

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

Daniel Peluso Guilhermino

Doação e transcendência. Husserl e o “Mito do Dado”.

Versão corrigida

São Paulo
2023

Daniel Peluso Guilherme

Doação e transcendência. Husserl e o “Mito do Dado”.

Versão corrigida

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para obtenção do título de Doutor em Filosofia sob a orientação do Prof. Dr. Marcus Sacrini Ayres Ferraz

São Paulo
2023

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

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

G953d Guilhermino, Daniel
Doação e transcendência. Husserl e o "Mito do Dado" / Daniel Guilhermino; orientador Marcus Sacrini - São Paulo, 2023.
269 f.

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

1. Fenomenologia. 2. Doação. 3. Husserl. 4. McDowell. 5. Mito do Dado. I. Sacrini, Marcus, orient. II. Título.

ENTREGA DO EXEMPLAR CORRIGIDO DA DISSERTAÇÃO/TESE**Termo de Anuência do (a) orientador (a)****Nome do (a) aluno (a): Daniel Peluso Guilhermino****Data da defesa: 09/02/2024****Nome do Prof. (a) orientador (a): Marcus Sacrini Ayres Ferraz**

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

São Paulo, 20/05/2024



(Assinatura do (a) orientador (a))

Agradecimentos

À Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP), pela concessão da bolsa de doutorado no país, processo nº 2019/01444-6, e da bolsa de estágio de pesquisa no exterior, processo nº 2021/08271-0. À/ao parecerista da FAPESP pelas proveitosas avaliações dos relatórios.

Ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq), pela concessão inicial dos dois primeiros meses de bolsa de doutorado no país.

A Marcus Sacrini, pela cuidadosa orientação e acompanhamento de toda minha trajetória na pós-graduação, bem como pelo excelente ambiente proporcionado para a realização da pesquisa de doutorado.

A Luiz Damon, Alex Moura e Daniel Nagase, pelo ótimo debate na banca de defesa.

Ao Departamento de Filosofia da USP, pelo apoio institucional para a execução da pesquisa.

Ao Grupo de Estudos de Fenomenologia da USP (GEFen), pelo excelente espaço de discussão e estudos proporcionado ao longo de todo o mestrado e doutorado.

Aos familiares e amigos, pelo apoio e incentivo durante todo o percurso do doutorado.

Não vemos manchas de cor, mas árvores e casas; ouvimos não um som indescritível, mas vozes e violinos.

(Lewis, C. I. *Mind and the World-Order*, 1929, p. 54)

Eu ouço o adágio do violinista, o gazear dos pássaros ... não vejo minhas sensações.

(Husserl, E. *Investigações lógicas*, 1900/1901, pp. 395-6)

Quando um conteúdo está disponível para nós, nossas capacidades conceituais já entraram em jogo, sem que tivéssemos escolha a esse respeito.

(McDowell, J. *Mind and World*, 1996, p. 10)

Resumo

Guilhermino, D. Doação e transcendência. Husserl e o “Mito do Dado”. 2023. 269 f. Tese (Doutorado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2023.

O objetivo da tese é analisar, nas *Investigações lógicas* de Husserl, a teoria fenomenológica do conhecimento. Pretende-se, com isso, explicitar como Husserl converte fenomenologicamente o problema tradicional do conhecimento, que é usualmente tratado como o enigma da conexão entre a imanência da mente e a transcendência do mundo. Husserl mostra que tal posicionamento da questão ainda guarda elementos metafísicos. O trabalho da fenomenologia será o de suspender a validade dos pressupostos metafísicos da imanência da mente e da transcendência do mundo e se voltar para os elementos estruturantes das vivências intencionais. Com isso, os conceitos de doação e transcendência poderão ser clarificados e a pergunta da teoria do conhecimento poderá ser repostada, embora agora em registro fenomenológico. A pergunta deixa de ser sobre o enigma do acesso à transcendência e passa a ser sobre o modo de doação da transcendência: ou seja, não se trata mais de questionar se é possível a abertura ao mundo, mas de explicitar como se dá essa abertura. Para a consecução desse objetivo, utilizamos como fio condutor o problema contemporâneo do Mito do Dado, que atua como modelo do problema da teoria do conhecimento em sua versão não fenomenológica. Pretendemos mostrar que tal conversão do problema do conhecimento blinda a fenomenologia de Husserl das acusações de ser uma filosofia doacionista no sentido apresentado por Sellars e McDowell. No desenrolar da tese, defrontamo-nos com uma série de investigações históricas e analíticas, tais como o problema de Lotze acerca da significação real das categorias lógicas, as origens do problema da doação na filosofia contemporânea de Lewis a Sellars, o conceitualismo de McDowell, bem como a estrutura da doação sensível e categorial em Husserl. Por fim, avançamos algumas teses interpretativas sobre a fenomenologia pré-transcendental, quais sejam: sua vinculação essencial entre teoria do conhecimento e metafísica, a ausência de um representacionalismo na sua teoria da sensibilidade e a ausência de psicologismo na sua teoria do entendimento.

Palavras-chave: Fenomenologia, doação, Husserl, McDowell, Mito do Dado.

Abstract

Guilhermino, F. Givenness and transcendence. Husserl and the “Myth of the Given”. 2023. 269 f. Thesis (Doctoral) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2023.

The aim of this thesis is to analyze the phenomenological theory of knowledge in Husserl’s *Logical Investigations*. The aim is to explain how Husserl phenomenologically converts the traditional problem of knowledge, which is usually addressed as the enigma of the connection between the immanence of the mind and the transcendence of the world. Husserl reveals that this positioning of the question is metaphysically loaded. The task of phenomenology is to suspend the validity of the metaphysical presuppositions of the immanence of the mind and the transcendence of the world and move back to the structuring elements of intentional lived experiences. By doing so, the concepts of giving and transcendence can be clarified and the question of the theory of knowledge can be restated, now in a phenomenological register. The question is no longer about the enigma of access to transcendence, but about the way in which transcendence is given: in other words, it is no longer a question of asking whether the openness to the world is possible, but of explaining how this openness of the world is accomplished. To reach this goal, we use as a guiding thread the contemporary problem of the Myth of the Given, which provides a model for the problem of the theory of knowledge in its non-phenomenological version. In the course of the thesis, we are confronted with a series of historical and analytical investigations, such as Lotze’s problem about the real meaning of logical categories, the origins of the problem of givenness in contemporary philosophy from Lewis to Sellars, McDowell’s conceptualism, and the structure of sensible and categorial givenness in Husserl. Finally, we put forward some interpretative theses about pre-transcendental phenomenology, namely: its essential link between the theory of knowledge and metaphysics, the absence of representationalism in its theory of sensibility, and the absence of psychologism in its theory of understanding.

Keywords: Phenomenology, givenness, Husserl, McDowell, Myth of the Given.

Sumário

| | |
|--|-----|
| Introdução..... | 11 |
| §1 Circunscrição metodológica e objetivos..... | 12 |
| §2 Estado da arte..... | 15 |
| §3 Progressão temática das partes e capítulos..... | 20 |
| | |
| Parte I. O problema contemporâneo do Dado e a Fenomenologia..... | 22 |
| Capítulo 1. Do problema moderno à angústia contemporânea..... | 22 |
| §1 Brevíssima arqueologia do conceito contemporâneo de dado..... | 22 |
| §2 Intencionalidade e a ideia de um empirismo mínimo em McDowell..... | 36 |
| §3 A indistinção entre pensamento e experiência..... | 39 |
| §4 Razão e natureza em McDowell: o choque dos espaços lógicos..... | 47 |
| §5 De Aristóteles a Sellars e ao Mito do Dado..... | 52 |
| §6 A cura..... | 65 |
| Capítulo 2. Fenomenologia, teoria do conhecimento, metafísica..... | 70 |
| §1 O objetivo geral das <i>Investigações lógicas</i> | 70 |
| §2 Teoria do conhecimento e metafísica na fenomenologia pré-transcendental..... | 85 |
| §3 O “abismo” de Lotze entre pensamento e mundo..... | 93 |
| §4 De volta à controvérsia contemporânea do Dado..... | 110 |
| Capítulo 3. Intuição e conceito na fenomenologia do conhecimento das <i>Investigações lógicas</i> | 113 |
| §1 Os elementos básicos da teoria da intencionalidade..... | 116 |
| Conclusão da Parte I..... | 123 |
| | |
| Parte II. Doação sensível..... | 124 |
| Capítulo 1. A relação de fundação entre sensibilidade e entendimento..... | 128 |
| §1 <i>Die Unterstufe</i> : O dado no nível dos atos fundantes de percepção..... | 128 |
| <i>Intermezzo 1. Conceitualismo vs. não-conceitualismo</i> | 132 |
| Capítulo 2. A aporia da autodoação da coisa mesma na sensibilidade..... | 139 |
| §1 O dado que não se doa: o fantasma do representacionalismo..... | 139 |
| Capítulo 3. O esquema conteúdo-apreensão e a doação sensível pura e simples..... | 148 |
| §1 O dado para o filósofo e para o não-filósofo..... | 148 |
| §2 O esquema conteúdo-apreensão..... | 149 |
| §3 Resposta às acusações de inconsistência: uma leitura não-representacionista da crítica da razão nas <i>Investigações lógicas</i> | 158 |
| Conclusão da Parte II..... | 163 |
| | |
| Parte III. Doação categorial..... | 165 |
| Capítulo 1. Intuição categorial..... | 166 |
| §1 A estrutura textual da Segunda Seção da Sexta Investigação Lógica..... | 166 |
| §2 <i>Die Oberstufe</i> : O dado no nível dos atos fundados da percepção..... | 167 |
| §3 A estrutura triádica dos atos de intuição categorial..... | 173 |
| §4 O problema do teor intuitivo das categorias..... | 186 |

| | |
|---|------------|
| Capítulo 2. Verdade categorial | 194 |
| §1 Prejuízo objetivista e o primado da presença: a interpretação de Tugendhat..... | 196 |
| §2 Evidência e verdade..... | 203 |
| §3 A verdade lógica das proposições categoriais | 212 |
| §4 O retorno do abismo de Lotze | 216 |
| Capítulo 3. Conteúdo categorial | 221 |
| §1 Desafios da interpretação de Tugendhat..... | 223 |
| §2 Conteúdo categorial como vivência não-conceitual..... | 226 |
| <i>Intermezzo 2. De volta à controvérsia conceitualismo vs. não-conceitualismo.....</i> | <i>237</i> |
| Conclusão da Parte III | 242 |
| | |
| Conclusão. A conversão fenomenológica do problema da doação | 244 |
| §1 Husserl e Sellars | 247 |
| §2 Husserl, Lotze e McDowell | 249 |
| | |
| Bibliografia..... | 254 |

Introdução

O tema da presente investigação é a clarificação fenomenológica do conhecimento das *Investigações lógicas* de Husserl à luz do problema contemporâneo do “Mito do Dado” – problema predominante nos debates de algumas vertentes da assim chamada “filosofia analítica”. O principal material conceitual a ser examinado é o texto das *Investigações lógicas* em que Husserl propõe, conforme já anunciado no subtítulo da Sexta Investigação, uma “clarificação [*Aufklärung*] fenomenológica do conhecimento” (Hua XIX, 6, Introdução, p. 1)¹; e o fio condutor proposto, ou a ideia diretora² escolhida para melhor iluminar esse material conceitual, é o debate em torno do “Mito do Dado”, principalmente a partir de seu retorno à cena filosófica contemporânea através de John McDowell. Se quisermos colocar nosso tema na forma de uma questão guia, então o presente trabalho se propõe a investigar o seguinte: seria a clarificação fenomenológica do conhecimento das *Investigações lógicas* uma instância daquilo que McDowell chama de *Mito do Dado*? Mostrar a pertinência e legitimidade dessa questão deverá ser, naturalmente, uma das nossas primeiras tarefas. Já de início, porém, é necessário esclarecer que uma eventual resposta não necessariamente assume os termos do problema proposto: antes, nossa hipótese inicial é que a fenomenologia do conhecimento de Husserl pode nos ajudar a *desarmar o próprio horizonte teórico* no qual a problemática contemporânea do Dado se baseia. Com isso, a ideia diretora da nossa investigação se mostra profícua, na medida em que nos possibilita resgatar um sentido fenomenológico do conceito de doação que situe a filosofia de Husserl para além das oposições habituais do debate contemporâneo em algumas vertentes de teoria do conhecimento, tais como conceitualismo/não-conceitualismo; coerentismo/fundacionalismo; internalismo/externalismo, entre outras.

¹ Todas as traduções de Husserl são de minha responsabilidade. As citações das obras de Husserl seguirão sempre a paginação da Husserliana. As citações das *Investigações lógicas* seguirão sempre a seguinte ordem: Número da Investigação, número da seção, página. As obras que possuem tradução para o português foram eventualmente consultadas para auxiliar em algumas traduções e, por isso, constam da bibliografia.

² A estruturação metodológica inicial da investigação em termos de “material conceitual”, “fio condutor” e “ideia diretora” se inspira na excelente apresentação de Carlos Alberto R. de Moura em *Gérard Lebrun – A filosofia e sua história* (MOURA, 2006, p. 11, 12).

§1 Circunscrição metodológica e objetivos

Com respeito à *pertinência* e *legitimidade* da nossa questão guia, algumas poucas palavras precisam ser ditas já de início. Poder-se-ia objetar que a análise do problema da doação na fenomenologia do conhecimento de Husserl é completamente independente do debate analítico contemporâneo e que, por isso mesmo, não deveria prestar contas a ele. Além das dificuldades metodológicas concernentes a essa aproximação – assim continuaria a objeção –, tais como o risco de anacronismo e de comparações infundadas de conceitos que operam em “marcos teóricos” distintos, tal aproximação corre o sério risco de ser *sem sentido*. Afinal, não seria a fenomenologia de Husserl confessadamente uma ciência da doação? Nosso oponente fictício poderia simplesmente fazer menção ao *princípio de todos os princípios*, formulado na fenomenologia transcendental madura de *Ideias I*, no qual se lê que

toda intuição [*Anschauung*] doadora originária é uma fonte de justificação do conhecimento, e tudo que se nos apresenta originariamente na ‘Intuição’ [*Intuition*], (por assim dizer, em sua efetividade de carne e osso), deve ser aceite tal qual se dá, mas também apenas nos limites nos quais ele então se dá (Hua III, p. 51).

E não só isso. Uma rápida consulta à obra de Husserl nos mostraria, de modo cabal, que o conceito de doação é um conceito, por assim dizer, *sine qua non* para a própria existência da fenomenologia como ciência. Para ficarmos com um único exemplo, na introdução à *Lógica formal e transcendental* [doravante *FTL*], diz Husserl que “pressupomos as ciências, assim como a própria lógica, sobre a base [*Grund*] da ‘experiência’³ pré-dada [*vorgehend*]” (Hua XVIII, p. 12), e acrescenta, logo em seguida, que seu objetivo de realizar, ali, uma *investigação de sentido* [*Besinnung*] é equivalente àquilo que se chamava, nas *Investigações lógicas*, de clarificação do “sentido intentante” com base na sua “Evidência” [*Evidenz*]⁴ (Hua XVIII, p. 13). Assim, se não quisermos lidar com a formulação paradigmática de *Ideias I*, bastaria

³ Nessa passagem, as aspas em “experiência” não são arbitrárias, uma vez que não se trata da recondução de todos os conhecimentos à experiência *sensível*. Conforme lemos no *princípio de todos os princípios*, temos, com a fenomenologia, o primado da doação *nos limites em que ela se dá*. Lembremo-nos, no entanto, que o argumento contra o Mito do Dado, que, conforme veremos adiante, é originalmente de Wilfrid Sellars, volta-se contra “*todo o âmbito da doação* [the entire framework of givenness]” (SELLARS, 1991, p. 128, grifo nosso), e não somente contra aquele da experiência *sensível*.

⁴ Uma discussão detalhada acerca do conceito husserliano de Evidência [*Evidenz*], que traduzimos em maiúsculo para diferenciarmos de “evidência” como *Beweismittel*, será realizada mais adiante. A esse respeito, cf. Heffernan (2020).

seguirmos essa pista da introdução de *FTL* e retornar para o nosso material conceitual, mais precisamente a doutrina da Evidência do 5º Capítulo da Sexta Investigação, em que Husserl deixa claro que a doação da própria coisa em carne e osso [*leibhaftig*] é a modalidade intuitiva originária e, portanto, fundante para todo o conhecimento. Conforme colocado por Heffernan (2020, p. 412), “o ‘problema da Evidência’ (Hua XXIV, p. 153-6) é um ‘problema da doação’ (*Gegebenheit*) – não obstante o ‘Mito do Dado’”. Para quê, então, seguir essa linha de investigação ora proposta, se o problema de Husserl é o problema da doação *não obstante* o Mito do Dado?

Uma outra linha de objeção que também poderia atuar como uma espécie de recusa *a priori* da colocação do nosso problema é a seguinte: nossa investigação não é nada mais que um simples retorno a uma disputa antiga entre fenomenólogos e neokantianos da escola de Marburgo acerca do modo de captação, ou tematização, da subjetividade – a saber, aquela disputa entre a posição neokantiana que, para ficarmos com Natorp, admite apenas um acesso *indireto* à subjetividade, via *reconstrução* (NATORP, 2013, p. 175 ss.)⁵, e a posição husserliana que, apesar da famigerada constatação tardia de ter aprendido a encontrar o “eu primitivo” de Natorp, tematiza-o não via reconstrução, mas via uma “captação pura do dado [da subjetividade]” (Hua XIX, 5, §8, 361, nota 1).

Queremos sustentar que muito embora algumas dessas objeções possam ser “teoricamente” consistentes e encontrem lastro textual, elas não inviabilizam nossa investigação *nos quadros em que a queremos colocar aqui*. Tais objeções são teoricamente consistentes e textualmente corretas porque a fenomenologia husserliana é, sem dúvida, uma filosofia da doação e da Evidência – afirmação que soa quase como uma trivialidade. Não obstante, há razões tanto *filosóficas* quanto *históricas* para seguirmos a linha de investigação a qual nos propusemos. Retomemos nossa questão guia a fim de tentar justificá-la (naturalmente que uma justificação completa só poderá ser dada no todo do trabalho): seria a clarificação fenomenológica do conhecimento das *Investigações lógicas* uma instância do *Mito do Dado*? O “Mito do Dado” é um argumento um tanto intrincado e complexo formulado por Wilfrid Sellars em *Empirismo e filosofia da mente* [doravante *EPM*], de 1956. Para Rorty, esse texto

⁵ Para uma exposição e comparação entre Natorp e Husserl com relação ao modo de acesso à subjetividade, cf. (LUFT, 2010) e (CROWELL, 2001, p. 29 ss.).

foi responsável, em conjunto com *Dois dogmas do empirismo* de Quine e *Investigações filosóficas* de Wittgenstein, pela *virada pós-positivista na filosofia analítica*, superando, assim, seu marco inicial no “positivismo lógico” ou “empirismo lógico” de Russell e Carnap (RORTY, 1997, p. 1, 2). Se considerarmos, agora, a provocação de Husserl em *Ideias I* de que “se ‘positivismo’ significa a fundamentação [*Gründung*] absolutamente sem pressupostos de todas as ciências sobre o ‘positivo’, isto é, sobre aquilo que é captado originariamente, então nós somos os verdadeiros positivistas” (Hua III, p. 45); ou a seguinte afirmação ainda mais direta de Fink: “O *milieu* intelectual de Husserl: positivismo, psicologismo, ciências naturais. Do positivismo, Husserl herda a postura anti-metafísica, anti-especulativa e o *ídolo da doação*” (FINK, 2020, p. 4, grifo nosso) – então já temos uma primeira ponte entre a nossa ideia diretora (a problemática contemporânea do Dado) e nosso material conceitual (a clarificação fenomenológica do conhecimento das *Investigações lógicas*): afinal, se a crítica de Sellars ao “âmbito geral da doação” supera aquela forma mais “sofisticada” de positivismo, a saber, o positivismo *lógico*, então superaria, *a fortiori*, aquela filosofia que nada mais seria que uma filha bastarda do antigo positivismo, a saber, a fenomenologia husserliana. O que temos diante dos olhos é, insistamos, um genuíno problema filosófico. A não ser que não se queira levar a sério a herança positivista de Husserl e a crítica ao positivismo lógico de Sellars, não há como não vislumbrar, aqui, um problema real, e não um mero jogo artificial e arbitrário de aproximação entre duas filosofias.

Historicamente, também seria possível legitimar nossa questão guia e a aproximação aqui pretendida entre a crítica de Sellars e a fenomenologia de Husserl. É bem conhecida a apreciação positiva que Sellars faz de Husserl em sua autobiografia intelectual. Ali, escreve Sellars que Marvin Farber, “cujo respeito explícito pela estrutura do pensamento de Husserl, em conjunto com a convicção igualmente firme de que essa estrutura poderia receber uma interpretação naturalista, foi indubitavelmente uma influência chave na minha estratégia filosófica subsequente” (SELLARS, 1975, p. 283). Não é claro, todavia, o que seria essa “interpretação naturalista” da “estrutura do pensamento de Husserl”, e muito menos como isso poderia ser visualizado na filosofia de Sellars, que possui outras influências um tanto distantes da fenomenologia husserliana. Algumas outras afirmações esparsas sobre a fenomenologia podem ser vistas nos escritos de Sellars, como por exemplo em sua conferência para a *Sociedade de fenomenologia e filosofia existencial*, em que afirma que sempre concebeu sua “análise (e síntese) filosófica como semelhante à fenomenologia” (SELLARS, 1978, p. 170).

Um pouco mais incisiva é a afirmação de Rorty de que Sellars chama sua crítica ao Mito do Dado de “*Meditations Hegeliennes*” (SELLARS, 1991, p. 148) em alusão às *Meditations Cartesiennes* de Husserl (RORTY, 1997, p. 9, nota 12). Acreditamos que essas referências sejam suficientes para mostrar que a aproximação aqui pretendida também não é arbitrária do ponto de vista histórico. Historicamente, porém, o que mais nos interessa não é tanto a reconstrução do cenário de fundo que possibilita a aproximação entre Sellars e Husserl, mas o impacto que a crítica de Sellars vem exercendo recentemente na interpretação da fenomenologia husserliana através do seu resgate por McDowell. Para isso, será inevitável elaborarmos o *estado da arte* do nosso trabalho, ao qual passamos a seguir.

§2 Estado da arte

A crítica de Sellars ao Dado pode ser considerada o *locus* de origem daquilo que hoje se denomina *Escola de Pittsburgh* na filosofia analítica contemporânea. Com efeito, um dos principais problemas que o ensaio de Sellars suscita – e que, com isso, ajuda a formatar essa “escola de pensamento” – diz respeito ao *objetivo geral* de sua crítica ao Dado. Para nos valermos do esquema de McDowell, trata-se de saber se o principal objetivo de Sellars é, como interpreta Brandom, “desmontar o empirismo” (BRANDOM, 1997, p. 168) – e por “empirismo” entende-se, aqui, empirismo *tradicional* – ou se o objetivo é, conforme sugere McDowell, “resgatar um *empirismo não-tradicional* dos destroços do empirismo tradicional”, mostrando-nos o caminho de como ser “bons empiristas” (MCDOWELL, 2009, p. 221). Importante notar, de início, que o motivo sellarsiano por trás da disputa entre Brandom e McDowell se deve muito mais à *pars destruens* do argumento de *EPM* contra o Mito do Dado do que à *pars construens* da filosofia de Sellars. Que se veja, por exemplo, a explícita abstração que McDowell faz do “cientificismo” de Sellars (MCDOWELL, 2009, p. 62 ss.), que seria a parte positiva da filosofia sellarsiana, que se resume, *grosso modo*, à máxima da *scientia mensura*. Tal cientificismo é crucial para o projeto filosófico de Sellars. Para Sellars, a “imagem científica do mundo” (o mundo tal qual descrito pelas ciências naturais) não deverá ser *reconciliada* com a “imagem manifesta” (o mundo tal qual descrito pela nossa experiência cotidiana); antes, deverá *suplantá-la* (SELLARS, 1962, p. 40). Para ficarmos com *EPM*, “na dimensão da descrição e explicação do mundo, a ciência é a medida de todas as coisas, das que

são como são, das que não são como não são” (SELLARS, 1991, p. 173)⁶. Abstrair dessa dimensão tão crucial significa, portanto, que a chamada Escola de Pittsburgh é menos uma continuação de Sellars e mais um âmbito de reflexão que se inspira em um aspecto crítico de *EPM*. Fixemos: é *nesse aspecto crítico*, ou seja, na *pars destruens* do argumento de Sellars, que basearemos nossa ideia diretora.

É por isso que McDowell – e não Brandom – é fundamental para nossa pesquisa. Para seguirmos uma boa contextualização de Crowell (CROWELL, 2009, p. 151), o inferencialismo de Brandom se aproxima da escola neokantiana de Marburgo, que entende a experiência como um processo *mediado*, a saber, como um processo que se dá por meio de conexões inferenciais sistemáticas presentes no teorizar científico. Já McDowell se aproximaria mais da escola neokantiana de Baden, na medida em que sugere não um *desmonte* do empirismo, mas uma forma de atribuir *normatividade* ao conteúdo da experiência. Ou seja, para McDowell, trata-se de *resgatar* um conceito de dado experiencial que não seja uma simples *ocorrência natural* externa àquilo que Sellars denominou “espaço lógico das razões” (1991, p. 169), mas que possa justificar nossos pensamentos sobre o mundo. Para McDowell, dizer que a experiência está no espaço lógico das razões, isto é, dizer que ela é *inteligível*, capaz de fornecer *justificações*, e não meras *exculpações* (MCDOWELL, 1996a, p. 8), é o mesmo que compreendê-la como inserida em um âmbito de normatividade. E isso é alcançado, para o McDowell de *Mente e mundo*⁷, quando se compreende o dado da experiência como portador de “conteúdo conceitual”⁸.

Essa caracterização do conteúdo da experiência como conteúdo conceitual por parte de McDowell é crucial para nosso trabalho. Para resumirmos algo que será desenvolvido a seguir, McDowell pretende não *destituir* o conceito de doação, mas *resgatá-lo* do seu sentido

⁶ Para uma comparação entre Sellars e Husserl com relação à máxima da *scientia mensura*, cf. de Palma (2021).

⁷ É sabido que depois de *Mente e mundo*, mais precisamente no ensaio *Avoiding the Myth of the Given*, McDowell revisa sua concepção devido às críticas de Travis e não mais compreende o conteúdo perceptivo como conteúdo conceitual, embora o conteúdo perceptivo deva ser ainda dotado de normatividade para que não seja um dado mítico (MCDOWELL, 2009, p. 258). Teremos a oportunidade de analisar essa mudança de McDowell no devido momento.

⁸ O que já afastaria McDowell dos neokantianos da Escola de Baden, segundo a análise de Crowell, uma vez que a simples “conceitualização” da experiência continuaria presa à dualidade subjetividade/mundo – que, por sua vez, continua presa ao empirismo tradicional. De acordo com Crowell, o *panlogismo* de Lask oferece uma melhor alternativa para conferir normatividade ao conteúdo da experiência (CROWELL, 2009).

mitológico. Ora, é justamente essa preocupação em assegurar um conceito fenomenológico de doação que seja imune ao Mito do Dado que vem atuando como chave de leitura para a fenomenologia de Husserl em grande parte da literatura secundária. Como destaca Gunther (2003, p. 4), a distinção entre o conceitual e o não-conceitual se dá no interior do gênero *intencionalidade*. Isso conduziria o debate analítico contemporâneo sobre a natureza do conteúdo da percepção a um debate sobre a *natureza do conceito de intencionalidade*. Ora, a disciplina que historicamente assume a problemática da intencionalidade é, sabidamente, a fenomenologia de Husserl. Como consta em *Ideias I*, “o título do problema que abarca a fenomenologia inteira se chama intencionalidade” (Hua III, p. 337). E, com efeito, essa aproximação entre o conceitualismo de McDowell e a fenomenologia de Husserl não tardou a acontecer. Tão logo *Mente e mundo* é publicado, em 1994, alguns comentadores já começam a explorar vias analíticas na obra de Husserl à luz do marco teórico instaurado por essa obra. E isso é ainda um debate em andamento, de modo que uma breve consulta às publicações atuais sobre Husserl nos oferece um verdadeiro bombardeio de publicações que tematizam essa aproximação. A tônica dessas publicações é, como já dito acima, limitada a assumir os termos do problema mcdowelliano e *posicionar* a fenomenologia husserliana no interior do debate por ele instaurado, geralmente atribuindo-lhe algum rótulo que a situe em algum dos partidos (não-conceitualista ou conceitualista, doacionista ou não-doacionista, internalista ou externalista etc.). Desse modo, o *ponto de partida permanece inquestionado*, a saber, o horizonte de investigação aberto pela crítica sellarsiana ao Dado. É justamente esse ponto de partida, porém, que a clarificação fenomenológica do conhecimento pode nos ajudar a desarmar, livrando a fenomenologia husserliana da necessidade de um rótulo contemporâneo.

