz-se necessário que o múltiplo sensível possa se tornar designativo *de* algo, despertando, no próprio vivido, ações intencionais

---

<sup>58</sup> Cf. HUSSERL, 2012 <1901>, §19, p. 56 <73>; §21, p. 59 <77>.

<sup>59</sup> O adjetivo determinativo *intencional* nomeia o caráter genérico comum da classe de vivências a delimitar, a propriedade da *intenção*, que se refere a algo objetivo segundo o modo do visar ou segundo algum modo análogo. Para ir ao encontro dos hábitos linguísticos tanto próprios como alheios, usaremos, como expressão mais breve a palavra *ato* (HUSSERL, 2012, §13, p. 325 <392>).

mediante as quais esse algo possa aparecer como objeto visado intencionalmente. O mesmo vale para qualquer outro objeto: as ruas aparecendo como ruas, as pessoas como pessoas, a cor como cor etc. Essa condição abre espaço para a afirmação segundo a qual a intencionalidade é a essência da consciência, o que significa que ela não poderia ser pensada sem essa propriedade. Vejamos esta questão mais de perto.

No §13 da Quinta Investigação, Husserl expõe que o termo “intenção” é caracterizado pela sua propriedade do “ter em vista algo”:

A expressão *intenção* representa a propriedade dos atos com base na imagem<sup>60</sup> do “ter em vista”, e está muito bem adaptada aos múltiplos atos que podem ser designados, sem dificuldade e de um modo genericamente compreensível, como um ter em vista de algo, de um modo teórico ou prático. (HUSSERL, 2012, §13 p. 325-326 <392-393>).

A experiência de objetos inclui ocorrências intencionais e não intencionais. Uma ocorrência não intencional serve como suporte para relações intencionais. Um exemplo comum é o caso das *sensações*. Elas participam como integrantes componentes genuínos de toda vivência intencional de consciência apenas no sentido de servirem “como pedras de construção dos atos, mas que não são eles próprios atos”<sup>61</sup>. Um conjunto não articulado de sons por si só, assim como um ruído de uma máquina, não são ocorrências intencionais. Trata-se de puros elementos sensíveis sem nenhuma referência objetiva<sup>62</sup>. A referência objetiva é típica das intenções: atos de consciência que possuem a propriedade do “ter em vista/apontar” algo segundo um significado. Essa situação pode ser melhor exemplificada caso retornemos aos casos da formação de uma expressão linguística: o complexo sonoro falado (que seria, propriamente, o caráter físico da expressão) só se torna *palavra dita*, com referência a um objeto, quando são animados de significado por meio de uma “intenção de significação”: atos cuja função é

---

<sup>60</sup> O termo é “*Bild*” (imagem). Não achamos outra palavra que mante-se o mesmo sentido de “imagem metafórica”. É difícil falar nessa propriedade dos atos de estar dirigido para algo sem se utilizar de uma expressão figurativa como “visar”, “ter em vista” etc. Como no parágrafo anterior falamos do problema do retorno às imagens da fantasia para se compreender a significação da expressão, então optamos por a partir de agora não usar o termo “imagem”. Fica posto, então, que essa expressão designa uma metáfora de Husserl para se referir à propriedade da intenção de “visar” um objeto. Saraiva (1994, p. 47): reforça que “de todas estas designações, a de carácter de acto será a mais empregue; a de intenção é demasiado vaga e levanta dificuldades. Deve no entanto acrescentar-se que a ideia global que todas elas traduzem provém do sentido metafórico da palavra intenção: orientação para qualquer coisa, orientação para um algo (Log. Unt., II, 1., 378-379).

<sup>61</sup> Cf. HUSSERL, 2007, §14 p. 329 <397>.

<sup>62</sup> De acordo com Saraiva (1994, p.44): A representação, a percepção, a imaginação, o juízo, o amor, o ódio, o desejo e muitas formas da consciência pertencem à classe das vivências intencionais. Mas, pelo contrário, a sensação (*Empfindung*) encontra-se excluída. Neste ponto. Husserl separa-se de Brentano, que agrupava as sensações entre os actos (Log. Unt., II, 2, 243).

conferir significado à expressão fazendo da mera expressão, expressão *de* alguma coisa (ou seja, dotada do caráter de intencionalidade).

Ainda no §13 da Quinta Investigação, devido ao caráter diverso das intenções<sup>63</sup>, Husserl diferencia um sentido *lato* e um sentido *stricto* desse termo. Vimos que, por intenção, o autor denota todos os atos que possuem a propriedade do “ter em vista algo”. No entanto, conforme vimos no §1 desta dissertação, nem todos os atos são capazes de serem portadores de significação – ou seja, nem todos os atos são capazes de fundar a significação que faz o ato “ter algo em vista”. Sendo assim, teremos que diferenciar os atos que, propriamente, são capazes de serem portadores de significação e os atos que não são capazes disso, apesar de possuírem alguma contribuição com relação a ela.

Em sentido *stricto*, é chamado de “intenção” todos os atos que são capazes de ser portadores de significação (que possuem a propriedade do “ter em vista” algo). Nessa classe de atos, temos – no caso das expressões – a intenção de significação. De acordo com Husserl, as intuições também são intenções, pois da mesma forma que à intenção se atribui a propriedade do “ter em vista”, ela também é caracterizada pela propriedade do “alcance” ou do “preenchimento”. À propriedade do “ter em vista” corresponde, no caso das intuições, a propriedade do “alcançar” o objeto. É o que ocorre novamente no caso das expressões. A expressão meramente significativa tem algo em vista, ainda que remotamente: este ou aquele objeto. A meta da intenção é o atingir o alvo – o objeto – e esse atingir significa: se confirmou, intuitivamente, aquilo que foi dito na intenção significativa, tal como foi dito. Apesar de as intenções serem caracterizadas como “intenções”, Husserl fala de um *sentido lato* dela:

E é por isso que a imagem se adapta tão perfeitamente aos primeiros atos; contudo, os preenchimentos são também atos, portanto, também “intenções”, se bem que eles (pelo menos em geral) não sejam intenções naquele sentido estrito que remete para um preenchimento correspondente. (HUSSERL, 2012, §13, p. 326 <393>)

---

<sup>63</sup> Certamente que, se não todos, pelo menos a maior parte dos atos são vivências complexas, e muito frequentemente as intenções são, por isso, elas próprias múltiplas. As intenções afetivas constroem-se a partir de intenções representativas ou judicativas, e coisas semelhantes. Mas é indubitável que, pela decomposição destes complexos, chegamos sempre a caracteres intencionais primitivos que descritivamente não se deixam reduzir a vivências psíquicas de outro tipo; e é também indubitável que a unidade do gênero descritivo “intenção” (“caráter de ato”) mostra diferenças específicas, que se fundamentam na essência deste gênero e que, assim, não devem ser apreendidos como simples diferenças das vivências que completam estes momentos para formar uma unidade concreta. (HUSSERL, 2012, §10, p. 316 <381>)

Cabe salientar que as vivências de preenchimento também são intenções, porém, em sentido *lato*<sup>64</sup>. Isso se justifica no estudo que fizemos no §1 deste capítulo: as intuições não são, originariamente, doadoras de significação, não deixando, contudo, enquanto “atos intencionais”, de estarem fundidas às intenções significativas, preenchendo-as intuitivamente<sup>65</sup>.

Conforme dito, o termo “intenção” é, em sentido *stricto*, atribuído àquelas vivências que tem por característica a possibilidade de receber preenchimento<sup>66</sup>. À metáfora do “ter algo em vista” equivale a metáfora do “alcance” ou “preenchimento” deste algo visado. No primeiro caso, temos o mero visar um objeto, um falar sobre ele conforme uma variedade de modos de referência objetiva. No segundo caso, temos a confirmação intuitiva daquilo que foi visado: o objeto foi visado como “isto e aquilo” e se confirmou, intuitivamente, que “isso e aquilo” é o caso. O primeiro caso é dito metaforicamente como “vazio” para se contrapor à metáfora de “preenchido”. O visar é vazio (enquanto um “visar à distância”), pois não se tem a evidência da presença do próprio objeto (ou a confirmação do seu estado de coisa) e, ao contrário, no segundo caso, se tem a significação do objeto e a evidência da sua presença. Tourinho desenvolve essa temática, considerando que:

O termo “preenchimento” (*Erfüllung*) nos remete, aqui, ao menos, inicialmente, para a presença efetiva do objeto visado. Trata-se, portanto, de um “acréscimo” eventual por meio do qual a intenção significativa – intimamente fundida ao respectivo preenchimento intuitivo – se realiza, ao visar o seu objeto. A passagem da intenção meramente significativa para a fusão com o seu preenchimento intuitivo dá-se pela evidência da presença da coisa visada à consciência perceptiva. O que antes era, em termos meramente significativos, visado remotamente torna-se agora “presente” diante de nossos olhos. (TOURINHO, 2020, p. 12)

No mesmo sentido, Sokolowski diz:

Presença e ausência são correlatos objetivos para intenções cheias e vazias. Uma intenção vazia é uma intenção que tem como algo que

---

<sup>64</sup> Conforme Husserl expõe no trecho mencionado, “os preenchimentos são também atos, portanto, também “intenções”, se bem que eles (pelo menos em geral) *não sejam intenções naquele sentido estrito*”. Ou seja, a ele não pertence esse caráter próprio de estar aberto ao preenchimento, típico das intenções de significação. Rigorosamente falando, as intenções de significação que são “verdadeiras” intenções.

<sup>65</sup> Com relação ao sentido *estrito e lato* de “intenção”, Saraiva (1994, p. 47) reforça a nossa interpretação: “É necessário distinguir um sentido estrito e um sentido lato do termo ‘intenção’. A intenção em sentido lato é sinônimo de caráter de ato. O conceito estrito aplica-se às intenções dos actos que se limitam a visar um objecto, sem o possuírem. Por conseguinte, o conceito lato aplica-se a todos os actos em geral, mesmo os actos preenchidos que possuem os seus objetos.

<sup>66</sup> O contexto da leitura das Investigações mostra que Husserl usa muitas vezes o termo “stricto” para se referir aquilo que é dado em sentido “rigoroso”, que “propriamente” se adequa aquela situação.



não está aí, algo ausente, algo não presente para quem o intenciona. Uma intenção cheia é a que tem como algo que está aí, em sua presença física, ante quem o intenciona. (SOKOLOWSKI, 2000, p. 42)

De acordo com Husserl, a intenção vazia, por mais que seja a única exigível para a compreensão de uma expressão significativa, por si só, não caracteriza o conhecimento<sup>67</sup>. Para que isso ocorra, é necessário a ação do “acréscimo” eventual que a intenção antes vazia recebe por parte da intuição:

[...] é evidente que, no processo de preenchimento, a intenção de significação da expressão é o que se “preenche” e, com isso, vem à “cobertura”, com a intuição, e que, com isso, o conhecimento, como resultado do processo de cobertura, é esta mesma unidade de cobertura. (HUSSERL, 2007, §8, p. 50-51 <571>).

Dadas essas considerações preliminares, fixemos o seguinte: a noção de conhecimento em Husserl está diretamente vinculada à relação de “preenchimento” (ou confirmação da intenção significativa por meio de uma intenção intuitiva)<sup>68</sup>. Isso não impede que se fale de uma compreensão meramente simbólica de uma expressão linguística. No entanto, essa compreensão permanecerá no mero presumir, pois falta a ela o valor de verdade que caracteriza asserções do conhecimento. No Capítulo I da Sexta Investigação, Husserl desenvolve as condições que entram em relação no fenômeno do conhecimento, assim como os conceitos subjacentes a ele. Como ponto de partida da análise, consideremos o exemplo do próprio autor:

Por exemplo: falo do *meu tinteiro* e, ao mesmo tempo, o tinteiro encontra-se diante de mim, vejo-o. O nome nomeia o objecto da percepção e nomeia-o por meio do acto significativo, que se exprime, de acordo com o seu tipo e forma, na forma do nome. (HUSSERL, 2007, §6, p. 39 <558>)

Conforme exposto, o exemplo acima concretiza um caso de conhecimento: a expressão “meu tinteiro” é uma expressão que nomeia o objeto. Ao mesmo tempo, o objeto encontra-se diante de mim, isto é, apreendo-o na evidência de sua presença e, com isso, a expressão ganha “preenchimento intuitivo”, elevando-se, assim, a uma ação de “conhecimento”. No fenômeno da nomeação, Husserl fala de um certo pertencimento

---

<sup>67</sup> Na compreensão puramente simbólica da palavra realiza-se um significar (a palavra significa para nós qualquer coisa), mas nada é conhecido. (HUSSERL, 2007, §8, p. 46 <56>).

<sup>68</sup> Em momentos específicos, apenas com fins didáticos, Husserl evoca termos da tradição filosófica para falar em um sentido fenomenológico do conhecimento como sendo a síntese entre o pensamento que confere a significação e a intuição que a confirma. No entanto, evitamos essas expressões para que a teoria da adequação proposta por Husserl não seja confundida com uma teoria clássica da adequação na qual haveria, supostamente, uma relação de correspondências entre representações intelectivas e a coisa fora da alma, sob o modo de “coisa natural”:

do nome ao objeto: “o nome *o meu tinteiro* como que se aplica ao objecto percebido, pertence-lhe, por assim dizer, de forma palpável” (HUSSERL, 2007, §6, p. 39 <558>). A relação de pertencimento entre o nome e o objeto exige algumas observações.

Ao se falar que o nome “meu tinteiro” como que se aplica ao objeto *tinteiro*, pode-se evocar, erroneamente, que se trata de uma conexão “físico-coisal”, a saber, de dois elementos independentes a toda e qualquer vivência de consciência. Se esse fosse o caso, teríamos um nome – entendido como uma palavra constituída por elementos sensíveis – e o objeto externo, algo posto espaço-temporalmente que ganharia uma espécie de “etiqueta” ao ser associado ao nome. No entanto, não é esse o caso. O discurso sobre o pertencimento entre “nome” e “objeto” evoca uma situação fenomenológica, a saber, trata-se de uma relação entre fenômenos (entre vivências), não entre coisas (entre entidades ontológicas independentes). Zahavi reforça essa consideração ao falar:

Precisa ser acentuado com certeza o fato de que se está falando aqui de uma síntese de equivalência entre aquilo que é intencionado nos dois atos diversos e não de uma correspondência entre a consciência e um objeto independente da consciência. Não se trata aqui, portanto, de uma teoria correspondentista clássica da verdade, uma vez que a concordância que é visada é uma correspondência entre duas intenções e não entre duas regiões ontológicas diferentes. (ZAHAVI, 2015, p. 49).

Na vivência do nome, temos um complexo sensível que é sintetizado por atos conferidores de sentido que faz com que o nome se refira a um objeto. Na vivência do objeto, temos a captação direta e imediata de algo segundo certo “sentido de apreensão”. Fala-se de duas vivências, a que faz aparecer o nome e a que faz aparecer o objeto. No entanto, essas duas vivências não se dão separadamente: a essência significativa do ato da intuição é a mesma essência significativa do ato de expressão do nome.

A partir de agora, retomaremos as considerações preliminares acima a fim de detalhar um pouco mais o que Husserl quer dizer com o termo “conhecimento” e quais são as relações nele subjacentes. Lembremos do que nos motivou a chegar até aqui: nosso objetivo é mostrar como a relação entre as intenções “significativas” e “intuitivas” são determinantes para o fenômeno do conhecimento. Há pouco, falamos da possibilidade de uma expressão linguística poder ser usada em suas duas dimensões mínimas da intencionalidade: na função meramente simbólica e na função de

conhecimento. Preliminarmente, chegamos aos seguintes resultados. No que diz respeito à compreensão de uma expressão, os atos de “significação” e de “intuição” são independentes. Dito de um outro modo, para que se tenha uma expressão, assim como a sua compreensão, basta que consideremos a síntese inicial entre o sentido físico de expressão (o complexo fônico articulado, o rabisco em um papel etc.) e seu sentido semântico, conferido por um ato intencional doador de significação. No mesmo enredo, vimos, uma vez mais, que essa situação muda caso estejamos falando de conhecimento. Husserl aborda o conhecimento a partir de uma segunda síntese – algo como uma “unidade de cobertura” – entre as duas intenções: a “significativa” e a “intuitiva”. As duas sínteses mencionadas formariam, assim, uma “unidade intimamente fundida”. Aprofundemos um pouco mais de acordo com o que se segue.

Há dois modos de se abordar o fenômeno do conhecimento: de maneira estática ou dinâmica. O conhecimento é abordado de uma maneira “estática” quando não se considera a distância temporal entre o modo meramente simbólico da intencionalidade e o seu eventual preenchimento intuitivo. Esse foi o caso do exemplo dado do “meu tinteiro”: falo *meu tinteiro* e o tinteiro está atualmente (no aqui e agora) sob meu olhar. Aqui não se considerou a passagem do mero presumir – o mero visar *o meu tinteiro* – para a respectiva percepção dele. Cabe salientar o caráter de conhecimento dessa situação: não apenas vejo e expresso meu tinteiro, mas, *reconheço* esse objeto como *o meu tinteiro*. O § 6 do Capítulo I da Sexta Investigação é caracterizado por problematizar essa situação da seguinte forma:

Mas como é que tal acontece? Que é que trás os atos à unidade? A resposta parece clara. Esta referência, como nomeadora, é mediada por actos, não apenas do significar, mas também do conhecer, e, de facto, trata-se aqui de actos de classificação. (HUSSERL, 2007, §6, p. 39 <559>)

Formulando de outro modo: quando se fala do pertencimento do nome à coisa, ou quando se fala da unidade de cobertura entre o nome e o objeto, o que irá mediar essa relação de unidade? É uma força oculta psíquica que associa o nome “meu tinteiro” a esse objeto toda vez que estou diante dele? Previamente na passagem, vimos que esse não é o caso. Vejamos as palavras de Husserl sobre essa questão.

Depois de anunciarmos a possibilidade de na nomeação o nome pertencer (como que se aplicando) ao objeto, impõe-se a seguinte pergunta: o que medeia a relação de aplicação do nome ao objeto? É um caráter psíquico do tipo associativo e oculto que

une o nome e o objeto por mera sucessão e coexistência?<sup>69</sup> Levemos em conta as seguintes considerações de Husserl. O pertencimento intencional entre nome e objeto é mediado por um ato de consciência chamado “ato de conhecer”. Esse ato está ligado a outro ato chamado “ato de classificação”. A condição que precisa ser satisfeita para que a nomeação seja realizada é o reconhecimento do objeto na sua classe correspondente. Porque o objeto é identificado, reconhecido e classificado enquanto pertencente a um mesmo gênero, que ele é nomeado<sup>70</sup>.

Vimos então como funciona a correlação, no conhecimento, entre os fenômenos da nomeação e do conhecer: um nome passa a se aplicar a um objeto, pois, ao ser classificado na sua classe de objetos, ele passa a ser reconhecido enquanto o objeto ao qual aquele nome se aplica. Husserl descreve essa situação da seguinte forma:

Consideremos um exemplo que seja o mais simples possível, por exemplo, o nome *vermelho*. Na medida em que nomeia como vermelho um objecto que aparece, o nome pertence a este objeto graças ao momento de vermelho que nele aparece, e cada objeto, que tem em si um momento do mesmo gênero, tem direito ao mesmo nome, a cada um deles pertence este mesmo nome, e pertence-lhe graças ao sentido idêntico. (HUSSERL, 2007, §7, p. 41 <560>.)

Conforme já aludido, a situação acima expressa bem o fenômeno do conhecimento: o nome *vermelho* se recobre com a intuição do objeto vermelho. Veremos, no próximo parágrafo, detalhadamente, que essa captação tem uma especificidade: o objeto intuído perceptivamente é dado por perfis (por esboços perceptivos – deste lado, de cima, de baixo etc.). Por isso, Husserl fala na captação de um *momento*. Concretizemos esse exemplo, levando em conta que se trate do *meu livro vermelho*. O nome vermelho pode se aplicar a ele, conforme vimos na citação, graças ao momento de vermelho captado intuitivamente por um perfil. Caso eu olhe para outro lado do meu campo visual e aviste uma garrafa vermelha, esse nome “*garrafa vermelha*” se aplica a ela – portanto, pode se dar assim – porque o momento de captação intuitiva dessa garrafa foi intuído *como* vermelho no sentido de ser classificado entre os objetos

---

<sup>69</sup> No § 7 do mesmo capítulo Husserl diz: “Notamos, em primeiro lugar, que a palavra não está suspensa, exteriormente, meramente na base de mecanismos psíquicos ocultos, nos traços singulares da intuição que são idênticos a ela. Antes de mais, não nos basta o mero facto de que, onde quer que surja na intuição um tal traço singular, a palavra também se associe a ele como mera configuração de sons. O mero conectar, o mero pôr em conjunto exterior, ou a sucessão, destes dois fenômenos não cria entre eles nenhuma relação interna, nem, certamente, uma relação intencional”. (HUSSERL, 2007/<1901>, §7, p. 41 <561>)

<sup>70</sup> [...] o “nome vermelho chama vermelho ao objeto vermelho”, como com as palavras: “o objeto vermelho é reconhecido como vermelho e, por intermédio desse reconhecimento, é chamado vermelho”. Chamar vermelho – no actual sentido de chamar, que pressupõe a intuição subjacente do nomeado – e reconhecer como vermelho são, no fundo, expressões significativas-idênticas. (HUSSERL, 2007, p. 42 <562>)

vermelhos e reconhecido *como* um objeto vermelho. Essa situação expressa a seguinte capacidade: a um mesmo nome pode corresponder uma multiplicidade infinita de intuições possíveis, e isso se dá graças à *universalidade da palavra*:

A universalidade da palavra significa, de acordo com isto, que uma e a mesma palavra, por meio do seu sentido unitário, abrange (e, quando tal é absurdo, abrange “pretensamente”) uma multiplicidade de intuições possíveis idealmente delimitada de forma fixa, de tal forma que cada uma destas intuições pode funcionar como base de um acto de conhecimento nominal com o mesmo sentido. À palavra vermelho pertence, por exemplo, a possibilidade de reconhecer e nomear, precisamente como vermelhos, todos os objectos vermelhos que se podem dar em intuições possíveis. (HUSSERL, 2007 <1901>, §7, p. 43 <563>)

Porque o nome comporta uma palavra com sentido idêntico, eu posso conhecer uma infinidade de objetos da mesma classe: esta garrafa vermelha, este lápis vermelho, este livro vermelho etc.

Falamos, até aqui, do conhecimento abordado de maneira estática: não consideramos a passagem da mera intenção de significação vazia de preenchimento para o seu posterior (e eventual) preenchimento intuitivo. Agora, consideraremos o conhecimento em sua abordagem dinâmica. Nesse caso, considera-se a passagem temporal da mera intenção para o seu posterior preenchimento:

Facilmente faremos justiça à distinção, indubitavelmente fenomenológica, entre o preenchido ou conhecimento estático e o dinâmico. Numa relação dinâmica, os elos da relação e o acto de conhecimento que se refere a eles estão temporalmente distendidos, desdobram-se numa figura temporal. Na relação estática, que existe como resultado permanente deste decurso temporal, eles encontram-se numa cobertura temporal e objectiva. Aí, temos, um primeiro passo, o “mero pensar” (= o mero “conceito” – a mera significação) como intenção de significação pura e simplesmente insatisfeita, que se apropria, um segundo passo, de um preenchimento mais ou menos adequado; os pensamentos repousam como que satisfeitos na intuição do pensado, que se anuncia, precisamente *graças* a esta consciência de unidade, como o pensado deste pensamento, como o visado nele, como o objetivo do pensar atingido de forma mais ou menos perfeita. Nesta relação estática, por outro lado, temos somente esta consciência de unidade, eventualmente sem que tivesse precedido um estado visivelmente delimitado de intenção não preenchida. (HUSSERL, 2007 <1901>, §8, p. 47 <567>)

Conforme vimos na passagem acima, o que fundamenta a possibilidade de falarmos em uma unidade dinâmica do conhecimento é a possibilidade de as expressões funcionarem no modo simbólico da intencionalidade. Porque uma expressão linguística pode visar em termos meramente remotos (a saber, presuntivamente) um objeto, e que

eventualmente ela possa ser preenchida, é que podemos falar em uma relação de transição de um mero presumir ao conhecimento (do vazio ao preenchido, respectivamente). De acordo com o que foi visto no Capítulo I dessa dissertação, o modo simbólico da intencionalidade é caracterizado enquanto tal, porque a sua consumação se dá tão somente no âmbito do que é “signitivo”. Um signo sensível – não entendido ao modo da indicação, mas apenas no sentido de um complexo de sensações do tipo fônico ou gráfico – é animado de significado por um ato responsável por servir como “ato doador” [de sentido]. Vimos, no início do presente capítulo, que a função de ser suporte de significação não diz respeito ao ato intuitivo, e isso anuncia a situação segundo a qual basta que os elementos essenciais estejam em relação para que uma expressão significativa seja consumada.

O modo simbólico da intencionalidade é caracterizado por visar o objeto de uma forma específica. Há referência objetiva porquanto há significação. No entanto, essa referência não é atual, nem possui valor de verdade. Presume-se que o objeto seja isto e aquilo, mas falta à intenção a confirmação de que o objeto *seja* verdadeiramente isso ou aquilo. Essa confirmação – que, metaforicamente, Husserl chama de “preenchimento” – só ocorre na medida em que a intenção antes meramente presuntiva entra em relação de síntese com a sua respectiva intuição preenchedora. Conforme mostramos, Husserl chama de “intuição” a toda e qualquer vivência de consciência capaz de apreender o objeto visado na evidência da sua presença (ou na sua “doação efetiva”): o objeto pode ser, por exemplo, presentificado por meio da imaginação ou apresentado originariamente (no sentido de ser apresentado) “em própria pessoa”. Em tais casos, tem-se tipos distintos de evidência: a marca distintiva que garante a verdade ou a falsidade acerca do que foi dito na pura significação.

Quando a intuição capta o objeto, seja perceptivamente, seja imaginativamente, temos a possibilidade da identificação ou não identificação com aquilo que foi dito na significação. Se o primeiro caso ocorre, então, temos uma síntese de identificação:

Numa perspectiva objectiva, falamos aqui também de *unidade de identidade*. Se compararmos em geral as componentes de uma unidade de preenchimento (independentemente do facto de as considerarmos em transição dinâmica de uma para a outra, ou de, analisando a unidade estática, mantermos as componentes separadas, para vermos, depois, fundindo-se uma na outra, constatamos uma *identidade objectiva*) Dissemos, de facto, e devíamos fazê-lo com evidência, que o objecto da intuição é o *mesmo* que o objeto do pensamento que nela se preenche e, no caso da acomodação exacta, até, que o objecto é

intuído precisamente como o mesmo como é pensado (ou, o que aqui significa sempre o mesmo: significado). (HUSSERL, E., 2007 <1901>, §8, p. 48 <568>).

Se o objeto dado na intuição (o objeto apresentado ou presentificado) for o mesmo objeto visado na significação, então, temos a síntese de identificação: o objeto intuído é idêntico ao objeto meramente visado. Essa situação expressa uma possibilidade do conhecimento. Se o conhecimento é a consciência de preenchimento de uma intenção, então teremos uma consciência de identificação quando à intenção significação *corresponder* ao objeto intuído.

Isso vale para o seu contrário: quando o objeto dado da intuição não é o mesmo objeto dado na significação, ainda temos uma síntese, portanto, o caráter dessa síntese é de não-identificação (ou, de contrariedade). O objeto dado na intuição não corresponde àquilo que foi visado na significação:

A síntese do conhecimento era a consciência de uma certa “concordância”. Mas à concordância corresponde, como possibilidade correlata, a não-concordância da “contrariedade”. A intuição não “concorda” com a intenção de significação, está “em conflito” com ela. A contrariedade “separa”, mas a experiência da contrariedade põe em relação e em unidade, é uma forma de *síntese*. Se a síntese anterior era do tipo de identificação, a actual é do tipo de distinção. .  
HUSSERL, 2007 <1901> §12, p. 54 <575>

Husserl evoca uma relação de correspondência entre os elementos do conhecimento: o dado intuitivamente de um lado (o objeto) e o visado significativamente do outro (no mero presumir). No entanto, não é demais retornar à seguinte observação: quando Husserl fala da relação de síntese entre o “objeto intuído” e a “significação”, ele não está se comprometendo com um postulado metafísico acerca do conhecimento, como se estivesse em relação duas entidades ontologicamente distintas (no sentido de serem duas substâncias distintas a “mental” ou meramente “linguística” e a “extra-mental” – no sentido de ser dada espaço e temporalmente de forma irrelacional com a consciência, visto que essa posição estaria em discordância com o Princípio da Ausência de Pressupostos, e colocaria a análise no mesmo estatuto epistemológico da metafísica tradicional. Evocar um discurso fenomenológico sobre o conhecimento significa falar da relação entre “vivências de consciência”: de um lado, a vivência que faz aparecer a palavra (enquanto um signo que se expressa, no discurso comunicativo, como um som dotado de significação) e, do outro, a vivência que faz aparecer um objeto em algum modo da intuição (perceptivamente, imaginativamente etc.). Se o objeto existe efetivamente para além dessa relação, se se pergunta se a essa

vivência corresponde um objeto real, espaço temporalmente posicionado, isso não entra em consideração. Isso não significa que o que se faz é um fenomenismo: ou seja, uma descrição em primeira pessoa daquilo que ocorre na vida espiritual de um indivíduo enquanto organismo biológico (o modo subjetivo no interior do qual uma pessoa experimenta o mundo). É possível afirmar que o discurso fenomenológico acerca do conhecimento se passa no âmbito da *validade*: onde quer que o conhecimento seja evocado, essa e aquela condição precisará ser satisfeita, pois em seu modo próprio, ser conhecido significa isso: a evidência da presença da coisa visada, preenchendo intuitivamente o visar significativo, consumando, assim, uma relação de adequação entre ambas as intenções, significativa e intuitiva.

### 2.3. Percepção e conhecimento

O parágrafo anterior complementou a nossa pesquisa na medida em que possibilitou os seguintes resultados. O conhecimento resulta da síntese entre a intenção que confere a significação e a intenção que preenche a significação. Uma expressão significativa é considerada como conhecida se, e somente se, ela for preenchida intuitivamente na evidência da coisa visada. A evidência da coisa visada é possibilitada por intuições que torna presente o objeto visado. Por essa razão, o conhecimento é entendido como o resultado de uma síntese entre intenções.

A síntese de conhecimento pode ser do tipo “síntese de identificação” ou “síntese de não-identificação”. A primeira ocorre quando há a *correspondência* entre o objeto que é dado na intuição e o objeto que é visado na intenção de significação. A segunda ocorre quando há o contrário: o objeto que é dado na intuição *não é o mesmo* visado na intenção de significação. As sínteses de “identificação” e de “não identificação” têm origem em uma classe atos chamada de “objetivantes”. Atos objetivantes são os atos capazes de fundar relações de preenchimento – diferentes de outra classe de atos que também são intencionais, mas seu objeto é fundado por outros atos<sup>71</sup>. A partir de agora aprofundaremos o discurso sobre o conhecimento e sobre os atos objetivantes analisando os modos possíveis de uma intuição preencher uma intenção significativa<sup>72</sup>.

---

<sup>71</sup> Um exemplo de ato não-objetivante é o caso do preenchimento do desejo, que é realizado por um ato objetivante, de percepção, imaginação etc.

<sup>72</sup> [...] poderíamos definir precisamente os actos objectivantes como sendo aqueles cuja síntese de preenchimento tem, precisamente, o carácter de identificação, por conseguinte, cuja síntese de decepção



Levemos em conta o sentido dos termos “percepção”, “intuição” e “objeto”. O termo “intuição” se refere a cada ato de preenchimento<sup>73</sup> que, em geral, pode ser um preenchimento de uma intenção significativa, no âmbito do vivido de percepção, imaginação, ação judicativa, etc. O termo “percepção” se refere, ao menos, em sua acepção original, ainda como percepção *sensível*, a um modo específico de vivido intencional, cujo preenchimento eventual de uma intenção de significação nos dá, na experiência pré-predicativa, a doação efetiva da coisa ela mesma, em sua auto-apresentação confirmativa. Trata-se de um vivido paradigmático em Husserl, pois funda os demais que, por sua vez, derivam dele, enquanto vividos fundados. O termo “objeto” se refere ao correlato intencional da intuição<sup>74</sup>.

Perguntamo-nos sobre a origem da significação quando expressamos algo dado na intuição – quando expressamos algo que percebemos, por exemplo. Vimos que a intenção de significação é o elemento intencional que doa a significação da expressão<sup>75</sup>. Em continuação, podemos afirmar que a intenção possui, na maior parte das vezes, a característica própria de estar aberta ao preenchimento intuitivo (salvo, por exemplo, nos casos de absurdos, tais como o do “quadrado redondo”, o de “paralelas que se cruzam”, etc). À vivência de percepção corresponde um tipo próprio de intuição e, portanto, um modo específico de realizar esse preenchimento da intenção. Por via disso, cabe salientar que as relações “vazia” e “preenchida” obedecem à certas leis que, até agora, não foram consideradas. De acordo com o tipo de intuição, a intenção é preenchida de uma maneira e segundo um grau de adequação (ou plenitude). A partir de agora, veremos como isso ocorre no caso específico da percepção. No artigo “Percepção e imaginação em Husserl: da coisa ‘ela própria’ à reprodução por ‘semelhança’” (2020, p. 13), Tourinho aponta a pergunta fundamental no que diz respeito à peculiaridade do

---

tem o da distinção; ou, finalmente, em antecipação de uma legalidade ainda a formular, como aqueles actos que, seja como actos intencionais, seja como actos de preenchimento ou de decepção, se podem encontrar numa função de conhecimento possível. A esta classe pertencem, então, os próprios actos sintéticos de identificação e de distinção. Cf. HUSSERL, §13, p. 64 <585>.