A história recente da aproximação entre Husserl e McDowell pode ser rapidamente resumida. Um ano após a publicação de *Mente e mundo*, Mulligan publica o capítulo *Percepção* para a *Cambridge Companion to Husserl*. Ali, sustenta a tese de que “ver particulares não é significar (*to mean*), não é exercer um conceito, quer individual, quer geral” (MULLIGAN, 1995, p. 170). Sua análise foi recebida na literatura secundária de Husserl como uma interpretação *não-conceitualista* do conteúdo da percepção. Essa interpretação é geralmente contrastada à de Cobb-Stevens, que em seu *Husserl and the Analytic Philosophy*, de 1990 (anterior a *Mente e mundo*, portanto), havia dito que “a intuição categorial do excesso formal é uma condição para a percepção da característica particular ou do objeto” (COBB-STEVENSON, 1990, p. 152), o que geralmente é compreendido como uma leitura *conceitualista* do conteúdo

da percepção na fenomenologia husserliana. O caminho está aberto para um debate sobre *conceitualismo* ou *não-conceitualismo* na fenomenologia da percepção de Husserl⁹. De início, digamos apenas que a grande maioria dos comentadores recorre à fenomenologia *genética* e às *sínteses passivas* para inserir Husserl no debate, seja alegando que o arcabouço da fenomenologia estática é insuficiente para tal, seja resignando-se a aceitar que a primeira fenomenologia de Husserl é, sem mais, vítima do Mito do Dado¹⁰. Isso pode colocar em dúvida a escolha das *Investigações lógicas* como nosso material conceitual. Queremos justificar essa escolha, no entanto, pela afirmação de De Warren, da qual partilhamos inteiramente, de que “todo o pensamento de McDowell opera no interior dos parâmetros da fenomenologia estática” (DE WARREN, 2006, p. 49, nota 9). Isso delimita nosso trabalho ao período da fenomenologia das *Investigações lógicas*, em que as investigações de Husserl são caracterizadas como “estáticas” – não, naturalmente, ao *livro* das *Investigações*, mas ao seu *período*.

A fenomenologia estática, nos dizeres de Husserl, é aquela que possui “apercepções ‘prontas’” [...], embora “as apercepções [que] ocorrem e são despertadas como prontas [...] tenham uma ‘história’ remota atrás de si” (HUSSERL, 1966, p. 345). Ou seja, reconhece-se que os objetos possuem uma história, mas isso é deixado fora de consideração na análise estática. Na fenomenologia estática, considera-se o objeto como pronto e investiga-se sua constituição na consciência. Isso significa, por exemplo, que perguntas sobre a *origem* dos conceitos que temos das coisas que percebemos não são perguntas da fenomenologia estática. No regime estático, investiga-se exclusivamente as sínteses necessárias da consciência para a atestação de certas objetividades. Busca-se clarificar a correlação ser-consciência, mas não se investiga a gênese, a história desse ser. Em regime estático, portanto, pergunta-se como um objeto externo, por exemplo uma árvore, se doa para a consciência, quais as sínteses necessárias para atestar uma árvore como uma árvore, e teremos como resultado que a árvore se doa sempre por aspectos, por perspectivas, e nunca de modo absoluto, e que ela exige uma síntese categorial de segunda ordem, por exemplo quando digo que a árvore *é* uma mangueira etc. Mas não se

⁹ O número de publicações que se segue dessa controvérsia é imenso. Para mencionar alguns: Kjosavik (2003), Shim (2005), De Warren (2006), Dahlstrom (2007), Barber (2008, 2011), Hopp (2008, 2010, 2011, 2020a, 2020b), Mooney (2010), Leung (2011), Doyon (2011), Christensen (2013), Brisart (2013), Van Mazijk (2014, 2017, 2020), Madary (2016), Kidd (2019), Zheng (2019). Teremos a oportunidade de comentar alguns desses trabalhos ao longo da nossa tese.

¹⁰ Como, por exemplo, Brisart (2013, p. 46).

pergunta como obtive o conceito *árvore* para poder dizer todas essas coisas da árvore. Essa última pergunta pertence à fenomenologia *genética*. A fenomenologia genética, diz-nos Husserl, “segue a história, a história necessária dessa objetivação e portanto a história do próprio objeto como objeto de conhecimento possível” (HUSSERL, 1966, p. 345). Para fixar: a fenomenologia estática, com a qual trabalharemos aqui, parte das objetivações *já constituídas* e investiga retrospectivamente como se dá essa constituição. Com isso, descobriremos como o mundo se abre para a consciência, e como Husserl clarifica a dimensão do “encontro” entre subjetividade e transcendência. Na fenomenologia genética, que está aqui fora de consideração, investiga-se, digamos, a “pré-constituição” das objetividades, isto é, a história por trás dos objetos que o tornam *este* objeto, cujos modos de atestação pela consciência podem então, posteriormente, ser investigados pela fenomenologia estática.

Por óbvio que a questão sobre o Mito do Dado e o conceitualismo ganham um peso completamente diferente conforme nos situemos na fenomenologia estática ou na genética. As próprias perguntas se modificam. Na fenomenologia estática, a pergunta é fundamentalmente pela condição de possibilidade da abertura ao mundo para a consciência. Aqui, trata-se de investigar se essa abertura não é vítima das confusões e contradições do doacionismo atacado pelos argumentos sellarsiano-mcdowellianos. Em registro genético, a questão do Mito do Dado e do conceitualismo se direcionaria à origem dos conceitos com os quais apreendemos o mundo. É nesse registro, por exemplo, que se poderia perguntar como é possível conceber algo *como* algo sem ter previamente o conceito deste algo – uma pergunta característica do debate sobre o conceitualismo e que não interessa ao Husserl da fenomenologia estática. Isso é de extrema relevância para o final da nossa Parte II, em que lidaremos com a acusação de inconsistência da fenomenologia da percepção sensível das *Investigações lógicas*.

Além do debate atual com relação à fenomenologia de Husserl à luz do conceitualismo de McDowell, temos também um conjunto de publicações que confrontam Husserl e o autor da crítica: Sellars. A queixa de Huemer de que as relações entre Husserl e Sellars são raramente exploradas na literatura (2004, p. 87, nota 3) parece estar finalmente perdendo sua razão de ser. Isso se deve, certamente, à influência do debate instaurado por McDowell, já que antes disso muito pouco se dizia sobre essa relação. O trabalho pioneiro nesse sentido é a tese de Hartjes, *A crítica do dado em Wilfrid Sellars e Edmund Husserl*, de 1974, orientada por Sokolowski, em que uma extensa reconstrução do pensamento de Sellars e Husserl é primeiramente realizada para dar lugar, no final, a uma comparação tanto com respeito a tópicos particulares quanto com

respeito ao caráter geral de ambas as filosofias. Com relação a Husserl, Hartjes se concentra em *FTL* e nas *Lições para uma fenomenologia da consciência interna do tempo*, tocando apenas lateralmente no período das *Investigações*, que é aqui nosso foco. Mais recentemente, alguns trabalhos com respeito a Sellars e Husserl merecem destaque¹¹, alguns dos quais teremos a oportunidade de comentar no momento adequado. Diga-se de antemão, todavia, que também nesses trabalhos a preferência é dada seja ao projeto husserliano como um todo, seja à sua fenomenologia genética, e não no recorte que estamos aqui propondo.

Assim, que se considere ao menos provisoriamente justificada a escolha da nossa ideia diretora e a formulação da nossa questão guia. Em suma, o que as justificam do ponto de vista *filosófico* é, principalmente, a herança positivista da fenomenologia husserliana e a atuação clandestina dessa herança para a formulação do problema fenomenológico da *Evidência* (donde a nossa insatisfação de considerar tal conceito fenomenológico de Evidência “não obstante o Mito do Dado”); do ponto de vista *histórico*, justifica-se nossa escolha em função do impacto brutal que o arcabouço crítico de fundo sellarsiano-mcdowelliano vem causando na fortuna crítica husserliana, muitas vezes considerando a fenomenologia husserliana como *mais uma posição possível*, e não – conforme acreditamos – como uma posição capaz de desmontar o debate.

§3 Progressão temática das partes e capítulos

A tese é composta de três partes, dois *intermezzos*, e uma conclusão. As partes são reservadas para a reconstrução e desenvolvimento do problema da tese, enquanto os *intermezzi* se dedicam à discussão com o debate atualmente travado na literatura secundária sobre o problema. Na primeira parte, introduzimos o problema contemporâneo do Dado (capítulo 1) e a abordagem especificamente fenomenológica do problema do conhecimento (capítulos 2 e 3). O capítulo 2 é de especial importância, pois é nele que veremos como Husserl aborda esse problema a partir de sua crítica a um *símile* da posição doacionista, que é a teoria do conhecimento de Lotze. Na parte II, adentramos na fenomenologia do conhecimento de Husserl. Lidamos com a noção problemática de uma autodoação da coisa mesma na

¹¹ Como Soffer (2003b), De Santis (2019), Williams (2021), De Palma (2021), e o volume editado por De Santis & Manca (2022).

sensibilidade e defenderemos a tese de que as *Investigações lógicas* apresentam uma descrição consistente da percepção sensível. É nessa parte, ademais, que lidaremos com o chamado *esquema conteúdo-apreensão*, que muitas vezes foi considerado como um exemplar da recaída de Husserl ao Mito do Dado. Defenderemos que não é esse o caso.

Concluimos essa parte com um primeiro *intermezzo*, em que discutimos as principais linhas interpretação sobre conceitualismo e não-conceitualismo na fenomenologia de Husserl, mostrando a origem desse debate e as posições conflitantes.

Na parte III, voltamo-nos para a doutrina da intuição categorial. Ali, veremos como Husserl pretende, ainda que de modo hesitante, superar os parâmetros kantianos para mapear o terreno do entendimento. Pretendemos, nessa parte, realizar uma reconstrução bastante detida no texto das *Investigações* dessa concepção tão polêmica de intuição categorial, travando um debate direto com interpretações tradicionais dessa concepção, nomeadamente a de Tugendhat e Lohmar. Veremos, ao fim, que, apesar dos defeitos inevitáveis de uma primeira exposição desse conceito, trata-se, já nas *Investigações*, de uma teoria consistente e coerente com sua problemática de fundo. Defenderemos que a intuição categorial obedece também ao esquema conteúdo-apreensão, mas de um modo um tanto distinto do esquema tal como ele atua no nível da sensibilidade. Contudo, também no nível do entendimento esse esquema não denuncia qualquer doacionismo por parte de Husserl.

Ao final dessa parte, concluimos nossa discussão com o debate na literatura secundária com o segundo *intermezzo*, marcando nossa posição nesse debate e respondendo aos principais problemas por eles levantados.

Por fim, na conclusão da tese, pretendemos responder à pergunta fio condutor. Ou seja, pretendemos responder se o conceito fenomenológico de doação de Husserl é ou não uma instância do Mito do Dado. Essa parte deverá ser a mais curta e direta de todas, uma vez que apenas resume a resposta que já estará desenvolvida no decorrer da tese.

Parte I. O problema contemporâneo do Dado e a Fenomenologia

Capítulo 1. Do problema moderno à angústia contemporânea

§1 Brevíssima arqueologia do conceito contemporâneo de dado

§1.1. A origem sellarsiana

“Muitas coisas foram ditas serem ‘dadas’: conteúdos sensíveis, objetos materiais, universais, proposições, conexões reais, primeiros princípios, mesmo a doação ela mesma” (SELLARS, 1991, p. 127). Assim Sellars inicia a caracterização do conceito de *dado* em seu famoso ensaio de 1956, *Empirismo e filosofia da mente*. Se é a concepção sellarsiana que está na raiz do conceito de dado que figura na pergunta diretora da nossa tese, já podemos ver que o que temos diante de nós é um conceito *plurívoco*. O primeiro desafio é, portanto, a delimitação desse conceito para que possamos, só então, desenvolver a problemática sem nos perder em um cipoal de significados um tanto distintos.

O ensaio de Sellars é resultado de três palestras proferidas em Londres, em março daquele ano, com o título de *The Myth of the Given: Three Lectures on Empiricism and the Philosophy of Mind*. Embora o conceito de dado operante na nossa pesquisa tenha sua origem na crítica de Sellars ao “Mito do Dado”, isso não implica que figurará em nossa tese uma análise exaustiva da sua crítica, muito menos a discussão da parte propositiva da filosofia sellarsiana. Antes, interessa-nos mais aquilo que O’Shea denominou a “vertente kantiana do pensamento de Sellars” (O’SHEA, 2021, p. 10547). O que está no centro do debate dessa “vertente kantiana” é, nomeadamente, o que se convencionou chamar *dado epistêmico* e o papel por ele desempenhado na questão do fundamento do conhecimento empírico e da sua relação com a experiência (BANDINI, 2012, p. 11)¹². Conforme esse recorte, nosso tema é, não obstante o

¹² O pano de fundo histórico da crítica ao Mito do Dado nessa vertente kantiana é aquele do empirismo, seja na variante britânica (Mill, Russell, Moore etc.), seja na vienense (Carnap, Schlick, Quine etc.) (BANDINI, 2012, p. 11). Considerado assim de maneira tão ampla, essa problemática do dado se aplica não só a um sentido geral de

ponto de partida sellarsiano, notoriamente *moderno*. Como afirma Bandini, “trata-se [do problema] da objetividade das nossas representações e, portanto, da validade e justificação do conhecimento” (BANDINI, p. 10)¹³. Ou seja, trata-se do problema que se inicia com Descartes, donde sua classificação como “moderno”.

Nesse contexto específico da questão epistemológica¹⁴ sobre o fundamento empírico do conhecimento, o conceito de dado criticado por Sellars é aquele que serviria de apelo último para a justificação de nossas crenças. Se Leibniz dizia que as discordâncias entre opiniões poderiam ser eliminadas pelo *cálculo*¹⁵, o “doacionista” diria para retornarmos ao que é *dado* na experiência.

Segundo Sellars, o dado da experiência, justificador último das nossas crenças, reuniria três características específicas¹⁶:

- (i) Independência epistêmica (isto é, ele não seria derivado de nada mais);

empirismo, mas também de *positivismo*, o que nos remete à passagem de *Ideias I*, já citada na Introdução, em que Husserl faz menção a um “positivismo no sentido originário” a ser apresentado pela fenomenologia. Assim, vislumbra-se já uma proximidade temática entre a fenomenologia husserliana e o “quadro geral do empirismo” do qual emerge o conceito de dado criticado por Sellars. Importante sublinhar, também, que até 1913 Husserl publicou em periódicos representantes do “positivismo alemão”, como *Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie und Soziologie*, que contava com Avenarius e Mach dentre seus editores principais Cf. (HUSSERL, 1975, p. xv).

¹³ Faremos referência, adiante, ao problema sellarsiano do *dado categorial*. Mas já antecipamos que não será nosso foco, uma vez que tal problema traz à tona um conjunto de questões muito mais amplo do que aquele que nos interessa aqui. E antecipamos, também, que o dado categorial de Sellars em nada tem a ver com o problema da intuição categorial de Husserl, esta última também se encaixando no problema do que acima denominamos “problema do dado epistêmico”.

¹⁴ O termo mais adequado seria “gnosiológico”. Sellars e seus seguidores empregam o termo “epistêmico” e suas derivações para se referir ao problema da teoria do conhecimento em geral (assim, “teoria do conhecimento” = “epistemologia”). O termo de Husserl para isso é *Erkenntnistheorie*, que é literalmente “teoria do conhecimento”. *Episteme*, entretanto, refere-se ao conhecimento científico, e, portanto, “epistemologia” significaria literalmente uma “ciência” (*logos*) do conhecimento científico. Entretanto, o que Sellars tem em mente em sua crítica ao dado é o conhecimento em geral, e não o conhecimento fornecido pelas ciências em particular. Assim, “gnoseologia” seria o termo correto. Também De Santis e Manca concordam com isto (2021, p. 8). Esta diferença já foi deixada clara por alguns dos neokantianos. Veja-se, por exemplo, a explicação de Ernildo Stein (1983, p. 141) sobre como a diferença ontológica de Heidegger pode emergir da problemática *gnosiológica*, mas não da *epistemológica*, e como ele (Stein) recorre ao Neo-Kantiano Emil Lask para explicar este ponto.

¹⁵ “A única maneira de retificar nossos raciocínios é torná-los tão tangíveis quanto os dos matemáticos, para que possamos encontrar nosso erro num relance, e quando há disputas entre as pessoas, podemos simplesmente dizer: Vamos calcular [*calculemus*], sem mais delongas, para ver quem está certo” (LEIBNIZ, 1685, p. 51).

¹⁶ Cf. BANDINI, 2012, p. 18.

- (ii) Autonomia epistêmica (isto é, sua própria intuição¹⁷ já implicaria seu conhecimento);
- (iii) Eficácia epistêmica (isto é, ele possuiria autoridade epistêmica para justificar outras crenças – e, por consequência, fundaria um conjunto de crenças, o que lhe conferiria o status de *fundamento do conhecimento*).

Se caracterizamos o dado dessa forma, temos à mão um conceito impossível, já que a reunião dessas três propriedades é contraditória¹⁸. Qualquer filosofia, para Sellars, que faça uso desse conceito, é uma filosofia *doacionista* e, portanto, vítima do Mito do Dado.

A vertente kantiana do pensamento de Sellars mencionada por O’Shea é representada por Rosenberg, Brandom e McDowell, e algumas de suas ideias predominantes são as seguintes:

- (i) Um episódio *epistêmico* só pode ser caracterizado no contexto do “espaço lógico das razões”;
- (ii) Fatos epistêmicos são irreduzíveis a fatos não-epistêmicos;
- (iii) Sensações não possuem caráter epistêmico.

Eis como O’Shea resume o argumento central dessa vertente:

[...] não apenas a justificação epistêmica, mas mais fundamentalmente a própria possibilidade de ter qualquer pensamento empírico ou intencionalidade sobre um mundo de qualquer tipo requer um pano de fundo de capacidades conceituais, normalmente expressáveis em uma linguagem natural, que servem como critérios implícitos de correção e incorreção de sua aplicação. Nestas visões neo-kantianas e neo-hegelianas, não há conteúdo conceitual ou intencionalidade propriamente dita sem um “espaço” de fundo de normatividade racional deste tipo. (O’SHEA, 2021, p. 10547).

Ou seja, a mera *presença* de algo à consciência não é suficiente nem para o *conhecimento empírico*, nem para o mero *direcionamento do pensamento ao mundo*¹⁹. Para que o

¹⁷ O termo utilizado em inglês é *immediate awareness*.

¹⁸ Analisaremos essa contradição neste capítulo.

¹⁹ Esse último ponto (“o direcionamento do pensamento ao mundo”) é como se costuma compreender o termo “intencionalidade” na tradição analítica, falando de modo amplo. Veremos como em Husserl tal conceito é mais preciso.

direcionamento do pensamento ao mundo e o conhecimento empírico sejam *inteligíveis*, *compreensíveis*, é necessário que estejam inserido naquilo que Sellars denominou *espaço lógico das razões*. Em McDowell – que, conforme dito na Introdução, é o único autor dessa vertente kantiano-sellarsiana que nos interessa aqui –, o espaço lógico das razões é o espaço *dos conceitos*. O resultado é que o conteúdo da experiência, se deve ser inteligível e não-contraditório (isto é, não-doacionista no sentido sellarsiano), deve ser já conteúdo conceitual.

§1.2. O “*dado*” nas Investigações lógicas de Husserl

Tendo delimitado de modo provisório nosso tema e o conceito de “*dado*” com o qual trabalharemos, podemos afirmar sem exagero que o “problema da objetividade das representações” é o tema privilegiado por Husserl nas suas *Investigações lógicas*. Ali, Husserl afirma que os “motivos da análise fenomenológica” têm sua origem nas “*generalíssimas questões fundamentais da teoria do conhecimento*”, sendo uma dessas questões a seguinte: “Como se deve entender que o “em si” [*an sich*] da objetividade chegue à ‘representação’, e mesmo a uma ‘captação’ pelo conhecimento, e que, por conseguinte, torne-se, no fim, de novo subjetivo; que significa que o objeto seja ‘em si’ e ‘*dado*’ no conhecimento” (Hua XIX, Introdução, 12). Trata-se, portanto, ao menos à primeira vista, do mesmo problema “moderno” de Sellars e McDowell. Husserl nos alerta, entretanto, que essa sua obra inaugural da fenomenologia, “embora renove antigas tendências e teorias, as *transvalora* [*umwertet*] substancialmente” (HUSSERL, 2002, p. 272, grifo nosso). Essa “*transvaloração*” se deve fundamentalmente ao fato de que a análise fenomenológica irá abstrair de toda *matéria do conhecimento* [*Erkenntnismaterie*] (HUSSERL, 2002, p. 272), isto é, não levará em conta as condições concretas da constituição psicofísica do sujeito do conhecimento, mas abordará a questão da “objetividade das representações” de um ponto de vista *geral-formal*. Trata-se, portanto, de *clarificar* o conceito de conhecimento, independente de suas “realizações” concretas em uma constituição psicofísica determinada. O que se pretende é trazer à tona as *estruturas essenciais da consciência cognoscente*, ou seja, ordenar os elementos que toda consciência que capta algo *deve* possuir. Segundo nossa leitura, conforme veremos, isso aproxima a fenomenologia de Husserl da abordagem de McDowell (inspirada em Sellars) de tratar o conhecimento no registro do “espaço lógico das razões”, evitando a “falácia naturalista”, não obstante o distancia de McDowell na medida em que este especifica este espaço como espaço “conceitual”. Por fim, a clarificação fenomenológica do conhecimento possui um método próprio de análise, nomeadamente o *retorno àquilo que é dado na intuição*

por oposição ao *teorizar* sobre uma “questão” pretensamente já clarificada. Trata-se, nas palavras de Husserl, de um método que apela às ““próprias coisas”” que estão aqui em questão [*die hier fraglichen ‘Sachen selbst’*], “isto é, ao ‘próprio’ conhecimento (precisamente na sua doação [*Gegebenheit*] direta)” (HUSSERL, 2002, p. 281). Isso, obviamente, traz a suspeita de que Husserl esteja apelando ao tão temido “Mito do Dado”. Veremos que este não é o caso.

Em suma: se a “questão da objetividade das representações” é o ponto de partida para a fenomenologia husserliana, é tão somente para ser utilizada como como *fio condutor* [*Leitfaden*], como *motivo*, para clarificação das estruturas essenciais da consciência cognoscente. Com isso, pretende-se, também, clarificar *a própria questão do conhecimento*. Por isso, dificilmente se encontrará, em Husserl, uma resposta para a questão tal como ela é colocada pelos doacionistas e seus opositores. Antes, pode-se esperar, de sua fenomenologia, a tal “transvaloração”, ou seja, uma recolocação da questão do conhecimento²⁰. Certamente que o maior incômodo com a abordagem husserliana é sua insistência no retorno ao dado na intuição para realizar essa clarificação. Se esse dado husserliano é apenas um homônimo ao dado criticado por Sellars/McDowell é o que convém, aqui, investigar.

Para ganharmos maior clareza sobre esse ponto, analisemos na íntegra a passagem da qual citamos apenas um recorte em que Husserl enumera as *questões generalíssimas da Teoria do Conhecimento* das quais despontam os “motivos para a análise fenomenológica” (Hua XIX, Introdução, §2, 12). São elas:

Como se deve *entender* que o “em si” da objetividade chegue à “representação”, e mesmo a uma “captação” pelo conhecimento, e que, por conseguinte, se torne, no fim, de novo subjetivo; que significa que o objeto seja “em si” e “dado” no conhecimento; como a identidade do geral pode entrar, enquanto conceito ou lei, no fluxo das vivências psíquicas reais e tornar-se, enquanto conhecimento, um patrimônio daquele que pensa; que significa a *adaequatio rei ac intellectus* cognitiva nos diferentes casos, segundo que o captar cognoscente diga respeito a algo individual ou geral, a um fato ou a uma lei etc.? (Hua XIX, Introdução, §2, 12, 13).

Segundo Husserl, somos conduzidos a todas essas questões quando nos propomos, enquanto fenomenólogos, a clarificar as ideias da lógica pura, tais como conceito e objeto, verdade e

²⁰ Esse é, em suma, o sentido da “ausência de pressupostos” da análise fenomenológica: “neutralizar” a validade do ponto de partida para clarificar seus conceitos e investigar a legitimidade deste ponto de partida.

proposição, fato e lei etc. (Hua XIX, Introdução, §2, 12, 13). Ora, mas a citação acima nos mostra que as “questões generalíssimas da Teoria do Conhecimento” são formadas por um conjunto de questões um tanto distintas. Tentemos decompô-las em quatro partes (guiando-nos pela separação por ponto-vírgula da citação acima):

Questões generalíssimas da Teoria do Conhecimento:

1. *O problema do “em si” objetivo se tornar “subjetivo”*: trata-se, aqui, do problema moderno da representação, que tem sua raiz na apropriação semiótica realizada por Locke da ontologia cartesiana (RANG, 2005, p. 126);
2. *O problema do objeto “em si” e “dado” no conhecimento*: aqui, trata-se do problema do caráter *objetal* daquilo que é visado nos atos de conhecimento, isto é, do fato de que aquilo que visamos nas nossas vivências cognitivas não se reduz aos atos de conhecimento, mas os transcende. Em suma, trata-se do problema do *psicologismo lógico*;
3. *O problema da identidade do geral, enquanto conceito ou lei, singularizar-se no fluxo das vivências e se tornar patrimônio do sujeito cognoscente*: aqui, trata-se de reconhecer que o conhecimento é sempre conhecimento de coisas *gerais*, de *fatos*, *estados de coisas*, que se singularizam em vivências que são sempre *particulares*. Ou seja, como pode o conhecimento, que é sempre *geral*, tornar-se patrimônio de um sujeito cognoscente que nada mais é que um conglomerado de vivências *particulares*?
4. *O problema da adaequatio rei ac intellectus*. Aqui, finalmente, trata-se do problema da *verdade*, nomeadamente do problema da verdade por correspondência.

Essas são as “questões generalíssimas da Teoria do Conhecimento”, se fragmentamos a citação de Husserl. As *Investigações lógicas* lidarão com cada uma delas, sempre seguindo seu *leitmotiv* de que a clarificação das ideias da lógica pura anda de mãos dadas com a elucidação dessas questões e, ainda, que a clarificação das ideias da lógica pura deve ser precedida por uma *série de investigações analíticas das vivências intencionais* nas quais estes conceitos se singularizam. Essa série de investigações também merece ser citadas na íntegra, na medida em que contém um conjunto de questões um tanto distintas:

Investigações analíticas que precedem a clarificação das ideias da Lógica Pura:

[...] estabelecer aquilo que o discurso, a múltiplos títulos equívoco, acerca das “expressões” ou do “significar” visa propriamente; quais são as distinções essenciais, sejam elas fenomenológicas ou lógicas, que pertencem *a priori* às expressões; como, além disso – para privilegiar, de início, o aspecto fenomenológico das expressões –, devem ser descritas as vivências, segundo a sua essência, em que gêneros puros deverão elas ser inseridas que, *a priori*, sejam capazes desta função do significar; como os atos de “representar” e de “julgar”, neles consumados, se comportam com a correspondente “intuição”, como, com isso, estes atos se “ilustram intuitivamente” e, eventualmente, são “reforçados”, “preenchidos” e encontram, assim, a sua “evidência”, e coisas semelhantes” (Hua XIX, Introdução, §2, 20).

Temos, assim, a seguinte ordenação do “círculo de problemas” (Hua XIX, Introdução, §2, 21) ao qual a fenomenologia das Investigações lógicas se dedica:

Ordenação do círculo de problemas das Investigações lógicas:

1. *O objetivo principal*: clarificar gnosiologicamente a Lógica Pura, elucidando os seus conceitos, *contra* a ideia de um mero *Calculus Ratiocinator* cego, que opera meramente com símbolos sem a *intelecção* do seu sentido.
2. *O pré-requisito necessário para a consecução do objetivo principal*: o enfrentamento das “questões generalíssimas da Teoria do Conhecimento”, o que exige a clarificação de como objetos ideias (os objetos da lógica pura) podem ser *dados* à subjetividade. Isso também nos oferecerá, por tabela, uma clarificação acerca da doação de objetos *reais*;
3. *As investigações analíticas necessárias para lidar com as questões da Teoria do Conhecimento*: o retorno aos atos em que tais objetos (ideais e reais) se singularizam e sua clarificação.

Partimos do objetivo principal (1) até os requisitos básicos (2 e 3) para alcançá-lo. Mas a ordenação sistemática da investigação de Husserl é inversa, isto é, do ponto 3 ao 1 (em que pese o caráter zigzague da investigação fenomenológica), uma vez que parte do pré-requisito mais básico (3), qual seja, a analítica da consciência intencional, até o objetivo principal (1), que é a clarificação da Lógica Pura – o que significa, em última instância, tornar a lógica uma disciplina *filosófica*²¹.

²¹ É claro que esta é a *nossa* reconstrução sistemática do projeto das *Investigações*. Como o próprio Husserl nos diz, *de facto*, “a investigação move-se, por assim dizer, em zigzague” (Hua XIX, Introdução, 22). Isso fica claro

§1.3 Diferenças entre Sellars e Husserl com respeito ao “dado”

As questões que estão no horizonte da crítica ao Mito do Dado de Sellars se concentram principalmente no que está listado no número 2 do esquema acima, principalmente na crítica ao dado epistêmico. A diferença crucial entre ambos no que diz respeito à Teoria do Conhecimento está em que, em Husserl, tudo isso que está problematizado nas “questões generalíssimas da Teoria do Conhecimento” já é algo considerado como *efetivamente concretizado*, ainda que de modo obscuro, e nos caberia tão-somente clarificar. Assim, essas questões não deixam de ser “questões”, mas passam a ser “não-aporéticas”. A aporia é decorrente da má colocação da questão. Convém, portanto, recolocá-la, sendo este o papel da fenomenologia. Ou seja, não é como se Husserl as denunciasses como “pseudoquestões”: seu *status* de questão permanece, apenas que agora passamos a ter clareza sobre seus termos e nos tornamos aptos a respondê-las adequadamente. Essa clarificação pretende partir do que *de fato* já ocorre para então mostrar *como* ocorre. Como dirá Husserl em *A ideia da fenomenologia*, “o *como* é enigmático, enquanto o *que* é absolutamente certo” (Hua II, p. 36). É o que diz Schuhmann, por exemplo, a respeito do “enigma do conhecimento [*Rätsel der Erkenntnis*]” tal como analisado pelas *Investigações lógicas*: “o enigma do conhecimento” não deve ser compreendido como a conjunção “[*Zusammenfügung*] de dois elementos” (SCHUHMANN, 1971, p. 60-1). Ao contrário, o “originariamente dado, ou naturalmente experienciado, é a unidade, e somente através da reflexão sobre ela (aqui executada), a unidade se torna um problema e ameaça desmoronar-se” (SCHUHMANN, 1971, p. 60-1).