<sup>73</sup> Vimos que o termo “preenchimento” é uma metáfora que se contrapõe a “vazio”. Outro modo de falar metaforicamente é na relação entre o “ter-em-vista-algo” e o “alcançar-o-alvo”. Um terceiro modo preferível por nós melhor para concretizar essa metáfora é a dualidade “presuntivo” e “confirmado”. Uma expressão que fala sobre algo apenas no nível da significação, somente presume que algo seja isto ou aquilo. Na medida em que essa fala é acompanhada de intuições, ela confirma ou não aquilo que foi dito.

<sup>74</sup> A identidade essencial da função de preenchimento e de todas as relações ideais com ela conectadas por uma lei, torna justamente inevitável indicar cada acto de preenchimento, no modo da auto-apresentação confirmativa, como percepção, cada acto de preenchimento em geral como intuição, e o seu correlato intencional como objecto. (Cf. HUSSERL, 2007 §45, p. 146 <671>)

<sup>75</sup> Lembremos sempre que o termo “intenção” vem de “*intentio*” e remete ao conceito de intencionalidade: à propriedade dos atos de consciência de estarem direcionados para um objeto segundo um significado.

preenchimento perceptivo: “[...] o que nos permite distinguir a percepção da presença efetiva da coisa ‘ela própria’ de uma simples imaginação desta mesma coisa? (HUSSERL, [1923/1924] 1956)”. De acordo com Husserl, no §14 da Sexta Investigação, toda percepção remete, paralelamente, em contraste, para a possibilidade de outro modo de preenchimento – o da imaginação.

Em face da imaginação, a percepção, como costumamos exprimir-nos, é caracterizada pelo facto de nela aparecer o “próprio” objecto, e não o objecto “em imagem”. Nisso reconhecemos de imediato as distinções características da síntese de preenchimento. A imaginação preenche-se através da síntese peculiar da semelhança de imagem, a percepção, através da síntese da identidade coisal, a coisa confirma-se através de si mesma, na medida em que se mostra de lados diferentes e, com isso, é continuamente uma e a mesma. (HUSSERL, 2007, §14, p. 67 <588>)

Em concordância com as palavras do autor, Tourinho nos lembra que na percepção a coisa é visada diretamente; na imaginação, a coisa é reproduzida como um *analogon* e são justamente essas peculiaridades que as caracterizam enquanto modos de preenchimento intuitivo, implicando em uma síntese de adequação:

[..] se na consciência perceptiva a coisa visada é diretamente captada “ela mesma” (ainda que, em diferentes traços ou esboços perceptivos), na consciência imaginante, deparamo-nos com uma representação reprodutora que, como um “*analogon*”, substitui a coisa original. Husserl considera que estamos diante de duas sínteses de preenchimento distintas, pertencentes, respectivamente, a dois modos distintos de vivido intencional<sup>76</sup>.

Falamos que uma intenção de significação quando visa o seu objeto presuntivamente, ela é “vazia” de confirmação intuitiva, e que essa confirmação é realizada por meio de intuições “evidenciadoras” – a saber, aqueles atos intencionais que possibilitam a vivência da presença efetiva do objeto ou de sua presentificação por analogia. Dito de outro modo: por conter um tipo próprio de intuição (e, portanto, de evidência), a vivência de imaginação também é uma vivência de confirmação, no sentido de que o objeto não é meramente visado em termos significativos, mas ele se mostra como que “presente”, mesmo que por meio de uma “reprodução” (trata-se, poder-se-ia dizer, de uma presença de “segunda ordem”). No entanto, essa presença que caracteriza a coisa visada no vivido de imaginação não é do mesmo tipo que aquela

---

<sup>76</sup> Da mesma forma, Zahavi formula essa situação da seguinte forma: “Enquanto os atos significativos intencionam seu objeto por meio de uma representação contingente (um sinal linguístico), os atos imaginativos intencionam seu objeto por intermédio de uma imagem, que tem uma certa semelhança com o objeto. Só a percepção nos dá diretamente um objeto. Ela é o único tipo de intenção, que nos apresenta o objeto mesmo em sua atualidade corpórea”. (ZAHAVI, 2015, p. 45)

típica do vivido de percepção: no preenchimento perceptivo, o objeto visado é apresentado, ao invés de ser; através do fenômeno da reprodução, “presentificado”. A grande diferença entre os dois reside na propriedade interna entre eles. De acordo com Zahavi: “[...] o que está em questão em todos os tipos de presentificação (representação) são atos derivados, que reportam a uma atualização propriamente dita (presentação), na qual o objeto é dado direta, originária e otimamente” (ZAHAVI, 2015, p. 45). Exemplos para essa situação são variados:

Posso falar de um carvalho desfolhado, que nunca vi, do qual ouvi falar que se encontra no pátio de trás; posso ver um desenho exato do carvalho; ou posso percebê-lo por mim mesmo. Do mesmo modo, posso falar sobre o quão terrível deve ser para as pessoas sem teto pernoitar na rua; posso ver uma reportagem de televisão sobre isto; ou posso experimentar isso por mim mesmo. (ZAHAVI, 2015, p. 44)

Do que foi dito até aqui, fixemos o seguinte: o conhecimento depende da síntese entre intenções significativas e o seu respectivo preenchimento intuitivo. O vivido de percepção possui uma forma específica de preencher a intenção significativa, tornando o objeto presente “ele próprio em sua doação é efetiva, ao invés de presentificá-lo, em uma espécie de “doação indireta”. O vivido de imaginação comporta também um tipo de intuição, porquanto ela preenche, a seu modo, a significação antes vazia. Porém, o seu modo de tornar o objeto presente é de um tipo diferente daquele trazido pela percepção: a imaginação presentifica o objeto e, neste sentido, assegura a sua presença digamos “de modo indireto”, por meio de um “símbolo analogizante” (no sentido de que outra coisa é, por semelhança, colocada no lugar do que foi percebido originariamente). A imaginação não nos dá o objeto ele mesmo, mas sim, seu *analogon* – nesse caso, reproduz a sua imagem<sup>77</sup>.

O discurso sobre a especificidade da percepção mostra que estamos diante de um vivido paradigmático em Husserl, pois é somente por intermédio dele que o objeto é dado como estando presente ele próprio, e não como um *analogon* (conforme vimos no vivido de imaginação). Nos §§ 46 e 47, Husserl aprofunda essa caracterização, nos chamando a atenção para os seguintes aspectos da percepção: trata-se de um ato simples e direto (ou imediato).

---

<sup>77</sup> Essa apresentação dos modos de preenchimento como sendo direto e indireto pode ser visto em Zahavi, 2015, p. 43 e segs.

Em um certo contexto, Husserl é obrigado a falar em dois sentidos de percepção. Em sentido estendido, a percepção apresenta estado-de-coisas na sua evidência<sup>78</sup>. Em sentido originário, a percepção apresenta objetos individuais temporalmente determinados (estando aqui e agora)<sup>79</sup>. Com isso, o autor não quer dizer que a mesma percepção que capta a presença de objetos individuais é a mesma que capta estado-de-coisas<sup>80</sup>. Quando o autor falar em “percepção em sentido estrito”, ele se refere à percepção entendida como percepção simples (o termo “percepção sensível” também é utilizado para caracterizar esse tipo de ato). A percepção simples se caracteriza por ser direta e imediata:

No sentido de percepção sensível estrita, um objecto é directamente captado ou está ele próprio presente se se constitui em actos de percepção *em modo simples*. Mas, com isto, visa-se o seguinte: o objecto é também *objecto imediatamente dado* no sentido em que, percebido *como este, com este conteúdo objetivo*, aparente, não se constitui em actos de relação ou de enlace, *nem*, em geral, *em actos*, que estão fundados em outros actos que trazem ao aparecimento *outros* objectos. Os objectos sensíveis encontram-se na percepção num único nível de acto; a eles não subjaz a necessidade de terem de se constituir em actos multi-radiais de nível superior, actos que constituem os seus objectos por meio de outros objectos já constituídos ‘por si’ em outros actos.<sup>81</sup>

Ser simples e imediata significa que a percepção sensível capta um objeto individual sem que ela dependa de outros atos subjacentes fundantes. Exemplifiquemos: olho para a minha mesa e avisto *o meu celular*. O celular é um objeto da minha percepção sensível. Para a vivência perceptiva *deste* celular<sup>82</sup>, não foi necessário que o ato perceptivo – enquanto um ato simples e de captação direta ou imediata – precisasse

---

<sup>78</sup> No próximo capítulo desta dissertação veremos exatamente o que isso significa: quando se fala no preenchimento de uma sentença que envolve objetos categoriais – como a cópula, a relação parte todo, a articulação entre partes etc. – não só as representações reais são preenchidas (ou seja, os membros da relação). As próprias categorias de enlace – o “é”, o “e”, o “ou” – também são preenchidos na evidência. Isso obriga que Husserl amplie o sentido de percepção não só para percepção simples, mas para percepção de enlace.

<sup>79</sup> Cf. HUSSERL, 2007, §45, p. 147 <673>

<sup>80</sup> Refiro a seguinte situação: o contexto no qual nos referimos é o momento da obra no qual Husserl se vê obrigado a ampliar o conceito de percepção. A percepção em sentido estrito é a percepção sensível que, enquanto tal, capta objetos individuais (este objeto e não outro). A percepção em sentido lato capta um tipo de objeto específico que foge ao alcance da outra percepção. Esse alargamento do conceito força o autor não falar apenas em percepção sensível, mas em percepção categorial (aquele tipo de ato de captação de categorias enlaçadoras). Um exame sobre a percepção em sentido alargado será tratado no capítulo 3 desta dissertação.

<sup>81</sup> Cf. HUSSERL, E., *Investigações Lógicas*, vol. II, Inv. VI, §46, p. 149 <674>

<sup>82</sup> O termo demonstrativo em itálico não é fortuito. Ele serve para enfatizarmos algo que está presente na citação anterior que expressa a percepção simples como captando objetos individuais (temporais), a saber, trata-se da captação deste objeto aqui na minha frente e não um objeto em geral.

estar fundado em qualquer outro ato. O objeto mal é visto e já cai sob o meu olhar<sup>83</sup>. Se retornássemos reflexivamente para a vivência deste celular captado na percepção não encontraríamos nenhum outro ato mais fundamental do que ele. É como se disséssemos “este é o primeiro” (não em sentido temporal, mas em sentido fenomenológico – do aparecimento dos objetos).

Até o momento, o nosso discurso sobre a percepção resultou no seguinte. O vivido de percepção comporta um modo específico de intuição que, enquanto tal<sup>84</sup>, é capaz de proporcionar uma síntese de conhecimento. Uma intenção de significação que expressa presuntivamente um objeto pode ganhar valor de verdade na medida em que o objeto é captado intuitivamente no vivido de percepção. O preenchimento específico da percepção se caracteriza pela captação direta do objeto em sua autoadoção como estando presente ele próprio. Caso entendamos a percepção em seu sentido *stricto*, a ela será atribuído o poder de captar diretamente os objetos sensíveis, *este celular* agora percebido. Significa que estamos diante de um ato *simples*, capaz de captar seu objeto direta e imediatamente. Com isso, se quer dizer que se trata de um ato que apresenta o objeto de uma maneira fundante, não estando fundado em nenhum outro ato. A percepção é, enquanto fundante, capaz de fornecer objetos para outros atos, mas ela mesma não precisa de outros atos subjacentes que funde sua captação de objetos<sup>85</sup>, e é justamente esta peculiaridade que a torna um “ato simples”.

As primeiras palavras sobre a percepção simples pode nos induzir a pensar que, em todas as situações, ela capta o seu objeto sem resíduos. No entanto, cabe salientar que é próprio da percepção a sua “captação por perfis”:

Geralmente e, por exemplo, em todos os casos de percepção “externa”, permanece como pretensão. O objecto não é efetivamente dado, nomeadamente, não é dado completa e totalmente como aquele objecto que é. Aparece, apenas, “de frente”, apenas “perspectivisticamente” reduzido e esboçado”, e coisas semelhantes. Ao passo que muitas das suas determinações estão pelo menos configuradas no conteúdo nuclear da percepção, no modo que é exemplificado pelas últimas expressões, outras não caem sequer na percepção nesta forma configurada; os elementos constituintes das partes de trás não visíveis, das partes internas, etc., são visados concomitantemente de modo mais ou menos determinado, são

<sup>83</sup> Cf. HUSSERL, 2007, §47, p. 150 <676>

<sup>84</sup> Enquanto intuição, não como um tipo específico de intuição. Essa frase pode induzir em erro e querer dizer que apenas tipos específicos de intuições são capazes de fundir as intenções em uma síntese de conhecimento.

<sup>85</sup> A percepção, na medida em que pretende dar o “próprio” objecto, pretende, com isso, propriamente, não ser em geral uma mera intenção, mas antes um acto que pode oferecer a outros preenchimentos, mas que não necessita, ela própria, de mais nenhum preenchimento. (Cf. HUSSERL, 2007, §14, p. 68 <589>)

indicados simbolicamente pelos que aparecem primariamente, mas eles próprios não caem no conteúdo intuitivo (perceptivo ou imaginativo) da percepção. Com isso liga-se a possibilidade de ilimitadas percepções, distintas quanto ao conteúdo, de um mesmo objecto. Se a percepção fosse sempre aquilo que pretende, efectiva e autêntica auto-apresentação do objecto, haveria para cada objecto, uma vez que a sua essência própria se esgotaria nesta auto-apresentação, apenas uma única percepção. (HUSSERL, 2007, §14, p. 68 <589>)

A passagem acima trata de algo próprio à percepção sensível: o objeto é dado sob perfis. A captação do objeto por perfis não impede, contudo, a unidade do objeto. A percepção externa capta o seu objeto por perfis e se move entre presunção e preenchimento. De acordo com Sokolowski: “Um perfil é uma apresentação temporalmente individualizada de um objeto. A palavra inglesa *profile* é a tradução da palavra alemã *Abschattung*, que pode significar “perfil” ou “esboço”<sup>86</sup>. O mesmo autor exemplifica bem o que Husserl quer dizer com “a percepção se move entre presunção e preenchimento”, utilizando a metáfora da “presença” e da “ausência”. Quando um objeto cai sob percepção, ele é captado como estando presente ele mesmo. No entanto, não são todas as partes do objeto que cai sob a percepção de uma vez. O objeto é dado sempre por meio de um lado, de um perfil (ou esboço) e, sendo assim, apenas essa parte é preenchida. As outras partes do objeto também são visadas, porém, presuntivamente a partir dessa percepção preenchida. Sokolowski expõe bem essa situação por meio do exemplo típico da percepção de um cubo:

Considere o modo pelo qual percebemos um objeto material, tal como um cubo. Vemos o cubo desde um ângulo, desde uma perspectiva. Não podemos ver o cubo de todos os lados de uma vez. É essencial para a experiência de um cubo que a percepção seja parcial, com apenas uma parte do objeto sendo diretamente dada a cada momento. Contudo, não é o caso que somente experienciamos os lados que são visíveis desde o nosso ponto de vista presente. Como vemos aqueles lados, também intencionamos, cointencionamos, os lados que estão escondidos. Vemos mais do que o olho alcança. Os lados presentemente visíveis estão envolvidos por um halo de lados potencialmente visíveis, mas realmente ausentes. Estes outros lados são dados, mas dados precisamente como ausentes. Eles também são parte do que experienciamos. (SOKOLOWSKI, 2012, p. 25)

Não seria uma contradição dizer que o cubo é visto e não visto ao mesmo tempo? Não, pois, na passagem acima, o autor mobiliza dois sentidos de “visto” de acordo com a diferença entre presunção e preenchimento (confirmação). No primeiro

---

<sup>86</sup> “A profile is a temporally individuated presentation of an object. The English word "profile" is the translation of the German *Abschattung*, which can signify "profile" or "sketch." Ultimately, therefore, the cube is given to me in a manifold of profiles”. (Cf. SOKOLOWSKI, 2000, p. 19).

sentido, o objeto é visto, pois o lado correspondente está sob o olhar e, nesse sentido, o direcionar para este lado não é meramente suposto, ele é confirmado pelo ato de ver. No segundo sentido, as outras partes que não estão sob o olhar direto são vistas no sentido de serem presumidas a partir daquilo que é visto. Essa situação se explica na medida em que essa vivência perceptiva, apesar de ser seriada nunca deixa de ser a experiência do *mesmo* objeto. Sobre isso, Tourinho diz:

Em resumo, se “giramos” os momentos do mesmo objeto, revelando novas determinações singulares dele próprio, ampliamos, correlativamente, o leque de percepções parciais da mesma vivência de percepção *deste* objeto (percebo o mesmo livro “por baixo”, “por cima”, “pelos lados”, etc., revelando, a cada deslocamento, um momento novo do *mesmo* objeto; cada momento é acompanhado por uma percepção parcial correspondente que não é outra coisa senão uma extensão da mesma vivência de percepção deste livro). Tais variações não alteram, portanto, a correlação de unidades da percepção e do objeto em questão. Afinal, como nos lembra Husserl, tais unidades correlatas não resultam dos deslocamentos feitos, de uma associação contígua entre os novos momentos revelados do objeto, mas, antes sim, o giro destes momentos na seriação de percepções parciais *supõe* tais unidades, permitindo-nos considerá-lo como giro de percepções *deste* objeto e não de outro qualquer (TOURINHO, 2016, p. 367).