O ponto de partida, portanto, é que a clarificação das ideias da lógica pura e das vivências lógicas seriam *suficientes* para responder as questões, ou enigmas, da Teoria do Conhecimento. Isso não significa que a fenomenologia *pressupõe* aquilo que pretende responder, na medida em que pressupõe *que* as ideias lógicas são captadas, apenas não sabendo *como* são. Aqui, o sentido de “pressuposto” deve ser bastante preciso: pressuposto é tudo aquilo que incluímos na nossa análise sem suficiente clarificação. A fenomenologia não pressupõe, portanto, a doação das ideias lógicas, precisamente por não ter clareza acerca do modo de sua

na mudança da edição A para a B, quando se fala, na edição A, da “sequência sistemática das investigações *prévias gnosiológicas*”, e na edição B de investigações “*ao mesmo tempo, gnosiológicas*” (Hua XIX, Introdução, 22, grifo nosso). Mas esse é justamente o trabalho da pesquisa em filosofia: a reconstrução sistemática da argumentação, e não a simples reprodução do que já está ali no texto. Essa reconstrução é sempre, naturalmente, uma tentativa de comentário, sem jamais ter a pretensão de oferecer a interpretação última do texto.

doação. Mas ela se permitirá falar daquilo que está *dado*, ainda que “de modo imperfeito” (Hua XIX, Introdução, §2, 9). A diferença com respeito a Sellars é que, enquanto fenomenólogos, não partimos de “teorias” como início da nossa problematização. O ponto de partida de Sellars, ao contrário, é justamente a denúncia de tais teorias, portanto *tomando-as como ponto de partida* em seu poderoso ataque ao Mito do Dado, atacando a ideia enviesada de doação ali onipresente²². Sejam claros: Husserl evita teorias; Sellars as toma como seu objeto de investigação. O que resta é saber se a clarificação da “doação imperfeita” em Husserl, ou se tudo isso que Husserl considera como problemas *passíveis de clarificação* (por isso não são “pseudoproblemas”), permanece dentro do quadro geral da doação denunciado por Sellars no seu ataque às teorias que reincl. no Mito do Dado. Em suma, trata-se de saber se estamos lidando com conceitos de “dado” e “doação” completamente distintos ou não: um (o husserliano) que diz respeito à doação imperfeita das coisas que cabe à fenomenologia clarificar, e outro (o sellarsiano) que é o dado que figura nas teorias que sucumbem ao Mito do Dado. Mesmo se formos conduzidos à conclusão de que ambos os conceitos são meramente homônimos, ainda assim não é ocioso perguntarmo-nos se Husserl é ou não vítima do Mito do Dado quando “aceita” algumas das propostas clássicas do conhecimento, por exemplo na versão fenomenológica da “verdade por correspondência”, ou no emprego do famigerado “esquema conteúdo-apreensão”, que teremos ocasião de analisar no devido momento. Ou seja, não se segue automaticamente da assunção de que Husserl trabalha com outro conceito de dado que ele não poderia ser vítima do Mito do Dado²³.

²² A literatura secundária sobre Sellars é controversa no que diz respeito à sua concepção “positiva” ou “propositiva” com relação à estrutura do conhecimento. McDowell (2009, p. 221) e Bandini (2012, pp. 103, 124) defendem ser possível ler Sellars como “empirista” pós-mítico (isto é, a partir do único empirismo possível depois da crítica ao Mito do Dado). Já Brandom (1997, p. 168) e Triplett & DeVries (2000, pp. 104,05) enxergam a crítica sellarsiana como a impossibilidade de qualquer doação – portanto, de qualquer “empirismo”. Tendemos a concordar com essa última linha de interpretação. No entanto, não nos cabe, aqui, interpretar Sellars, mas sim Husserl *à luz* da crítica de Sellars, isto é, levando em conta apenas o aspecto negativo de sua filosofia. Assim, nosso resultado pode muito bem aproximar Husserl do “empirismo mínimo” que McDowell (para ficar com o representante mais significativo) pretende resgatar dos “destroços da crítica ao Dado” de Sellars. Mas isso não significa que subscrevemos a leitura (positiva!) que McDowell faz de Sellars.

²³ Soffer (SOFFER, 2003b, p. 309), por exemplo, ao dizer que “assim, vemos que o conceito de doação em Husserl como autoevidência adequada tem pouco a ver com a noção de Sellars de imediaticidade como ausência de conceitualidade e linguagem” não responde em nada à questão sobre se Husserl pode ser vítima do ataque de Sellars ou não. Primeiro porque a noção de “dado” atacada por Sellars é muito mais ampla do que “ausência de conceitualidade e linguagem”, segundo porque a *estrutura formal* do argumento do Sellars independe do conceito de dado que se tenha em vista. Poderíamos resumir o argumento de Sellars na seguinte fórmula: *se há doação,*

E mais: ainda que seja este o caso – isto é, ainda que o resultado seja que estejamos lidando com dois conceitos de dado completamente distintos –, uma breve consulta a alguns textos que precedem o ensaio de Sellars nos mostra que o que temos à mão é um tema de grande relevância histórica e que, portanto, é digno de investigação detida também nesse ponto. Que se veja, por exemplo, o artigo do filósofo americano John Wild que gira em torno do conceito de dado, no qual uma crítica à concepção *pragmatista*²⁴ do dado é realizada à luz de um conceito *fenomenológico* de doação. Esse texto, publicado na revista *Philosophy and Phenomenological Research*, pode ser considerado uma espécie de “elo perdido” entre o dado sellarsiano e o dado (supostamente) fenomenológico, e nos servirá, portanto, para concluir essa brevíssima arqueologia do conceito contemporâneo de dado²⁵.

Para Wild, o que tematizamos quando falamos em *doação* é, basicamente, a ideia de atentar às coisas *tal como elas são* sem *distorcê-las* subjetivamente. Nesse sentido, a tarefa da filosofia seria *descrever a estrutura da doação*, atentando-se à especificidade daquilo que, em cada caso, é “dado”. Aquilo que se chama de *dado*, portanto, será relativo ao *objeto* que se doa. A estrutura da doação de um objeto sensível não é a mesma, por exemplo, que a estrutura da doação de um objeto intelectual (digamos, uma equação matemática). Qualquer filosofia sadia, portanto, deverá se atentar a essas diferenças, discriminar os traços específicos de cada doação, almejando eliminar ao máximo os *meios* subjetivos pelos quais as coisas nos são dadas, buscando alcançar o *dado ele mesmo*. Posso, por exemplo, sob o efeito de alguma doença, sentir um gosto amargo ao comer uma maçã doce: isso não torna a maçã, ela própria, amarga. Ou então, posso, sob efeito de entorpecentes, julgar que $2 + 2 = 5$, o que, igualmente, não torna tal equação verdadeira. Esse conceito de dado, portanto, cruza-se com a distinção tradicional entre *ser* e *aparência*: dado é a coisa tal como ela é, e não a coisa tal como *aparece*. O dado é relativo ao *objeto*, e não ao *sujeito*.

então há Mito do Dado. É preciso, portanto, *desarmar o horizonte teórico do problema colocado por Sellars*, e não respondê-lo nos seus termos. É o que tentaremos fazer.

²⁴ Para uma contextualização mais bem detalhada da posição de Sellars no pragmatismo, ver Olen (2015).

²⁵ Agradecimento especial a Danilo Manca que destacou a importância desse texto de John Wild na *Phenomenology Summer School in Venice* de 2022.

Conforme o que foi dito, pode parecer estranha a vinculação entre *dado* e *experiência*. Se “experiência” é um conceito por definição subjetivo (pois experiência é sempre experiência de alguém), o conceito de “dado” deve se referir àquilo que está para além da experiência, ou que não se reduz a ela. Mas, na verdade, qualquer filosofia que se pretenda fiel ao dado é, originariamente, *empirista*. Empirismo aqui, no entanto, precisa ser compreendido no seu sentido autêntico – similar ao tal sentido originário de positivismo segundo Husserl –, qual seja: uma filosofia contrária à pura especulação e à distorção subjetiva daquilo que é dado. Como nos diz Wild,

na medida em que o emprego constante de tal palavra [isto é, o dado] indica a tentativa de evitar distorções subjetivas ou construções, não representa nada de novo ou revolucionário na história da filosofia. De acordo com os antigos, tudo é *capaz de ser dado às faculdades do saber humano*, seja para sentir ou para pensar, e a filosofia é, portanto, “empírica”, no sentido de que sua função é descrever a estrutura deste “dado” como ele realmente é, evitando toda distorção subjetiva (WILD, 1940, p. 71).

Já Platão e Aristóteles enfatizavam a ideia de que o conhecimento deve ser verificável e não-subjetivo (Id., p. 74). Vejamos duas passagens que ilustram de modo exemplar como essa ideia de dado ressurge na filosofia contemporânea, tanto no pragmatismo quanto na fenomenologia. C. I. Lewis, filósofo norte-americano fundador do pragmatismo, afirma: “é de fato a espessa experiência do mundo das coisas, não o dado estrito da imediaticidade, que constitui o dado [*datum*] para a reflexão filosófica. Não vemos manchas de cor, mas árvores e casas; ouvimos não um som indescritível, mas vozes e violinos” (LEWIS, 1929, p. 54). E Husserl, com a fenomenologia: “eu ouço o adágio do violinista, o gazear dos pássaros [...] vejo uma coisa, por exemplo essa caixa, não vejo minhas sensações” (Hua XIX, 5, §14, 395-6). Até aqui, temos uma concordância: é o *mundo das coisas* que é dado *através* da imediaticidade (Lewis) ou das sensações (Husserl). O subjetivo é o *meio*, é o *id quo*, através do qual nos tornamos conscientes *de* algo, da coisa, que é o *id quod*.

Mas essa concordância é rompida tão logo um novo conceito de empirismo vem à tona. O que se entende *contemporaneamente* por empirismo não é, com efeito, o empirismo nesse sentido autêntico do qual vimos falando. O que temos à mão com esse novo empirismo é um outro conceito de dado. Com ele, a ordem das coisas se inverte: aquilo que era o *id quo* se torna o *id quod*; o *imediato* se torna o único que é *efetivamente dado*, e a coisa se torna apenas *presumivelmente* dada. O conceito de dado apresentado acima pelo próprio Lewis é considerado, agora, *pré-analítico*: “mas a aceitação de tais dados pré-analíticos como uma

categoria epistemológica última, se realmente aderidas, poria um fim a toda a investigação válida sobre a natureza do conhecimento ou a qualquer outro empreendimento intelectual” (LEWIS, 1929, p. 54). Ou seja, uma vez que a *análise* entra em cena, temos uma *cisão* no conceito de dado. Lewis passa a falar do “*dado enquanto tal*” por oposição ao “*objeto que é dado*” (Id., pp. 57-8). O que está em jogo é a recusa de um acesso acrítico e não-problemático ao mundo. Afinal, se nosso acesso ao mundo é mediado pelos dados imediatos da consciência, como podemos ir além desses próprios dados? Por mais que Lewis insista no caráter abstrato deste conceito mais estrito de dado “enquanto tal”, tal caráter abstrato não elimina seu caráter *real*: “A única questão importante é se este elemento abstraído, o ‘dado’, deve ser genuinamente descoberto na experiência. Sobre este ponto, é claro, só posso apelar ao leitor” (Id., p. 55). A “abstração” é um momento necessário do pensamento, e o caráter abstrato do dado só reforça o arcabouço kantiano no qual Lewis trabalha, qual seja, aquele em que se distingue, no conhecimento, dois elementos: a atividade do pensamento e a passividade do dado sensível (Id., p. 37). O “puro dado”, ou a “pura *esthesis*” (Id., p. 54), é de fato um “mito”; mas *há o dado*, e não só o pensar. A conjunção do pensamento e do dado nos oferece o objeto: “o objeto real, enquanto conhecido, é uma construção sobre a experiência dele, e inclui muito do que, no momento, não é dado na representação” (Id., p. 58). O que é “dado na representação” é, portanto, o que é “dado no sentido estrito”: “o elemento dado em uma experiência singular de um objeto é o que se entende por ‘uma representação’” (Id., pp. 59, 60). Com essa *cisão*, temos, portanto, o tal novo sentido de empirismo, cujo conceito fundamental é, justamente, esse *dado no sentido estrito*, a saber, os *dados imediatos da consciência*²⁶, ou *representações*. Conforme Wild,

Tal empirismo abandona o objetivo da filosofia clássica de descrever a espessa experiência do mundo das coisas tal como ela é dada. Em vez disso, ele destaca uma certa porção do dado como peculiarmente acessível ou dado em algum sentido especial [...] O resultado é que o mundo é dividido em duas porções, uma das quais está infalivelmente presente, mas inefável, e, portanto, sem valor estritamente cognitivo, enquanto a outra, embora conhecedora, está além de nossa compreensão (Wild, 1940, p. 71).

²⁶A expressão bergsoniana não é gratuita. Lewis afirma, em uma passagem, que é “ao menos aproximadamente correto” que “há, com todo o rigor, apenas um dado, a duração real bergsoniana ou o fluxo de consciência” (Lewis, 1929, p. 58).

Em outras palavras, o *mundo das coisas* não é dado, mas sua *presença imediata à consciência* o é. Com isso, o empirismo deixa de indicar uma contraposição à mera especulação e à distorção subjetiva do dado e passa a significar uma filosofia que se volta à *imediatividade da consciência*, aquela que unicamente pode ser considerada *indubitavelmente dada*. Sublinhe-se a inversão que foi aqui realizada: antes, o mundo das “aparições” era considerado passível de dúvida, pois minha experiência subjetiva poderia distorcer o dado; agora, é justamente esse mundo das aparições o único indubitável, pois a possibilidade de ir *além* do mundo *tal como ele aparece* e de se alcançar o mundo *ele mesmo* é problematizada pela “análise”. Essa é a raiz do conceito de dado atacado nas “teorias empiristas” contemporâneas, que colocam sob a rubrica do “dado” noções tais como “sensações”, “dados sensíveis”, “experiência imediata”, “sentenças protocolares”, “qualia” etc.

É esse “empirismo” que Sellars tem em mente ao intitular o ensaio que contém sua crítica ao Mito do Dado de “*Empirismo e Filosofia da Mente*”. Segundo Wild, esse empirismo se enraíza na filosofia de Berkeley, mas a história pode ser retrçada até Descartes e Locke²⁷. O fato é que todas as variantes contemporâneas de empirismo nos encarceram na interioridade dos dados imediatos da consciência e depois buscam uma saída para o mundo. O que falta, segundo Wild, no entanto, é precisamente “razões fenomenológicas convincentes para ficarmos encarcerados” (Wild, 1940, p. 78). Ou seja, o empirismo contemporâneo que gira em torno da ideia de dado só é possível por *ignorar a estrutura intencional da consciência*. Se formos bons fenomenólogos, não encontraremos razões para separar o “objeto que é dado” e o “dado enquanto tal” e afirmar do primeiro que ele é inacessível e, do segundo, que é indubitável (mas inefável). Ressoando a crítica ao positivismo de Husserl em *Ideias I*, Wild conclui que o empirismo contemporâneo não se atém aos fatos, mas, justamente, a *construções a priori*. O empirismo contemporâneo é o avesso do empirismo no seu sentido autêntico. Se se ativesse a este último, os filósofos empiristas-doacionistas descobririam que

Na realidade, tudo é dado, inclusive a ilusão, a contradição e o absurdo, embora em uma vasta e complexa variedade de modos e tipos de doação. O

²⁷ Segundo Rang (2005, p. 126), esse conceito de empirismo surge da apropriação semiótica que Locke faz da ontologia cartesiana. Não nos interessa tanto a gênese exata desse conceito contemporâneo de empirismo, mas apenas ressaltar que ele é herdeiro da concepção moderna. Tanto o empirismo moderno e contemporâneo seriam “inautênticos” no sentido aqui apresentado, pois não se atém aos *fatos* da experiência, mas a *construções* teóricas. Para uma gênese da noção de empirismo dos dados imediatos da consciência e sua conexão com a fenomenologia, conferir meu artigo sobre Gurwitsch (GUILHERMINO, 2021).

verdadeiro empirista não tenta descartar nenhuma delas ou argumentar contra elas, mas aceita todas elas como fenômenos para investigação (Id., p. 82).

Ou seja, é fenomenologicamente injustificável afirmar que apenas o que é dado na consciência é dado no sentido estrito. Devemos ser doacionistas no sentido rigoroso do termo e compreender o dado em todo o âmbito da sua doação.

Ainda que seja esse o conceito de empirismo que Sellars tenha em mente e que o “dado” ali criticado seja justamente o “dado sensível”, o fato é que Sellars não só recusa *este conceito particular de dado*, mas *todo o quadro da doação*. Ou seja, a conclusão de Wild jamais poderia satisfazer Sellars: Wild critica aquele empirismo que injustificadamente admite apenas *algumas coisas* como dadas e supõe as demais como não dadas. Fenomenologicamente, não só aquilo que é *imediato* é dado, mas “*absolutamente tudo*” é dado. O bom fenomenólogo se atentará à estrutura da doação e se dedicará à tarefa de descrever cada dado nos limites em que se dá. Para Sellars, no entanto, *nada* é dado. Não há “estrutura da doação”. Qualquer apelo ao dado é injustificável. Já McDowell, como veremos, procura *resgatar* um conceito de dado que seja imune às críticas sellarsianas – ou seja, um dado não-mitológico. Com isso, McDowell poderá recuperar um sentido de empirismo que não o empirismo dos dados imediatos da consciência. Seria o conceito reabilitado de dado que McDowell nos apresenta, no entanto, *fenomenologicamente* justificado? E mais: seria ele equivalente ao conceito husserliano, conforme nos diz grande parte da fortuna crítica que lida com a tríade Husserl-Sellars-McDowell?

Há uma opinião sólida nessa fortuna crítica que defende o seguinte: o conceito husserliano de dado é imune às críticas de Sellars e é próximo ao de McDowell²⁸. Nossa tese é a de que o aparato conceitual de Husserl não é o de McDowell; logo, o conceito de dado apresentado por ambos não pode ser equivalente. Por isso, o percurso expositivo da tese começará por confrontar Husserl e McDowell para, somente no fim, examinar se faz algum sentido contrapor duas filosofias tão distintas como a de Sellars (que *recusa* “todo o âmbito da doação”) e a de Husserl (que busca *ampliar* o âmbito da doação para além dos dados imediatos da consciência), ou se, como defende O’Shea (2021, p. 10550), “não importa quão conceitual e fenomenologicamente ‘espesso’ e encarnado possa ser a concepção do dado, o desafio

²⁸ Por exemplo De Warren (2006) e Williams (2021).

representado pelo Mito do Dado continua sendo uma questão a ser considerada”, o que tornaria qualquer concepção doacionista, seja a “fenomenológica” de Husserl, seja a “conceitualista” de McDowell, um alvo da crítica sellarsiana.

Resumamos o resultado da nossa “arqueologia”, ou seja, do nosso trabalho de desvelar aquilo que normalmente não se leva em conta no emprego do conceito de dado nas discussões em torno do Mito do Dado. Temos: (I) a ideia “empirista” de dado, que se enraíza em Lewis, como mera experiência sensível destituída de intencionalidade; (II) a ideia husserliana de doação que, justamente, implica intencionalidade (e outras características, que desenvolveremos a seguir); (III) a ideia de McDowell de um dado empírico não-mitológico que é distinto do dado empírico (lewisiano) atacado por Sellars; (IV) o Dado atacado por Sellars, que envolve todo o âmbito da doação, portanto todos os três sentidos anteriores. Se se quer ver livre do ataque de Sellars, portanto, é necessário desarmar justamente este âmbito da doação (ponto IV), e não nos apresentar esta ou aquela alternativa de conceito de dado ou doação.

Feito este trabalho arqueológico, comecemos, na seção a seguir, com McDowell, que é quem melhor apresenta, ao nosso ver, o problema do Mito do Dado. Com McDowell, não só apresentaremos o problema do Mito do Dado, como veremos a solução do próprio McDowell para a superação do problema.

§2 Intencionalidade e a ideia de um empirismo mínimo em McDowell

A filosofia de McDowell gira em torno de um problema característico da modernidade: aquele da *relação* entre mente²⁹ e mundo. Diferentemente dos filósofos modernos em geral, porém, McDowell tematiza essa relação não nos termos de uma *questão* para a qual uma “filosofia construtiva” deveria fornecer *respostas*, mas nos termos de uma *angústia* que deverá ser *exorcizada* (MCDOWELL, 1996a, p. xxiv). Se os modernos pretendiam responder à

²⁹ Dado o contexto moderno dessa questão, é natural que McDowell se sirva do conceito de *mente*, afinal, “*mind*” é como os empiristas ingleses denominavam os atos psíquicos. Husserl, nas suas *Conferências de Amsterdã* sobre psicologia fenomenológica, de 1928, apontará para a confusão, por parte de Locke, entre “mente” enquanto “alma” [*Seele*] e enquanto “ego puro”: “Locke [...] considera desde o início o *ego* puro como alma pura, como *human mind*, cuja investigação sistemática e concreta a partir da evidência da experiência interna deve ser, segundo ele, o meio de resolução das questões relativas ao intelecto e à razão” (HUSSERL, 2022, p. 330). Importa notar, contudo, que McDowell desenvolverá um conceito “não-naturalista” de mente: “[...] nós estamos nos recusando a naturalizar as exigências da razão. Mas as mentes humanas devem, de algum modo, ser capazes de aderir a esta estrutura inumana” (MCDOWELL, 1996a, p. 77).

pergunta sobre “como é possível que haja pensamento direcionado a como as coisas são”, McDowell pretende mostrar que essa pergunta só surge a partir de uma linha de raciocínio que, “se explicitada, revelaria que o tema da pergunta não é de fato possível” (MCDOWELL, 1996a, p. xiii). Isso nos conduziria, a um só tempo, à *dissolução* do “problema” da relação mente-mundo e à “cura” para a angústia por ele gerada (MCDOWELL, 1996a, p. xi)³⁰.

A cura deve começar, segundo McDowell, pela consideração da “plausibilidade de um empirismo mínimo”, que é caracterizado como “a ideia de que a experiência deve constituir um tribunal, mediando³¹ o caminho pelo qual nosso pensamento é responsivo a como as coisas são, tal como ele deve ser se devemos compreendê-lo como pensamento” (MCDOWELL, 1996a, xii). Assim, para curarmos a angústia gerada pelo problema da relação entre mente e mundo, devemos levar em conta duas teses:

- (i) o pensamento *enquanto tal* é sempre pensamento *sobre o mundo*; e
- (ii) o pensamento só é pensamento sobre o mundo se a *experiência sensível* não obstar nosso contato com as coisas, e sim *viabilizá-lo*.

Se o pensamento é sempre pensamento sobre o mundo *em virtude da* experiência, então o desafio de McDowell é apresentar uma concepção de experiência coerente com esse seu papel. Para tanto, essa experiência não poderá ser o *id quo*, o *Dado* destituído de intencionalidade apresentado na seção anterior. A experiência não poderá nos enclausurar na mente, mas deve nos lançar no mundo. Para tanto, McDowell certamente precisará de um conceito de dado, mas naquele sentido amplo que Wild exigia, a saber, no sentido de uma doação do mundo *das coisas*, e não dos nossos conteúdos imediatos da consciência.

³⁰ Aqui é necessária uma explicação sobre todas as citações de McDowell. A maior parte da tese que lida com McDowell foi escrita durante meu estágio de pesquisa em Praga. Nessa ocasião, escrevi em inglês e utilizei as citações no original em inglês. Ao retornar ao Brasil e traduzir minha produção para o português, tive que buscar na tradução brasileira de *Mente e mundo* as respectivas citações. A edição brasileira, contudo, não indica a paginação do original, de modo que se tornou um tanto trabalhoso buscar, linha a linha, algumas passagens, principalmente as menores. Minha solução foi manter a paginação da edição em inglês e utilizar, sempre que possível, a excelente tradução brasileira de João Vergílio Cuter, que também consta na bibliografia.

³¹ A escolha do termo “mediação” para caracterizar a experiência é infeliz, como ficará claro neste capítulo.

O empirismo mínimo nos mostra que o problema do empirismo tradicional – aquele da relação mente-mundo – guarda uma “*angústia mais profunda*”, a saber, aquela a respeito do *pensamento como tal*:

É bem verdade que a filosofia moderna está impregnada de problemas bem visíveis a respeito do *conhecimento particularmente considerado*. Apesar disso, penso que será útil encarar esses problemas bem visíveis como expressões mais ou menos ineptas de uma *angústia mais profunda* – uma ameaça inceptivamente sentida de que um *modo de pensar* no qual nos vamos enredando não torna as mentes apenas capazes, talvez, de vir a saber algo sobre o restante da realidade, mas faz com que elas simplesmente percam contato com essa realidade. (MCDOWELL, 1996a, p. xiii, grifo nosso).

Trocando em miúdos, isso significa que o problema *epistemológico* da conexão entre mente e mundo poderá ser dissolvido se recusarmos o “modo de pensar” que o torna possível. A recusa desse modo de pensar é possível, segundo McDowell – e essa é a principal tese desse capítulo –, se melhor compreendermos a *estrutura intencional* do pensamento. Ou, para repetirmos a tese de Wild, é a cegueira com respeito à estrutura da intencionalidade que nos leva ao enclausuramento epistemológico na mente apartada do mundo (WILD, 1940, p. 77).

A esse ponto, já não deveria mais estranhar a aproximação aqui pretendida entre McDowell e Husserl. A própria colocação da questão por McDowell nos autoriza (ao menos assim acreditamos) uma “leitura fenomenológica” de *Mente e mundo*. O problema que antes se nos apresentava como de ordem epistemológica se converte em uma investigação sobre a natureza do pensamento enquanto tal. A questão epistemológica se dissolve na questão da intencionalidade. Se “clarificamos” a estrutura das nossas vivências intencionais, o problema epistemológico da relação mente-mundo desaparece. Após essa clarificação, o pensamento poderá ser caracterizado como *abertura [openness]* e *direcionamento ao mundo [world-directedness]* (MCDOWELL, 1996a, p. 29), o que já impedirá, de antemão, que se instale algum problema epistemológico entre crença e conteúdo da experiência.

Para facilitar nossa exposição, seguimos a distinção sugerida por De Gaynesford entre a premissa intencional, que diz que “o conteúdo da experiência é conceitual”, e a premissa epistemológica, que diz que “o conteúdo de uma experiência pode também ser o conteúdo de um juízo” (DE GAYNESFORD, 2004, p. 110). Há também a premissa ontológica, que diz que “o conteúdo de uma experiência pode também ser um estado do mundo” (DE GAYNESFORD, 2004, p. 110). Nosso foco será muito mais a premissa intencional, embora as premissas epistemológicas e ontológicas sejam abordadas vez ou outra. No mais, veremos que o

conceitualismo de McDowell é muito mais que uma simples posição epistemológica oposta ao não-conceitualismo. Trata-se, na verdade, de uma “posição” capaz de suprimir a própria necessidade de se ter “posições”, ou “teorias”, epistemológicas.

§3 A indistinção entre pensamento e experiência

O ponto de partida de McDowell para apresentar a premissa intencional – que se resume ao conceitualismo do conteúdo da experiência – é a crítica de Davidson ao “dualismo do esquema (ou linguagem) e conteúdo não-interpretado” (DAVIDSON, 1984, p. 187, apud MCDOWELL, 1996a, p. 3, nota 1). Para McDowell, esse dualismo nos oferece a ideia de doação criticada por Sellars. Nesse dualismo, o “dado” sellarsiano se torna o “Dado”, com maiúscula. Vejamos a passagem do ensaio de Sellars que resume seu principal ataque ao Dado:

Uma das formas assumidas pelo Mito do Dado é a ideia de que há, de fato *tem de haver*, uma estrutura de questões de fato particulares tais que (a) cada fato pode não somente ser conhecido não-inferencialmente como sendo o caso, porém não pressupõe nenhum outro conhecimento, seja de questões de fato particulares, ou de verdades gerais; e (b) tal que o conhecimento não-inferencial de fatos pertencentes a esta estrutura constitui a corte última de apelação para todas as afirmações factuais – particulares e gerais – sobre o mundo (SELLARS, 1991, p. 164).

Como já sublinhamos anteriormente, o Dado é criticado por Sellars porque representa a conjunção de duas exigências impossíveis: *independência epistêmica* e *eficácia epistêmica*. O Dado seria algo *absolutamente sem pressupostos* e conhecido *pela sua própria doação*. Não só não dependeria de mais nada para ser conhecido, como também poderia servir como *fundamento* para outros conhecimentos. No caso privilegiado por Sellars, aquele dos teóricos dos *dados sensíveis*, isso significaria que o mero *sentir um conteúdo* implicaria *conhecê-lo* (SELLARS, 1991, p. 132).

Antes de entendermos por que o Dado é considerado um “mito”, convém destacar que dificilmente encontraríamos algum expoente *contemporâneo* desse conceito nos exatos termos em que ele é aqui descrito. Sellars menciona, com efeito, os empiristas tradicionais – Locke, Berkeley e Hume –, afirmando que “os três dão como aceito que a mente humana tenha a habilidade inata de estar consciente de certas classes determinadas – *de fato, de que nós estamos conscientes delas simplesmente em virtude de ter sensações e imagens*” (SELLARS, 1991, p. 160). Seu principal oponente é, contudo, C. I. Lewis. De Gaynesford, com efeito, faz justamente

menção a Lewis para evitar a impressão de que estamos diante da falácia do espantalho, citando, para tanto, a seguinte passagem de Lewis:

há, em nossa experiência cognitiva, dois elementos: os dados imediatos tais como aqueles do sentido, que são representados [*presented*] ou dados à mente [*given to the mind*], e uma forma, construção, ou interpretação, que representa [*represents*] a atividade do pensamento (LEWIS, 1956, p. 38 apud DE GAYNESFORD, 2004, p. 100).

Como nos lembra Hartjes, contudo, Lewis “nega explicitamente que a doação [*givenness*] seja epistêmica” (HARTJES, 1974, p. 8). O texto de Lewis parece confirmar esse ponto de Hartjes, como vimos na seção anterior. Vejamos mais algumas passagens de Lewis: “O conhecimento *sempre* transcende o dado imediato” (LEWIS, 1929, p. 132); “O conhecimento perceptivo de um objeto não é nem uma coincidência entre mente e objeto na experiência momentânea, nem qualquer duplicação do objeto na mente” (LEWIS, 1929, p. 134); e

“Nós temos conhecimento de objetos não através de uma coincidência entre mente e objeto na consciência [*awareness*], mas precisamente na medida em que isso é transcendido. O meramente contemplado ou apreciado pode possuir significado estético, *mas não possui significação cognitiva*” (LEWIS, 1929, p. 135, grifo nosso).

Para Lewis, portanto, o dado imediato não é epistêmico, e sua mera presença não garante seu caráter epistêmico. Isso é afirmado logo no início do livro, na enumeração das nove teses que se pretende defender. Trata-se da tese de número 6: “Não há conhecimento através da mera consciência direta [*direct awareness*]” (LEWIS, 1929, p. 37). Mas vimos, na seção anterior, que Lewis é responsável pela introdução de uma *cisão* no conceito de doação, sugerindo um “dado enquanto tal” e o “objeto que é dado”. O “dado enquanto tal” é caracterizado como “aquilo que se mantém inalterado” em meio a distintas interpretações e qualificações (LEWIS, 1929, p. 52). No seu próprio exemplo, “posso apreender esta coisa como caneta ou borracha ou cilindro, mas não posso, pensando bem, apreendê-la como papel ou como mole ou cúbico” (LEWIS, 1929, p. 52). Para que uma coisa seja conhecida, é necessário algo *além* do dado imediato, a saber, é necessário que o próprio dado traga consigo “a possibilidade de *outras* experiências, de um tipo previsível, relacionadas a esta experiência de formas previsíveis” (LEWIS, 1929, pp. 135-6). Essas passagens dão razão a Hartjes, quando este afirma que “Sellars está modificando a concepção de doação tal qual a encontramos em Lewis” (HARTJES, 1974, p. 8). Não é que não haja um conceito de dado em Lewis; é que este se resume àquilo que permanece *inalterado* na experiência e que caracteriza seu elemento *sensível*

(LEWIS, 1929, p. 53, 57). O dado, em Lewis, é indescritível, uma vez que, ao descrevê-lo, “nós o qualificamos, trazendo-o a uma ou outra categoria”, o que o leva à conclusão de que “o dado é inefável, sempre” (LEWIS, 1929, pp. 52-3). Nada resta, portanto, daquele Dado sellarsiano cujo mero sentir é já um tipo de conhecimento. Em suma, a crítica de Sellars se dirige a uma concepção inarredavelmente *moderna*³².

Deixando de lado a questão da fidelidade da interpretação sellarsiana da posição contra a qual ele se volta, o fato é que McDowell reencontra tal posição precisamente na crítica de Davidson ao dualismo do esquema e do conteúdo. Precisamente por isso, McDowell a renomeia de “dualismo do esquema e do Dado” (MCDOWELL, 1996a, p. 4). Segundo McDowell, somos *tentados* a adotar esse dualismo a fim de botarmos um freio à nossa liberdade. Mais precisamente, trata-se de não considerar a liberdade do nosso pensamento empírico como absoluta (MCDOWELL, 1996a, p. 5) e de reconhecer um “uma coerção externa imposta à liberdade que temos de mobilizar nossos conceitos empíricos” (MCDOWELL, 1996a, p. 6). A principal vantagem desse dualismo nos é apresentada nessa passagem exemplar:

A ideia é que, esgotados todos os movimentos disponíveis no interior do espaço dos conceitos, todos os movimentos que nos levam de um item conceitualmente organizado até outro, haverá ainda um movimento adicional que podemos fazer: apontar para algo que foi simplesmente recebido na experiência (MCDOWELL, 1996a, p. 6).

Essa passagem é crucial em muitos aspectos. Ela nos mostra claramente a imagem a ser combatida. De um lado, temos movimentos no “espaço dos conceitos”; de outro, “impactos não-conceituais externos ao domínio do pensamento” (MCDOWELL, 1996a, p. 7). Trata-se de uma imagem à primeira vista atraente, diz-nos McDowell, pois nos faz lembrar do velho *dictum* kantiano de que “pensamentos sem conteúdo são vazios, intuições sem conceitos são cegas” (KANT, 2015, p. 97) – ou seja, recorda-nos da nossa finitude. Não possuímos intuição intelectual, isto é, não podemos produzir um conteúdo empírico pelo mero pensar. Somos *intellectus ectypus*, e não *intellectus archetypus*. O pensar deve ter um conteúdo que é “simplesmente recebido na experiência”, e é a partir desse conteúdo *dado* que o pensamento pode iniciar seus “movimentos conceituais”.

³² Veremos, na seção D adiante, a leitura de Sellars do empirismo moderno e como sua crítica é muito mais clara se vista com respeito a Locke, Berkeley e Hume, não obstante sua pretensão de criticar “todo o âmbito da doação”.

Esses são os motivos para a tentação ao dualismo. Mas ele deve permanecer uma tentação. Segundo McDowell, o dualismo é insustentável. Isso fica claro em uma passagem que convém citar na íntegra:

A ideia do Dado é a ideia de que o espaço das razões, o espaço das justificações e das garantias ultrapassa os limites da esfera conceitual. A extensão adicional do espaço das razões deve permitir-lhe incorporar impactos não-conceituais vindos de fora do âmbito do pensamento. Mas não podemos realmente entender as relações que afixam um juízo, a não ser como relações no interior do espaço dos conceitos: relações como a de implicação, ou a de probabilificação, que relacionam potenciais exercícios de capacidades conceituais (MCDOWELL, 1996a, p. 7).

Ou seja, se somos tentados a adotar o dualismo em função da sua ideia de Dado que imporia *limites* ao nosso pensar, vemos agora que um tal Dado é de todo *absurdo*. Isso porque um dado externo ao pensamento e, ainda assim, capaz de o *afetar*, é justamente um caso daquela conjunção impossível apontada por Sellars, a saber: eficácia epistêmica e independência epistêmica. No vocabulário de McDowell, “epistêmico” é equivalente a “conceitual”. Ora, o Dado, nessa imagem dualista, é *não-conceitual*, é um puro impacto exterior ao pensamento. Para impor limites ao pensamento, deveria se *relacionar* a este último. Mas como poderia algo não-conceitual se relacionar a algo que é conceitual, se por “relação” entendemos justamente “movimentos no espaço dos conceitos”?

Para melhor compreendermos esse ponto, é necessário retomar uma das exigências que fizemos a McDowell, qual seja, aquela que diz respeito à caracterização de pensamento. Pensamento é, para McDowell, *entendimento* [*understanding*] (MCDOWELL, 1996a, p. 4), e entendimento é a faculdade responsável por “dispor de conceitos” (MCDOWELL, 1996a, p. 5). Já a “esfera conceitual” é composta por “relações racionais”, que são “pelo menos parte daquilo que Wilfrid Sellars chama de ‘espaço lógico das razões’” (MCDOWELL, 1996a, p. 5). Pensamento é caracterizado, portanto, como relações conceituais no interior do espaço lógico das razões. Eis como Sellars define este espaço³³:

ao caracterizar um episódio ou estado como sendo de *conhecimento*, não estamos dando uma descrição empírica daquele episódio ou estado. Nós o estamos posicionando no espaço lógico das razões, das justificativas e da capacidade de justificarmos aquilo que foi dito (SELLARS, 1991, p. 169).

³³ Analisaremos o conceito de “espaço lógico das razões” de Sellars com detalhe na seção seguinte.

Ora, se pensamento é caracterizado em termos de espaço lógico das razões, então é caracterizado em termos de *conhecimento*, o que colocaria em xeque o primado da intencionalidade que destacamos acima. Mas o próprio McDowell desautoriza essa leitura: “embora Sellars esteja falando aqui do conhecimento em particular, este é apenas um modo de enfatizar uma aplicação da ideia de que estar em contato com o mundo é algo que exige um contexto normativo, *quer esse contato se dê na forma de um conhecimento, quer não*” (MCDOWELL, 1996a, p. xiv, grifo nosso). Ou seja, o espaço lógico das razões engloba o *pensamento como tal em geral* e o conhecimento como um *caso particular do pensamento* (nomeadamente, o caso do pensamento verdadeiro). Qualquer forma de contato do pensamento com o mundo, seja cognitivo, afetivo, prático etc., exige um contexto normativo, uma vez que pensar é se movimentar no espaço das “justificativas” e da “capacidade de justificar o que se diz”. Ora, tal movimentação só é possível por meio de relações tais como as de “implicação” e “probabilificação”, que se dão por meio de “potenciais exercícios de capacidades conceituais”. Pensar é realizar inferências lógico-rationais. Ora, somente aquilo que é de natureza conceitual pode ser parte de uma inferência lógico-rationais. Logo, um puro impacto externo ao conceitual não pode afetar (leia-se: ter eficácia epistêmica sobre) o pensamento. Eis porque a ideia de um Dado não-conceitual é compreendida como um “mito”: um conteúdo empírico não-conceitual não pode jamais exercer o papel de “tribunal” para o pensamento, uma vez que ele não possui os elementos necessários para tanto. Nosso contato com o mundo, de qualquer tipo (epistêmico ou não), é um contato conceitual. O foco no contexto epistêmico é, digamos, um recorte temático.

Sigamos com esse recorte epistêmico. O pensamento é pensamento *sobre o mundo*. Se banimos, junto com a ideia de conteúdo não-conceitual, a ideia de que o Dado empírico possa exercer algum papel epistêmico, corremos o risco de jogar fora o bebê junto com a água do banho. Segundo McDowell, é exatamente isso o que ocorre tanto com Davidson quanto com Sellars. Davidson abandona qualquer possibilidade de empirismo, na medida em que, para ele, “não podemos tomar a experiência como epistemologicamente significativa, exceto se caímos no Mito do Dado” (MCDOWELL, 1996a, p. xvii). Sellars, igualmente, “trabalha na delimitação de um conceito de impressões que é insulado da epistemologia” (MCDOWELL, 1996a, p. xvii). Para ambos, portanto, o espaço das razões é exclusivamente o espaço do *pensamento puro*, do *conceitual puro*, e o que resta à experiência é seu impacto causal, não-conceitual, logo não-epistêmico. Como mero impacto causal, a experiência é uma simples *ocorrência*, e não tem

qualquer lugar no espaço das justificações. Essa concepção é refletida na máxima de Davidson que resume a posição denominada *coerentismo*: “nada pode contar como razão para manter uma crença, exceto outra crença” (DAVIDSON, 2001, p. 310). Nessa concepção, o conteúdo empírico não pode atuar como *limite* para o pensamento, uma vez que não pode atuar como *razão*. Resta-lhe apenas a função de uma “influência causal” (MCDOWELL, 1996a, p. 14). Também Sellars restringe o conteúdo empírico ao papel de mera influência causal. Em *Science and Metaphysics*, ao tratar do conceito kantiano de “multiplicidade do sentido externo”, Sellars sublinha que somente se tal multiplicidade for erroneamente considerada como “pertencendo à ordem conceitual” é que faria sentido supor que ela se torna literalmente parte da “representação intuitiva resultante”, e que “se ela for, como eu considero, não-conceitual, ela pode tão somente guiar, ‘a partir de fora’, a atividade conceitual” (SELLARS, 1967 & 1992, p. 16).

Para McDowell, é justamente essa restrição do conteúdo empírico ao papel de mero impacto causal, sem qualquer influência epistêmica no pensamento, que torna atraente a opção pelo dualismo do esquema e do Dado, trazendo de volta a tentação ao Mito do Dado. Afinal, a “retórica coerentista sugere imagens de uma clausura na esfera do pensamento, por oposição à ideia de um contato com algo exterior a essa esfera”, e “a ideia do Dado pode dar a impressão de estar reinstituindo uma referência do pensamento à realidade” (MCDOWELL, 1996a, p. 15). De outro modo, ficaríamos com uma imagem coerentista do pensamento que o caracteriza como um “giro sem atrito ocorrendo no vazio” (MCDOWELL, 1996a, p. 11).

Mas a ideia de Dado não-conceitual deve, insistamos, permanecer uma tentação. Para McDowell, o que é capaz de parar a “oscilação interminável” (MCDOWELL, 1996a, p. 9) entre o coerentismo e o Mito do Dado é justamente a caracterização do conteúdo da experiência como conteúdo *conceitual*:

Quando estabelecemos os fundamentos de um juízo empírico, o último passo nos conduz a experiências. As experiências já contêm conteúdo conceitual, e este último passo não nos conduz, portanto, para fora do espaço dos conceitos. No entanto, ele nos conduz até algo em que a sensibilidade – a receptividade – está operante (MCDOWELL, 1996a, p. 10).

Essa passagem merece uma leitura cuidadosa. McDowell defende que o *fundamento* [*ground*] de um juízo empírico está na *experiência*, já rompendo, portanto, com a máxima davidsoniana de que somente uma crença é capaz fundamentar juízos. Essa experiência, no entanto, não está *além do espaço dos conceitos*, pois, se estivesse, estaríamos diante do Mito do Dado, ou seja,

estariamos diante da ideia de que “o espaço das razões [...] ultrapassa os limites da esfera conceitual” (MCDOWELL, 1996a, p. 7). Ora, se o juízo empírico se fundamenta na experiência, e se fundamentar significa mover-se no espaço lógico das razões (que é o espaço dos conceitos), então o conteúdo da experiência deve ser já conceitual.

Essa concepção pode parecer, à primeira vista, claramente equivocada. Como bem notado por De Gaynesford, muitos oponentes de McDowell concluem apressadamente que o conceitualismo *identifica* crenças e experiências, ou seus conteúdos, tornando-os indistinguíveis (DE GAYNESFORD, 2004, p. 187, nota 9). Esse também é o caso de alguns comentadores de Husserl em sua leitura de McDowell, especialmente Hopp³⁴. Essa objeção não é tão improcedente, porém. Ao defender uma espécie de *continuidade lógica* entre pensamento e experiência, McDowell coloca em xeque a possibilidade da cura da angústia, que dependia justamente da correta clarificação de como o *pensamento* é sempre pensamento sobre o *mundo* por meio da *experiência*. Ora, se pensamento é caracterizado como “espaço dos conceitos”, e se a experiência, para servir de mediação ao mundo, deve ser já conceitual, como não acabar por amalgamar a *experiência* no âmbito do pensamento, tornando-a, portanto, dele indistinta?

A primeira – e mais fácil – resposta se deixa condensar na obscura frase de McDowell de que “quando passamos por uma experiência, nossas capacidades conceituais são utilizadas *na* receptividade, e não exercidas *sobre* dados supostamente antecedentes da receptividade” (MCDOWELL, 1996a, p. 10). McDowell pretende, com essa metáfora, resguardar o caráter passivo da experiência em oposição ao caráter ativo do pensar. Essa passividade não seria, todavia, um puro impacto não-conceitual que precederia nossa aplicação de conceitos, mas uma *ocasião* para o exercício de nossas capacidades conceituais. Ou seja, perceber algo não seria aplicar um “esquema conceitual” a um “dado não-interpretado”; antes, seria compreender que este dado *é já interpretado*, antes de qualquer atividade por parte do entendimento: “quando um conteúdo está disponível para nós, nossas capacidades conceituais já entraram em jogo, sem que tivéssemos escolha a esse respeito” (MCDOWELL, 1996a, p. 10). O que McDowell quer reforçar é que a continuidade lógica entre pensamento e experiência não é equivalente a um tipo de intuição intelectual. O contexto kantiano dessa afirmação não se reduz, porém, a

³⁴ Por exemplo: “o principal problema com esta concepção [de McDowell] é que ela não pode explicar por que e como as experiências se comportam de forma tão diferente das crenças na justificação e no conhecimento” (HOPP, 2020b, p. 190)

meramente negar a intuição intelectual. Mais do que isso, McDowell parece retomar aqui a leitura sellarsiana de Kant que distingue entre “intuições que envolvem algo para além da mera [sheer] receptividade” e intuições “que não envolvem” (SELLARS, 1967 & 1992, p. 4). Apenas a primeira está apta a ser subsumida sob conceitos gerais pelo entendimento. Vejamos o Kant de Sellars:

E uma vez que ele [Kant] nos diz, logo adiante, que “a mesma função que dá unidade às várias representações *em um juízo*” é que “também dá unidade à mera síntese de várias representações *em uma intuição*” (A79; B104-5), não nos surpreendemos quando, depois de caracterizar de modo vago o termo “síntese” como “mero resultado do poder da imaginação, uma função cega, mas indispensável, da alma” (A78; B103), ocorre que, e mais claramente na segunda edição (B151-3), essa imaginação, sob o nome de ‘imaginação produtiva’, é o entendimento funcionando em um modo especial (SELLARS, 1967 & 1992, p. 4).

A metáfora de McDowell sobre capacidades conceituais “utilizadas *na* receptividade” diz respeito à primeira noção de intuição que Sellars distingue em Kant, a saber, aquela intuição que envolve “algo além da mera receptividade”, esse “algo além” sendo a “síntese do entendimento” sob a alcunha de “imaginação produtiva”. Isso é enfatizado em *Having The World in View*:

Sellars insiste, corretamente no meu ponto de vista, que intuições no sentido kantiano dominante já envolvem o entendimento. Eu venho expressando isso ao falar de intuições não como formações [shapings] *conceituais* da consciência sensível, mas como formações da consciência sensível *pelo entendimento* (MCDOWELL, 2009, p. 34).

Não precisamos adentrar aqui na análise comparativa entre as Deduções A e B da *Crítica da razão pura*, em que, conforme notado por Heidegger (HEIDEGGER, 1973, p. 158), a imaginação, que seria responsável pela síntese da coisa da experiência perceptiva na edição A, deixa de ser considerada como uma das três faculdades do conhecimento e é subsumida pelo entendimento na edição B, permanecendo ali apenas “em nome”. Basta-nos a noção básica de síntese kantiana de que “não podemos representar nada como ligado no objeto sem que antes nós mesmos o tenhamos ligado” (KANT, 2015, p. 128, tradução modificada). É essa noção que McDowell tem em conta quando afirma que a “a contribuição da receptividade para esse trabalho conjunto [entre receptividade e espontaneidade] não é separável nem mesmo nocionalmente” (MCDOWELL, 1996a, p. 9).

Ora, se tanto a receptividade quanto o entendimento são atualizações da *mesma* síntese, como, então, diferenciam-se? Segundo McDowell, apenas no *modo* como essa síntese é atualizada: “no juízo, haveria um exercício livre e responsável das capacidades conceituais; no ver ostensivo, elas [as capacidades conceituais] seriam involuntariamente colocadas em operação sob a necessidade ostensiva a partir de um objeto visto ostensivamente” (MCDOWELL, 2009, p. 31). “Juízo” e “ver ostensivo”, aqui, correspondem, respectivamente, à “espontaneidade” e à “receptividade”. A ideia é relativamente simples: não está em nossa liberdade criar o conteúdo da experiência. Não somos *intellectus archetypus*. Isso, no entanto, não elimina o fato de que “quando um conteúdo está disponível para nós, nossas capacidades conceituais já entraram em jogo, sem que tivéssemos escolha a esse respeito” (MCDOWELL, 1996a, p. 10). O mundo é *a priori* um mundo de experiência possível. Não há a necessidade de um puro impacto não-epistêmico que assegure nosso contato com o mundo. Ou, para falar com Davidson, não é necessário “sair da nossa pele para descobrir o que está causando as ocorrências internas das quais somos conscientes” (DAVIDSON, 1986, p. 312 apud MCDOWELL, 1996a, p. 16).

Mas essa é, conforme dissemos, a saída “mais fácil”. É um jeito de simplesmente negar o problema: não há dificuldade em entender como conceitualizamos a experiência pois ela é já conceitual. O que é necessário, agora, é *precisar* o sentido exato desse caráter conceitual da experiência, distinguindo-a de modo suficiente do pensamento. Não basta dizer que a experiência é passiva e o pensamento é ativo, mas que ambos são igualmente conceituais. McDowell oferece uma resposta mais rica do que isso. E essa resposta não está nas discussões intermináveis, e muitas vezes estéreis, sobre a percepção de cores, o problema da ilusão etc. Antes, ela está na releitura de McDowell do conceito de *natureza*.

§4 Razão e natureza em McDowell: o choque dos espaços lógicos

Até agora, vimos que McDowell aceita a colocação da questão por Davidson e Sellars ao recusar a ideia de um dado não-interpretado, um dado pré-conceitual que receberia sua “forma” a partir do entendimento. Diferentemente de Sellars e Davidson, porém, McDowell não atribui ao dado apenas o papel causal, destituindo-o de sua função epistêmica. Em suas palavras, “a posição em que estou insistindo faz apelo à receptividade para assegurar o atrito, como o Mito do Dado, mas, ao contrário do Mito do Dado, ela considera que as capacidades da espontaneidade estão em jogo o tempo todo, até os fundamentos últimos dos juízos empíricos”

(MCDOWELL, 1996a, p. 67). O caráter epistêmico do conteúdo empírico não lhe é atribuído pelo entendimento, todavia: não se trata do “entendimento pondo uma construção sobre algumas entregas pré-conceituais da sensibilidade” (MCDOWELL, 1996a, p. 67). Antes, “o conteúdo conceitual já é trazido pelas impressões que a realidade independente deixa nos sentidos de alguém” (MCDOWELL, 1996a, p. 67). Não há um Dado não-conceitual que pelo simples fato de ser *sentido* se torna *conhecido*. Antes, é a própria noção de *pura sensação* que McDowell coloca em xeque: “experiências são impressões que o mundo causa sobre nossos sentidos, são produtos da receptividade; mas aquelas impressões já são dotadas, elas mesmas, de conteúdo conceitual” (MCDOWELL, 1996a, p. 46). O conceito empirista tradicional de *impressão sensível* não tem lugar na arquitetura conceitual de McDowell: logo, não há o risco daquela passagem automática do “sentir” não-epistêmico para o “conhecer” epistêmico denunciada por Sellars. E, ainda assim, mantemos a ideia de uma “fricção” com o mundo.

Abstrair do conceito de impressão sensível, no entanto, oferece-nos o risco de ficarmos com uma imagem altamente implausível, a saber, a imagem de que jamais possuiríamos *meras* sensações. Com efeito, é justamente a constatação trivial de que “compartilhamos a percepção com criaturas incapazes de pensamento ativo e autocrítico” (MCDOWELL, 1996a, p. 69) que nos inclina a aceitar a ideia de Dado não-conceitual. McDowell obviamente admite, no entanto, que “somos semelhantes aos animais que não falam ao sermos também perceptivamente impressionáveis pelo meio ambiente” (MCDOWELL, 1996a, p. 70). Mas como reconciliar essa admissão com o fato de que a espontaneidade deve permear toda a experiência conceitual, isto é, com a ideia de que “o conceitual é indelimitado [*unbounded*]”?

Quando falamos de sensações que partilhamos com animais, estamos falando do domínio do “meramente natural” (MCDOWELL, 1996a, p. 70) do qual certamente fazemos parte. O conceito predominante de natureza é, segundo McDowell, o conceito *moderno*: trata-se do domínio daquilo que é governado pela *lei* (MCDOWELL, 1996a, p. 71). O tipo de inteligibilidade característico à natureza é claramente oposto ao tipo de inteligibilidade do espaço lógico das razões: aquele é o domínio das regulações natural-causais, este, o domínio da *significação* [*meaning*] (MCDOWELL, 1996a, p. 72). O espaço lógico das razões é *sui generis*, enquanto o “espaço lógico da natureza” é o “reino da lei” (MCDOWELL, 1996a, p. 72). O caráter *sui generis* do espaço lógico das razões significa que “quando nos fazem uma pergunta como ‘o que constitui a estrutura do espaço das razões?’, [a resposta] é algo semelhante a um encolher de ombros” (MCDOWELL, 1996a, p. 178). Já o espaço lógico da natureza

corresponde às leis de coexistência e sucessão vazias de significação que regem os fenômenos naturais. Ora, mas se partilhemos a nossa sensibilidade com os animais, e se, portanto, tal sensibilidade é parte do domínio da lei natural, como então atribuir-lhe *significação* sem romper com a dicotomia dos espaços lógicos? Atribuir conteúdo conceitual à sensibilidade seria, com efeito, dizer dela aquilo que ela não é: retirá-la do espaço lógico da natureza e inseri-la no espaço lógico das razões. O risco que corremos, segundo McDowell, é o de “re-encantarmos” a natureza, isto é, de retornarmos a uma concepção pré-científica (isto é: pré-moderna) de natureza (MCDOWELL, 1996a, p. 72).

O que está em disputa aqui é o tipo de inteligibilidade característico da sensibilidade. Se somos parte da natureza, a sensibilidade nada mais é que uma ocorrência causal governada pelas leis das ciências naturais; mas, se quisermos exorcizar a angústia moderna, devemos admitir que a sensibilidade já dispõe de conceitos e que, portanto, ela é já um movimento no espaço lógico das razões, dotada, portanto, de significação. A “oscilação interminável” entre o coerentismo e o Mito do Dado se converte em uma oscilação entre a inteligibilidade própria à significação e a inteligibilidade própria à natureza, entre o espaço lógico da razão e o espaço lógico da natureza. Se quisermos preservar a dicotomia dos espaços lógicos – isto é, se não quisermos sucumbir à ideia de um “naturalismo nu e cru [*bald naturalismo*]”, que simplesmente recusa a ideia do espaço lógico das razões, pretendendo “domesticar as capacidades conceituais no interior da natureza concebida como domínio da lei” (MCDOWELL, 1996a, p. 73) –, então devemos encontrar um modo de reinserir a significação no seio do natural.

Para que isso seja possível, devemos resistir a mais uma tentação, qual seja, a tentação moderna de equacionar *ser natural* com *domínio da natureza* – este último compreendido como a inteligibilidade legal-causal das ciências modernas da natureza. É necessário, a saber, que “resistamos à concepção caracteristicamente moderna segundo a qual o modo de algo ser natural é *sua posição no domínio da lei*” (MCDOWELL, 1996a, p. 74). Ou seja, trata-se de enfatizar que a oposição entre os espaços lógicos da razão e da natureza é *genuína*, e que “a estrutura do espaço das razões resiste teimosamente em ser apropriada no interior de um naturalismo que concebe a natureza como domínio da lei” (MCDOWELL, 1996a, p. 73). Não obstante, essa estrutura do espaço lógico das razões *pode* ser apropriada em uma concepção *não-naturalista de natureza*, e é justamente isso que nos permitirá compreender como o entendimento (próprio ao espaço lógico das razões) é já operativo na sensibilidade (próprio à *natureza* em seu sentido não-naturalista).

O modelo para essa recharacterização do conceito de natureza em termos não-naturalistas é o conceito aristotélico de *phrónēsis*, que McDowell traduz (seguindo a tradução usual em inglês) como “sabedoria prática”. O ponto de vista aristotélico é, segundo McDowell, “imune às nossas angústias metafísicas” (MCDOWELL, 1996a, p. 80), a saber, imune aos problemas tipicamente modernos, justamente por rejeitar que a oposição entre o *normativo* e o *causal* leve a um *insulamento* da mente, isto é, a um abismo entre mente e mundo. Com efeito, “antes da era moderna, a ideia de o conhecimento ter um *status* normativo não era percebida como algo que se mantivesse em tensão, digamos, com a ideia de que o conhecimento pudesse ser o resultado do exercício de potências naturais” (MCDOWELL, 1996a, p. 80, nota 12). O verdadeiro exorcismo da questão da relação mente-mundo, isto é, a cura da angústia moderna, passa, portanto, pela revisão da noção moderna de natureza e pelo resgate (não sem revisões) da noção aristotélica.

Qualquer pensamento, e o pensamento ético em especial, é caracterizado pela constante necessidade de autocrítica, autoavaliação e escrutínio. Temos essa capacidade distintiva de revisar nossas concepções, refiná-las, aprimorá-las, ainda que “o melhor que possamos conquistar [seja] em alguma medida provisório e inconclusivo” (MCDOWELL, 1996a, p. 82). Isso tudo só é possível se formos capazes de *justificar* nosso pensamento, e não apenas apresentar *desculpas* [*excuses*]. A ideia aqui é que se a capacidade de justificar o pensamento dependesse de algo externo ao espaço lógico das razões (por exemplo, se dependesse de algum movimento no interior do espaço lógico da natureza), teríamos apenas “exculpações” [*exculpations*], e não “justificações” (MCDOWELL, 1996a, p. 8). Ou seja, só poderíamos considerar o pensamento como uma *ocorrência* na mente, e não como algo portador de normatividade – a saber, como algo que tenha *pretensão de validade objetiva*. Do mesmo modo, na leitura mcdowelliana de Aristóteles, as “demandas racionais da ética são autônomas; não nos sentimos compelidos a validá-las a partir de um modo de pensar exterior ao pensamento já ético” (MCDOWELL, 1996a, p. 84). Isso não significa, todavia, que elas estejam *para além do humano*. Isso seria, segundo McDowell, um “platonismo desenfreado” [*rampant platonism*]: seria compreender o espaço lógico das justificações racionais como absolutamente *estranho* ao pensamento. Se o conceito naturalista de natureza for o único que tivermos à disposição, essa deverá de fato ser a conclusão – afinal, o espaço lógico das razões é, sim, estranho ao espaço lógico da natureza. Ou seja, se o pensamento se reduz à concepção naturalista de pensamento (o nome disso, para Husserl, é *psicologismo*), então teríamos o platonismo desenfreado. Mas,

na concepção de Aristóteles, “as demandas racionais da ética não são estranhas às contingências da nossa vida como seres humanos” (MCDOWELL, 1996a, p. 83). Elas não são, a saber, *extra-naturais*, como se pudéssemos platonicamente habitar dois mundos, o natural e o lógico; antes, essas demandas formam aquilo que denominamos *segunda natureza*. Não somos seres naturais que de algum modo obtemos acesso a um outro mundo, aquele da razão, mas somos *iniciados nas capacidades conceituais*, o que inclui responsividade a demandas racionais (de ordem ética ou qualquer outra). Essa iniciação é o que acontece no nosso processo de amadurecimento, para o qual McDowell emprega o termo alemão *Bildung* (MCDOWELL, 1996a, p. 84). Em suma, o espaço das justificações, da racionalidade, é sim estranho ao mundo natural, mas isso só seria um problema se fôssemos *mera natureza*, e não seres capazes de iniciação em capacidades racionais: “embora a estrutura do espaço das razões seja estranha à configuração da natureza concebida como domínio da lei, ela não assume o afastamento do humano concebido pelo platonismo” (MCDOWELL, 1996a, p. 84). Não somos mera natureza, no sentido da ciência natural moderna. Somos certamente parte do espaço lógico das razões, mas não nos tornamos, com isso, seres sobrenaturais. Somos natureza no sentido especial aqui delimitado: o de segunda natureza.