A situação acima é o que Husserl aponta como a unidade do objeto no fluxo da série de preenchimento em perspectivas. Quer o cubo seja visto nesta posição, por cima, por baixo, sob esta luminosidade ou qualquer outro fluxo contínuo de percepções parciais, tratar-se-á *do mesmo objeto*. É como se para toda percepção parcial de um objeto, a sua unidade como objeto total já precisasse ser “pressuposta”. Realizo a seriação das diversas partes que “compõem” o objeto, mas trata-se do mesmo objeto. Isso significa dizer que não é por meio da soma total das partes de um cubo que eu viso e reconheço o objeto como o “mesmo”. Do contrário, é porque de início já se tem a unidade do objeto que eu posso variar os seus perfis (os seus lados) sem que o objeto deixe de ser *o mesmo*. Acrescenta-se ainda que a unidade do objeto será sempre acompanhada pela unidade da percepção, de modo que para cada determinação singular do objeto, nós teríamos uma percepção parcial correspondente. Tal abertura da seriação em “percepção parcial-determinação singular do objeto” somente se torna possível na medida em que tem como ponto de partida a correlação de unidades entre percepção e objeto.

Até aqui, falamos de conhecimento, e ele foi caracterizado como a síntese de identificação – entre a vivência que confere o significado e o seu respectivo

preenchimento intuitivo. Vimos que a percepção é um modo específico de identificação – de preenchimento, portanto. Ela é caracterizada por captar o objeto em sua presença, em sua doação originária. Isso significa que o objeto é captado de maneira simples, direta e imediata. Vimos também que apesar de ser uma captação direta e imediata, a percepção possui a característica de captar o objeto por meio de perfis, sem que, com isso, perca a sua própria unidade em correlação com a unidade do objeto. Antes sim, tal correlação entre tais unidades torna possível a seriação em questão.

Ainda na esteira de aprofundar o modo próprio da vivência de percepção, analisaremos a situação segundo a qual a síntese do conhecimento obedece a uma lei gradativa de adequação até um ideal de plenitude intuitiva. Neste sentido, conforme veremos, a questão do conhecimento nos remete para uma versão husserliana da teoria da adequação. No § 8 do Capítulo I da Sexta Investigação, Husserl já havia feito menção a isso. Naquele contexto, Husserl estava apresentando – conforme também o fizemos – o conhecimento de maneira dinâmica, a saber, quando se considera a passagem da expressão meramente simbólica para a expressão significativa preenchida intuitivamente na evidência. Na sequência, Husserl afirma: “Nesta vivência de transição surge, de imediato, claramente, a co-pertença de ambos os actos, a intenção de significação e a intuição que lhes corresponde de forma mais ou menos perfeita, de acordo com a sua fundamentação fenomenológica”. (HUSSERL, 2007, §8, p. 46 <567>). A noção de um preenchimento definitivo (pleno) apenas timidamente estava anunciada. Nesse contexto, ao caracterizar a intuição, cuja realização implica em uma vivência de transição, Husserl já anunciava que o preenchimento não era definitivo (vimos isso com o discurso sobre a captação por perfis). Se a percepção capta o objeto por perfis, então ela se vê na necessidade de seriar o objeto com o fim de aumentar o grau de preenchimento. No §14, Husserl novamente faz menção a essa situação. O autor mostra, novamente, que as intuições também são “caracterizadas como actos e que deixam as intenções de significação “cada vez intencionados como que atingirem o seu fim num ato correlato”. (HUSSERL, 2007 <1901>, §14 [B: 13], p. 61 <582>).

No §37 do Quinto Capítulo da Sexta Investigação, Husserl se detém na situação mesma de o preenchimento por perfis exigir uma série gradativa de preenchimentos com o fim de se chegar a um preenchimento definitivo (ao conhecimento estritamente falando) – e nisso reside o seu caráter teleológico:

[...] a consideração das relações possíveis de preenchimento aponta para um *objetivo conclusivo de aumento de preenchimento, no qual a*



*intenção plena e total alcançou um preenchimento derradeiro e não, na verdade, um preenchimento intermédio e parcial. O valor intuitivo desta representação conclusiva é a soma absoluta das plenitudes possíveis; o representante intuitivo é o próprio objecto, tal como é em si mesmo. O conteúdo representante e o representado são, aqui, identicamente um só. (HUSSERL, 2007, §37, p. 123 <647>.)*

A passagem acima aponta para duas situações: o carácter inconclusivo da série de preenchimentos parciais e o carácter definitivo (absoluto) ao qual essa série de preenchimentos tem como fim. No que diz respeito ao primeiro aspecto, Tourinho esclarece bem ao dizer:

No que se refere à “presença” deste objeto à consciência perceptiva, Husserl acrescenta que, na intuição sensível, deparamo-nos com certa “relatividade” a propósito da captação direta da coisa ela própria. Trata-se, quando nos referimos a esta presença, de um “tornar intuitivo” (*Veranschaulichungen*) que, por sua vez, é “mais ou menos completo” (*mehr oder minder vollkommene*) ao longo de uma série de preenchimentos intuitivos que, por sua vez, nos impõe gradações, algo da ordem de uma “relação de aumento” (*Steigerungsrelation*). Ao atribuir o preenchimento ao ato, este “tornar-se intuitivo” assegura a presença daquilo que é visado pelo ato significativo. Porém, esta presença se dá, gradativamente, ao longo de uma série ascendente de preenchimentos (*Steigerungsreihen der Erfüllung*) que aumentam progressivamente, em termos de um aclaramento cada vez mais rico e vivaz daquilo que é intencionado, confirmando, em gradações ou séries crescentes, a realização consciente da referência objetiva. (TOURINHO, 2020, p. 15)

Os exemplos dados são sempre muito claros no que diz respeito a isso. Recebo uma encomenda que, na sua embalagem, contém apenas as suas descrições, eu leio: “camisa preta da banda paulista de punk rock...”. Nesse momento, o que eu tenho são apenas presunções sobre o objeto – agora presumo que seja aquela camisa que eu encomendei – a partir de atos de expressão significativos: diz do objeto “ele é isso e aquilo”. Em seguida, eu abro a embalagem e o objeto me aparece: eu o *identifico* “é a camisa do ‘zumbis do espaço’, a banda punk paulista”. O objeto que antes era apenas presumido agora se torna evidenciado em sua presença efetiva que, captada intuitivamente, preenche a intenção significativa voltada para esse mesmo objeto, tornando-o, pode-se dizer, *conhecido*. Por mais que na embalagem já estivesse escrito do que se tratava, eu não tinha a marca distintiva que caracterizasse essa vivência expressiva com o conhecimento. Essa marca distintiva Husserl nos lembra desde *Prolegômenos*: “a certeza luminosa de que é, aquilo que reconhecemos, ou de que não

é, o que rejeitamos”. Por mais convicta que seja a presunção, sem a evidência, ela não possui valor de conhecimento<sup>87</sup>.

Retomemos a descrição anterior. Ao abrir a caixa com a encomenda, e após reconhecer o objeto como sendo aquele objeto antes apenas presumido, cabe considerar os aspectos das percepções que salientamos por último aqui em nosso trabalho. É característico da percepção que ela capte o objeto como estando presente ele próprio. Sendo assim, abro a embalagem e tenho a camisa ela mesma presente sob o meu olhar. Não há nada que, em termos fenomenológicos, faça a mediação da minha relação com esse objeto que aparece – algo como uma representação mental (por isso, essa relação é imediata). Não necessitei de nenhum outro ato subjacente que servisse como ato fundante para a vivência perceptiva dessa camisa (por isso, ela é simples e direta). Falamos o tempo todo em preenchimento da significação. E apesar da percepção ser simples, direta e imediata, dando a vivência da presença da coisa visada (dando a sua evidência), é característico dela não captar o objeto em todos os seus lados de uma só vez. A camisa aparece sempre de um lado: abro a embalagem e cai sob o meu olhar a parte da frente do objeto, justamente aquele no qual tem a estampa. Na medida em que eu tenho a vivência atual desse lado da camisa, eu tenho como co-visado partes do mesmo objeto que não estão na minha vivência atual. Aqui entra em jogo a relação presença/ausência. O lado que me aparece é presente, os seus lados co-visados, também são visados, mas em um caráter presuntivo, a partir desse lado visível – eu vejo a parte da frente da camisa e presumo que há a parte de trás com essa e aquela característica. Essa situação me obriga a realizar a seriação do objeto a fim de preencher os lados antes apenas co-visados e ausentes. Sendo assim, eu perfilo a camisa e encontro lados e partes dela que antes não estavam dados evidentemente para mim: vejo que na parte de trás também tem outra estampa; antes, eu apenas a presumia, agora eu a tenho *presentada*.

A situação fenomenológica acima aponta para o que falamos teoricamente por último no que diz respeito à necessidade da série de preenchimento a fim de se chegar a

---

<sup>87</sup> No saber possuímos a verdade. No saber atual, ao qual nos vemos em última instância remetidos, possuímo-la como o objeto de um juízo correto. Mas isso não é o suficiente; pois nem todo juízo correto, nem toda posição ou rejeição de um estado de coisas é um saber do ser ou do não ser deste estado de coisas. Para isso – se se falar de um saber em sentido mais estrito e rigoroso – é requerida antes a evidência, a certeza luminosa do que é, o que reconhecemos, ou de que não é, o que rejeitamos; uma certeza que, se não devemos naufragar nos escolhos do ceticismo extremado, temos que distinguir, de maneira que nos é familiar, da convicção cega, ou do opinar vago, por mais firme e decidido que seja. (HUSSERL, 2012, §6, p. 9 <27-28>)

um limite ideal de preenchimento. A própria estrutura do modo como objetos se doam perceptivamente à consciência impõe a ocorrência dessa relação de gradação de preenchimento. Em *Prolegômenos*, Husserl diz algo importante nesse sentido: “Para que investigar as relações de fundamentação e construir demonstrações, se a verdade já está comunicada à percepção imediata?” (HUSSERL, 2015, §6, p. 9 <27-28>) Se formos pensar no âmbito científico como um todo: qual é a necessidade de se construir ciências se as coisas fossem dadas imediatamente como um todo na percepção? É justamente o fato de as coisas se mostrarem por esboços perceptivos e necessitarem de uma série desafiadora por vezes de preenchimentos é que torna justificável o trabalho da ciência. De qualquer forma, o que interessa a nós no momento é concretizar a ideia de um caráter conclusivo da síntese de preenchimento a partir de um caráter inconclusivo.

Em continuação do exemplo anterior, Husserl diz:

[...] onde uma intenção de representação conseguiu um preenchimento definitivo através desta percepção idealmente perfeita, aí produziu-se a autêntica *adaequatio rei et intellectus*; o elemento objetivo é exatamente tal como foi visado, efetivamente “presente” ou “dado”; não está mais implícita uma intenção parcial que careça do seu preenchimento.

Se continuarmos com o exemplo da camisa, então, teremos a seguinte situação. O caráter próprio da percepção, apesar de ser caracterizada por captar o objeto em sua presença, exigiu que fosse realizado uma série de preenchimentos parciais a fim de se atingir um fim. Conforme apontamos por vezes, o fim de toda intenção é o preenchimento definitivo. Se valendo de uma linguagem clássica, Husserl evoca a frase “*adaequatio rei et intellectus*” [a adequação do objeto ao intelecto], para se referir ao ideal de plenitude intuitiva no interior do qual a intenção de significação tem como fim. No entanto, apesar de Husserl ~~evocar~~ fazer uso dessa linguagem, o autor não compartilha da mesma teoria da adequação clássica, para a qual o conhecimento depende da relação de “correspondência” entre a representação intelectual e a coisa, mas sim, aposta em uma teoria da adequação entre intenções significativas e intuitivas, tornando-as intimamente fundidas. No primeiro caso, temos uma ~~pressuposição~~ metafísica de dois modos de existência. No segundo caso, não se evoca um discurso metafísico (que postula a existência de coisas naturais e sua representação no intelecto), o que se faz é estabelecer certas condições fenomenológicas para o conhecimento<sup>88</sup>.

---

<sup>88</sup> Cf. ZAHAVI, 2015, p. 49.

Sendo assim, teremos conhecimento em sentido estrito, ou o que quer dizer o mesmo, preenchimento definitivo ou “plena adequação” quando a vivência intuitiva do objeto não exigir mais nenhum preenchimento parcial – aqueles preenchimentos por perfis no qual precisamos realizar a seriação do objeto. Apenas a título didático, se fôssemos retornar ao exemplo, teríamos o seguinte: o conhecimento da camisa, a adequação da visada significativa ao seu preenchimento intuitivo, se daria na medida em que nenhuma intenção acerca da camisa carecesse de preenchimento. Nesse caso, o fixemos: definitivamente, aquilo que se captou na intuição perceptiva se deu tal como foi significado, sem resíduo.

Falamos de uma “relação de adequação” na definição de conhecimento em Husserl. O autor evoca a mesma formulação que é usada nas definições clássicas de verdade. No entanto, estaria totalmente em oposição ao que falamos até aqui em termos de ausência de pressupostos, caso não observássemos que a “teoria” da adequação em Husserl não se identifica com a teoria clássica da mesma. Nesse sentido, Zahavi nos lembra:

Precisa ser acentuado com certeza o fato de que se está falando aqui de uma síntese de equivalência entre aquilo que é intencionado nos dois atos diversos e não de uma correspondência entre a consciência e um objeto independente da consciência. Não se trata aqui, portanto, de uma teoria correspondentista clássica da verdade, uma vez que a concordância que é visada é uma correspondência entre duas intenções e não entre duas regiões ontológicas diferentes. (ZAHAVI, 2015, p. 49).

Nas palavras de Husserl:

E, com isso, está *eo ipso* indicado o ideal de cada preenchimento e, assim, também do preenchimento significativo: o intellectus é aqui a intenção pensante, a da significação. E o *adaequatio* está realizada quando a objectividade significada da intuição é dada em sentido rigoroso e exatamente como a que é dada tal como é pensada e nomeada. (HUSSERL, 2007, §37, p. 123-124 <648>)

Essas exposições são feitas para dizer que a abordagem de Husserl acerca do conhecimento é fenomenologicamente orientada. Quando se fala de uma síntese de conhecimento não se está falando da relação entre a mente (metafisicamente posta) e um objeto que entram em adequação, mas, de duas vivências intencionais unificadas. Aquilo que, em diversos pontos, frisamos: o conhecimento diz respeito à adequação entre objeto (intencional) que é dado à vivência intuitiva e o objeto (intencional) visado na intenção de significação. Portanto, trata-se de uma relação de adequação entre vividos intencionais que visam, semanticamente e intuitivamente, o mesmo.

A fim de sintetizarmos os principais pontos tratados no presente capítulo, e a fim de prepararmos a entrada do próximo capítulo, é possível elencarmos os seguintes resultados das investigações feitas até aqui.

O esclarecimento do conhecimento objetivo supõe a investigação acerca da relação entre a significação e a intuição. Isso se justifica, porque todo conhecimento científico se faz por meio de expressões significativas sintetizadas com intuições garantidoras e evidência. Não é demais lembrar que a evidência é a marca distintiva que caracteriza todo conhecimento científico. O cientista não quer somente julgar, ou seja, não quer apenas emitir expressões significativas em forma de juízos, ele quer que o aludido julgamento esteja fundado na evidência de um estado de coisas, pois só ela é capaz de estabelecer o valor de verdade que toda proposição de conhecimento requer. Vimos, até aqui, que o conceito de evidência tem total relação com o conhecimento de intuição, sendo assim, podemos estabelecer o seguinte.

A expressão linguística tem por elemento essencial uma significação. Para que a comunicação entre pessoas seja satisfeita basta que um falante articule fisicamente sons que, ao serem iluminados por uma significação, faz da mera expressão enquanto um signo físico, expressão de alguma coisa (o que frequentemente lembramos como sendo o caráter de intencionalidade, a direção para um objeto e coisas do tipo). A emissão de expressões linguísticas no limite de suas componentes essenciais comporta uma primeira função da intencionalidade, que pode ser entendida como uma função “presuntiva” ou “meramente simbólica”. A segunda função da intencionalidade, em contraposição à primeira, aponta para uma função de conhecimento da mesma. A diferença entre as duas está no valor de verdade que essas expressões possuem: na medida em que a primeira, vazia de confirmação, não possui valor de verdade; a segunda, preenchida por intuições confirmantes e evidenciadoras, é caracterizada por conter algum valor de verdade.

Essa exposição nos faz fixar que o fenômeno do conhecimento do ponto de partida fenomenológico pode ser caracterizado como sendo a síntese de correspondência entre aquilo que é dito em uma expressão significativa com aquilo que é dado na intuição. Se a intuição confirmar que o objeto captado por ela é o mesmo objeto visado na expressão, então, temos uma síntese identificadora de conhecimento. Do contrário, continuamos tendo uma síntese, mas, dessa vez, de não-identificação.