Tal concepção de McDowell é claramente resumida na seguinte passagem:

O naturalismo moderno deixa a segunda natureza esquecida. Se tentarmos preservar o pensamento kantiano de que a razão é autônoma nos quadros daquele tipo de naturalismo, desconectaremos nossa racionalidade de nossa animalidade, que nos dá nosso ponto de apoio na natureza. O resultado é uma tentação de eliminar o pensamento kantiano e naturalizar a racionalidade nos moldes do naturalismo nu e cru (MCDOWELL, 1996a, p. 85).

Ou seja, se tudo o que temos à disposição é o *entendimento* de Kant e a *natureza* em seu sentido naturalista, só nos restariam duas opções:

- (a) *Ou* esvaziar essa natureza de sentido, restringindo o espaço normativo do conhecimento apenas ao entendimento. Isso seria o *coerentismo*;
- (b) *Ou* reconstruir a normatividade do espaço lógico das razões a partir dos materiais conceituais da natureza compreendida em termos naturalistas. Isso seria o “naturalismo raso”.

Na primeira opção, ficamos com a imagem de um entendimento que “gira no vazio” e que não tem contato com o mundo. Na segunda, não levamos em conta o aspecto característico da nossa

vida subjetiva como vida *racional*, isto é, não nos compreendemos como sujeitos capazes de autorreflexão, autocrítica, autorresponsabilidade. A saída, para McDowell, é “recapturar a ideia aristotélica de que um ser humano normal na maturidade é um animal racional, mas sem perder a ideia kantiana de que a racionalidade opera livremente em sua própria esfera” (MCDOWELL, 1996a, p. 85). Ou seja, não renunciamos à ideia kantiana de que o entendimento seja *autônomo*, mas ao mesmo tempo *reencantamos parcialmente* a natureza ao concebê-la não como mero fenômeno das ciências naturais, mas como *segunda natureza*, como *iniciação em capacidades naturais*, o que é possível se consideramos o processo natural de amadurecimento que é expresso pelo conceito de *Bildung*.

A separação entre *mente e mundo* se mostra, assim, apenas uma parte de uma cisão mais profunda, aquela entre *razão e natureza*. É a necessidade de reconciliação entre mente e mundo que desaparece se exorcizamos a ideia de que o *naturalismo* representa o único conceito possível de natureza. O domínio do natural se torna novamente aberto à significação e a “mente” pode finalmente se ver “curada” da angústia de não mais se sentir pertencente ao “mundo”.

§5 De Aristóteles a Sellars e ao Mito do Dado

A redundância de uma teoria da percepção em McDowell

Vimos que, para McDowell, o conteúdo da experiência é já conceitual. Isso significa que a espontaneidade está implicada na receptividade, isto é, que a contribuição de ambas para o conhecimento empírico não é separável nem mesmo “nocionalmente”. Isso faz com que o entendimento atue clandestinamente na sensibilidade. Ora, se assim for, o entendimento é já operante na natureza, uma vez que a sensibilidade é a marca do nosso pertencimento ao mundo natural. Todavia, se o único conceito de natureza que tivermos à disposição for o conceito moderno (o “domínio da lei”), então corremos o risco de *naturalizar* a razão, recaindo em um “naturalismo raso” (que não reconhece nada além de ocorrências causais), ou de *super-naturalizar* a significação, tornando-a “um presente misterioso de fora da natureza” (MCDOWELL, 1996a, p. 88), como quer o “platonismo desenfreado”. A significação seria, nessa última imagem, um “esplêndido domínio não-humano de idealidade” (MCDOWELL, 1996a, p. 88). Mas se nos lembramos do conceito aristotélico de segunda natureza, então vemos que o espaço das razões “pode ser o arcabouço no interior do qual as significações só ganham visibilidade porque a *Bildung* tem a capacidade de abrir nossos olhos para elas – *Bildung* que é

um elemento no processo normal de chegada à maturidade do tipo de animais que somos” (MCDOWELL, 1996a, p. 88).

Podemos fixar essa concepção de McDowell nos seguintes termos: *todo o intencional é conceitual*. McDowell se vale do exemplo de mover um membro. Em uma concepção de senso comum, diríamos que mover um membro é uma habilidade que meramente *temos* por sermos animais *naturais*, e não uma habilidade *adquirida* por sermos animais *racionais*. Para McDowell, no entanto, “movimentos de membros sem conceitos são meros eventos, não expressões de uma agência” (MCDOWELL, 1996a, p. 89). Ou seja, se o pensamento é sempre pensamento sobre o mundo via experiência, então a experiência deve ser intencional. Ora, para que uma experiência seja intencional, ela deve ser conceitual – caso contrário, seria uma simples ocorrência na natureza cega, isto é, um fenômeno no domínio desencantado da natureza entendida como domínio da lei. Para McDowell, “ações corporais intencionais são realizações de nossa natureza ativa nas quais as capacidades conceituais estão inextricavelmente envolvidas” (MCDOWELL, 1996a, p. 90). Se o entendimento não estiver *inextricavelmente* implicado na natureza, teríamos um conceito de natureza incapaz de atuar como *nossa* natureza, mas somente como natureza no sentido naturalista, em oposição radical ao espaço lógico das razões. O mero ver, sentir, ou mover um membro requerem, portanto, “nosso domínio de conceitos”, pois, de outro modo, seriam meras “ocorrências inúteis” (MCDOWELL, 1996a, p. 90). Se a espontaneidade não for atuante já na natureza, ela é inevitavelmente realocada para o “domínio interior”, de onde comandaria as “ocorrências corporais a partir de dentro” (MCDOWELL, 1996a, p. 90). Teríamos, com isso, o retorno do dualismo do esquema e do Dado: o domínio interior seria o domínio unicamente intencional; o domínio exterior seria não-intencional e adquiriria intencionalidade em virtude da interpretação por parte do interior. Se não quisermos retornar a essa concepção que nos leva à eterna oscilação entre coerentismo e Mito do Dado, precisamos reinterpretar a natureza como já intencional. Ora, uma vez que a intencionalidade é equivalente a movimentos no espaço lógico das razões, e se isso significa “relações racionais como implicação e probabilificação”, e se a natureza é intencional, então o mero natural é já conceitual. Assim, “ao excluir a espontaneidade da natureza sensorial, acabamos por apagar qualquer coisa que pudéssemos reconhecer como um conteúdo empírico” (MCDOWELL, 1996a, p. 91); ora, McDowell reinsere a espontaneidade na sensibilidade, reganhando, portanto, o conteúdo empírico; e o único sentido de espontaneidade que temos à disposição aqui é aquele de *capacidades conceituais*; logo, o conteúdo empírico é conceitual.

McDowell atribui essa concepção à recuperação da ideia aristotélica de que “nossa natureza é, em grande medida, segunda natureza” (MCDOWELL, 1996a, p. 91), e a opõe à “filosofia da mente cartesiana”, que atribui intencionalidade somente ao “domínio interior” e compreende este último como “uma região especial do mundo natural” (MCDOWELL, 1996a, p. 90). A referência, aqui, não é tanto a Descartes, mas a uma certa concepção de “mente” de inspiração cartesiana. Em outra ocasião, McDowell faz referência, por exemplo, a Wittgenstein, que afirma que “Deus, se olhasse para nossas almas, não poderia ver do que falamos” (WITTGENSTEIN, 1997, p. 217). A *alma*, nessa passagem, equivale ao que McDowell chama de *mente*. O problema com essa concepção, segundo McDowell, é que a mente é tratada como um “ente” [*being*], como um “local” que conteria qualquer coisa (conceitos, por exemplo), e, obviamente, seria o espaço privilegiado (talvez único) da intencionalidade. Contra essa concepção, McDowell sustenta que “evidentemente o repositório (mitológico) não é o lugar correto para olhar. Na verdade, Deus (ou qualquer um) pode ver o que temos em mente, por exemplo vendo aquilo para que estamos olhando enquanto falamos” (MCDOWELL, 2001, p. 187). A mente não é um “domínio interior” separado do mundo, como um “lugar oculto cujo conteúdo poderia ser exatamente como é, mesmo que não houvesse mundo” (MCDOWELL, 2001, p. 187). Evidentemente isso nos levaria ao dualismo; portanto, à oscilação e à angústia. Para McDowell, olhar para a mente é olhar para o mundo: não há separação, nem mesmo “nocionalmente”. É precisamente ao se opor à concepção que restringe a intencionalidade ao domínio interior que a posição mcdowelliana mostra sua força, pois é somente aí que podemos ver que seu conceitualismo *não é mais uma teoria entre outras que pretende explicar a relação mente-mundo*, mas é justamente a posição que *prescinde da necessidade de uma tal relação*. A posição adversária – chamemo-la “não-conceitualismo” – é que precisa explicar essa relação. Afinal, ao restringir o intencional ao domínio interior,

o quadro resultante nos mostra o reino conceitual dotado de um exterior povoado por objetos particulares. A partir de seu posto no interior do reino conceitual, o pensamento estabelece contato com os objetos explorando relações que, *como a percepção*, seriam capazes de perfurar os limites externos do conceitual (MCDOWELL, 1996a, p. 105, grifo nosso).

Essa passagem é absolutamente crucial e, na nossa concepção, uma das mais importantes de todo o livro. Ela mostra claramente que é a premissa não-conceitualista que exige que se dê conta da relação mente-mundo, por exemplo a partir de uma teoria da percepção. Já o conceitualismo de McDowell *não é* uma teoria da percepção, e nem mesmo requer uma – ou seja, não é uma *teoria* que *explica* o tipo de relação característico à percepção, mas antes uma

explicitação da *redundância* da necessidade de uma tal teoria, uma vez que *o conceitual é indelimitado*. Se o conceitual é indelimitado, ele não possui um “fora”, não criando, portanto, dois polos que necessitam ser relacionados. Antes, o conteúdo da percepção é o conteúdo do pensamento.

É essa a principal vantagem do resgate da concepção aristotélica de segunda natureza. É ela que nos blinda das angústias metafísicas modernas. Além de Aristóteles, porém, McDowell é totalmente tributário de Sellars, principalmente no que diz respeito à crítica sellarsiana dos empiristas tradicionais. Passamos a esta crítica, que nos mostrará, finalmente, o ataque de Sellars ao Mito do Dado.

Sellars e o Mito do Dado

Sellars não atribui aos empiristas tradicionais a tese de que seríamos capazes de *sentir ideias abstratas*. Na verdade, todo o problema para os empiristas girava em torno de explicar justamente como é possível possuir ideias abstratas – por exemplo, o conceito geral de “vermelho”, que não se identifica a nenhuma instância de coisas vermelhas que experienciamos. Esse conceito geral Sellars chama de *repetíveis determináveis*. Os empiristas, cada um a seu modo, explicam a possibilidade de adquirir tais repetíveis determináveis precisamente a partir da premissa de que “o tomar ciência [*awareness*] de certos *tipos* [*sorts*] [...] é a característica não-problemática primordial de ‘experiências imediatas’” (SELLARS, 1991, p. 157). Esses “*sorts*” correspondem ao que Sellars chama de *repetíveis determinados*. Ou seja, para os empiristas, o fato de termos consciência de um *tom específico de vermelho* não é um problema. O conhecimento desse tom específico é legitimado pela autoridade da experiência imediata, que me permite ter consciência desse vermelho específico pelo mero fato de ter uma sensação de vermelho. Esse vermelho pode ser experienciado novamente e eu o reconheceria como *este* vermelho específico, e por isso ele é “repetível”. Usando Locke como exemplo, afirma Sellars que

O problema de como nos tornamos conscientes de repetíveis sensoriais *determinados* não é nenhum problema. Meramente em virtude de termos sensações ou imagens, temos essa consciência. *Seu* problema acerca das ideias abstratas é o problema de como nós nos tornamos capazes de pensar propriedades genéricas (SELLARS, 1991, p. 158).

Pode-se atribuir essa mesma concepção a Berkeley e Hume, que igualmente tomam como não-problemática a capacidade de sermos conscientes de qualidades sensíveis *específicas*, e

questionam somente a possibilidade do conhecimento *geral* dessas qualidades. Em suma, a autoridade da consciência sensível é indisputável; já a consciência geral é tema da teoria da abstração. É essa inquestionabilidade da autoridade da consciência sensível que corrimos o risco de subscrever se partilhássemos a ideia de que as sensações são habilidades que simplesmente possuímos.

Para Sellars, a ideia de que existem episódios não-verbais e “auto-autenticadores” que fundamentam o conhecimento de qualidades sensíveis específicas (repetíveis determinados) representa “o coração do Mito do Dado” (SELLARS, 1991, p. 169). Na verdade, é o conhecimento do *específico* pressupõe o *geral*, e não o contrário, como querem os doacionistas. Com efeito,

a questão é especificamente que o conhecimento observacional de qualquer fato particular, por exemplo, de que isto é verde, pressupõe que se saiba fatos gerais da forma *X é um sintoma confiável de Y*. E admitir isso requer o abandono da ideia empirista tradicional de que conhecimento observacional ‘sustenta-se por si só’ (SELLARS, 1991, p. 168).

É justamente ao responder à acusação de que essa imagem apresenta um “óbvio regresso” que Sellars trará à tona o conceito de espaço lógico das razões. O regresso parece óbvio, de fato: se o conhecimento de *fatos particulares* pressupõe o conhecimento de *fatos gerais*, então

Conhecimento observacional no tempo *t* pressupõe conhecimento da forma *X é um sintoma confiável de Y*, que pressupõe conhecimento observacional *anterior*, que pressupõe *outro* conhecimento da forma *X é um sintoma confiável de Y*, que pressupõe novamente *outro*, e *anterior*, conhecimento observacional, e assim por diante (SELLARS, 1991, p. 168-9).

A concepção de Sellars, segundo a objeção, tornaria impossível o *início* do conhecimento. Mas o problema com essa acusação de regresso é precisamente que ela considera o *conhecimento* como sendo um *episódio*, isto é, como se resumindo a uma *ocorrência no tempo*, sendo que, segundo nosso mantra sellarsiano, “ao caracterizar um episódio ou um estado como de *conhecimento*, não estamos dando uma descrição empírica desse episódio ou estado; estamos o colocando no espaço lógico das razões, da justificação e da capacidade de justificar o que se diz” (SELLARS, 1991, p. 169). Numa palavra, criticar uma concepção de conhecimento a partir de *fatos* é uma *metabasis eis állo génos*. O conhecimento *está já* no espaço lógico das razões – ele não é inserido neste espaço como que “de fora”.

A posição de Sellars é muito mais que uma simples oposição à teoria da abstração empirista, portanto. Não se trata apenas de defender sua teoria “holista” da aquisição de conceitos, segundo a qual “não poderíamos formar o conceito de *ser verde* e, por um raciocínio semelhante, tampouco os de outras cores, a não ser que já os tivéssemos” (SELLARS, 1991, p. 147), pois tal concepção poderia ser alvo da mesma acusação de regresso. Antes, Sellars está recusando pura e simplesmente a possibilidade de que “fatos epistêmicos possam ser analisados sem restos – mesmo em princípio – em fatos não-epistêmicos” (SELLARS, 1991, p. 131). A acusação de regresso só faria sentido se fosse possível tratar o conhecimento *a partir de fora do seu contexto*, que é o contexto normativo-epistêmico característico do espaço lógico das razões. Para nos valermos do exemplo de Triplett e DeVries (TRIPLETT e DEVRIES, 2000, p. 92), não podemos dizer de um pombo que realiza um movimento de uma peça de xadrez por acidente que ele realizou um movimento *correto* ou *errado*. Antes, o pombo *não* realizou um movimento *no jogo do xadrez*, mesmo que *factualmente* tenha movido uma peça para o lugar correto. Isso porque o pombo *não faz parte* do jogo, não possui *conhecimento* de suas regras, ou seja, não seria capaz de “justificar” o movimento que realizou. Se ele não é capaz fornecer justificativas para seu movimento, então ele não está no contexto normativo do conhecimento. Se substituirmos o pombo pelo animal racional que supostamente somos, a acusação de regresso não faria sentido, pois suporia a possibilidade de identificar um tempo *t* em que o movimento da peça de xadrez deixaria de ser um mero fato e passaria a ser conhecimento. Essa suposição é, todavia, insustentável: *ou já nos encontramos no contexto normativo ou não nos encontramos*. O espaço lógico das razões é, para falar com McDowell, *sui generis*: ele não admite um “fora”, ou um momento em que um ato de conhecimento deixa de ser um simples “episódio” não-epistêmico e passaria a ser epistêmico. Todavia, assim como McDowell, Sellars não admite um acesso “mágico” a esse espaço lógico, ou um “inatismo” deste. Antes, ele é resultado de uma “iniciação”, ou de uma *Bildung*, como quer McDowell. Conforme Triplett e DeVries, ao caracterizar um estado como sendo de conhecimento, estamos descrevendo-o segundo seu “papel funcional em um complexo modo de comportamento intersubjetivo e governado por normas” (TRIPLETT e DEVRIES, 2000, p. 92). Para voltarmos ao texto de Sellars, se tomarmos um sujeito de conhecimento, por exemplo “Jones”, isso significa que ele é capaz de justificar o que diz. Contudo,

Assim, embora a capacidade de Jones de apresentar razões indutivas hoje se baseie em uma longa história de aquisição e manifestação de hábitos verbais em situações perceptivas e, em particular, na ocorrência de episódios verbais, por exemplo, “isto é verde”, que é superficialmente semelhante àqueles

[episódios verbais] que mais tarde se diz que expressam conhecimento observacional, isso não exige que qualquer episódio nesse tempo anterior seja caracterizável como expressão de conhecimento (SELLARS, 1991, p. 169).

Não há, portanto, regresso: os “fatos gerais” que são resultado de “razões indutivas” e que atuam como condições necessárias para o conhecimento de “fatos particulares” são episódios que *se sedimentam na “longa história”* do sujeito de conhecimento. No “tempo anterior” ao conhecimento, no entanto, esses fatos não precisam ser caracterizáveis como “expressando conhecimento”. Como diz Sellars, somente se exige que Jones “*agora* sabe, logo lembra, que esses fatos particulares *ocorreram*. Não requer que seja correto dizer que, no momento em que esses fatos ocorreram, ele *soubesse* que ocorriam. E o regresso desaparece” (SELLARS, 1991, p. 169).

Em que essa posição de Sellars se diferencia da posição empirista tradicional? Não se trataria, também aqui, de pressupor um episódio não-epistêmico como *fundamento* do conhecimento? A diferença é que não há um momento em que o sujeito transita de um “estado não-epistêmico” para um “epistêmico”, como na concepção empirista (em que a sensação particular não-conceitual automaticamente se torna conhecimento conceitual de qualidades específicas por meio da “experiência interna”). O empirista, com efeito, conhece dois tipos de regras, a saber, aquela entre *palavra-palavra* e aquela entre *palavra-objeto* (SELLARS, 1991, p. 161). A primeira se refere a regras sintáticas que vinculam conceitos; a última, a regras semânticas que dizem que “tal palavra deve corresponder a tal objeto”. Nessa concepção, para que as regras semânticas sejam possíveis, devo ter uma *consciência pré-linguística* do objeto para então *aplicar* a palavra correspondente a ele. Ou seja: haveria um modo de decifrar categorialmente o mundo antes mesmo da aquisição da linguagem. A estrutura categorial do mundo se imporia a nós, seria atestada pela “experiência imediata” – ou, para usar o termo que Sellars toma emprestado de Schlick –, seria *constatada*:

... a autoridade de *Konstatierungen* se fundamenta em episódios não-verbais de consciência – consciência *de que* algo é o caso, por exemplo, *de que isso é verde* – cujos episódios não-verbais têm uma autoridade intrínseca (eles são, por assim dizer, auto-autenticadores) que as *performances verbais* (as *Konstatierungen*) apropriadamente executadas ‘expressam’ (SELLARS, 1991, p. 167).

Para Sellars, ao contrário,

toda consciência [*awareness*] de *tipos, semelhanças, fatos etc.*, em suma, toda consciência de entidades abstratas – na verdade, toda consciência mesmo de

particulares – é uma questão linguística. De acordo com essa perspectiva, nem mesmo a consciência desses tipos, semelhanças e fatos pertencentes às assim chamadas experiências imediatas é pressuposta no processo de aquisição do uso de uma linguagem (SELLARS, 1991, p. 160).

Ou seja, mesmo a consciência de *particulares* é dependente da aquisição da linguagem. Se a caracterização de um estado como sendo de conhecimento dependia da sua posição no espaço lógico das razões (da capacidade de justificar o que se diz), agora vemos que não existe consciência do espaço lógico anterior à aquisição da linguagem (SELLARS, 1991, p. 162).

A recusa da objeção de regresso toma aqui uma outra forma: se o conhecimento de um fato particular pressupõe o conhecimento de fatos gerais, isso implica que pressupõe a *aquisição da linguagem*. A objeção de regresso só faria sentido, portanto, se fosse possível identificar um tempo *t* em que o sujeito deixa de ser não-falante e se torna falante. Sabemos, todavia, que o aprendizado da linguagem não é um processo de simples transição de um estado não-linguístico para um linguístico, e sim um processo complexo em que o sujeito paulatinamente vai ganhando domínio sobre a linguagem e se tornando, com isso, sujeito de conhecimento. É assim que a imagem do Jones que se lembra de fatos que “*existiram*” mesmo quando esses fatos eram “anteriores” à sua caracterização como “epistêmicos” não se deixa equivaler à concepção empirista de que “fatos não-epistêmicos” fundamentam “fatos epistêmicos”. Não nascemos falando, e por isso os fatos que Jones experimenta ao longo da sua história de aprendizado da linguagem não podem ser já caracterizados como de conhecimento. Não há, todavia, um instante em que Jones “magicamente” adquire linguagem: assim como, quando aprendemos a jogar xadrez, não passamos de completos ignorantes das regras para plenos dominadores de tais regras. Antes, trata-se de um processo paulatino de iniciação no espaço lógico das razões. Como bem resumem Triplett e DeVries:

Sellars não pensa realmente que deve haver algum momento dado em que, como por magia, um pré-conhecedor é subitamente transformado em um conhecedor. Pelo contrário, a imagem é que, enquanto um organismo humano acumula, sucessivamente, conexões cada vez mais bem treinadas entre o mundo e seu comportamento, e entre seus comportamentos, o vocabulário epistêmico do conhecimento, é cada vez mais apropriado para seus estados. Em algum momento, mais claramente o ponto em que começa a reconhecer essas conexões (e não apenas a exibi-las), o vocabulário epistêmico é claramente apropriado, na verdade inevitável. (TRIPLETT e DEVRIES, 2000, p. 95).

Em suma: independentemente de qual seja a *história factual* do sujeito de conhecimento, o caráter *sui generis* do espaço lógico das razões se mantém. Ou seja, qualquer que seja a

“descrição empírica” de como adquirimos linguagem, nada disso terá o mais mínimo impacto na nossa caracterização de um estado epistêmico, e não poderá, portanto, servir como *premissa* para objetar tal caracterização. Se dizemos, portanto, que um estado epistêmico é *sui generis*, que é normativo, responsivo à razão, dependente de um conhecimento prévio de “fatos gerais” etc., em nada adiantará objetar que essa concepção não *explica* como o sujeito se torna possuidor de fatos gerais – afinal, *isso não compete à caracterização do estado de conhecimento*. A história empírica da consciência não interfere na sua história epistêmica. O que o Mito do Dado faz é justamente confundir esses dois domínios: transita, sem problemas, “sem restos”, de um estado empírico de não-conhecimento, de pura sensação de qualidades sensíveis, para um estado epistêmico de conhecimentos gerais. A objeção de Sellars é, no fundo, apontar para a *confusão* entre dois domínios: qualquer que seja a história empírica da consciência, ela não pode atuar como fundamento, como premissa, para sua história normativo-epistêmica.

Essa aproximação de McDowell com Sellars poderia ser contestada a partir da afirmação de McDowell de que “tentarei pôr em dúvida a tese de Sellars segundo a qual o posicionamento de algo no espaço lógico das razões deve, enquanto tal, ser contraposto ao fornecimento de uma descrição empírica deste algo” (MCDOWELL, 1996a, p. 5, nota 4). Triplett e DeVries, por exemplo, fazem menção a esse ponto para destacar a diferença entre ambos (TRIPLETT e DEVRIES, 2000, p. 91, nota 19). Na introdução à segunda edição, no entanto, o próprio McDowell identifica a “descrição empírica” de Sellars com sua ideia de “espaço lógico da natureza”, apontando, portanto, para a mesma impossibilidade de princípio de se transitar de um espaço para o outro: “se lermos sua observação como um alerta contra a falácia naturalista, entenderemos a ‘descrição empírica’ como um posicionamento das coisas no espaço lógico da natureza, para cunhar uma expressão que, ao menos no espírito, é sellarsiana” (MCDOWELL, 1996a, p. xiv). Ou seja, aquilo que é inteligível no contexto da mera descrição empírica não pode ser empregado *sem restos* no contexto do conhecimento, que possui outro tipo de inteligibilidade. Trata-se, portanto, da mesma ideia sellarsiana – ou, como diz McDowell, “ao menos em espírito”³⁵.

³⁵ Não nos cabe analisar em que medida a interpretação de McDowell é fiel a Sellars, mas apenas mostrar que sua ideia de um “resgate do empirismo” se inspira em Sellars. Para uma contestação da leitura mcdowelliana de Sellars, ver DeVries (2011).

Mas há outro ponto que poderia ser contestado com respeito a essa inspiração, e um ponto que pode nos ajudar a melhor compreender o sentido exato do *conceitual* para McDowell. Trata-se do seguinte: o ataque de Sellars aos empiristas tradicionais não atinge também McDowell? Afinal, este último defende o caráter “indelimitado” do conceitual, estendendo-o às sensações, e Sellars ataca justamente a tese empirista de que a mera sensação de algo nos traria o conhecimento (conceitual) deste algo. Essa contestação só seria válida se reduzíssemos o *conceitual* de McDowell ao “geral” ou ao meramente “*predicativo*” – o que não é, em absoluto, o caso. Essa redução é, na verdade, o motivo por trás da “contrarrevolução” que McDowell identifica no pensamento contemporâneo com respeito ao problema da *referência singular* (MCDOWELL, 1996a, p. 106). Com efeito, a concepção tradicional com respeito ao problema da referência singular se baseava na teoria das descrições definidas de Russell, para o qual a referência do pensamento a objetos *particulares* só era possível através de uma *especificação* desse objeto em termos *gerais*. Para nos valermos do exemplo canônico, a proposição “o atual rei da França é careca” possui uma estrutura lógica que não se reduz à relação sujeito-predicado, como se predicássemos “ser-careca” do sujeito “atual rei da França”. Se assim fosse, correríamos o risco de negar o princípio do terceiro excluído, pois não é verdade nem que o atual rei da França seja careca nem que não o seja. Para Russell, a estrutura lógica desse tipo de proposição deve desvelar o fato de que ela *não possui referente*, e para isso ela deve ser uma descrição definida. Sua estrutura comporta três enunciados *gerais*, a saber: (1) Existe ao menos um indivíduo que é o atual rei da França; (2) Não há mais do que um rei da França; (3) Este indivíduo é careca. Essa forma lógica nos mostra que a proposição é falsa, pois é uma *conjunção falsa*. Essa teoria de Russell abre o caminho para que possamos traduzir (ou codificar) qualquer referência a *particulares* em *especificações em termos gerais*.

Os “contrarrevolucionários” contestam essa concepção a partir dos *pensamentos demonstrativos perceptivos*, tais como “este copo”, “esta mesa”, que, devido ao seu caráter contextual, seriam irredutíveis à especificação por meio de termos gerais. Para McDowell, porém, essa irredutibilidade é apressadamente equacionada à ideia de que a referência singular exigiria uma contribuição *extra-conceitual* por parte do mundo. Ou seja, se o pensamento singular resiste à codificação em termos gerais, e se “*termo geral*” é sinônimo de “*conceitual*”, então a percepção singular nos mostraria que seu conteúdo é não-conceitual. Eis como McDowell o expressa:

Se igualamos o conceitual ao predicativo, esta resistência à aplicação geral da teoria das descrições transforma-se na afirmação de que, nos casos que avalizam a resistência, a referência singular é (ou pelo menos se baseia em) uma relação extraconceitual entre seres pensantes e coisas. O quadro resultante nos mostra o reino conceitual dotado de um exterior povoado por objetos particulares (MCDOWELL, 1996a, p. 105).

Como diz McDowell, essa concepção pode, à primeira vista, parecer kantiana, no sentido de que o pensamento se formaria a partir da subsunção de intuições particulares a conceitos gerais. Mas ela é apenas *pseudo*-kantiana, uma vez que, para McDowell, o “conceitual” de Kant não é equivalente ao “predicativo”. Se o conceitual se resume ao predicativo, temos que enfrentar a óbvia dificuldade de explicar “como uma predicação, localizada no interior de um reino conceitual circunscrito, poderia ser posta em contato com um objeto” (MCDOWELL, 1996a, p. 106). Ou seja, temos que negar a ideia kantiana de que o conceitual é imdelimitado e apresentar uma teoria que dê conta de “conectar” o predicativo e o não-predicativo.

McDowell sugere uma terceira alternativa, escapando de um falso dilema que se instauraria entre uma “generalização implausível da teoria das descrições definidas” e uma concepção “pseudo-kantiana” que apela para conteúdos não-conceituais na experiência singular (MCDOWELL, 1996a, p. 107). Essa terceira alternativa passa pela apropriação da concepção fregiana de *sentido* [*Sinn*]: “se queremos identificar o reino do conceitual com o reino do pensamento, o modo correto de glosar o ‘conceitual’ não é ‘predicativo’, mas ‘pertencente ao reino fregiano do sentido’ (a estúpida ideia de que estas duas coisas coincidem infelizmente ainda é largamente aceita)” (MCDOWELL, 1996a, p. 107)³⁶. As vantagens que McDowell encontra na caracterização do “conceitual” como o “sentido” fregiano pode ser mais bem examinada se nos voltarmos para seu debate com Burge sobre atribuições *de dicto* e *de re*. McDowell analisa uma passagem de Burge que convém citar na íntegra:

O análogo epistêmico rudimentar da noção linguística do que é expresso por uma expressão semanticamente significativa é a noção de um conceito. Tradicionalmente falando, os conceitos são o meio de uma pessoa representar objetos em pensamento. Para os propósitos presentes, podemos incluir como conceitos outras supostas entidades mentais que a tradição empírica não distinguia claramente delas - por exemplo, percepções ou imagens - desde que estas sejam vistas como tipos de representações de objetos. De um ponto de vista semântico, uma crença *de dicto* é uma crença na qual o crente está relacionado apenas a uma proposição completamente expressa (*dictum*). O

³⁶ Concedamos, sem polemizar, a interpretação que McDowell faz de Frege.

análogo epistêmico é uma crença que é totalmente conceitualizada. Ou seja, uma correta atribuição da crença de dicto a identifica puramente por referência a um “conteúdo” cujos componentes semanticamente relevantes caracterizam elementos do repertório conceitual do crente. (BURGE, 1977, pp. 345-6 apud MCDOWELL, 1998, pp. 217-18, grifo de McDowell).

Ou seja, o conceito é o *meio* de representar algo no pensamento, e um pensamento *de dicto* é o único tipo de pensamento *totalmente conceitual*, isto é, aquele único tipo de pensamento cuja decomposição nos leva apenas a conceitos como componentes mínimos. Em contraposição ao pensamento *de dicto*, um pensamento *de re* é aquele “cuja correta atribuição coloca o sujeito da crença em uma relação contextual e não conceitual apropriada a objetos sobre os quais a crença se dá” (BURGE, 1977, pp. 346 apud MCDOWELL, 1998, p. 215). O exemplo canônico para pensamentos *de re* são aqueles enunciados cujo sentido é dependente do contexto da enunciação, tais como aqueles que envolvem termos dêiticos, como “aqui”, “agora”, “eu” etc. Consigo compreender um pensamento *de dicto*, por exemplo “dois mais dois são quatro”, independente do contexto da enunciação desse juízo; mas só posso compreender um pensamento “João acredita que dois mais dois sejam quatro” se sei *quem* realiza tal juízo. Nessa medida, se o conceito é o *meio* de representar algo em uma representação *geral*, resta óbvio que pensamentos *de re* não podem ser totalmente conceituais, pois não é possível reduzir o caráter contextual dos dêiticos à generalidade do conceito.

O argumento de Burge é rejeitado por McDowell a partir da recusa de duas de suas premissas:

1. O conceito não é um *meio* de representação, não é um *veículo* do pensamento, mas seu *conteúdo* (MCDOWELL, 1998, p. 218);
2. O conceito não é uma *representação geral*, mas um *modo de apresentação* (MCDOWELL, 1998, p. 219).

Ora, se o conceito não é nem um meio de representação, nem uma representação geral, então a impossibilidade de codificar pensamentos *de re* em proposições linguísticas independentes do contexto de enunciação não implica que esses pensamentos sejam *não-conceituais*. Implica apenas que o *conceitual* não se reduz ao *linguístico*. Tudo o que Burge mostra, na verdade, é que “um repertório conceitual pode incluir a capacidade de pensar objetos sob modos de representação cujo funcionamento depende essencialmente (digamos) da presença percebida dos objetos” (MCDOWELL, 1998, p. 219). Se por “conceito” entendemos o *sentido* de Frege,

isto é, o *modo de apresentação* do objeto, nada nos impede de tratar pensamentos *de re* como também conceituais, bastando somente incluir nesses modos de apresentação os elementos contextuais que resistiam à sua tradução para o domínio da generalidade linguística. McDowell cita uma passagem de Frege que ilustra essa possibilidade: “Se uma indicação de tempo é transmitida pelo tempo presente, é preciso saber quando a sentença foi proferida, a fim de captar o pensamento corretamente. Portanto, o tempo de pronunciamento é parte da expressão do pensamento” (FREGE, s/d, p. 10 apud MCDOWELL, 1998, p. 216). Como bem resume Thornton,

que os sentidos singulares fazem parte da ordem conceitual – entendida como parte do reino dos sentidos da Frege – é indicado pelos argumentos fregianos gerais para a possibilidade de tomar diferentes atitudes sobre uma mesma coisa. Se os conceitos são pensados como conteúdos e não como veículos, não há aqui nenhuma dificuldade (THORNTON, 2019, p. 123-4).

Acreditamos, assim, que a posição de McDowell é blindada da acusação de “intelectualismo”, se por essa acusação se entende que nosso contato primitivo com o mundo é essencialmente “linguístico” e dependente da “subsunção do particular ao geral”. Afirmar que o nosso contato primitivo com o mundo é *conceitual* implica tão-somente na recusa do *Dado*, não da *doação*. Aceitar a doação nos termos em que ela se dá – por exemplo, no caso da referência singular – não contradiz o conceitualismo, precisamente porque este afirma apenas que a doação, isto é, a *abertura* ao mundo, é dependente de capacidades conceituais já operativas na sensibilidade. Ora, se capacidades conceituais não se resumem a capacidades linguísticas, não há qualquer “intelectualismo” aqui. É justamente por compreender que “capacidades conceituais” implicariam sempre “cogitar proposições de que tal e tal é o caso” (DREYFUS, 2013, p. 22) que Dreyfus pôde acusar McDowell de intelectualismo. Se assim o fosse, o conceitualismo de McDowell nos ofereceria uma imagem irrazoável de que o sujeito “está sempre auto-conscientemente contemplando uma realidade contra a qual ele se opõe” (MCDOWELL, 2013, p. 43), o que geraria, como diz o título do texto de McDowell em resposta a Dreyfus, “o mito da mente como separada [*detached*]”. Se recusamos o prejuízo intelectualista, todavia, entendemos que “normalmente, simplesmente nos encontramos conhecendo coisas que a experiência nos dá a conhecer” (MCDOWELL, 2013, p. 43).

§6 A cura

Para McDowell, o problema da *relação* mente e mundo não é, em absoluto, portanto, um problema. Antes, a necessidade de apresentar uma teoria que *explique* tal relação só surge a partir de premissas que, se explicitadas, mostrar-se-iam absurdas. Essas premissas são, basicamente, aquelas que separam o *racional* do *natural*, isolando o racional em um domínio interior que se denomina “mente” e destituindo a natureza de qualquer inteligibilidade para além daquela própria às ciências modernas da natureza, que levam em conta tão somente a coexistência e sucessão de fenômenos. Ora, se a racionalidade fosse prerrogativa do subjetivo-mental, e se queremos evitar o idealismo solipsista, então precisaríamos de *teorias* que explicassem como nosso pensamento pode ser *sobre o mundo*, e não apenas sobre outros pensamentos. Se, como quer Davidson, “somente uma crença justifica outra crença”; e se a crença é composta de “conceitos”, sendo estes últimos *meios* para representarmos as coisas – então é de se perguntar como o conceito pode ser um meio para *as coisas*, e não para *outros conceitos*. A solução de McDowell, como vimos, é afirmar que o conteúdo da experiência é já conceitual. Isso, todavia, está longe de ser uma solução trivial: como se ao olhar para uma árvore, por exemplo, o objeto do meu ver fosse não a árvore, mas o conceito de árvore. Isso nos levaria à mesma posição da qual pretendíamos escapar. Antes, a posição de McDowell é muito mais nuançada e, segundo nossa leitura, é mesmo capaz de se colocar para além das “posições” contra as quais se volta.

Resumamos os pontos do conceitualismo de McDowell que analisamos nesse capítulo e que consideramos os mais importantes:

1. A história do sujeito de conhecimento é *autônoma* com respeito à sua história factual.

Isso se deixa resumir na tese mcdowelliana de que o espaço lógico das razões é *sui generis*. Qualquer que seja o papel *causal* das sensações, ele em nada interfere no caráter *normativo* do conhecimento. A sensação enquanto contraponto causal não pode servir de “fricção”, de “impacto” do mundo em nossa mente, pois isso seria uma mudança no contexto de inteligibilidade: do espaço lógico das razões (das justificativas) para o espaço lógico da natureza (das meras ocorrências). Mas isso não significa que a sensação não desempenhe nenhum papel na história do sujeito do conhecimento. Com efeito, ela encontra seu lugar privilegiado na

natureza, sendo o principal conceito que nos destaca como sujeitos naturais. Mas para que ela desempenhe seu papel na história epistêmica do sujeito, é necessário “purificarmos” a natureza do seu sentido estritamente naturalista, o que nos leva ao segundo ponto:

2. A natureza é muito mais do que o reino das meras ocorrências. Ela é, para nós (sujeitos de conhecimento), a condição para a iniciação no espaço lógico das razões.

Se queremos evitar uma imagem na qual somos “habitantes de dois reinos”, devemos renunciar à ideia de que a natureza é, por excelência, o domínio dos *meros fatos*, das meras *ocorrências*, e compreendê-la como a *condição* para que sejamos iniciados no espaço das justificativas. Para isso, McDowell recorre ao conceito aristotélico de “segunda natureza”. Em McDowell, “intenções sem uma atividade manifesta são vãs” (MCDOWELL, 1996a, p. 89). Ou seja, em um certo sentido, não é nenhum absurdo afirmar que o *mero ver* não é nada. Se quisermos resgatar um sentido inteligível de natureza, devemos ser capazes de compreendê-la como *já operando no espaço lógico das razões*, mesmo no caso das sensações mais primitivas. Vimos como essa concepção de McDowell é tributária de Sellars e como não se trata de um simples transitar abrupto de um estado não-epistêmico para um epistêmico. É com base em Sellars que McDowell é capaz de assegurar um sentido epistêmico para as sensações que não seja vítima do Mito do Dado, uma vez que não se trata de uma noção (a sensação) que exerça ao mesmo tempo dois papéis inconciliáveis (o causal e o epistêmico), mas de considerá-la somente no seu papel epistêmico³⁷. É por isso que McDowell pode dizer que o entendimento e a sensibilidade não são separáveis nem mesmo “nocionalmente”. Ora, se o entendimento é a faculdade dos conceitos, e se o conteúdo da sensibilidade é já conceitual, então sensibilidade e entendimento não se separam. Isso nos leva ao último ponto:

3. O “conceitual” de McDowell *não* é equivalente ao “geral” e ao “predicativo”.

Nossa experiência sensível de particulares, ou a nossa referência a singulares, continua sendo experiência de *particulares* e referência a *singulares* – ainda assim, trata-se de atos *conceituais*. Isso porque o conceitual não é a subsunção de experiências singulares na generalidade de um termo; antes, é aquilo que Frege, na leitura de McDowell, chama de “sentido” [*Sinn*], ou seja,

³⁷ Embora, como já dissemos, essa concepção seja inaceitável para o próprio Sellars, que atribui às sensações apenas o papel causal.

o “modo de apresentação” do objeto. Assim, o conceito não é tanto um “veículo” de representação, como um símbolo, por exemplo, mas é o “modo” de nos referirmos ao objeto. Naturalmente que esse modo pode ser “geral” e mesmo “predicativo”, mas não se resume a esses modos. Quando dissemos, no início do capítulo, que, para McDowell, a caracterização do pensamento em termos de “mediação” pela experiência é infeliz, é precisamente porque as consequências de sua própria concepção nos mostram que a experiência nada mais é que o “modo de apresentação” *do próprio mundo*, e que ela é já conceitual – não havendo, portanto, mediação, como se a experiência “veiculasse” um conteúdo que corresponderia ao conteúdo do mundo.

Eis como McDowell pode prescindir de toda discussão sobre como a mente se relaciona ao mundo através do conteúdo da experiência. Do ponto de vista do seu conceitualismo da experiência, *não há a necessidade de uma tal relação*. Ela só seria necessária, a saber, se o conteúdo da experiência fosse não-conceitual. O conceitualismo evita, *à la* Wittgenstein, a necessidade de uma teoria que nos recoloca no mundo, e nos “cura” dessa “angústia” que, no fundo, nada mais é que resultado das premissas não-conceitualistas. Uma vez expostas e recusadas essas premissas, o problema desaparece, e podemos descansar na “paz filosófica”.

É evidente que nossa leitura de McDowell (e de Sellars) é “a-controversa”. Não está nos nossos objetivos desenvolver as dificuldades geradas por suas concepções, pois isso converteria nossa pesquisa em uma pesquisa sobre McDowell e Sellars, e não sobre Husserl. Como já anunciado na nossa introdução, o que nos importa aqui é mais a colocação da questão contemporânea do Dado do que a discussão do próprio conceitualismo de McDowell ou da doutrina de Sellars. Se quisermos, é mais a *pars destruens* dessas concepções que a *pars construens*³⁸. Damo-nos por satisfeitos se nossa leitura “fenomenológica” de McDowell for plausível, como acreditamos que seja.

³⁸ O fato de McDowell não propor uma “teoria”, mas sim a dissolução do problema a partir da recusa das suas premissas, não significa que seu conceitualismo não possua uma “*pars construens*” na sua argumentação geral. McDowell não apenas critica as posições adversárias, mas apresenta uma posição própria que, no nosso entender, é capaz de se colocar para além das posições às quais as críticas foram direcionadas. O fato de o conceitualismo não ser mais uma posição *com relação às posições iniciais* não significa que não seja uma posição *em geral*.

No próximo capítulo, veremos que as “premissas não-conceitualistas” capazes de gerar o problema da relação mente-mundo, desveladas e recusadas por McDowell, são muito próximas daquelas premissas metafísicas que Husserl identifica na Teoria do Conhecimento de Hermann Lotze. Como se sabe, Husserl pretendeu incluir uma discussão completa sobre a doutrina do conhecimento de Lotze nas *Investigações* (HUSSERL, 1975, p. 222, nota 4), mas acabou por resumi-la ao curto §65 da Sexta Investigação, em que discute o “problema da significação real do lógico”. Ademais, Husserl se propõe, nas *Investigações*, a trabalhar nos quadros da concepção kantiana de conhecimento. Ali, o objetivo último é trazer à clareza satisfatória a

relação entre a intenção de significação e o preenchimento de significação, ou, no modo de expressar mais tradicional, mas certamente mais equívoco, a relação entre “conceito” ou “pensamento” (aqui entendido, precisamente, como visada intuitiva não preenchida) e a “intuição correspondente” (Hua XIX, 6, Introdução, 538, 539).

Importa destacar, por fim, o acréscimo ao final da segunda edição das *Investigações*, em que Husserl aponta para as “faltas de clareza de princípio da crítica kantiana da razão” (Hua XIX, 6, §66, 730) que sua clarificação fenomenológica do conhecimento pretende superar. Veremos que a *teoria fenomenológica do conhecimento* de Husserl se resume, assim como em McDowell, a uma *teoria da intencionalidade*. Ou seja, uma clarificação das vivências intencionais seria suficiente para desarmar os problemas gnosiológicos que nos coloca no impasse entre o coerentismo e o Mito do Dado. Mas o horizonte de fundo da teoria da intencionalidade de McDowell é, justamente, *kantiano*. E é esse horizonte kantiano que possui obscuridades “de princípio”, segundo Husserl. Se estivermos no caminho certo, podemos já vislumbrar de que modo Husserl se afastará de McDowell: para desarmar o problema gnosiológico *via* intencionalidade, é necessário superar o quadro kantiano, quadro este ao qual McDowell permanece preso. *Grosso modo*, esse quadro é aquele da dualidade das faculdades [*Vermögen*] do conhecimento: sensibilidade [*Sinnlichkeit*] e entendimento [*Verstand*]. É esse quadro que parece operante em qualquer filósofo doacionista que pretenda apresentar uma concepção não-mitológica de dado, de Lewis a McDowell. Lewis, por exemplo, apesar das críticas de Sellars, afirma explicitamente que “o dado deve ser, em um ou outro sentido, um constituinte da realidade objetiva”, e nos oferece os “critérios da doação”: “seu caráter especificamente sensível ou de sentimento e, em segundo lugar, que o modo de pensar não pode criá-lo nem alterá-lo – que ele permanece inalterado por qualquer mudança de atitude mental ou de interesse. É o segundo destes critérios que é definitivo; o primeiro, por si só, não é

suficiente” (LEWIS, 1929, p. 65-6). Ora, não há nada, aqui, daquele Dado sellarsiano que é o conjunto da independência e eficácia epistêmicas; não obstante, permanece sendo um dado que só é possível sob o horizonte de pensamento kantiano. Husserl, como veremos, pretende superar esse horizonte e, com ele, trazer à tona um novo conceito de dado e doação: um conceito não-mitológico *e* não-kantiano.

Capítulo 2. Fenomenologia, teoria do conhecimento, metafísica

Seguindo o princípio de que somente a mais completa clareza e precisão dos conceitos possibilita um conhecimento seguro, declararemos guerra a toda confusão e ambiguidade desde o início (HUSSERL, 2001, p. 228).

§1 O objetivo geral das *Investigações lógicas*

De Boer tem razão ao dizer que há, com respeito aos escritos do primeiro Husserl, “uma tensão notável entre os métodos efetivamente utilizados e a reflexão metodológica sobre esses métodos” (1978, p. 179). Muita coisa já realizada *de fato* nas *Investigações lógicas* só foi reconhecida como tal a partir de certas ferramentas conceituais ausentes no período da obra. Ou seja, Husserl adquire maior clareza do alcance daquilo que de fato realizou nas *Investigações* somente no período posterior a ela, e não nos anos em que a própria obra foi escrita. Contrariamente à interpretação de De Boer, no entanto, acreditamos que isso nada tem a ver com uma “repetida ruptura do estreito quadro cartesiano [da obra] – mas sem qualquer discussão explícita sobre isso” (DE BOER, 1978, p. 179), pelo motivo de que tal “estreito quadro cartesiano” nunca esteve presente nas *Investigações*.

Para melhor compreender o objetivo geral das *Investigações lógicas*, não há fonte melhor que aquilo que o próprio Husserl nos diz sobre ela. Aqui, concentrar-nos-emos em dois textos: a *Introdução* de 1901 ao Segundo Volume, os *Selbstanzeigen* publicados nos volumes 24 (1900) e 25 (1901) do *Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie und Soziologie*, e o *Esboço de um prefácio às Investigações lógicas* (doravante *Esboço*), publicado originalmente por Fink em duas partes no volume XXXVI do *Tijdschrift voor Philosophie*, no ano de 1939, mas cuja publicação no volume XX/1 da Husserliana (no qual nos basearemos) é mais fiel ao texto original de Husserl, escrito em 1913 e cujo objetivo (não realizado) era o de servir como prefácio à segunda edição das *Investigações*.

O objetivo das *Investigações lógicas* pode ser resumido de modo tão direto quanto este: no primeiro volume, *Prolegômenos à lógica pura*, pretende-se, com a refutação do psicologismo lógico, admitir a possibilidade do discurso sobre *objetos ideais*. Com isso, o conceito de “ser” se mostra equívoco, correspondendo tanto ao ser *real* (cuja marca distintiva é a temporalidade) quanto ao ser *ideal* (cuja marca distintiva é a intemporalidade

[*Unzeitlichkeit*]). Husserl remete às *vérités de raison* e *vérités de fait* de Leibniz, bem como às *relations of ideas* e *matter of fact* de Hume, para marcar o “conhecimento correto das diferenças gnosiológicas mais fundamentais, a saber, a diferença entre o *real* e o *ideal*” (Hua XVIII, p. 190-1). O real é contingente, é aquilo que poderia ser de outro modo, ou mesmo não ser; o ideal é o necessário, é aquilo que é impossível pensar como não sendo *deste modo*. Admitida a possibilidade deste “platonismo lógico”, isto é, da possibilidade de objetos ideais, o segundo volume pretende dar conta do *problema do conhecimento*, privilegiando, sem dúvida, o conhecimento desses objetos ideais, que agora adquiriram “direito de cidadania”, mas não ignorando o problema do conhecimento dos objetos reais. Afinal, os objetos ideais se fundam sobre os reais; logo, a clarificação de sua doação exige também a clarificação da doação real.

Assim, poderíamos dizer que o primeiro volume é, de certo modo, *dogmático*: seu objetivo é apenas o de provar, por argumentação apagógica (*reductio ad absurdum*), a existência de objetos ideais ao lado de objetos reais. Argumentação apagógica é aquela que assume as premissas de um argumento e deriva suas consequências; se as consequências contradizem as premissas, então o argumento é inválido. Husserl pretende mostrar que as *premissas psicologistas*, se levadas às últimas consequências, mostram a invalidade do *argumento psicologista*. Com isso, pretende mostrar, *via negationis*, a existência de objetos ideais, uma vez que o argumento psicologista de que os objetos da lógica são *reais* é denunciado como inválido. Com esse tipo de argumentação, Husserl poderá refutar *todo tipo de doutrina psicologista*, já que “o psicologismo, em todas as suas subespécies e formações individuais não é nada mais do que um relativismo” (Hua XVIII, p. 130). Em sendo um relativismo, a redução ao absurdo é inevitável. Vejamos nas palavras de Husserl: o psicologismo pretende, em todas as suas subespécies, derivar *princípios puramente lógicos* a partir de *fatos*. Ora, “os fatos são ‘contingentes’, poderiam igualmente não ser, poderiam ser de outro modo. Logo, a outros fatos correspondem outras leis lógicas; e logo, também estas seriam contingentes, seriam apenas *relativas* aos fatos que as fundam” (Hua XVIII, p. 129). Eis um exemplo claro de redução ao absurdo: assume-se a premissa de que *as leis se derivam dos fatos*; mostra-se que fatos são *contingentes*; logo, *leis não podem ser derivadas de fato, uma vez que leis não são contingentes, mas necessárias*. As afirmações psicologistas, portanto, “suprimem-se a si mesmas”, são um “contrassenso” (Hua XVIII, p. 130), pois querem derivar “a necessidade das leis a partir da contingência dos fatos” (Hua XVIII, p. 131).

O resultado é que assim como não há mistério no discurso sobre objetos reais (coisas, eventos etc.), também não há mistério no discurso sobre objetos ideais (teorias matemáticas, leis lógicas etc.). Tanto árvores quanto números nos são *dados*: assim como a árvore é um objeto do mundo, e não um construto do meu pensar, assim também uma equação matemática é um objeto (não-mundano), e não um ente psíquico. Isso é o “platonismo” de Husserl, que nada mais é que a recusa de se reduzir os objetos ideais (que são intemporais) a objetos reais – nomeadamente, ao nosso pensar, que é temporal.

Como diz Husserl, “não há Teoria do Conhecimento no ‘Platonismo’, mas sim a simples aceitação honesta de algo que, obviamente, é dado e é anterior a toda teoria e à ‘Teoria do Conhecimento’” (HUSSERL, 2002, p. 299). Neste ponto, portanto,

Ainda está longe de ser uma teoria do conhecimento se simplesmente dissermos, mesmo diante de tais disputas: tais objetualidades que não são “dadas sensivelmente”, que não são percebidas no sentido usual, são, no entanto, dadas em Evidência, e são, por óbvio, substratos de predicções válidas; são, portanto, objetualidades, e as chamamos de ‘Ideias’ [*Ideen*], em contraste com as objetualidades da experiência (Hua XX/1, p. 300).

Ou seja, primeiro admitimos que a categoria *objeto* não se restringe a objetos *reais*, cuja marca é a temporalidade, mas também abrange objetos *ideais*, que são intemporais. Com isso, temos, já na citação acima, uma definição de objeto: objeto é tudo aquilo que pode ser “substrato de predicções válidas”. Ou, de modo mais enfático, “toda a lógica terminaria se o termo ‘objeto’ não fosse entendido de forma tão ampla como esta equivalência exige, ou seja, se não se permitisse também que as ‘ideias’ fossem válidas como objetos” (Hua XX/1, p. 283).

Mas esse primeiro ponto, que mais acima denominamos “dogmático”, é, de fato, “ingênuo”. Ele apenas admite, pura e simplesmente, a possibilidade de se falar da lógica pura como um domínio válido de investigações, ou seja, de tematizá-la. Ora, mas a lógica pura assim entendida é “assunto dos matemáticos [*Sache der Mathematiker*]” (Hua XX/1, p. 279). Essa referência aos objetos dados na ingenuidade dogmático-objetiva “precede toda teoria, portanto também toda filosofia” (Hua XX/1, p. 279). O “platônico” é “ingênuo” quando faz juízos de tipo ideal [*idealwissenschaftliche*] sobre objetos ideais, assim como o “empirista” é ingênuo ao fazer juízos de tipo real [*realwissenschaftliche*] sobre objetos reais (Hua XX/1, p. 279). O nível *filosófico* de investigação entra em cena somente quando nos deparamos com o *problema do conhecimento*.

Disso resulta a seguinte ordenação dos problemas:

- (1) Primeiramente, “olhamos para os tipos de ser e doação [*Gegebenheitsarten*] e os aceitamos como doações, lembrando-nos que nenhuma teoria pode eliminar aquilo que é a medida final de toda teoria: aquilo que é dado [*Gegebene*] no ver puro e simples, ou seja, originariamente” (Hua XX/1, p. 279);
- (2) Depois, “certamente, os problemas filosóficos mais profundos estão ligados à ‘doação’ e ao ‘ser’ dado; certamente, esses problemas são específicos aos tipos básicos [*Grundarten*] de doação e tipos básicos correlativos de objeto” (Hua XX/1, p. 279).

Assim, ao admitir objetos ideais, “não somos ainda teóricos do conhecimento” (Hua XX/1, p. 300): apenas os admitimos como objetividades passíveis de ser *dadas* assim como as objetividades sensíveis. Somente depois, quando a problemática do conhecimento entra em cena, tanto o “platônico” quanto o “empirista” poderão converter suas ciências (respectivamente, a “lógica pura” e as “ciências naturais”) em ciências *filosóficas*. A prioridade das *Investigações*, como já foi dito no capítulo anterior, será sempre aquela da clarificação gnosiológica da *lógica pura* – portanto, aquela de tornar filosóficas as ciências ditas “platônicas”. Contudo, dada a definição de objeto como “substrato de predicções válidas”, podemos compreender sua tarefa como aquela de corrigir “todas as tendências para falsificar a interpretação da saída das dificuldades cardeais de compreensão do ser e da consciência: *ambas tomadas num sentido muito amplo*” (Hua XX/1, p. 300, grifo nosso). Por isso, Husserl pode afirmar que

meu livro não visa esclarecer a possibilidade do conhecimento de qualquer tipo e precisamente *não* o conhecimento da realidade, mas a da possibilidade do conhecimento analítico, que eu considero a primeiro e fundamental. Isto não exclui que extensas investigações também diziam respeito a problemas do conhecimento real, e no novo retrabalho [*das Investigações*] eu fui ainda mais longe com isto (Hua XX/1, p. 308).

Ou seja, o objetivo primário pode não ser aquele de clarificar o conhecimento do objeto *real*. Contudo, dada a generalidade da problemática do conhecimento nos termos da compreensão da relação ser e consciência, e dada a definição ampla de objeto como substrato de predicções válidas, segue-se que a solução para o problema do conhecimento analítico não excluirá a solução para o problema do conhecimento *sensível (real)*. No decorrer do nosso trabalho, veremos que teses muito positivas são avançadas com respeito a este nível sensível da problemática do conhecimento, não obstante o foco das *Investigações* no conhecimento

analítico. Isso, principalmente, em função da caracterização das objetividades lógicas como *fundadas sobre o sensível*, o que de demanda a clarificação das objetividades sensíveis fundantes.

O método escolhido, ou melhor, *exigido* [*gefordert*] para esse trabalho de clarificação da relação entre ser e consciência, é o do *retorno à intuição*. Esse é o título do §3 da primeira parte do *Esboço*: “exigência de um método *intuitivo* [*intuitiv*] da filosofia através do retorno à intuição [*Anschauung*]” (Hua XX/1, p. 280). E isso é exigido por uma razão simples, explicada no prefácio da primeira edição:

De acordo com isto, os objetos que a lógica pura visa investigar são dados primeiro sob a forma gramatical. Para falar mais precisamente, eles são dados, por assim dizer, como incorporadas em vivências psíquicas concretas, que pertencem a certas expressões linguísticas na função de *intenção de significação* ou de *preenchimento de significação* (neste último aspecto como visão ilustrativa ou evidente) e formam com elas uma *unidade fenomenológica* (Hua XX/1, Introdução, p. 8).

Ou seja, os objetos da lógica pura nos são dados em *vivências psíquicas concretas*, e é a elas que devemos retornar se quisermos clarificar sua doação. Afinal, eles são dados nessas vivências, mas *não se reduzem a elas* – vide a refutação do psicologismo lógico nos *Prolegômenos*. Se quisermos, portanto, sair da posição dogmático-ingênuo-objetivista de simplesmente aceitar estes objetos – ou seja, se quisermos deixar de ser cientistas para nos tornarmos *filósofos* –, deveremos regressar às vivências psíquicas em que esses objetos nos são dados e *descrevê-las*. Por isso a fenomenologia foi considerada por Husserl, em um primeiro momento, psicologia descritiva. Somente depois reconhece-se que este trabalho de clarificação exige uma *nova ciência*, qual seja, a *fenomenologia pura*. Sua *tarefa* é a mesma: aquela de retornar às vivências concretas da doação dos objetos e clarificá-las, donde resultará a clarificação geral da relação ser-consciência.