Sendo assim, a possibilidade do conhecimento varia de acordo com os modos de uma intuição preencher uma significação, e foi nisso que caracterizou o §3 do presente capítulo. Na medida em que uma significação é preenchida por uma intuição do tipo perceptiva, teremos, então, uma determinação específica. Qual seja: na percepção, o objeto é preenchido ou confirmado, na medida em que ele é apresentado ele mesmo, em própria pessoa. Junto a essa caracterização, diversas outras determinações vêm a reboque: apesar de a percepção captar o objeto como estando presente ele próprio – sem que outro ser, de qualquer outra ordem, faça as vezes dele – a percepção é caracterizada por captar seus objetos por perfis. O objeto nunca é captado de um só golpe, como um todo. Preencher a significação de um objeto por meio de uma percepção requer uma seriação de preenchimentos nos diversos modos no interior do qual um objeto pode se doar. Apesar da necessidade desse fluxo de preenchimento por perfis do objeto, a percepção não perde de vista que se trata de um mesmo objeto. Dito de outro modo: a captação por perfis que é característica da percepção mantém a unidade do mesmo.

Para além do resultado segundo o qual, a percepção exerce um modo específico do conhecimento torna-se consciência, o presente capítulo foi capaz de abrir espaço para a ideia segundo a qual a consciência de conhecimento pode comportar modos distintos de fenomenalização, de acordo com as características próprias de cada modo de consciência. Se o capítulo 2 desta dissertação apresentou a especificidade da consciência perceptiva no fenômeno do conhecimento, o capítulo 3 abordará o fenômeno do conhecimento a partir de outros dois modos de consciência: o da imaginação e o do entendimento.

### **CAPÍTULO 3. OS MODOS DERIVADOS DE EVIDÊNCIA: A IMAGINAÇÃO E O ENTENDIMENTO.**

#### **Introdução**

O presente e último capítulo desta dissertação abordará aquilo que o próprio título anuncia – o esclarecimento sobre o que significa dizer que uma vivência intencional comporta um tipo de intuição (e, portanto, de evidência) derivada de uma intuição sensível do vivido de percepção. Porém, antes disso, cabe considerar algumas indicações metodológicas.

Em primeiro lugar, precisamos tornar saliente o fato de que o tema da imaginação em Husserl, no contexto das *Investigações Lógicas*, não possui uma linearidade literária. De acordo com Saraiva (1994), Husserl não dedicou um único capítulo ao tema da imaginação em sua obra de 1901<sup>89</sup>. Pelo contrário, esse tema é diluído em diversos capítulos e sempre à deriva do tema da percepção. Husserl sempre trata o tema da imaginação de maneira indireta, usando termos como “exatamente o mesmo acontece nos casos onde, em vez de percepção, serve uma representação-em-imagem”. (HUSSERL, 2007, §6, p. 40 <560>), quando o autor está lidando com a possibilidade da percepção expressa. Ou mesmo expressões semelhantes como “uma situação que se transfere sem mais para atos paralelos da fantasia e da figurabilidade” (HUSSERL, 2007, §10, p. 53 <574>), quando está expressando o modo como se estrutura uma vivência intencional intuitiva que faz um objeto qualquer aparecer.

Existem momentos nos quais Husserl tematiza a imaginação, porém, é de maneira breve, apenas a fim de traçar características próprias, como é o caso do famoso §14, no qual o autor põe às claras aquilo que caracteriza propriamente uma imaginação, em primeiro lugar, em face da representação-sinal, e, em seguida, em face da percepção. Esse é o parágrafo mais importante, pois é nele que contém as considerações no interior das quais encontramos aquilo de que o nosso trabalho necessita para a abordagem do tema em questão. Por fim, o que se quiser dizer com essas palavras iniciais é que o tema da imaginação nas *Investigações Lógicas* é feito por meio da junção de considerações espaçadas que o autor traça ao longo da obra. O nosso objetivo é pura e simplesmente traçar alguns apontamentos iniciais acerca desse modo derivado de evidência próprio do vivido de imaginação, a fim de esclarecer a importância dessa modalidade da vida intencional para a Teoria do Conhecimento.

---

<sup>89</sup> Cf. Saraiva, 1994, p. 19.

As nossas considerações sobre o tema da imaginação será em torno da tese de doutorado de Maria Manuela Saraiva, autora cuja tese se concentrou especificamente em torno do tema da imaginação em Husserl. Na introdução de seu texto, a autora salienta o contexto histórico da preocupação de Husserl com o tema em questão. Esse não é um tema fortuito, mas sim, um assunto que, historicamente, possui um fundamento equivocado que culmina em conclusões equivocadas. De acordo com a autora:

A obra de Sartre *L'imagination* faz o ponto desta questão. Para este último, três séculos de reflexão metafísica e de esforços de análise com pretensões científicas não chegaram para elucidar o problema da imaginação, porque se começa por cortar o caminho que pode levar à distinção entre percepção e imaginação. Através da diversidade dos sistemas que se sucedem e dos tipos de explicação propostos, encontramos, desde Descartes o positivismo do século XIX, uma única teoria referente à imaginação. (SARAIVA, 1992, p. 56 APUD SARTRE 1956, p. 6).

As perguntas norteadoras dessa contextualização histórica são: qual é a natureza da imaginação e qual é a sua relação com a percepção? Ainda se valendo do trabalho de Sartre, apenas a título de contextualização do problema filosófico, a autora salienta:

Sartre escreve, citando Taine, que tudo aquilo que, no espírito, ultrapassa a sensação em estado bruto se reconduz a imagens, ou seja, a repetições espontâneas de sensação. E acrescenta: “Deste modo, a própria natureza da imagem é deduzida *a priori*. Nem durante um segundo nos referimos aos dados da experiência íntima. Logo desde a origem sabemos que a imagem é apenas uma sensação renascente, ou seja, no fundo, um grupo de movimentos moleculares. Isto significa postular a imagem como invariante inerte e, simultaneamente, suprimir a imaginação. Numa palavra, se a imagem e a percepção não se diferenciam primeiramente em qualidade, é inútil depois distingui-las por quantidade. (SARAIVA, 1992, p. 56-57 APUD SARTRE, 1956, pp. 25-26)

Ou seja, a posição de base empirista pode ser resumida em dois pontos: 1) não há distinção entre imaginação e percepção; 2) a imaginação nada mais é do que um estado fraco da percepção. Os exemplos disso são clássicos e podem ser encontrados facilmente: a percepção de uma garrafa e a imaginação da mesma não diz respeito a uma distinção de essência, mas de grau: perceber a garrafa é ter um complexo sensorial mais próximo, ao passo que imaginá-la consiste em ter apenas as sensações longínquas dessa primeira percepção. Nesse sentido, as perguntas norteadoras podem ser respondidas: a diferença entre percepção e imaginação é uma diferença de grau, de modo que esta última consiste em uma mera derivação da primeira.



Em contrapartida a essa posição, e é aqui que nosso trabalho ganha escopo, de acordo com a autora:

Husserl aceita plenamente a dependência da imaginação com relação à percepção e que nem se dá ao trabalho de se explicar neste ponto, há muito reconhecido – e que constitui, por assim dizer, o dado fundamental do problema. Posto isto, todo o seu esforço caminha no sentido inverso ao da corrente empirista. O fim de Husserl é mostrar que, apesar dessa dependência, a percepção e a imaginação se distinguem essencialmente porque os seus caracteres de atos são diferentes. (SARAIVA, 1994, p. 58)

Na prossecução do exposto, a autora expõe que podemos ter diversas consciências de um mesmo objeto: posso perceber uma estátua, ou posso imaginá-la. No entanto, a diferença entre os modos de aparição em questão não é uma diferença de grau, mas sim, de modos de se referir ao mesmo objeto<sup>90</sup>. Mostraremos, no andamento desse capítulo, o que isso quer dizer: procuraremos esclarecer o que significa dizer que Husserl concorda com a dependência da imaginação em relação à percepção, sem deixar de considerar a especificidade daquela em relação a esta última.

Com o intuito de darmos sentido às nossas análises subsequentes, frisamos os seguintes questionamentos como fio condutor das nossas investigações: o que são modos derivados de evidência. Qual a relevância dessa abordagem para o estudo da intuição e da evidência na fenomenologia?

Consideramos “modo derivado de evidência” aquele tipo de evidência próprio de uma intuição correlata a um vivido intencional que possui alguma relação de dependência com atos fundantes e, portanto, com atos de percepção. Sendo mais preciso, modos derivados de evidência são vivências intencionais da classe das “intuições” que se fundam – de alguma maneira – na percepção simples. Dito isso, reiteramos que nosso objetivo consiste em esclarecer o que significa dizer que modos derivados de evidência possuem alguma relação de dependência com relação a atos fundantes, sem que isso incorra na perda de autonomia desses atos – ou seja, sem que, com isso, se queira dizer que eles só podem ocorrer no mesmo instante que uma percepção, ou que são modos mais ou menos fracos da própria percepção.

---

<sup>90</sup> [...] torna-se claro que, de facto, o modo descritivamente diferente de preenchimento, que se funda num distinto carácter descritivo da intenção, pode também, ao invés, chamar a atenção para a distinção destes caracteres e determiná-la definitivamente. (HUSSERL, 2007, §14, p. 67 <588>)

### 3.1. Imaginação e intencionalidade

A imaginação é o primeiro modo derivado de evidência que iremos considerar. Um estudo sobre a imaginação em fenomenologia não poderia ocorrer sem levar em consideração dois pontos: em primeiro lugar, a imaginação é uma vivência intencional. Em segundo lugar, a imaginação é uma vivência intencional capaz de preencher uma intenção significativa e, neste sentido, ela também nos remete para algum tipo de conhecimento.

O que significa dizer que uma vivência é “intencional”? Qual é a relevância desse adjetivo determinativo? Conforme as análises do Capítulo 2, “vivência” é um termo genérico para se referir a ocorrências de consciência. Por exemplo, a ocorrência de sensações são consideradas por Husserl como “vivências”. No entanto, para que uma vivência seja considerada “consciente”, ela precisa cumprir a condição necessária de ser “intencional”, ou seja, precisa “ser vivência de um objeto”. As sensações pura e simples não têm em vista nenhum objeto, logo, por si só, elas não cumprem a condição de ser conscientes. O componente descritivo dos atos de consciência que os tornam intencionais são as “intenções”, “caráter de ato” ou simplesmente “apreensão”. Essa “intenção” ou “apreensão” se conecta com os dados sensoriais, constituindo a vivência intencional de um objeto. Sem os dados sensoriais, essa camada intencional do vivido não seria possível, pois, como vimos, eles são como “pedras” (a matéria sensível, o complexo hilético de sensações) no despertar dos próprios atos intencionais. Entretanto, a marca distintiva de um vivido consciente consiste em um se deixar afetar por esses dados sensoriais, despertando, no próprio vivido, uma intenção capaz de tornar, o que antes não era intencional, agora algo designativo “de alguma coisa”, constituindo, assim, um “sentido (*Sinn*)” do objeto visado. Esse aparece, por sua vez, sob diferentes modalidades de aparecimento: sob o modo de coisa percebida, imaginada, recordada etc. Se o modo em questão é do tipo “imaginativo”, então, temos uma consciência imaginativa – ou, o que quer dizer o mesmo, uma vivência intencional do tipo “imaginação”. O mesmo se repete em suas devidas particularidades para os outros modos de aparecimento na consciência.

### 3.2. Imaginação e conhecimento

Conforme já anunciado, a imaginação consiste em um vivido intencional que, como tal, comporta um tipo específico de preenchimento intuitivo de intenções

significativas, proporcionando, assim, de algum modo, um tipo de conhecimento. Vejamos quais passos justificam essa afirmação.

No Capítulo 2 desta dissertação, expusemos a definição fenomenológica de conhecimento: a síntese de concordância (ou de adequação) entre duas vivências intencionais – a intenção doadora de sentido e a intuição preenchedora de sentido<sup>91</sup>. Tudo isso faz com que, em termos gerais, Husserl equipare conhecimento a preenchimento intuitivo. A imaginação é uma vivência intencional capaz de confirmar (ou preencher), a seu modo, uma significação. Mas, em que medida a imaginação implicaria em algum tipo de conhecimento? O leitor que nos acompanha poderia, de imediato, pensar, por exemplo, que o conhecimento da localização de certo país ou oceano poderia ser preenchido de diversos modos e que um deles implicaria, supostamente, no recurso à imaginação. Se diz “o oceano atlântico se localiza entre a América do Sul e o continente Africano”, a referência objetiva do que foi expressa pode ser realizada pelo simples uso de uma representação em imagem – ou seja, de um mapa. Mas, nos atentemos para o seguinte: tal representação é um “signo” do oceano e, nesse caso, a relação entre o que indica e o que é indicado consiste em uma relação “heterogênea”. Afinal, o mapa indica, enquanto um signo (e lembramos que a função de todo signo consiste, justamente, em indicar algo), o oceano que, por sua vez, é indicado pelo mapa que o representa. Conforme veremos, no caso da imaginação, também teremos um “signo” (pode-se dizer, assim) da coisa percebida originariamente. Porém, a relação agora entre o signo e o que ele indica não é heterogênea, mas sim, “homogênea”. Dai Husserl, falar, a propósito do vivido de imaginação, de um “símbolo analogizante” da coisa percebida originariamente, colocado no lugar dela pela sua *semelhança*, conforme veremos a seguir.

Husserl faz o estudo do modo próprio de como a imaginação se refere a um objeto comparando-a a outros dois modos de objetivação: a consciência de sinal e a consciência perceptiva. No §14 da Sexta Investigação, o autor inicia como se segue.

Do ponto de vista do conteúdo, o sinal não tem em geral nada de comum com o sinalizado, tanto pode sinalizar algo que lhe seja heterogêneo como algo que lhe seja homogêneo. Ao invés, a imagem relaciona-se com a coisa pela *semelhança*, e se ela faltar não se fala mais de imagem. (HUSSERL, 2007, §14, p. 65 <586>)

---

<sup>91</sup> Cf. HUSSERL, 2007 <1901> §12, p. 54 <575>, §8, p. 50-51 <571>.

“Sinal” é um termo genérico para se referir a relações sgnicas de um tipo específico: o signo sinalizador. Esse é o caso quando usamos, por exemplo, palavras ou números para representar objetos. De acordo com a passagem acima, o modo próprio – aquilo que o caracteriza enquanto tal e que o distingue dos outros modos de consciência – da consciência de sinal é a sua possibilidade de apontar para algo igual ou diferente dele mesmo. O último caso pode ser exemplificado por meio de signos verbais. Quando usamos números arábicos para organizar listas de chamadas (em escolas, organizações etc.), estamos fazendo uma referência objetiva por meio de um sinal (por exemplo, usa-se o número “1” para se referir a uma pessoa “x”). De acordo com o que foi descrito na passagem acima, se o sinal “1” foi usado para representar uma pessoa “x”, sendo esse um caso de dissemelhança, então, pelo menos não temos uma consciência de imagem, mas uma consciência de sinal<sup>92</sup>.

Da mesma forma que o sinal pode sinalizar objetos distintos dele mesmo, Husserl nos mostra que ele pode sinalizar objetos semelhantes. O exemplo do autor é o mais próximo possível:

Concebemos a fotografia do sinal A, sem mais, como imagem deste sinal. Mas se utilizarmos o sinal A como sinal do sinal A, como quando escrevemos ‘A é uma letra do alfabeto latino’, concebemos A, apesar da semelhança figurativa, não como imagem, mas precisamente como sinal. (HUSSERL, 2007, §14, p. 66 <587>)

O caso citado pode ser melhor compreendido quando levamos em conta a distinção entre o conteúdo de uma vivência intencional e a sua forma de apreensão: no primeiro caso referido pela passagem, temos uma semelhança figurativa do sinal e do sinalizado, porém, conforme o que diz o segundo caso – da forma de apreensão – o modo de fazer aparecer o objeto não foi por imagem, mas sim, por sinal, e isso distingue os dois modos de apreensão.