Para enfatizar esse ponto: a fenomenologia é *complementar* à lógica pura, no sentido em que ela *clarifica* a doação dos objetos ideais. Seu *tema* não é a lógica pura, mas a *doação* dos objetos da lógica pura. A mera aceitação dogmática dos objetos ideais da lógica pura pode bastar para o lógico ou para o matemático, mas não para o filósofo. Este último é aquele contaminado pelo enigma do conhecimento. Assim, “este ser-dado de Ideias lógicas e das leis puras que são constituídas com elas não pode bastar. Assim, surge a grande tarefa de *levar as Ideias lógicas, os conceitos e as leis, à clareza e distinção gnosiológicas*. E é aqui que entra a

análise fenomenológica” (Hua XX/1, Introdução, p. 9). Com isso, aquele “círculo de questões” que delimitamos no nosso primeiro capítulo pode surgir para o fenomenólogo. São precisamente aquelas, e não outras, as questões da fenomenologia. Trata-se, insistamos, das questões *modernas* da teoria do conhecimento, não obstante sua *transvaloração essencial* realizada pela fenomenologia: a fenomenologia “renova antigas *tendências* e teorias, mas as transvalora essencialmente” (Hua XX/1, p. 272). Trata-se, em suma, de *recolocar os termos da questão tradicional da teoria do conhecimento*. Ou, mais precisamente, de *recolocá-los* em terreno fenomenológico. Uma passagem do *Esboço* deixa clara essa intenção e convém citar na íntegra:

Problemas como os relativos à significação e ao objeto do conhecimento não são resolvidos *submetendo-os a um pensamento supostamente puro e enriquecendo a linguagem filosófica tradicional com novas e profundas expressões*; ao contrário, são problemas que são totalmente ambíguos desde o início, mas que são trazidos à luz da intuição em trabalhos laboriosos de clarificação, exemplificados *in concreto*, e finalmente transformados em questões de trabalho que podem ser realmente abordados e conduzidos à solução, a princípio de forma restrita e limitada, *no interior do quadro da intuição doadora originária* (Hua XX/1, p. 280, grifo nosso).

As passagens por nós destacadas merecem atenção especial em função da problemática contemporânea que orienta nossa tese. Podemos muito bem associar as duas opções que Husserl recusa com as opções em disputa no debate contemporâneo. “*Um pensamento supostamente puro*” não está longe daquilo que hoje se entende por *coerentismo*; e “*enriquecer a linguagem filosófica tradicional com novas e profundas expressões*” pode se aplicar às diversas posições disponíveis no mercado epistemológico atual (conceitualismo, não-conceitualismo, fundacionalismo, internalismo, externalismo...). O objetivo de Husserl é o que vemos no restante da citação, qual seja: a *recolocação* do problema tradicional, isto é, sua *transvaloração*, em termos fenomenológicos. O que significa, em suma, o *retorno às vivências concretas da intuição doadora originária*. Podemos dizer, já de saída, que *este* é o “quadro da doação” husserliano. A questão que fica no horizonte é se o “quadro total da doação” de Sellars é tão total de modo a abranger a intuição doadora originária de Husserl, ou se, ao contrário, é justamente este conceito de doação husserliano que é capaz de transvalorar os termos do problema sellarsiano, de modo não a *dissolver* o problema do conhecimento, mas a *desmontá-lo nos termos em que Sellars o coloca*, e, só então, enfrentar o problema gnosiológico na sua nova forma.

O objetivo parece, portanto, claro: as *Investigações* pretendem clarificar gnosiologicamente a Lógica Pura e torná-la uma disciplina filosófica. Isso é a tarefa da fenomenologia – que, a princípio, fora compreendida como *psicologia descritiva*, mas, posteriormente, admitida como uma *nova* ciência. De acordo com o *Acréscimo 3* da segunda edição das *Investigações*, porém, esse sentido de fenomenologia como uma disciplina puramente filosófica já era *operativo* nas *Investigações*:

Se a palavra Psicologia conserva o seu sentido antigo, então a Fenomenologia não é, precisamente Psicologia descritiva, a descrição “pura” que lhe é peculiar – isto é, a visão da essência, consumada com base em intuições singulares e exemplares de vivências (mesmo que elas sejam fingidas na livre fantasia), bem como a fixação descritiva, em conceitos puros, da essência vista – não é nenhuma descrição empírica (científico-natural), mas exclui, ao contrário, a consumação naturalista de todas as apercepções e posições empíricas (Hua XIX/2, Introdução, p. 23).

Ou seja, o trabalho de clarificação gnosiológico das objetividades ideais é tarefa de uma nova ciência, a fenomenologia pura, e não da psicologia descritiva – ao menos não se por “psicologia descritiva” se compreende aquela psicologia que tão-só abstrai das conexões causais para focar nos nexos intencionais dos “fenômenos psíquicos” (que são somente abstraídos da sua conexão com os “fenômenos físicos”).

Em suma: a fenomenologia, enquanto disciplina *filosófica*, assumirá a tarefa de recolocar a questão do conhecimento *no sentido amplo* (dada a noção de objeto como “substrato de predicções válidas”), clarificando os termos da questão e oferecendo uma solução para o problema da transcendência, isto é, para o problema da relação ser-consciência.

Ora, tendo em conta esse objetivo geral, o que dizer do tão comentado último parágrafo da Introdução, que lida com “princípio da ausência de pressupostos nas investigações em teoria do conhecimento”? Em uma passagem crucial que convém citar na íntegra, diz-nos Husserl:

A questão acerca da existência e da natureza do ‘mundo externo’ é uma questão metafísica. A Teoria do Conhecimento, como esclarecimento geral sobre a essência ideal e sobre o sentido válido do pensamento cognoscente, abarca certamente a pergunta geral se e em que medida é possível um saber ou um supor racional de objetos reais que sejam principalmente transcendentem às vivências que os conhecem, e a que normas se deve conformar o sentido verdadeiro de um tal saber; mas ela não abarca a pergunta orientada empiricamente sobre se nós, humanos, com base nos dados que nos são factualmente fornecidos, podemos efetivamente adquirir um tal saber; ou mesmo se temos a tarefa de realizar esse saber (Hua XIX/2, Introdução, 26).

Detenhamo-nos nessa passagem. A pergunta pela *existência* do mundo externo é uma pergunta metafísica, e isso porque as “coisas”, os “objetos reais”, transcendem, por princípio, as vivências de conhecimento. A tarefa da teoria do conhecimento é, não obstante, justamente a de oferecer uma “clarificação geral” da “essência ideal” e do “sentido válido” do pensamento cognoscente, e isso implica lidar com a pergunta sobre até que ponto um “conhecimento de coisas reais é possível”. Ou seja, a teoria do conhecimento pretende, sim – e essa passagem já nos mostra isso –, lidar com a “pergunta metafísica”, justamente porque seu objetivo é clarificar como é possível a “transcendência” da coisa a partir da “imanência” das vivências. Ora, uma vez que a “pergunta da teoria do conhecimento” é a “pergunta metafísica”, então, por óbvio, a teoria do conhecimento *não poderá se valer de premissas metafísicas*, pois isso seria pressupor aquilo que se pretende responder. Assim, prossegue Husserl, “nenhuma afirmação científico-natural e, especialmente, psicológica deve funcionar, nela, como premissa” (Hua XIX/2, Introdução, pp. 27-8).

Como se pode ver a partir desse último trecho, não só as premissas metafísicas devem ser evitadas, mas também as premissas das ciências naturais e da psicologia. Isso porque a “teoria do conhecimento, propriamente falando, não é uma teoria” (Hua XIX/2, Introdução, p. 26). Teoria é, segundo Husserl, uma “unidade de explicação [*Erklärung*] teórica” (Hua XIX/2, Introdução, grifo nosso). Ou seja, define-se o conceito de teoria pelo seu poder de *explicação*. No caso das ciências de fato, o objetivo é explicar os fatos a partir da subsunção de suas ocorrências singulares em leis gerais, e estas últimas em *leis fundamentais*. Deste modo, temos as ciências de fatos como as ciências das leis de coexistência e sucessão dos fenômenos factuais, sendo este o caso das ciências naturais (que lidam com os fenômenos físicos) e da psicologia (que lida com os fenômenos psíquicos). A teoria do conhecimento não é uma ciência desse tipo e, portanto, não pode tomar por premissas qualquer resultado proveniente dessas ciências – ciências estas que, por sua vez, possuem pressupostos *metafísicos*, como a existência da natureza física e da natureza psíquica. Mas tampouco a teoria do conhecimento será uma teoria de tipo *a priori*, cujo objetivo é compreender a *necessidade* do específico, partindo das “necessidades gerais” até as “*leis* de relação as mais gerais e primitivas” denominadas “axiomas” (Hua XIX/2, Introdução, p. 27). Em suma: a teoria do conhecimento não é, em absoluto, uma *teoria*, no sentido de que “ela não constrói quaisquer teorias dedutivas [como as ciências *a priori*] neste sentido teórico [como as ciências naturais]” (Hua XIX/2, Introdução, p. 27). Seu objetivo *não é*, portanto,

explicar o conhecimento, o acontecimento *factual* na natureza objetiva, no sentido psicológico ou psicofísico, mas antes *clarificar* [*aufklären*] a *ideia* do conhecimento segundo os seus elementos constitutivos ou as suas leis; ela não quer perseguir as conexões reais de coexistência e sucessão em que os atos factuais de conhecimento estão inseridos, mas antes *compreender o sentido ideal das conexões específicas* em que a objetividade do conhecimento se documenta; ela quer levar à clareza e distinção as formas e leis puras do conhecimento por meio do retorno à intuição adequadamente preenchente (Hua XIX/2, Introdução, p. 27).

A distinção entre *erklären* e *aufklären*, já apresentada aqui, mostrar-se-á de importância fundamental para nossa pesquisa. Por ora, destaquemos:

1. A teoria do conhecimento não é uma *teoria* que pretenda *explicar* [*erklären*] qualquer coisa, seja no domínio dos fatos (subsumindo fatos singulares a leis gerais), seja no domínio *a priori*, construindo um sistema dedutivo;
2. Portanto, a teoria do conhecimento não pode se valer de premissas teóricas das ciências naturais, dentre as quais se incluem as ciências psicofísicas e psicológicas. E isso por duas razões:
 - 2.1. As ciências naturais são *teorias explicativas*, que pretendem estabelecer as leis de coexistência e sucessão dos fenômenos *factuais*. Uma teoria do conhecimento deste tipo visaria unicamente a *explicar* como um fato natural (a psique) se relaciona com outro fato natural (a coisa real). Não é esse o sentido fenomenológico de teoria do conhecimento, pois “psique” e “mundo” são *pressupostos metafísicos* das ciências naturais; pressupostos estes que:
 - 2.2. a teoria fenomenológica do conhecimento pretende justamente não fazer uso, mas, sim, *clarificar* [*aufklären*]. Donde se conclui que:
3. A teoria do conhecimento, em sentido fenomenológico, não faz uso de premissas metafísicas (como a existência do mundo externo), precisamente porque seu objetivo é *solucionar o enigma da possibilidade do acesso ao mundo externo*, que é compreendido como a “coisa real” que transcende as “vivências”. Numa palavra: não se faz uso de premissas metafísicas precisamente porque *se almeja resultados metafísicos*.

A teoria fenomenológica do conhecimento se volta, portanto, para as “as estruturas essenciais das vivências ‘puras’ e para os elementos de sentido que lhes pertencem” (Hua XIX/2, Introdução, p. 27). O objetivo principal desse “princípio da ausência de pressupostos”, portanto, é aquele de delimitar a teoria do conhecimento com relação às ciências factuais e às ciências *a priori*, visando justamente a *clarificar o sentido último daquilo que tais ciências*

tomam como pressuposto, a saber, a coisa real, a coisa transcendente. Esse objetivo só pode ser levado a cabo, nomeadamente, se entendermos *como* a transcendência é possível – ou seja, se formos capazes de responder precisamente àquela “pergunta metafísica”. Para isso, é evidente que não podemos decidir antecipadamente por uma posição metafísica (*e.g.*, o mundo real “existe em si” e é a coisa natural oposta à “psique”, ou “mente”). Mas, uma vez que a teoria fenomenológica do conhecimento entra em cena, ela possui “resultados” para as ciências naturais (*i.e.*, resultados “metafísicos”) e alcança aquilo que lhes falta, a saber, precisamente uma “posição metafísica” que, agora sim, estaremos justificados a assumir, e não apenas a tomar como um pressuposto (por exemplo, que existe um “mundo em si” oposto à “psique”). Uma vez “aplicados” os resultados da teoria do conhecimento nas ciências naturais, essas ciências se tornam *filosóficas*, na medida em que agora *compreendem* aquilo de que tratam, e não meramente os tomam como ponto de partida não esclarecido para seu exercício. Por isso a fenomenologia pode atuar como “complemento” às ciências, e por isso Husserl pode dizer, já nas *Investigações lógicas*, que “no que diz respeito às ciências da realidade, aquilo a que se chama a sua utilização pela ‘filosofia da natureza’ ou ‘metafísica’ é apenas uma outra expressão para este trabalho gnosiológico de clarificação” (Hua XIX/2, Introdução, p. 27, p. 28).

Por mais diretas e sem rodeios que sejam as afirmações de Husserl nesta seção tão decisiva, ela não deixou de render uma discussão gigantesca na fortuna crítica. Essas premissas metodológicas foram, na maior parte dos casos, reduzidas ao rótulo de “neutralidade metafísica” da primeira fenomenologia, e o que delas se extraiu foi basicamente a ideia de que Husserl, na sua obra inaugural, compreendia a fenomenologia como a investigação descritiva das vivências da consciência em desconexão com a questão sobre a existência do mundo externo. Desse modo, a primeira fenomenologia se mostrava como um empreendimento fadado ao fracasso, uma vez que o princípio de exclusão da “coisa real transcendente” do seu horizonte temático impedia justamente de responder à pergunta que guiava a obra, a saber, aquela pergunta sobre o sentido e a possibilidade da transcendência da coisa. Como explicar o sentido dessa “coisa transcendente” se ela está, por princípio, excluída do seu domínio de investigação? Com esse “dilema metodológico” em mãos, os leitores de Husserl, como afirma Trizio (2017, p. 37-8), “têm tentado entender se a fenomenologia pré-transcendental poderia ser considerada em algum sentido ‘metafisicamente neutra’ e se, e até que ponto, a virada transcendental implica abandonar essa neutralidade ou, talvez, até abraçar uma forma de idealismo metafísico”. Ou seja, somente no período pós-transcendental a fenomenologia estaria apta a superar o estágio

de neutralidade metafísica que dominou seu período inicial e, então, apta a perseguir, de modo consequente, a questão guia das *Investigações lógicas*, qual seja, a clarificação do sentido da coisa que transcende as vivências.

Essa discussão acerca da virada transcendental da fenomenologia e da superação da “neutralidade metafísica” que ela permite é ainda bastante viva. Convém, portanto, confrontá-la já de início, uma vez que ela diz respeito diretamente à circunscrição metodológica do nosso trabalho, que se concentra na fase pré-transcendental da fenomenologia. Se a fenomenologia pré-transcendental for incapaz de lidar com o problema da teoria do conhecimento – que é a “pergunta metafísica” pela transcendência da coisa –, então nossa pesquisa está obstada de início. Por óbvio, não partilhamos dessa leitura. Para defender nossa interpretação, vamos contrastá-la, aqui, com a interpretação de De Boer, que pode ser considerada um expoente exemplar daquela que chamarei de “interpretação cartesiana”.

A interpretação cartesiana

Podemos, *grosso modo*, resumir a “tese” da interpretação cartesiana do seguinte modo:

A fenomenologia pré-transcendental é metafisicamente neutra e, portanto, exclui, por princípio, a “coisa do mundo exterior” do domínio da sua investigação. Uma vez que Husserl não possuía, à época, o aparato conceitual da redução transcendental, o único sentido de “coisa exterior” que se tinha era aquele de “coisa em si”, cujo oposto é a “consciência psicológica mundana”. Assim, o problema do conhecimento (a saber, o problema da clarificação do sentido da transcendência) só podia ser tratado, ali, a partir de um “realismo metafísico clandestino”, em que os “pressupostos metafísicos” excluídos por princípio retornavam à investigação fenomenológica pela porta dos fundos. Somente com a redução transcendental será possível obter um sentido legítimo (isto é, fenomenológico) da “coisa” que não seja a coisa natural mundana não-clarificada que atua como pressuposto metafísico das ciências factuais.

No nosso entender, a teoria do conhecimento proposta já nas *Investigações lógicas* é perfeitamente *apta* a lidar com o problema da transcendência da coisa e com a clarificação do seu sentido. Negar isso seria negar a própria colocação do problema da obra – ou seja, seria não somente apontar pequenas (ou grandes) inconsistências aqui e ali em alguns de seus resultados particulares (algo que pode muito bem ser realizado, e inclusive o foi pelo próprio Husserl),

mas seria mostrar que a obra, como um todo, é *absurda*, isto é, que ela se coloca um problema incapaz de tratar pelas suas próprias restrições metodológicas. Tentaremos mostrar, a seguir, que essa interpretação se segue de uma má compreensão tanto dessas restrições metodológicas quanto do sentido do problema gnosiológico tal como compreendido por Husserl.

A *interpretação cartesiana* é apresentada com clareza exemplar, como dissemos, na obra clássica de De Boer. Ali, De Boer afirma o seguinte:

*Husserl procede da hipótese de uma realidade existente em si mesma; uma hipótese que ele mesmo caracteriza como um pressuposto metafísico. É claro que ele se distancia de qualquer metafísica ingênua que proceda sem crítica da existência de realidades transcendentais tão disputadas como a alma e o corpo. No entanto, isto não altera o fato de que sua existência permanece como pressuposto. Para usar a linguagem de *Ideias I*, Husserl se baseia no solo firme do mundo natural. Isto é aparente pela forma como ele fala da coisa metafísica “real” ou da ciência natural. [...] A esfera fenomenológica abstraída é considerada como um estrato particular da realidade fundada em um corpo (DE BOER, 1978, p. 197).*

Outro autor que também representa essa interpretação é Mensch:

Este estudo propõe uma tese dupla. A primeira diz respeito às próprias *Logische Untersuchungen*. Vamos tentar mostrar que suas afirmações sobre a natureza do ser são inconsistentes e que esta inconsistência é responsável pelo fracasso deste trabalho. A segunda diz respeito à relação da *Logische Untersuchungen* com *Ideen*. Esta última, propomos, é uma resposta ao fracasso da ontologia da *Logische Untersuchungen*. Ela pode ser compreendida em termos de uma mudança na ontologia das *Logische Untersuchungen*, uma mudança motivada pela tentativa de superar as afirmações contraditórias das *Logische Untersuchungen* (MENSCH, 1981, p. 1)

O ponto é claro: os “pressupostos metafísicos” das ciências que a fenomenologia deveria clarificar atuam *também* como pressupostos da própria fenomenologia. Isso porque, segundo De Boer, “o famoso parêntese do “mundo externo”, que é frequentemente atribuído a *Ideias I*, já se encontra na LU” e, na verdade, “somente em LU” (DE BOER, p. 199). Ou seja, as *Investigações lógicas* operam com a exclusão literal do “mundo externo” do âmbito das suas considerações e lidam apenas com o mundo das “vivências”. Ocorre que, segundo De Boer, essa exclusão significa apenas uma “abstração da esfera fenomenológica”, isto é, trata-se tão-somente de um “direcionamento” do olhar para uma esfera específica, aquela das vivências, que continua sendo uma esfera no interior da grande região “natureza”. O “mundo” da fenomenologia é, portanto, aquele mesmo “mundo real” absoluto, em si, das ciências factuais. A única diferença é que o fenomenólogo não se interessa na conexão causal das coisas da

natureza, mas apenas na descrição das relações de motivação das vivências: “Husserl se volta à esfera das vivências, uma operação que lembra Descartes, *a quem Husserl estava mais próximo neste momento do que durante qualquer outra fase de seu desenvolvimento* (DE BOER, p. 200-01). Por isso, De Boer pode concluir que

A filosofia de Husserl na LU é de fato realista. *Este realismo não se baseia na doutrina da intencionalidade*, como muitas vezes é erroneamente suposto, mas se baseia em razões alheias ao tema da intencionalidade. *Ele está ligado aos “pressupostos metafísicos” ocultos*, que não são um fator na análise psicológica. A análise psicológica intencional da consciência intencional como tal é neutra em relação ao problema do realismo e do idealismo. (DE BOER, p. 197).

Ou seja, a fenomenologia das *Investigações lógicas* se reduziriam, segundo essa leitura, a uma “psicologia intencional”, que é uma ciência descritiva das vivências. Seu interesse é aquele de classificar e ordenar as vivências em desconexão com o vínculo causal que essas vivências possam eventualmente ter com um “mundo externo”. Mas essa desconexão é, em última análise, apenas uma desconexão *metodológica*: Husserl continuaria um “realista”³⁹, no sentido de supor que o mundo das vivências é apenas um “submundo” no interior do “mundo natural”, e que esse mundo natural é um “mundo em si”, inacessível à consciência e a ela oposto. Por isso, “o paradoxo de que o homem está no mundo e faz parte do mundo, mas ao mesmo tempo constitui o mundo, não é clarificado em LU” (DE BOER, p. 200).

Ora, a se seguir a linha dessa interpretação, fica claro que o problema da teoria do conhecimento não pode ser resolvido. O problema, a saber, de como é possível a “transcendência da coisa” a partir da “imanência das vivências”, é por princípio insolúvel, na medida em que a fenomenologia se reduz a uma simples “psicologia intencional” que é “metafisicamente neutra” com relação à existência do mundo, mas que ao mesmo tempo

³⁹ Não nos interessa entrar no debate dos diversos sentidos em que a primeira fenomenologia de Husserl foi compreendida como “realista”. Para De Boer, ela é realista no sentido de que a tese de um mundo “em si” é um pressuposto não esclarecido; para outros, a tese realista seria *resultado* da sua teoria da intencionalidade (ou seja, a partir da teoria da intencionalidade chegaríamos à conclusão de que há um mundo “em si” contraposto à consciência). De Boer cita a obra de Gaston Berger como uma das que sustenta essa tese (DE BOER, 1978, p. 197, nota 27). Para nós, basta a tese realista, independentemente se ela é um “pressuposto não esclarecido da psicologia descritiva” das *Investigações lógicas* ou se é resultado direto desta. Veremos que qualquer sentido de “realismo” fenomenológico no primeiro Husserl é um mito.

pressupõe esse mundo como um “em si” inacessível, ao modo das ciências factuais. É esta, com efeito, a conclusão de De Boer:

A solução de Husserl para o problema do conhecimento não é tanto uma solução, mas uma evasão do problema real. *O método da suspensão da questão da existência ilustra a perplexidade no pensamento de Husserl*. Veremos mais tarde que a *epoché* transcendental de *Ideen I* tem a função de tornar supérflua essa pseudossolução: ela resolve o problema ao qual a *epoché* psicológica se esquivava. Em *LU*, a suspensão ainda é apenas de caráter negativo: é um movimento de retorno à consciência, mas sem a ideia de que a partir daí o mundo “em si” pode ser novamente alcançado (DE BOER, p. 199).

Ou seja, as *Investigações lógicas* pretendem clarificar o sentido da transcendência da coisa, mas fracassam nesse propósito em função da restrição do seu domínio de investigação às vivências imanentes, tomando o mundo como um “em si” metafísico do qual a “esfera fenomenológica” deve ser abstraída, colocando o mundo efetivamente “entre parênteses”. Somente a redução *transcendental* seria capaz de “resgatar o mundo” do seu caráter absoluto “em si”, desvelando o primado da consciência absoluta e o caráter relativo do mundo – ou seja, somente a redução *transcendental* seria capaz de dar conta do problema da teoria do conhecimento colocado na Introdução às *Investigações lógicas*, na medida em que ela não separa uma esfera fenomenológica do mundo, mas *fenomenaliza* o próprio mundo. Em suma, Husserl seria, nas *Investigações*, ainda um “representacionista”, na medida em que admitiria um acesso direto apenas às próprias vivências, e não ao mundo transcendente às vivências (que seria um “em si absoluto”). O mundo *enquanto* percebido é de fato dado, prossegue De Boer. Mas somente *enquanto* percebido: “o sentido perceptível aparece como ‘em si’. Mas Husserl compartilha com o representacionismo a ideia de uma consciência fechada que não pode alcançar conexões com uma realidade existente em si mesma” (DE BOER, 201). A realidade “em si”, a coisa transcendente, é um pressuposto não-esclarecido nessa fenomenologia pré-transcendental, e deveremos aguardar pela *epoché* transcendental se quisermos entender como a teoria fenomenológica do conhecimento é capaz de clarificar o sentido da “coisa” do “mundo externo”. Aquela pretensão de fazer com que as ciências factuais se tornem “filosóficas” permanecerá uma simples pretensão, na medida em que a fenomenologia compartilharia com essas mesmas ciências, nessa sua fase inicial, o ponto cego do pressuposto não-esclarecido do “mundo” como um absoluto primeiro.

É claro que permanece em aberto *se* Husserl obteve sucesso, nas *Investigações*, em oferecer uma teoria do conhecimento capaz de superar as “posições” metafísicas. Trizio

questiona, por exemplo, até que ponto Husserl já era ciente de *como* a clarificação fenomenológica do conhecimento superaria as posições metafísicas tradicionais (2021, p. 58), mas não questiona *que* esse sempre foi o objetivo (pois, de outro modo, como já dissemos, a obra seria um puro contrassenso). Se há alguma mudança na “virada transcendental” essa só poderá se resumir a isso: em que depois da virada transcendental, Husserl logra êxito na consecução do programa já colocado nas *Investigações*, isto é, torna-se apto a compreender *como* a teoria do conhecimento supera as posições metafísicas tradicionais. Mas que esse *já era* o objetivo das *Investigações* é o que estamos disputando contra a interpretação cartesiana. Esta última é a conjunção de duas ideias:

- (i) que, nas *Investigações*, metafísica e fenomenologia não se relacionavam; e
- (ii) que Husserl assumia implicitamente uma posição metafísica, nomeadamente a realista (ingênua).

No contexto da nossa tese, enfatizamos mais o segundo ponto, mas não podemos perder de vista o primeiro, que é, na verdade, *condição do segundo*. Considere-se, por exemplo, a tese de Zahavi de que “enquanto Husserl, nas *Investigações lógicas*, considerava a metafísica como algo independente e sem relação com a fenomenologia, ele agora argumenta explicitamente que ela pressupõe e requer uma clarificação fenomenológica transcendental” (2017, pp. 49-50). Esse é um exemplo do primeiro ponto da interpretação cartesiana, que alega que a primeira fenomenologia não possuía relação com a metafísica. Mostramos, contudo, que a relação entre metafísica e fenomenologia é já explícita nas *Investigações*: as posições metafísicas tradicionais são dependentes da clarificação fenomenológica do conhecimento. Se Husserl é exitoso nessa tarefa antes da virada transcendental é uma outra questão.

Para fundamentar sua posição, De Boer menciona a crítica de Husserl a Lotze, baseando-se no *Esboço* de 1913. Nessa crítica, Husserl cita a passagem em que Lotze se refere ao problema da conexão entre “o mundo” e a “consciência humana” como um “maravilhoso abismo” [*Abgrund von Wunderbarkeit*]. De Boer cita a passagem em que Husserl critica essa concepção de Lotze como “a admissão óbvia de uma teoria do conhecimento que fracassou. A teoria do conhecimento rigorosa clarifica, e o que é clarificado é o que se tornou compreensível e compreendido, ou seja, o extremo oposto da ‘maravilha’” (HUSSERL, 1939, p. 324). De Boer acrescenta, porém, que “o próprio Husserl não tinha ido muito além nesse mesmo trabalho” e que, ali, “ele deixou o problema em aberto” (DE BOER, 1978, p. 200). Ou seja, a crítica de

Husserl a Lotze seria válida, mas *questionável*, na medida em que, no período desta crítica, o próprio Husserl estava na mesma situação de Lotze, não possuindo, portanto, uma teoria do conhecimento consistente. Somente “a solução radical de *Ideias I*” (DE BOER, 1978, p. 200) seria capaz disso. Em suma, a crítica de Husserl a Lotze poderia ser direcionada à própria fenomenologia das *Investigações lógicas*, sendo a teoria do conhecimento ali apresentada, também ela, segundo a interpretação cartesiana, “uma teoria do conhecimento fracassada”.

Em um trabalho recente em que analisa a crítica de Husserl a Lotze, Fisette afirma que “a posição de Husserl com respeito à filosofia de Lotze permanece basicamente inalterada após a publicação de suas *Investigações lógicas*” (FISETTE, 2021, p. 27). Isso nos dá uma pista de que Husserl já possuía, na época da crítica a Lotze, uma solução satisfatória ao problema do conhecimento, e não apenas uma “psicologia intencional” que deixava o problema do conhecimento “em aberto”. Teremos a ocasião de analisar em detalhe o manuscrito inédito em que Husserl critica a teoria do conhecimento de Lotze. Antes, vamos ainda nos deter na concepção de metafísica operativa nas *Investigações lógicas*, reforçando o vínculo entre fenomenologia pré-transcendental e metafísica, para então avaliarmos em que medida a interpretação cartesiana do princípio da “neutralidade metafísica” seria coerente com o problema dessa primeira fenomenologia.