Diferentemente do sinal que pode se relacionar com o seu objeto por dissemelhança ou por semelhança, a consciência de imaginação só pode se relacionar com o seu objeto por semelhança a partir de uma imagem:

A representação-imagem tem, manifestamente, a peculiaridade de, sempre que o seu preenchimento acontece, ser identificada como “imagem” do objecto que aparece, por semelhança com o objecto *dado* no acto de preenchimento. Na medida em que indicamos este facto como peculiaridade da representação-imagem, está já dito que, aqui, o preenchimento do semelhante por meio do semelhante

---

<sup>92</sup> Vale destacar a exposição de Saraiva ao dizer que apesar da representação-sinal ter algum parentesco com a representação-imagem, a primeira é propriamente “vazia”, ao passo que a consciência de imagem tem o caráter de “confirmar (preencher)” uma significação. (Cf. Saraiva, 1994, p. 106).

determina intimamente o carácter da síntese de preenchimento como uma síntese imaginativa. (*Idem, Ibidem*)

O caso anterior de “representação-sinal”, no qual usamos símbolos arábicos para representar pessoas em uma lista de chamada tem o seu modo de consciência totalmente alterado conforme se muda a forma de apreensão: se ao invés de uma lista de chamada meramente numérica, usarmos uma lista com reconhecimento facial, então, temos outra forma de apreensão e, por consequência, outro modo de referência objetiva. Dessa vez, por haver semelhança entre o representante e o representado, temos o caso de uma representação por imagem<sup>93.3</sup>

Da mesma forma em que Husserl constata o modo próprio da imaginação em comparação com o sinal, o mesmo é feito com relação à percepção:

Em face da imaginação, a percepção, como costumamos exprimir-nos, é caracterizada pelo facto de nela aparecer o “próprio” objecto, e não o objecto “em imagem”. Nisso reconhecemos de imediato as distinções características da síntese de preenchimento. A imaginação preenche-se através da síntese peculiar da semelhança de imagem, a percepção, através da síntese da identidade coisal, a coisa confirma-se através de si mesma, na medida em que se mostra de lados diferentes e, com isso, é continuamente uma e a mesma. (HUSSERL, 2007, §14, p. 67 <588>)

De acordo com a passagem acima, perceber e imaginar comportam modos distintos de consciência de um mesmo objeto. E o que dá compreensão a essa distinção é o modo no qual ambos os modos de consciência “apreendem” e se “referem” a um objeto. A passagem é tão clara que temos pouco a contribuir: quando um objeto é captado, preenchido, confirmado no modo da autoapresentação. Ou seja, quando se tem a vivência do próprio objeto, dado em sua doação efetiva e, portanto, originariamente, então, temos uma vivência de percepção. Quando a captação, preenchimento e confirmação do objeto visado significativamente for realizado por meio de uma imagem que, como um “signo”, se passa como “análoga” ao objeto original (quando há algo que faça as vezes do objeto, não estando presente ele mesmo), então, temos um ato de imaginação.

No §5 da Sexta Investigação, Husserl já aponta a relação de distinção e comparação entre os dois modos de consciência referidos:

[...] teremos perfeitamente que conceder, segundo parece, que a percepção, onde ela traz à intuição o estado-de-coisas que a asserção exprime

---

<sup>93</sup> Nas palavras de Saraiva (1994, p. 109): Aquilo que, na consciência signitiva, parece um preenchimento, mas não o é, reverte a forma de uma relação de continguidade. Na consciência de imagem, o preenchimento e a forma da identificação por semelhança.

judicativamente, presta um contributo para o conteúdo significativo deste juízo. É, um contributo que, eventualmente, pode também ser realizado por outros actos, de modo essencialmente concordante. O auditor não percebe o jardim, mas talvez o conheça, representa-o intuitivamente, coloca nele o melro representado e o caso asserido e, assim, engendra, seguindo a intenção do locutor, por meio da mera figuração da fantasia, uma compreensão com o mesmo sentido. (HUSSERL, 2007, §5, p. 34 <553>).

A passagem acima anuncia a relação entre percepção e imaginação, estabelecendo alcances e limites sobre elas. O ato é perceptivo quando a referência objetiva é dirigida ao “próprio objeto”, porém, nem sempre se é possível ter o objeto em “carne e osso”, a título de uma “apresentação” do mesmo. Já na imaginação o mesmo objeto torna-se presentificado (ou re-presentado). Em que pese o “prejuízo” dessa passagem da percepção à imaginação, o próprio vivido de percepção – enquanto espécie de “vivido paradigmático” – não deixa, contudo, de apresentar certa limitação, conforme mostraremos a seguir. Seja como for, no que concerne à relação entre percepção e imaginação, há como que uma “hierarquia” nos tipos de evidenciação do que aparece nas duas modalidades da vida intencional. Conforme aponta Saraiva:

Podemos considerar, em toda a consciência imaginante, um duplo movimento intencional; o primeiro vai da intenção significativa ao preenchimento imaginante (penso e ouço a frase ‘está um melro a voar no jardim’ e transporto-me pela imaginação ao jardim e ao voo do pássaro; penso em Napoleão e contemplo o seu busto de mármore ou a figura de cera que o representa de um modo perfeito etc.); o segundo vai ou tende a ir do preenchimento imaginante imperfeito ao preenchimento e por excelência, que é o da percepção. (SARAIVA, 1994, p. 113)

Eu não preciso de uma percepção atual para que eu possa imaginar um objeto. Como o trecho acima mostrou, quando se trata da imaginação, tem-se um duplo movimento intencional: desloco-me de um mero pensar significativo em algo para a imaginação deste algo; e deste preenchimento “imperfeito” para um preenchimento perfeito, que é, propriamente, o da percepção. Se por um lado, a evidência imaginativa acrescenta algo à intenção significativa do objeto visado, na medida em que a preenche intuitivamente, por outro lado, tal preenchimento somente se torna possível pelo fenômeno da reprodução na imaginação do objeto percebido originariamente. Tudo isso mostra o quão a evidência imaginativa torna-se “derivada” da evidência perceptiva. O ato perceptivo, em comparação ao ato imaginativo, possui um alcance maior no que diz respeito ao preenchimento ideal definitivo de um objeto (é preciso dar foco à palavra “ideal”, pois conforme apontamos no capítulo anterior, trata-se de uma meta de preenchimento definitivo).

Reatemos uma das perguntas feitas no início desse capítulo, a saber, o que significa dizer que uma evidência é “derivada”? Em especial, o que significa dizer que a imaginação é um modo intuitivo derivado? Por que colocamos esse modo de consciência no rol de intuições derivadas? A resposta inicial é: apesar de ser um ato temporalmente autônomo, a imaginação possui alguma relação de dependência com relação à percepção simples. Vejamos.

Das três características da percepção que elencamos, nós apontamos a sua simplicidade. Dizer que uma percepção é simples, significa dizer que a percepção “pode oferecer a outros preenchimento, mas que não necessita, ela própria, de mais nenhum preenchimento. (HUSSERL, 2007, §14b, p. 67 <589>). Essa frase tem o sentido de que o objeto que é dado na percepção simples (objetos sensíveis) não são oferecidos por qualquer ato subjacente; e, na mesma medida, significa que a percepção é, enquanto um “ato simples”, fundante com relação a outros atos.

No que diz respeito à imaginação, essa ideia é consonante com a constatação husserliana segundo a qual há uma conexão ideal entre percepção e imaginação que diz: “a cada percepção corresponde *a priori* uma ‘representação figurada’<sup>94</sup> possível”. (HUSSERL, 2007, p. 122 <647>). Nesse sentido, Saraiva esclarece que “a imaginação é fundada na percepção, mas a imagem constitui-se como imagem pela intervenção duma atividade específica da consciência” (SARAIVA, 1994, p. 59), a saber, o modo de apreender um complexo sensorial como uma “representação-imagem”. Dizer que a imaginação é fundada na percepção consiste em afirmar que: o objeto imaginado não poderia ser reproduzido na imaginação sem que houvesse, originariamente, uma vivência de percepção desse objeto. Em que pese tal dependência, a imaginação não precisa, atualmente, da percepção para ela representar seu objeto, apesar de em uma análise descritiva “genética” encontrarmos o objeto da imaginação como sendo originariamente dado por uma percepção simples.

A partir de agora, continuaremos a tratar do modo derivado de evidência, porém, na esfera do entendimento. De certo modo, também nessa esfera, encontraremos atos fundados na percepção sensível, mas que asseguram, por outro lado, a evidência de um estado de coisa do objeto visado que a percepção enquanto tal não é capaz de explicitar por ser um ato “simples”. Vejamos.

---

<sup>94</sup> B: imaginação.

### 3.4. Considerações sobre o entendimento

Na Sexta Investigação de *Investigações Lógicas*, Husserl se propõe a aprofundar o esclarecimento do fenômeno do conhecimento. No segundo capítulo desta dissertação, vimos considerações importantes sobre esse tema. Percebemos que é comum a afirmação, por parte de Husserl, da relação entre pensamento, conhecimento e linguagem: “todo pensar, sobretudo todo o pensar e conhecer teóricos, realiza-se em certos ‘actos’ que surgem em conexão dos discursos expressos”. (HUSSERL, 2007, Intr., p, 19 <537>). Dito de outro modo: esclarecer o conhecimento, para Husserl, e isso implica em uma definição, significa compreender as condições que permitem falar em “preenchimento” ou “confirmação” de uma expressão significativa por meio de uma intuição. No mesmo caminho, essa investigação engloba a análise das condições mediante as quais esse conhecimento pode ser expresso.

Além disso, consideramos o fenômeno do conhecimento, concomitantemente, com o fenômeno do “preenchimento (ou confirmação)” no caso de expressões nominais simples. Valemo-nos dos exemplos mais simples possíveis a fim de não complicarmos a exposição. Nesse sentido, perguntamos: quais relações e leis entram em cena quando falamos do conhecimento de um objeto que cai sob o nosso olhar? Lembremos da classe de exemplos dados. Eu tenho a vivência de um objeto que cai sob o meu olhar e expresso essa percepção tal como ela ocorreu. Nesse caso, eu expresso o nome: “uma garrafa d’água”. Conforme insistentemente expusemos, esse é um exemplo de conhecimento, pois a linguagem se unificou à intuição – tive sob o meu olhar a garrafa d’água tal como foi visada na expressão significativa.

Quando o esclarecimento do conhecimento se põe no âmbito das representações nominais, conseguimos consideravelmente traçar a sua compreensão evidente, conforme o exemplo acima mostrou. A partir da Segunda Sessão da Sexta Investigação de suas *Investigações*, Husserl exprime uma lacuna nesses casos:

Se o preenchimento das significações nominais aparece a alguém suficientemente claro, colocamos então a questão de como deve ser entendido o preenchimento da totalidade da asserção, em primeiro lugar, segundo o que vai para lá da sua “matéria”, quer dizer, aqui, para lá dos termos nominais. Que é que deve e pode proporcionar preenchimento aos momentos significativos – os momentos da “forma categorial” -, que constituíram a forma da proposição e para aos quais, por exemplo, pertence à cópula? (HUSSERL, 2007, §40, p. 134 <658>)



Para a formulação do problema proposto, devemos traçar algumas considerações. Na passagem acima, Husserl buscar explicitar uma lacuna no que diz respeito ao preenchimento da totalidade das asserções [dos juízos]. A depender do tipo de expressão, o discurso sobre o preenchimento tornar-se-á mais complexo. Até o momento, ao se falar em “intuição” e em “percepção”, só levamos em conta a esfera da “sensibilidade”. Para nós, até o momento, falar do preenchimento de uma significação era falar de intuições (sejam perceptiva, sejam imaginativas) no âmbito da experiência pré-categorial. Para uma melhor abordagem da lacuna exposta na passagem acima, consideremos três casos: os nomes próprios, palavras com funções morfológicas e asserções completas.

O conhecimento de nomes próprios é consideravelmente simples de se esclarecer. Possui o conhecimento da palavra “Rio de Janeiro” quem possui não só a referência a qual esse nome próprio nos remete, isto é, uma cidade específica, mas possui a confirmação da referência atual ao qual o nome próprio se refere. Essa “referência atual” foi diversas vezes apontada por nós como sendo consumada por intenções intuitivas. A ação da percepção simples já é o suficiente para se falar no conhecimento do nome “Rio de Janeiro”. A pessoa que esteve nesta cidade pôde confirmar (ou simplesmente, preencher) o nome como sendo desta cidade que está aqui e agora sob o olhar de quem vê.

O caso acima foi aludido para mostrar simplesmente que, em se tratando de nomes próprios, a percepção sensível é capaz de promover a confirmação requerida pelo fenômeno do conhecimento. No entanto, ao mudarmos a classe de exemplos, na esteira do apontamento de Husserl, encontraremos lacunas. Ao invés de falar “Rio de Janeiro”, eu exprimo o nome “maravilhosa” para me referir a *seu* “estado de coisa”. Diferentemente de um nome próprio como “Rio de Janeiro”, quando digo “maravilhosa”, estou me referindo aquilo que a cidade “é” (ao menos, em sentido predicativo) e, portanto, a um estado dela que o mero ato de percepção não poderia, dada a sua simplicidade, trazer à evidência de um modo direto. Em que pese uma presença implícita desse “estado de ser” quando percebemos o objeto, o próprio ato perceptivo não poderia, por si só, na sua simplicidade, explicitá-lo enquanto um “estado” da coisa visada, o que mostra que a tarefa de evidenciá-lo não seria, propriamente, da sensibilidade. É o que veremos a seguir.

Com o ponto anterior, visamos explicitar uma primeira lacuna no que diz respeito ao esclarecimento do conhecimento: a percepção sensível apenas é capaz de preencher elementos sensíveis da experiência de objetos, não sendo ela própria capaz de preencher a evidência de um estado da coisa percebida. Neste sentido, Husserl reitera que a percepção sensível possui, enquanto um ato simples, o limite de não ser capaz de evidenciar o ser – pensado em sentido predicativo, que é, aliás, como ele pode ser pensado, segundo Husserl – um “estado” da coisa. Para a abordagem desse caso, recorreremos ao que o autor apresenta no §40 da Sexta Investigação. O problema da evidência do “ser” dos objetos é ilustrado a partir da experiência perceptiva de um objeto. O autor diz: “vejo um papel branco e digo: ‘um papel branco’”. (HUSSERL, 2007, §40, p. 135 <659>). Temos aí uma adequada relação entre conhecimento e linguagem – a expressão nominal “papel branco” é confirmada pela evidência da presença do papel branco. Mas, afinal, o que é que se pode evidenciar, explicitamente, em tal experiência perceptiva? Apenas a evidência da presença da coisa percebida, o “papel branco”. Mas, há algo que se encontra, ao menos, implicitamente, presente e que *não* poderia, explicitamente, ser captado por um ato simples de percepção: quando vejo o papel branco, percebo um papel “*existente*” branco.

O que Husserl pretende destacar, nesse exemplo, são novas relações de “alcance” e “limites” da percepção sensível a partir da relação “presente” e “oculto”. Por serem vivências intencionais, a função dos atos de consciência é, intuitivamente, trazer um objeto à aparição. No caso específico das vivências intencionais da classe das “intuições”, a função respectiva é a de “trazer à evidência”, “viver como estando presente ele próprio”. Na vivência de um “papel branco”, qual é o alcance possível de uma intuição do tipo “percepção sensível”? De acordo com as análises do nosso capítulo anterior, a percepção sensível traz à evidência a presença de objeto enquanto correlato intencional do próprio ato.

Em se tratando de tornar o “papel branco” um fenômeno, ou seja, trazendo à evidência da mera presença, a percepção sensível cumpre o seu papel determinado: vejo um papel branco. Porém, de acordo com Husserl, não é só a presença do objeto que está em questão, quando vejo um papel branco e o exprimo, a vivência subjacente é a de um objeto presente que, como uma totalidade percebida, possui, entre suas partes, um “estado de coisa” que, por sua vez, não pode ser captado em um ato simples. Sendo assim, retomemos a pergunta: a percepção sensível não seria capaz de trazer à evidência

esse elemento que está presente sub-repticiamente à vivência? A resposta é não, e a justificativa se funda na limitação própria à percepção sensível que acabamos de expor. Estamos diante de algo que, como tal, somente pode ser pensado em termos judicativos, o que implicará, conforme veremos, no acréscimo de uma ação complexa.

O terceiro caso que completa o problema do presente parágrafo são de asserções completas em forma de predicação. Retornemos ao exemplo anteriormente dado. Ao invés de expressar apenas “Rio de Janeiro”, eu expresso “Rio de Janeiro é uma grande cidade”. Nessa última expressão, temos, como parte da estrutura de um juízo, dois componentes mínimos em termos lógico-gramaticais: de um lado, na função de “sujeito”, o primeiro termo da frase, isto é, “Rio de Janeiro” e, de outro lado, na função de predicado, o segundo termo dessa frase, “uma grande cidade”; e ainda a forma categorial representada pela palavrinha “é”, sem a qual o estado de ser “uma grande cidade” não poderia ser pensado judicativamente. O pensar judicativo requer um tipo específico de ação, caracterizada por realizar a função de enlace, a saber, o termo “uma grande cidade” entra, através da forma categorial “é”, em relação com o termo “Rio de Janeiro”, expressando, assim, um estado da coisa. Concomitantemente a isso, nós entendemos e conhecemos a expressão como um todo, inclusive a relação à qual ela se refere. Eu não entendo apenas um único termo da relação (nesse caso, a cidade idêntica consigo mesma), mas entendendo uma articulação desse termo com outro termo, um predicado que lhe é asserido, concernente a sua grandeza. Dito isso, surge a lacuna a qual nos referimos no início dessa formulação: como é possível entendermos que a expressão significativa faz referência não só à presença da coisa visada, mas à relação da coisa com um “estado” que lhe pertence (o estado de ser uma grande cidade)? O que faz com que compreendamos, de forma evidente, esses termos categoriais, sendo eles a condição para uma possível classificação gramatical da expressão completa?

#### **3.4. Intuição sensível e intuição categorial**

Como Husserl encaminha a solução para esse problema? Sigamos a prévia argumentativa que se segue. Já que uma asserção completa pode ser evidentemente preenchida, ou seja, nós entendemos a asserção completa e temos a doação efetiva mesmo dos momentos categoriais, então, esses elementos categoriais (a cópula, os pronomes demonstrativos, as relações de condição, comparação, disjunção etc.) são conhecidos. Se eles são preenchidos, mas não pela intuição sensível, então, outro ato de consciência precisa cumprir essa função. É nesse enredo que, para solucionar o

problema do preenchimento das formas categoriais objetivas, Husserl constata a ação de um novo tipo de intuição, diferente da intuição sensível, mas que possui alguma relação com ela. A esse novo tipo de intuição, Husserl chamou “intuição categorial”. Trata-se de uma vivência intencional do tipo de “intuição”, cuja função consiste no preenchimento de formas categoriais que, como tais, articulam termos em um juízo, trazendo à evidência um “estado de coisa” acerca daquilo que pensamos predicativamente<sup>95</sup>. Portanto, exatamente aquilo que foge ao alcance da intuição sensível. Cabe salientar a seguinte consideração: a intuição que preenche formas categoriais é a “intuição categorial”. Os objetos correlatos a essa intuição são “objetos categoriais” ou “objetos ideais”.

A partir de agora, exporemos as características desse novo tipo de intuição, traçando o seu lugar no discurso sobre a evidência. Para realizar tal intento seguiremos o mesmo procedimento metodológico do autor. Nomeadamente, exporemos a intuição categorial a partir da sua contraparte, a intuição sensível.

Vimos, no Capítulo 2 desta dissertação, as características fenomenológicas (próprias ao aparecimento de) da percepção. Vale a pena retornarmos a esse tópico, pois é justamente a exposição dos limites da percepção sensível que abre espaço para se constatar a atuação da intuição categorial.

Em primeiro lugar, cabe salientar o que Husserl entende genericamente pelos termos “intuição”, “percepção” e “objeto”. O termo “intuição” é usado para se referir a todo tipo ato de preenchimento, ou seja, a tudo aquilo que confirma o que foi visado significativamente, no sentido de apresentar (em se tratando de uma intuição originária, como a percepção) ou de presentificar (em se tratando de uma intuição que dá um objeto como presente, porém, de maneira não originária, como é o caso da imaginação) algo. A percepção é um vivido intencional, cujo tipo de intuição é caracterizado pela auto apresentação do objeto, ou seja, quando se tem o próprio objeto vivido como “presente ele próprio” sem que algo faça às vezes dele. Conforme já exposto, apesar da imaginação ser um tipo de intuição, pois o objeto é tornado presentificado de alguma

---

<sup>95</sup> Em Lohmar (2002, p. 125), vimos que “a percepção sensível, eu posso ver o “verde”, mas não posso ver o “ser verde”, na mesma medida. Podemos generalizar esse caso e afirmar que o ser predicativo não é algo perceptível. Mas, não ser preenchido somente pela sensibilidade não inclui somente o ser predicativo, mas todas as formas categoriais, i.e., as formas “um”, “e”, “todos”, “se”, “então”, “ou”, “tudo”, “não” etc. Mas por outro lado, não só há atos que intencionam essas formas categoriais, mas também atos que preenchem tais intenções”.

forma, ela não dá o próprio objeto, mas faz referência a ele por meio de uma representação analógica, uma imagem do objeto percebido originariamente. Por “objeto”, Husserl entende o correlato intencional desses atos objetivantes, seja de intuição, seja da mera intenção de significação. Em outras palavras, o objeto é aquilo para o qual a significação se direciona e aquilo que a intuição capta (a caixa preta, a cidade etc.).

A percepção sensível é composta por dois termos “percepção” e “sensível”. Conforme já exposto diversas vezes, o termo “percepção” se refere ao modo de consciência no qual o objeto se doa efetivamente. Ou seja, quando percebemos, vivemos o objeto como estando presente “ele próprio”. Nesse modo de consciência (,) é a própria coisa que, presumivelmente, está sob o nosso olhar, sem que nada faça às vezes dela. A percepção é “sensível”, pois ela capta objetos reais – o que presumivelmente acreditamos estar posicionados espaço-temporalmente; aqui e agora; ali em algum momento do tempo – por exemplo, este copo a minha frente, a folha que estive diante de mim, etc. Na percepção, a coisa aparece-nos de um só golpe, mal o nosso olhar dirige a ela.

De acordo com Husserl, o ato de percepção sensível capta o objeto diretamente (e, portanto, imediatamente), em uma ação simples. Conforme exploramos no capítulo 2 dessa dissertação, a percepção é um ato simples, ou seja, não necessita de outros atos subjacentes para a sua fundação (ou doação) do objeto. Nesse sentido, torna-se claro o que se quer dizer quando se diz que a percepção sensível é “paradigmática” ou que ela possui alguma espécie de “primazia”. A simplicidade da percepção sensível a coloca em um nível fundamental em uma hierarquia fenomenológica – ou seja, em uma hierarquia de evidenciação do objeto. Por esse motivo que o nosso discurso sobre “modos derivados de evidência” faz sentido. Nomeadamente, existem modos derivados de evidência, que supõem o fenômeno da reprodução do objeto, se fundam – ou implicam – em sua doação originária. Neste sentido, a percepção sensível é capaz de fundamentar novos modos de evidência, mas ela própria não necessita de fundamento, posto que é fundante dos demais atos. Diferente de outros modos de consciência que para ganhar o caráter de fenômeno, de evidência, precisam de alguma maneira do fundamento fenomenológico da percepção sensível, mesmo que isso não tire a sua distinção em relação a ela (a percepção é diferente da imaginação; a percepção sensível é diferente da percepção categorial).

Em concomitância ao exposto, mostramos que o discurso sobre a percepção sensível termina por revelar o seu limite: a percepção sensível só é capaz de captar, enquanto um ato simples, de um só golpe, a evidência da presença da coisa visada em sua totalidade sem evidenciar, no ato dessa captação direta, um “estado” dessa coisa, o que somente seria possível mediante um ato complexo (articulador ou de enlace, capaz de expressar num juízo tal estado). Sendo assim, foge ao limite da percepção outros modos da evidenciação do objeto que não só a sua mera presença. A experiência possível nos mostra que é uma possibilidade o objeto se mostrar em diversos estados de ser. Por exemplo, se eu digo “este perfume é amadeirado”, os momentos conscientes que dizem respeito aos elementos reais da experiência são facilmente captados pela percepção sensível. “Perfume” e “amadeirado” são objetos da experiência possível que se referem, atualmente, a entidades individualizadas neste momento do espaço e do tempo. Trata-se deste perfume aqui e agora, nenhum outro – por isso o classificamos como objetos reais e sensíveis. No entanto, a vivência aludida não se resume a mera presença do objeto “perfume amadeirado”, mas sim o seu estado de “ser” um perfume amadeirado. Dito de outro modo: nessa experiência, não só o próprio perfume vem à aparição evidente, a relação do objeto total com características particulares também vem à evidência. A proposição “este perfume é amadeirado” é composta por outra classe de objetos que não os “sensíveis”. De acordo com Husserl, se buscarmos a referência objetiva dos termos “este” e “é” de forma alguma a encontraremos em qualquer experiência sensível. Isso se justifica, pois esses termos não se referem a objetos da intuição sensível, mas a objetos ideais – não posicionados em qualquer lugar no espaço e em qualquer momento do tempo. Se esses objetos são preenchidos na asserção completa, mas a percepção sensível não é capaz de preenchê-la, então como suprimos essa lacuna? Dada essa situação, Husserl constata a necessidade de se falar no alargamento do conceito de “percepção” e, paralelamente, de “intuição”. A partir de agora, não podemos mais falar de “intuição”, “percepção”, “imaginação”, apenas como fazendo referência a objetos sensíveis, no âmbito da experiência pré-categorial. A atenção a coisa mesma nos impõe a falar de pelo menos dois sentidos de intuição – e consequentemente, de percepção. Nomeadamente, da intuição em uma escala inferior de objetos, e da intuição em uma escala superior de objetos.

A intuição pertencente à escala inferior de objetos, de acordo com Husserl, diz respeito à intuição sensível. A intuição pertencente à escala superior de objetos diz

respeito à intuição categorial. Essa última, por ser intuição, também é caracterizada por preencher objetos. E em se tratando de uma intuição categorial do tipo “perceptiva”, ou seja, ao se tratar de uma “percepção categorial”, ela também cumpre a função de captar o “próprio objeto”, só que dessa vez não em sua presença enquanto coisa, mas enquanto “estado de coisa” (cuja expressão nos permite pensar a relação da totalidade do objeto com sua parte).

Após traçarmos as características iniciais do modo categorial de evidência, ocupemo-nos de suas características concomitantes. Em certo momento do texto da Sexta Investigação, Husserl evoca a expressão kantiana, ao afirmar que “os correlatos objetivos das formas categoriais não são momentos reais” (HUSSERL, 2007, §43, p. 141 <665>). Com isso, Husserl quer dizer o seguinte. Quando se diz que um tipo novo de intuição preenche um novo tipo de objeto, por exemplo, que a percepção categorial preenche o objeto categorial, por definição, não se quer dizer que a referência dessa percepção seja um objeto captado pela intuição sensível. Na expressão “esse perfume é amadeirado”, os termos “perfume” e “amadeirado” são termos relacionados num juízo de percepção, cada um dos quais fundados na intuição sensível (espécie de “matéria” do juízo). Você capta o perfume pela visão, o amadeirado do perfume pelo olfato. São, portanto, termos fundados na experiência sensível. Mas, no que concerne à relação entre os termos em questão na esfera judicativa, em que pese os termos relacionados judicativamente estarem fundados na intuição sensível, a forma categorial do juízo nada tem de sensível. Logo, essa forma não pode ser captado pela percepção sensível. Nas palavras do autor: “posso ver as cores, não o ser-colorido. Posso sentir o polimento, mas não o ser-polido. Posso ouvir o som, mas não o ser-sonante”. (HUSSERL, 2007, §43, p. 141 <666>) Da mesma forma: eu posso sentir o “amadeirado”, mas não posso sentir o “ser-amadeirado”. Por quê? Porque o ser não é um correlato real – sensível. O ser (em sentido predicativo), assim como todas as categorias só podem ser preenchidos por intuições próprias, que “objetivam” idealidades.

O forte da argumentação é o seguinte. Se os correlatos categoriais objetivos fossem momentos reais no objeto, então, por um lado, deveríamos assumir que se trata de um preenchimento consumado pela percepção sensível; e, por outro, que se trata de um objeto sensível. Conduzir um elemento ideal à realidade sensível, na esteira da argumentação de Husserl, é uma proposta psicologista que consuma a tão combatida confusão de domínios alertada pelo autor no Primeiro Volume da obra.

Outra consideração acerca da intuição categorial e dos objetos categoriais precisa ser exposta. No §44 da Sexta Investigação, Husserl estabelece um breve diálogo com o empirismo inglês acerca da natureza dos objetos categoriais – ou seja, está em jogo a pergunta sobre a origem disso que Husserl chama de “objetos categoriais” ou “ideais”. O autor afirma:

Há uma doutrina natural, muito difundida desde Locke, mas fundamentalmente errada, segundo a qual as significações questionáveis, ou as significações tornadas evidentes que nominalmente lhes correspondem – a saber, as categoriais lógicas, como ser e não-ser, unidade, multiplicidade, totalidade, quantidade, fundamento, consequência etc. – resultam da reflexão sobre certos actos psíquicos, por conseguinte, no âmbito do sentido interno, da percepção interna. (HUSSERL, 2007, p. 143 <668>)

A passagem acima exprime uma posição perante o problema exposto. De acordo com Locke, os objetos sensíveis externos são captados pela percepção externa (aquilo que vejo com os olhos, aquilo que eu ouço com os ouvidos, sinto com o tato etc.). Tudo aquilo que não é externo é captado pela percepção interna (um tipo de ato psíquico que funciona a partir do seu contraposto). Cabe salientar que Husserl dá parcialmente razão à Locke. É correto afirmar que o “percebido” surge de um ato de percepção externa, e que o próprio “ato de percepção” surge da reflexão sobre o próprio ato. Isso se justifica, pois os dois objetos mencionados – o percebido e o perceber – são da mesma natureza, a saber, são objetos sensíveis. Dado isso, estamos autorizados a afirmar que objetos sensíveis internos são captados pela percepção interna.

Entretando, Husserl discorda de que a outra classe de conceitos desponte da reflexão sobre esses atos. Husserl se refere aos elementos categoriais enquanto objetos presentes em asserções. O estado de “ser”, a conjunção “e”, a condição “se...então” assim como todos os elementos ideais da experiência não surgem de uma reflexão sobre os próprios atos. O que justifica essa afirmação é: em primeiro lugar, o ato de percepção interna também está no âmbito da sensibilidade<sup>96</sup>. Por extensão, em segundo lugar, ele não é capaz de captar objetos ideais, pois tratam de capacidades diferentes. Objetos sensíveis são captados por intuições capazes de captar objetos sensíveis, objetos ideais são captados por intuições capazes de captar objetos ideais (ou categoriais). Já que a percepção interna está no âmbito da sensibilidade, logo ela não é capaz de fazer surgir os elementos categoriais objetivos.

---

<sup>96</sup> Essa posição pode ser melhor esclarecida no apêndice à Sexta Investigação, no qual Husserl realiza uma exposição das noções de “percepção interna” e “externa” em Locke e em Brentano.



É importante salientar, por fim, que a posição empirista de reconduzir a natureza dos objetos categoriais à percepção interna, como sendo uma posição “psicologista”, ou seja, se está reduzindo um elemento não psicológico a uma esfera psicológica. Dito de outro modo, a posição de Locke culmina na afirmação segundo a qual o elemento categorial “é”, típico de juízos, surge a partir da reflexão sobre juízos, ou seja, o “é” é um elemento constitutivo do juízo. No entanto, de acordo com Husserl, Locke faz uma confusão de análise:

Não é na reflexão sobre juízos, ou melhor, sobre preenchimento de juízos, mas sim nos próprios preenchimentos dos juízos, que reside verdadeiramente a origem do conceito de estado-de-coisas e de ser (no sentido da cópula); não é nestes actos como objectos, mas sim nos objectos desses actos, que encontramos o fundamento de abstracção para a realização dos mencionados conceitos. (HUSSERL, 2007, §44 p. 145 <669>)

A passagem acima pretende resolver o problema aludido e refutar a posição referida: objetos ideais são correlatos de juízos, sendo assim, a origem desses objetos não são os próprios atos, mas aquilo que os atos visam.

Husserl não nega a relação entre a experiência concreta (psicológica) e esses elementos categoriais objetivas. Afinal, “um ser é apenas concebido no julgar, mas, com isso, de forma alguma foi dito que o conceito de ser tinha de ser obtido ‘por reflexão’ sobre certos juízos” (HUSSERL, 2007, §44, p. 144 <669>). Aqui reina uma lição básica já exposta em *Prolegômenos*, no qual Husserl tomou de empréstimo de Kant: dizer que todo conhecimento começa pela experiência não autoriza a dizer que todo ele surja da experiência. Subjacente a essa afirmação está a lição segundo a qual não podemos confundir aquilo que é da ordem do “ideal” com aquilo que é da ordem do “sensível”. O juízo, conforme vimos no Primeiro Capítulo desta dissertação, é um ato psicológico que transcorre no tempo; o ajuizado (o conteúdo do juízo) é um elemento ideal irreduzível ao ato. Uma vez mais, o ideal só aparece em determinações concretas (um conteúdo ideal só aparece no ajuizar psicológico), mas isso não nos autoriza a afirmar tal que conteúdo do juízo esteja fundado no próprio ato psicológico.

A fim de completarmos os nossos estudos acerca dos modos derivados de evidência, levemos em conta considerações iniciais acerca do “entendimento como modo derivado de evidência”. Conforme anunciamos anteriormente, modos derivados de evidência são aquelas vivências intencionais do tipo “intuição” que possuem alguma

relação de dependência com atos fundamentais. Nesse sentido, o ponto de partida para o esclarecimento aqui em jogo se dá pela apresentação daquilo que é um ato fundamental.

No ponto anterior, traçamos as características de um ato fundamental – a percepção simples. A percepção é simples, pois ela é fundante em termos de objetos, mas ela não necessita de outros atos subjacentes fundando os seus objetos. A simplicidade dessa percepção fundamental nos permite tratar o caráter de “derivação” da intuição categorial. Isto é, em que pese a intuição categorial assegurar, como um *acréscimo* aquilo que é revelado pela percepção sensível, a evidência um estado da coisa visada, através de um ato complexo (de enlace ou articulação), esse ato não deixa, contudo, de estar fundado numa intuição sensível. É como se Husserl dissesse que toda evidencia predicativa implica, em última instância, em uma evidencia pré-predicativa.

Ao caracterizarmos a “intuição categorial”, vimos que essa vivência intencional tem por peculiaridade dar evidência a objetos ideais (a cópula, a disjunção, as relações morfológicas etc.), mediante os quais se pode trazer à evidência um “estado” da coisa visada, pensado, de forma predicativa, num juízo. Nada disso seria possível sem que numa hierarquia de juízos, fazendo uma genealogia em direção aos juízos mais básicos, isto é, em direção aos “juízos de percepção”, os termos relacionados no juízo estivessem fundados na intuição sensível. A evidência da proposição “A contém  $\alpha$ ”, apesar de não ser consumada pela ação da percepção sensível, necessita dela para intuir, pelo menos, “A” como objeto trazido à consciência diretamente que, conforme expusemos, possui implicitamente suas partes. Só assim, o novo modo de apreensão trazido pela percepção categorial poderá cumprir a sua função de relacionar os termos em questão, salientando, de modo predicativo, o pertencimento de  $\alpha$  à A<sup>97</sup>.

A mesma ilustração pode ser realizada pela simples proposição: “A é B”. Considerando que esse seja um juízo de percepção, a matéria dos termos elencados no juízo é fornecida pela intuição sensível, no âmbito da experiência pré-predicativa. Já a ação judicativa de relacionar esses dois termos no juízo é garantida pelo novo tipo de ato, capaz de evidenciar, no próprio juízo, um estado da coisa visada originariamente.

---

<sup>97</sup> Podemos apreender um objecto sensível de modos distintos. Em primeiro lugar, naturalmente, de modo simples. [...] Apreendido deste modo, ele encontra-se como que simplesmente diante de nós; as partes que o constituem estão, na verdade, nele, mas não se tornam para nós em objectos explícitos em actos simples. Mas podemos também apreender de modo explicitativo o mesmo objecto; em actos articulados “salientamos” as partes, em actos relacionais pomos em relação as partes salientadas, seja uma com as outras, seja com o todo. E só através desses novos modos de apreensão é que os elos enlaçados e captados obtêm o carácter de “partes” ou de “todos”. (HUSSERL, 2007, §48, p. 154-155 <681>).

Tais considerações mostram bem o que significa dizer que a evidencia predicativa consiste em um modo derivado de evidência, posto que fundado na intuição sensível. Tudo isso reforça a tese husserliana segundo a qual a experiência (pré-predicativa) é um tema primeiro em si da fenomenologia. Se nem tudo se revela, tão somente, nessa experiência, não podemos deixar, contudo, de começar nossa investigação com ela.

## CONCLUSÃO

No presente trabalho de dissertação nos propomos a tecer considerações iniciais sobre os conceitos de “intuição” e de “evidência” na fenomenologia de Edmund Husserl. A primeira consideração realizada foi feita no contexto metodológico dessa ciência. Ao nos perguntarmos quais são as condições que precisam ser satisfeitas para se falar em “método” na fenomenologia, fomos conduzidos a seguinte consideração: a “intuição” e a “evidência” juntas compõem o primeiro princípio metodológico da fenomenologia e isso é anunciado no princípio da ausência de pressupostos, a saber, para que uma investigação seja considerada “fenomenológica”, ela precisa satisfazer o princípio de “ir às coisas mesmas” que, como tal, significa precisamente: excluir qualquer teoria, tese, presunção que não esteja fundada intuitivamente na evidência da coisa. Dito de um modo breve: o método em fenomenologia encontra-se indissociavelmente ligado aos conceitos de “intuição” e de “evidência”. Vimos que “intuição” é um termo para caracterizar todo modo de preenchimento de objetos. E o termo “evidência” diz respeito à confirmação atual de uma verdade (o que implica na certeza de que uma proposição “é” ou “não é”).

As considerações metodológicas sobre a importância desses conceitos nos conduziram a considerações de outras ordens. Dessa vez, vimos a importância da “intuição” e da “evidência” para o conhecimento: o conhecimento é resultado de uma unificação entre aquilo que é significado e aquilo que é intuído. Partindo, estrategicamente, da distinção entre “presunção” e “conhecimento”, vimos que algumas condições precisam ser satisfeitas para que haja a passagem de um a outro. A presunção, na medida em que apenas supõe que algo seja isso e aquilo, é ausente de valor de verdade. A marca distintiva que converte um juízo meramente presuntivo para um juízo conhecido é a intuição e a evidência.

O discurso acerca do conhecimento na fenomenologia comporta um conjunto de particularidades, uma delas é o seu modo de ser em graus. O conhecimento é sempre uma meta ideal, e cada modo de preenchimento possui uma particularidade na execução dessa meta. Nesse sentido, nossas investigações revelaram em uma taxonomia das evidências. Dito de outra maneira, típico da fenomenologia descritiva das *Investigações Lógicas*, inventariamos os modos de evidência – correspondente aos modos de intuição – a fim de estabelecer suas características no interior do conhecimento, notadamente, seus alcances e seus limites.

O primeiro modo de evidência ao qual nos dedicamos foi o fenômeno da “percepção”. Por conter uma intuição própria, vimos que ela possui seu espaço no conhecimento. Um objeto dito conhecido perceptivamente é o objeto dado “ele próprio”, “em pessoa”. Em primeiro lugar, investigamos as especificidades da percepção sensível. Husserl a caracteriza como um ato “simples”, “direto” e “imediatamente”. Esses termos apontam para uma consideração de extrema relevância para o estudo da percepção em fenomenologia. A percepção é uma vivência paradigmática, pois o seu caráter “simples” e “imediatamente” nos permite afirmar que: a percepção simples (~~sensível~~) é, enquanto um ato simples, capaz de apresentar um objeto em sua doação efetiva, sem que haja a necessidade de outros atos subjacentes que a fundamente. Dito de uma maneira breve: a percepção, entendida como simples e sensível, é fundante e, por isso, não é fundada.

Investigações sobre uma “evidência originária” – como é o caso da percepção sensível – torna oportuno investigações sobre “evidências derivadas”. Por evidência derivada (,) entendemos todos os modos de preenchimento de intenções que, de alguma maneira (,) possui seu fundamento na intuição sensível. A primeira evidência derivada investigado foi concernente ao vivido de “imaginação”, cujo tipo de “intuição” assegura, de certo modo, um tipo de conhecimento. Na medida em que a percepção é caracterizada pela autoapresentação do objeto, ou seja, captando o objeto como estando presente ele próprio, a imaginação é caracterizada pela presentificação do objeto por meio de uma imagem semelhante ao objeto “originário”. A imaginação proporciona uma evidência derivada, pois ela possui alguma relação de fundamentação com relação à percepção sensível. Por um lado, é possível constatar que (,) para toda percepção possível, há uma imaginação possível. Por outro lado, essa consideração conduz a outra

correlata: a imaginação re-presenta o objeto que uma vez a percepção apresentou originariamente.

Por fim, e não menos importante, traçamos as linhas gerais do modo derivado de evidência do tipo “categorial”, também conhecido por ser uma evidência própria à esfera do entendimento. A evidência categorial supõe um tipo próprio de intuição que, por sua vez, se dá no âmbito das ações judicativas que, como ações complexas, que enlaçam termos num juízo, nos trazem à evidência um estado da coisa visada intencionalmente. Essa primeira caracterização faz com que nos perguntemos o porquê de chamar essa vivência de objetos categoriais de “intuição”. A resposta para esse problema foi dado no contexto dos limites da intuição sensível. A intuição sensível capta objetos sensíveis. Entretanto, Husserl salienta a necessidade de se perguntar como é possível o preenchimento de objetos de um tipo determinado ao qual a intuição sensível não é capaz de atingir. Esses objetos são formas ideais ou categoriais. Temos uma relação categorial quando nos referirmos ao “ser” das coisas (em sentido predicativo), nos pronomes demonstrativos “este”, “aquele”; quantificadores “todos”, “um”, “nenhum” etc. A pergunta fundamental que nos levou à evidência derivada do entendimento foi: o que preenche esses elementos categoriais se a percepção sensível não é capaz de preenchê-los, apesar do conhecimento de objetos comportar cognoscibilidade desses objetos? Um exemplo disso é quando entendemos com evidência que “há dois objetos na mesa um livro ‘e’ uma garrafa”. Não só os elementos sensíveis dessa declaração foram preenchidos, mas o elemento categorial “e” que cumpre a função determinada de estabelecer uma conjunção. Nesse sentido, Husserl mostra que “as próprias coisas” obriga que ampliemos o conceito de intuição. A partir de agora, não se poderá mais falar em “intuição”, “percepção” apenas em termos de sensibilidade, mas devemos incluir esses conceitos no âmbito do entendimento, a saber, de relações sintéticas que enlaçam termos em juízos e que fazem referência a objetos categoriais.

Por fim, chegamos ao “final” da nossa pesquisa, reiterando as considerações iniciais: a ciência fenomenológica está indissociavelmente ligada aos conceitos de “intuição” e de “evidência”. Nas *Investigações Lógicas*, o campo da fenomenologia é aberto pelo princípio da ausência de pressupostos e devemos entender a evidência como sendo o primeiro princípio metodológico desse campo.

O estudo desses conceitos nos trouxe um conjunto de novos questionamentos que poderão ser trabalhos em pesquisas futuras. Podemos destacar aqui, em especial, o lugar da intuição e da evidência no contexto da compreensão da vida psíquica alheia, anunciado no §7 da Primeira Investigação no interior do problema da “compreensão da manifestação”, mas que não foi possível ser trabalhado nesta dissertação. No entanto, tivemos esse problema em vista como uma consequência do estudo da evidência em Husserl. Se conhecimento é equiparado a preenchimento intuitivo, ou seja, na captação do próprio objeto visado, como é possível se falar em conhecimento em ciências nas quais o seu objeto não é dado intuitivamente? Podemos tomar, como exemplo, o caso da ciência psicológica que, como tal, propõe uma investigação sobre o fenômeno da vida psíquica alheia. Entretanto, por um lado, no contexto das nossas investigações, por ser uma ciência, a psicologia não quer uma compreensão apenas presuntiva acerca do seu objeto de estudo; e, por outro, a experiência comum nos mostra a impossibilidade de termos contato imediato com a vivência interna do alheio. Sendo assim, fica em aberto esse problema: como é possível falar, em termos fenomenológicos, em conhecimento num campo de investigação no qual a intuição do objeto não é possível, posto que ele não se mostra “ele próprio”? No parágrafo em questão, pudemos perceber um conjunto de noções supostas por Husserl, mas que não foram trabalhadas, tais como: a questão da identidade pessoal e o problema do alheio no contexto da evidência. Porém, encaminhamos esse conjunto de problemas para uma futura investigação.

## BLIBLIOGRAFIA

### BIBLIOGRAFIA PRIMÁRIA

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

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

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

### BIBLIOGRAFIA SECUNDÁRIA

ARAUJO, J. C. **Julio Moreira Fragata ou uma Iniciação na Fenomenologia de Husserl.** Phainomenon, n22-23, Lisboa, pp. 217 – 248. Disponível em: <<http://phainomenon-journal.pt/index.php/phainomenon/article/view/289>>. Data de acesso:: 20 oct. 2022.

CURVELLO, F. V. **Fenomenologia como psicologia descritiva.** Tese (Doutorado em Filosofia) – Programa de pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: UFRJ, 2018.

DARTIGUES, A. **O que é a fenomenologia?** Rio de Janeiro: Eldorado, 1973.

DRUMMOND, J. J. **Historical Dictionary of Husserl's Philosophy.**

HEIDEGGER, M. **Ser e Tempo.** Rio de Janeiro: Vozes, 2012.

HUSSERL, E. **Introduction to the Logical Investigations: a Draft of a Preface to the Logical Investigatios (1913).** Editado por: Eugen Fink. The Hague: Martinus Nijhoff. 1974.

KELKEL, A, R, SCHÉRER. **Husserl.** Lisboa: Edições 70, 1954

LYOTARD, J. F. **A Fenomenologia.** São Paulo: Edições 70, 1986.

PORTA, M. **Edmund Husserl: psicologismo, psicologia e fenomenologia.** São Paulo, Loyola: 2013.

\_\_\_\_\_. **Brentano e sua escola.** São Paulo, Loyola: 2013.

\_\_\_\_\_. **Introducción Histórica al Psychologismustreit.** Revista de Filosofia Moderna e Contemporânea, Brasília, v.7, n.2, ago. 2019, p. 239-269ISSN: 2317-9570239

SARAIVA, M. M. **A Imaginação segundo Husserl**. Paris: Centro Cultural Calouste Gulbenkian, 1994.

SACRINI, M. **A cientificidade na fenomenologia da Husserl**. São Paulo: Loyola, 2018.

SANTOS, J.H. **Do empirismo à fenomenologia. Crítica do psicologismo nas Investigações Lógicas de Husserl**. São Paulo: Loyola, 2010.

SCHÉRER, R. **La Fenomenologia de las “Investigaciones Lógicas” de Husserl**. Biblioteca Hispânica de Filosofia. Madrid: Editorial Gredos, 1969.

SOKOLOWSKI, R. **Introduction to Phenomenology**. New York: Cambridge University, 2000.

\_\_\_\_\_. **Introdução à fenomenologia**. São Paulo: Edições Loyola, 2012.

TEIXEIRA, D. **“ABSCHIED VOM IMMANENTEN OBJEKT”**: **Concepções de Intencionalidade na Escola de Brentano**. In: PORTA, M. Brentano e sua Escola. São Paulo: Edições Loyola, 2014.

\_\_\_\_\_. **Resenha: Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica. Introdução geral à fenomenologia pura**. Cadernos de Filosofia Alemã: Crítica e Modernidade, (10), p. 147-156. Jul-Dez, 2007.

TOURINHO, C.D.C. (2012) **O Transcendente e suas variações na Fenomenologia Transcendental de Edmund**. PROMETEUS - Ano 5 - Número 9 – Janeiro-Junho/2012 - ISSN: 1807-3042 - E-ISSN: 2176-5960. Disponível em: [seer.ufs.br/index.php/prometeus/article/view/782/678](http://seer.ufs.br/index.php/prometeus/article/view/782/678).

\_\_\_\_\_. **Duas teses sobre a evidência: o “duplo deslocamento” propedêutico à fenomenologia de Husserl**. *Sofia*, 9(1), 210–219, 2020. Disponível em: [Duas teses sobre a evidência: o “duplo deslocamento” propedêutico à fenomenologia de Husserl | Sofia \(ufes.br\)](http://www.ufes.br/Sofia). Acesso em: 22 mar. 2023.

\_\_\_\_\_. **A posição de Husserl no debate sobre a relação entre a Psicologia e a Lógica: O lugar da experiência em Prolegômenos**. Ekstasis: Revista de Hermenêutica e Fenomenologia, [S.l.], v. 2, n. 1, p. 45-57, set. 2013. ISSN 2316-4786. Disponível em: <https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/Ekstasis/article/view/5999>>. Acesso em: 22 mar. 2023.

\_\_\_\_\_. **Sobre a adequação entre intenção significativa e preenchimento intuitivo nas Investigações Lógicas de Husserl**. *Cognitio: Revista de Filosofia*, 16 (2), 361–374, 2016. Recuperado de [Sobre a adequação entre intenção significativa e preenchimento intuitivo nas Investigações Lógicas de Husserl | Cognitio: Revista de Filosofia \(pucsp.br\)](http://www.pucsp.br/Cognitio). Acesso em: 22 mar. 2023.



\_\_\_\_\_. **O lugar da experiência na fenomenologia de E. Husserl.** *Trans/Form/Ação*, Marília, v. 36, n. 3, p. 35-52. Set./Dez., 2013. Disponível em: O Lugar da Experiência na Fenomenologia de E. Husserl: de Prolegômenos a Ideias I | TRANS/FORM/AÇÃO: Revista de Filosofia (unesp.br). Acesso em: 22 mar. 2023.

\_\_\_\_\_. **Funções do signo e identidade pessoal: o caso da “vida solitária da alma” nas Investigações Lógicas de Husserl.** *Aufklärung: revista de filosofia*, [S. l.], v. 6, n. 3, p. p.53–62, 2019. DOI: 10.18012/arf.2019.48229. Disponível em: <https://periodicos.ufpb.br/index.php/arf/article/view/48229>. Acesso em: 22 mar. 2023.

\_\_\_\_\_. **“Percepção e Imaginação em Husserl: da coisa ‘ela própria’ à reprodução por ‘semelhança’**. In: *Aufklärung: Revista de Filosofia*. Volume 7 (nº 3), setembro – dezembro de 2020, pp. 11-20. Disponível em: Percepção e Imaginação em Husserl: da coisa “ela própria” à reprodução por “semelhança” | Aufklärung: revista de filosofia (ufpb.br)

ZAHAVI, D. **Husserl’s Phenomenology**. Califórnia: Stanford, 2003.

\_\_\_\_\_. **A fenomenologia de Husserl**. Rio de Janeiro: Via Vérita, 2015.

\_\_\_\_\_. **One Hundred Years of Phenomenology: Husserl’s Logical Investigations Revisited**. Netherlands: Springer, 2002.