§2 Teoria do conhecimento e metafísica na fenomenologia pré-transcendental

Para nossos propósitos nesta seção, o texto fundamental é o importantíssimo *Erkenntnistheorie und Hauptpunkte der Metaphysik*, que serviu de introdução a uma conferência dada por Husserl no ano de 1898/99. Trata-se, portanto, como destaca Trizio, de uma “reflexão ‘pré-transcendental’ sobre a incompletude da ciência natural e sobre sua necessidade de um desfecho [*closure*] filosófico capaz de satisfazer nossos mais altos interesses teóricos” (TRIZIO, 2021, p. 41). Vê-se, assim, o papel crucial desse texto para nossa tese: é nele que poderemos ver até que ponto Husserl já era ciente, no período das *Investigações lógicas*, do papel exato da teoria do conhecimento e da sua relação com os “pressupostos metafísicos” das ciências – anteriormente, portanto, à dita “solução radical” de *Ideias I*.

Husserl inicia o texto apontando para a situação desconcertante na qual se encontra o tema da sua conferência, a saber, a metafísica e a teoria do conhecimento. Com efeito, essa

“falta de clareza com respeito aos seus problemas” é o que tem, “ainda hoje, impedido o acesso ao pensamento filosófico” (HUSSERL, 2001, p. 227). Para reforçar esse ponto, Husserl contrasta a situação da filosofia com a das demais ciências. Qualquer um que vá assistir a uma conferência sobre aritmética ou geometria, mecânica ou eletricidade, mineralogia ou geologia etc., já sabe, de antemão, sobre *o que* a conferência tratará – isto é, já sabe, de antemão, o *domínio de objetos* e o *conjunto de problemas* pertencente a tais disciplinas (HUSSERL, 2001, p. 225). A situação é completamente diferente com respeito à filosofia – e especialmente, diz-nos Husserl, com respeito às suas *Hauptgebieten*, quais sejam, precisamente a *teoria do conhecimento* e a *metafísica* (HUSSERL, 2001, p. 225). Com efeito, mesmo na própria *concepção* desses “principais domínios” da filosofia, “falta unidade” (HUSSERL, 2001, p. 225): uns consideram que se trata de *uma única* disciplina, seja compreendendo a teoria do conhecimento como um mero *capítulo* da metafísica, seja simplesmente identificando ambas as disciplinas; outros, consideram-nas disciplinas essencialmente distintas (HUSSERL, 2001, pp. 225-26). E o conflito não termina aí: não há acordo, também, com respeito à relação entre filosofia e ciências naturais, isto é, se ambas requerem ou não um complemento por parte da metafísica e da teoria do conhecimento, ou se podem prosseguir sem elas. Se a resposta for afirmativa, ou seja, que elas necessitam uma da outra, *como* se daria então essa complementação? A teoria do conhecimento seria idêntica à lógica ou seria dela independente? Ou seria a teoria do conhecimento dependente da psicologia? (HUSSERL, 2001, pp. 225-26). Em suma: a situação da filosofia é absolutamente caótica, e a discussão acerca do seu *objeto* e do seu *conjunto de problemas* é uma verdadeira *bellum omnium contra omnes*. A raiz dessas divergências, no entanto, já está identificada: ela se encontra na delimitação exata do objeto e do grupo de problemas dos domínios principais da filosofia, quais sejam, teoria do conhecimento e metafísica. Disso depende, dirá Husserl, o “destino da filosofia” (HUSSERL, 2001, p. 228).

A clareza com a qual as ciências tratam seus objetos e seus problemas oculta um ponto cego fundamental, a saber: que todas elas “se iniciam com uma grande massa de crenças críticas não examinadas” (HUSSERL, 2001, p. 235). Husserl se restringe às ciências da experiência, ou seja, às ciências naturais e à psicologia, cujo domínio de objetos é o *ser* e o *real* (HUSSERL,

2001, p. 234)⁴⁰. Essas ciências possuem pressupostos indispensáveis para suas tarefas, mas cuja certeza [*Triftigkeit*] permanece “fora de questão”. Dentre esses pressupostos, menciona Husserl: “a existência de um mundo externo, ou seja, uma multiplicidade de coisas com propriedades que estão ligadas umas às outras e também aos seres conscientes por meio de relações causais etc...” (HUSSERL, 2001, pp. 234-35). Todos esses pressupostos são heranças que as ciências da experiência devem às “crenças da consciência pré-científica” (HUSSERL, 2001, pp. 234-35). Ou seja, “a distinção entre mim e outras pessoas, e novamente entre mim e a natureza externa com suas coisas, processos, relações de coexistência e causalidade etc., a qual o cientista natural e psicólogo encontra previamente diante de si” (HUSSERL, 2001, pp. 234-35). Assim, as ciências da experiência, que lidam com o *ser* e com a *realidade*, têm como pressupostos as crenças inquestionáveis da consciência pré-científica, a saber, aquelas crenças de que existe um mundo natural composto por uma pluralidade de coisas e suas propriedades e que se relacionam causalmente. Numa palavra: falta, às ciências, a *radicalidade* de questionar o ponto de partida da consciência pré-científica.

Que esse ponto de partida seja problemático – e, portanto, passível de questionamento – é, segundo Husserl, “fácil de mostrar” (HUSSERL, 2001, pp. 234-35). Consideremos a situação tal como apresentada por esse ponto de partida: uma consciência cognoscente e um mundo externo de coisas reais. Trata-se, neste caso, de duas realidades distintas: a consciência com seus atos de conhecimento de um lado, a realidade com suas coisas reais de outro. O conhecimento é um juízo, e juízos são *vivências psíquicas* que “pertencem como tal ao nexo de conteúdos que constituem o Eu” (HUSSERL, 2001, p. 236). A coisa, por sua vez, é externa ao eu, e ela deve existir quer eu a pense ou não, quer eu a conheça ou não. Na percepção externa, por exemplo, vejo uma árvore, e ela está lá, quer eu a veja ou não. Ora, o que é “verdadeiramente dado” na vivência não é a *coisa*, mas a “aparição subjetiva” (HUSSERL, 2001, p. 236). Se fecho os olhos, tal aparição se ausenta, mas a coisa continua ali. Se torno a abrir os olhos, não é como se a coisa magicamente “voasse até meus olhos e, a partir daí, entrasse na ‘consciência’ de uma maneira mística”; ao contrário, “a coisa é o que ela é, apenas que agora as condições

⁴⁰ Este texto não aborda, portanto, as ciências que “lidam apenas com o ideal”, como a aritmética e a matemática pura: “Elas [a aritmética e a matemática] não lidam com objetos concretos e classes de objetos de natureza interna e externa, mas com objetos ideais [*idealen Objekten*], com conceitos ou objetos conceituais em geral, sem considerar a existência e a não-existência” (HUSSERL, 2001, p. 234). Parece claro, no entanto, que Husserl considera *também* os objetos ideais como uma “crença não-examinada”, e que exigiriam, portanto, clarificação filosófica.

estão dadas para aquela vivência subjetiva que denominamos ‘visão da coisa’” (HUSSERL, 2001, p. 236). Portanto, sempre que o que estiver em questão for o conhecimento da realidade exterior, então o que está em jogo são “fenômenos subjetivos” que alguém – por exemplo, o cientista natural – possui, e “apenas esses fenômenos são dados [*Gegebene*] imediatamente” (HUSSERL, 2001, p. 236). Surge, então, a pergunta: “mas como, então, chegamos a ir além desses fenômenos, com que direito nós, que temos esses fenômenos determinados de tal e tal forma, julgamos que não só eles existem em nós, mas também que certas coisas correspondentes a eles existem fora de nós?” (HUSSERL, 2001, p. 236). Essa é uma pergunta *de princípio*, e “assim que [cientistas naturais] começam a refletir sobre os princípios de sua ciência, eles também fazem metafísica, apenas que não querem chamar a criança pelo seu nome malvisto” (HUSSERL, 2001, p. 233).

Temos, assim, uma primeira tarefa que é claramente metafísica, e essa tarefa é *gnosiológica*. “Metafísica” não é, portanto, aquela “metafísica racional girando analiticamente em torno de conceitos puros” de inspiração wollfiana que foi combatida por Kant; antes, *a própria crítica da razão kantiana*, “no sentido de um conceito natural e corretamente concebido deve ser taxada como metafísica” (HUSSERL, 2001, p. 232). As ciências exigem, portanto, uma metafísica, na medida em que esta é compreendida como *crítica do conhecimento*, ou seja, como a disciplina capaz de justificar nosso *conhecimento da coisa externa* (no caso das ciências da experiência) e, portanto, capaz de nos dizer o que é o *ser* e a *realidade* de que as ciências tratam. Essa tarefa não compete às ciências, uma vez que o cientista parte da “consciência natural ingênua” (HUSSERL, 2001, p. 241) e as ciências empíricas são um *refinamento* do mundo tal como encontrado pela consciência natural pré-científica. Seu objetivo é primariamente *prático*: “podemos dizer: a orientação no mundo da experiência, apenas infinitamente aperfeiçoada e refinada, é também a realização das ciências empíricas” (HUSSERL, 2001, p. 241).

Tão logo começamos a refletir sobre esses pressupostos das ciências e nos deparamos com as questões gnosiológicas, várias posições vêm à tona. Husserl menciona algumas delas: o solipsismo, que não reconhece como legítimo qualquer conhecimento que não o das próprias vivências (HUSSERL, 2001, p. 238); o “idealismo da consciência”, que reduz todo ser real ao “fenômeno da consciência real [*wirklich*] e possível” (HUSSERL, 2001, p. 238); os “dualistas” que reconhecem dois gêneros de realidade, a saber, “corpo e alma”, e que não problematizam o ponto de vista da vida natural (aquele que toma por óbvio o acesso à realidade exterior ao eu)

(HUSSERL, 2001, p. 238); dentre outros. Todas essas posições partem do problema a respeito da *fonte do conhecimento* [*Erkenntnisquelle*], assim formulado por Husserl logo no início do texto:

as perguntas sobre as diversas “fontes de conhecimento”, sobre a “origem” do conhecimento etc. Dependendo da posição da qual se parte, as soluções são: todo o conhecimento surge dos sentidos, da percepção ou experiência interna e externa. E novamente: todo o conhecimento vem do entendimento ou da razão etc. (HUSSERL, 2001, p. 227).

No contexto da nossa tese, é inevitável a remissão, aqui, à “interminável oscilação” entre o coerentismo e o Mito do Dado. Husserl indica que a “clareza popular” com que essa oposição é tratada nos impede de ver que ela é, na verdade, “dominada por todo o tipo de confusão” e que exige um “exame mais detido” (HUSSERL, 2001, p. 227). Ou seja: é dado por óbvio que o conhecimento *ou* começa pelos sentidos (internos ou externos) *ou* pelo entendimento ou razão, e esse é o ponto de partida da investigação acerca da “origem do conhecimento”. Essa oposição, no entanto, segundo Husserl, extrai seu vocabulário do “discurso prático do dia a dia”, sendo, portanto, filosoficamente confusa, uma vez que “outra [é] a clareza filosófica que é exigida para os princípios últimos” (HUSSERL, 2001, p. 227).

Que o “destino da filosofia” dependa da solução dessas perguntas nos indica que o problema da filosofia, para Husserl, é (assim como o é para McDowell) um problema tipicamente *moderno*. Para Husserl, a delimitação exata da disciplina da teoria do conhecimento e do seu problema são as “questões nucleares da filosofia” e “todo o edifício teórico de todas as disciplinas filosóficas e, portanto, toda a visão do mundo, o respectivo ponto de vista filosófico, é essencialmente dependente de sua solução” (HUSSERL, 2001, pp. 228-29). Já aqui encontramos, portanto, mesmo que de forma rudimentar, aquela tendência nos escritos posteriores de Husserl, mencionada por Trizio, de uma “dependência intrínseca das posições metafísicas na teoria do conhecimento”, ou seja, de que a teoria do conhecimento é “o terreno sobre o qual se deve responder às questões que motivaram as posições metafísicas clássicas, todas elas tendo a ver com a relação entre o sujeito cognoscente e o mundo” (TRIZIO, 2021, p. 57). Essa tendência é confirmada quando, depois de apresentar algumas posições gnosiológicas possíveis (solipsismo, idealismo da consciência, dualismo etc.), Husserl afirma que “as difíceis questões fundamentais sobre a objetividade do conhecimento tendem a determinar toda nossa concepção do ser do mundo, e que as visões possíveis aqui são muitas” (HUSSERL, 2001, p. 241). Numa palavra: a pergunta pelo valor da objetividade do conhecimento

[*Objektivitätswert*], pela essência do conhecimento, é inseparável da pergunta pela essência *do ser*, isto é, da pergunta sobre “o que o ser reconhecido é em sentido último” (HUSSERL, 2001, p. 242). Esta última é a pergunta fundamental da metafísica.

Ao contrário das ciências, que não se preocupam com os “problemas últimos do conhecer e do ser”, mas, antes, buscam “fórmulas exatas, segundo as quais se pode reconstruir suas conexões causais no passado a partir do que é dado na respectiva aparição e calculá-las no futuro”, a metafísica busca “conhecer o ser mais íntimo da realidade e compreender os problemas mais profundos da relação entre conhecimento e ser” (HUSSERL, 2001, p. 244). Essa divisão não é apenas uma divisão de interesses temáticos, mas é um sinal da especificidade de cada domínio: as ciências empíricas são *incapazes* de lidar com os problemas relativos ao ser e ao conhecer, dado que sua investigação já parte de uma decisão prévia sobre esses próprios problemas. Ou seja: as ciências exigem, necessariamente, que o mundo seja dado como mundo de coisas com suas propriedades e em relações causais, uma vez que de outro modo *não poderia sequer começar*, pois não teria objeto. As ciências empíricas calculam. Para calcular um objeto, é necessário ter um objeto. Logo, não faz sentido, para as ciências, questionar a existência do objeto que se pretende calcular. Seu objeto e sua problemática dependem da posição acrítica dos objetos como objetos *reais* de um mundo externo à consciência. Numa palavra: as ciências são incapazes de lidar com a questão da *abertura* ao mundo; esta é, antes, *pressuposta*. Por isso elas exigem, como complemento, uma *outra* ciência, com *outros tipos de problemas*, e “essa outra ciência é, como eu não precisava dizer, a metafísica” (HUSSERL, 2001, p. 245). Eis, assim, a definição de metafísica que Husserl nos oferece:

Investigar o que são os entes em última instância; e intimamente ligadas a isto, como vimos recentemente, estão as questões sobre os princípios supremos do conhecimento que nos permitem alcançar a verdade real e de cuja solução dependem tão essencialmente as determinações que atribuímos ao ser real (HUSSERL, 2001, p. 245).

A metafísica é, portanto, aquela ciência que investiga a natureza última do ser e da realidade. Como tal, ela é complementar às ciências, que, pela sua própria definição, *não podem* realizar essa investigação, pois dela *partem*: a colocação dos problemas pelas ciências empíricas exige um mundo dado e regido por relações causais. Repitamos: se as ciências colocassem esse mundo dado em questão, suprimiriam a si próprias. Por isso a necessidade da metafísica, e por isso a metafísica deve começar pela *crítica do conhecimento*, pois “como iniciar a investigação

metafísica senão com a crítica das representações que já formamos sobre uma realidade?” (HUSSERL, 2001, p. 246).

Eis, assim, a vinculação intrínseca entre teoria do conhecimento e metafísica: “as questões fundamentais sobre a relação entre conhecimento e ser determinam toda a nossa apreensão do fundamento essencial da realidade que aparece” (HUSSERL, 2001, p. 251). A solução do problema do conhecimento poderá nos dizer se os conceitos com os quais as ciências operam e que herdaram da concepção pré-científica do mundo, tais como coisa e propriedade, causa e efeito, matéria e força, ser e aparência, surgimento e perecimento, unidade e pluralidade, espaço e tempo etc., possuem *valor objetivo*. Numa palavra, “a questão é se o mundo, tal como ele aparece aqui e encontra tratamento teórico, é o mundo real” (HUSSERL, 2001, p. 245, nota 1). Em suma:

A ciência à qual a solução destas questões cabe, a ciência que em geral se esforça para nos dar o último conhecimento alcançável em relação à realidade, nós chamamos de metafísica. [...] sob o nome de teoria do conhecimento, em parte devem valer como um pré-requisito geral de todas as ciências, e em parte também, em especial em relação ao ser em si, *devem valer como questões fundamentais da metafísica* (HUSSERL, 2001, p. 252, grifo nosso).

Em suma, a metafísica é o pressuposto das demais ciências e a teoria do conhecimento apresenta sua pergunta fundamental.

Ora, se a metafísica é o que nos oferece “o último e essencial conhecimento” (HUSSERL, 2001, p. 252) – ao contrário das ciências, que só podem nos oferecer conhecimento relativo –, e se a teoria do conhecimento é a sua “pergunta fundamental”, como podem então as *Investigações lógicas*, que pretendem oferecer uma teoria do conhecimento, ser “metafisicamente neutras”? Que elas não se valham de premissas metafísicas é óbvio, pois isso seria pressupor aquilo que se quer alcançar. Mas que elas tenham finalidades metafísicas é algo que é exigido pela concepção husserliana de metafísica e pela própria colocação do problema. A teoria do conhecimento é a pergunta fundamental da metafísica, e a metafísica é a ciência última do ser, isto é, é a ciência que pretende responder àquilo que as demais ciências não são capazes: se o mundo tal qual ele aparece é o mundo *real*. Logo, o empreendimento gnosiológico das *Investigações lógicas*, se não for um empreendimento absurdo, deve, sim, ser capaz de oferecer resposta à pergunta metafísica sobre a realidade e o ser, e não, como pretende a interpretação cartesiana, reduzir-se a uma psicologia intencional que tem o “realismo” de um mundo “em si” como pressuposto não-esclarecido.

Como afirma Trizio,

A chamada e muito disputada neutralidade metafísica das Investigações lógicas, em outras palavras, consiste na ausência de pressupostos metafísicos da teoria do conhecimento e na exclusão de questões relativas à existência e natureza do mundo; mas não equivale à tese de que uma teoria fenomenológica do conhecimento não tem nenhuma consequência para nossa concepção da natureza e existência do mundo (TRIZIO, 2021, p. 57).

Não é necessário, portanto, aguardar pela “solução radical de *Ideias I*” para que uma teoria do conhecimento coerente seja formulada por Husserl. Antes,

já na época das Investigações lógicas Husserl considera que a gigantesca tarefa de clarificação [*Aufklärung*] do conhecimento que a fenomenologia empreendeu é motivada pelo desejo de construir uma filosofia no sentido mais geral, uma filosofia na qual a metafísica como ciência última da realidade é um capítulo fundamental (TRIZIO, 2017, p. 55).

Não estamos disputando que a virada transcendental ofereça uma resposta mais rica para o problema do conhecimento. O que disputamos é a tese de que *o aparato conceitual das Investigações lógicas seja incapaz de lidar com o problema da transcendência da coisa em função da sua restrição metodológica ao domínio das vivências*. A clarificação das vivências é realizada, ali, *com vistas* ao problema da transcendência do mundo, e não com vistas a uma simples “psicologia intencional” que se concentraria na “esfera fenomenológica das vivências” “metodologicamente abstraída” do mundo – mundo este que permaneceria para sempre uma transcendência absoluta. É evidente que a redução transcendental contribuirá para uma solução mais refinada ao problema. Mas, em 1901, já possuímos uma solução coerente para o problema da transcendência da coisa. Ou seja, *há* uma resposta para o problema do conhecimento nas *Investigações lógicas* (embora ela não seja a resposta definitiva da fenomenologia husserliana), e não uma “fuga ao problema”, como alega a interpretação cartesiana. O que defendemos é simples: a colocação do problema das *Investigações lógicas* é coerente com seu resultado, e o empreendimento da obra não está obstado “por princípio” por qualquer “realismo” ou “representacionalismo” clandestinos, ou qualquer coisa do tipo. A concepção de metafísica do texto de 1898/99 já nos coloca nesse caminho, uma vez que mostra que Husserl compreende a metafísica como a ciência última da realidade e ancora sua pergunta fundamental na pergunta gnosiológica.

Isso tudo fica ainda mais claro, porém, quando analisamos o problema gnosiológico de Lotze que De Boer menciona. Lembremo-nos que De Boer aprova a crítica husserliana a Lotze,

mas ressalta que, no período em que Husserl a realizara, ele próprio era incapaz de oferecer uma resposta mais adequada que a de Lotze. Voltemo-nos para o manuscrito em que Husserl realiza essa crítica para avaliarmos também este ponto e concluirmos nosso argumento.

§3 O “abismo” de Lotze entre pensamento e mundo

De Boer cita a crítica que Husserl realiza a Lotze no *Esboço* de 1913. Ali, porém – e bem como no §65 da *Sexta Investigação* –, Husserl apenas menciona o ponto frágil da teoria do conhecimento de Lotze, mas não desenvolve a crítica. O lugar privilegiado em que encontramos uma análise pormenorizada a Lotze é naquele capítulo que Husserl promete nos *Prolegômenos à lógica pura*: “Teremos a oportunidade, no próximo volume, de adentrarmos criticamente na teoria do conhecimento de Lotze, especialmente no seu capítulo sobre a significação real e formal do lógico” (Hua XVIII, p. 222, nota 4). Esse capítulo, como se sabe, não foi incluído nas *Investigações*. Seu conteúdo, no entanto, muito provavelmente teria por base o Manuscrito que encontramos nos Arquivos Husserl de Lovaina sob a assinatura K I 59, transcrito por R. Parpan em 1982, intitulado “Lotze – Mikrokosmos”, que provavelmente foi escrito na mesma época que os *Prolegômenos*⁴¹. Esse texto nos mostra com bastante clareza a especificidade da teoria *fenomenológica* do conhecimento por oposição àquilo que chamaremos teoria *padrão* do conhecimento, representada por Lotze. Assim como Parker, acreditamos que “a imagem do filósofo como figura solitária é enganosa, e ler Husserl isoladamente, afastado da comunidade intelectual ativa com a qual estava envolvido, não faz justiça a seu projeto filosófico” (PARKER, 2021, p. 4). Quando o que está em jogo é a teoria do conhecimento, o interlocutor privilegiado de Husserl é Lotze. Isto posto, o Manuscrito K I 59 se torna essencial para nossa tese.

Vamos introduzir, neste capítulo, a crítica de Husserl à teoria do conhecimento de Lotze contida neste Manuscrito. Apenas, porém, introduzir. A apresentação mais completa depende

⁴¹ No Manuscrito consta a datação 1895-1897. Para uma investigação acerca da datação desse manuscrito, bem como para uma análise minuciosa, tanto histórica quanto sistemática, da relação entre Husserl e Lotze com base neste e em outros manuscritos, conferir Varga (2013). Agradeço a Emanuele Caminada pela autorização da consulta ao Manuscrito quando da minha visita aos Arquivos, bem como a autorização para citá-lo.

da reconstrução da teoria do conhecimento das *Investigações lógicas* com a qual nos ocuparemos na Parte II e que deverá ser realizada, portanto, em um momento posterior⁴².

O foco de Husserl, neste Manuscrito, é o segundo capítulo da *Teoria Geral do Conhecimento* de Lotze, que constitui o último livro da sua *Lógica* de 1874. O ponto de partida de Lotze, que é também o *princípio* primeiro e essencial tanto de sua *Lógica* quanto de sua Teoria do Conhecimento, e que é avaliado por Husserl como *correto*, é a “identidade do objetivo independente de todo pensamento” (Ms. K I 59, p. 5a). Lotze diferencia corretamente, segundo Husserl, entre o ato de *sentir* e *representar* por contraposição àquilo que é *sentido* e *representado* (Ms. K I 59, p. 5a)⁴³. Quando algo doce se torna salgado, não é o doce que se transforma em salgado, mas a minha *sensação de doce* que se alterna para a *sensação de salgado*. As coisas são o que são, independente das mudanças que possam sofrer:

Por mais que as coisas pareçam mudar, aquilo que são a cada momento, elas são sempre apenas através de uma participação fugaz em conceitos, que por si mesmos não são fugazes, mas eternamente iguais e constantes, formando juntos um sistema imutável de pensamento e o primeiro objeto digno e fixo de uma cognição imutável (LOTZE, 2010, p. 978)⁴⁴.

Feita essa distinção entre o *sentir* e *aquilo que é sentido*, surge a questão sobre se aquilo que é sentido – ou seja, esta sensação de vermelho, de doce, este som específico etc. –, tal como nos aparece, *corresponde* ao “sentido em si”, isto é, ao vermelho “em si”, ao doce “em si”, ao “som em si”. Segundo Lotze, essa pergunta não deve mais ser colocada. Em uma passagem que Husserl não cita no manuscrito, Lotze afirma que

Ainda que as mesmas vibrações do meio externo parecessem a seres organizados de maneira diferente na forma de modos de sensação completamente desconhecidos para nós, as cores e sons que *nós* vimos e ouvimos depois de os sentir continuariam a formar um tesouro de conteúdo

⁴² Para maior precisão metodológica, neste capítulo lidaremos com o Ms. K I 59, pp. 4a-12a. O restante da discussão crítica de Husserl com Lotze, que vai até a página 24a, foge do escopo de nossa tese.

⁴³ É importante frisar que é justamente a *indistinção* entre sentir e sentido (nomeadamente, entre *sense* e *sense-data*) que caracteriza o conceito de *dado* [*datum*] para Price – caracterização essa que serviu de fonte para o conceito de Dado atacado por Sellars, como nos mostra Bandini (2012, p. 23, 32-3).

⁴⁴ Citado por Husserl em Ms. K I 59, 6a (sempre citaremos Lotze a partir do texto original e indicaremos quando a passagem citada tiver sido utilizada por Husserl no Manuscrito).

intrinsecamente válido e legalmente coerente, oferecendo-se no modo da certeza para nós (LOTZE, 2010, pp. 980, 982).

Ou seja, mesmo que haja uma realidade “em si”, “por trás” daquilo que aparece, e mesmo que tal realidade seja completamente distinta das aparições, isso em nada modifica o fato de que as aparições, na medida em que as sentimos, constituem um domínio privilegiado de conhecimento. É esse “ponto de partida” da teoria do conhecimento que é aprovado por Husserl: aquele que se concentra nas aparições e nas suas relações legais em desconexão com suas eventuais causas externas.

Em seguida, porém, um outro problema surge para Lotze, a saber: como pensar em, *e.g.*, uma cor, quando ela não é avistada por ninguém? Ou em um som que não é ouvido por ninguém? Poderíamos ainda dizer de tal cor ou som que ambos *existem* e que possuem predicados determinados? Ou diríamos deles que não *são* nada? A solução de Lotze passa por uma *decomposição* do conceito unívoco de *ser* e por uma *teoria da referência* [*Beziehung*] coerente com essa decomposição. Se nos perguntamos de um som que não é ouvido se este som *é* ou *não é*, já podemos rejeitar a segunda opção (que ele *não é*) pelo simples fato de que *posicionamos* o som e perguntamos pelo seu ser ou não ser. Ou seja, “na medida em que os tenhamos em nossos pensamentos para responder a esta pergunta, cada cor e cada som é um certo conteúdo que difere de outros, um algo e não um nada” (LOTZE, 2010, p. 982). Se nos perguntamos sobre o som, o som já é algo que não *nada*. Não obstante, o status desse “algo” precisa ser esclarecido – afinal, este som que não é ouvido por ninguém, mas que é posicionado, não pode *ser* assim como esta árvore, que agora vejo, *é*. Donde a necessidade, segundo Lotze, da “criação de uma expressão técnica” (LOTZE, 2010, p. 984) que seja mais satisfatória que a expressão *posição* [*Setzung*], uma vez que a etimologia do conceito de “posição” sugere que aquilo que é *posicionado* deve o seu *ser* ao ato de posicionar (LOTZE, 2010, p. 984). Por isso, Lotze prefere o termo *realidade* [*Wirklichkeit*]. O *modo* de algo ser real, porém, vai variar de acordo com a natureza desse algo. Um som que ninguém ouve não é real tal como um som que é ouvido, por exemplo. Esse ponto é crucial: o *modo com que algo aparece à consciência determina a ‘realidade’ deste algo*. Se ouço algo, o “algo” que ouço é *diferente*, do ponto de vista do seu *quid*, do “algo” que não ouço. Em uma passagem citada por Husserl no Manuscrito, Lotze resume sua teoria das relações que se segue da sua concepção de realidade:

Pois falamos realmente de uma coisa que *é*, em contraste com outra que não *é*; realmente também um evento que ocorre ou ocorreu, em contraste com aquele que não ocorreu; realmente uma relação [*Verhältnis*] que subsiste, em

contraste com uma que não subsiste; finalmente, realmente verdadeira chamamos de uma proposição que é válida, em contraste com aquela cuja validade ainda é questionável (LOTZE, 2010, pp. 984, 986).⁴⁵

Ou seja, dentro do universo daquilo que pode ser dito *real*, temos *modalizações*. Eis como Lotze as diferencia:

Coisa → é
 Evento → ocorre
 Relação → subsiste
 Proposição → vale

Segundo Husserl, a criação dessa terminologia é compreensível, na medida em que mostra que “sempre pensamos na realidade como uma referência, mas o Como ela toma forma varia muito de acordo com cada uma dessas diferentes formas que ela assume, uma das quais ela deve assumir, e nenhuma delas é reconduzível ou contida na outra” (Ms. K I 59, 6a)⁴⁶. Para Lotze, essa distinção é o que nos permite compreender como podemos falar de um som que ninguém ouve que ele é algo e não nada, sem equipará-lo, com isso, a um som que é de fato ouvido. Este som que não ouço, na medida em que é um conteúdo que fixamos em pensamento, é uma *proposição*, e possui, portanto, *realidade*, mas não no modo do *ser* (que é exclusivo às *coisas*), e sim no modo da *validade*. Em contraposição a este som não ouvido, o som que de fato ouvimos é um *evento* que ocorre na consciência. Trata-se, portanto, de *dois sons distintos*, de sons de *natureza* distintas – vale dizer, de distintas *realidades* no sentido técnico aqui atribuído por Lotze. O resultado é: a introdução da nova terminologia possui uma contraparte ontológica, e a “realidade” é classificada de acordo com o *modo de aparição* à consciência.

O próximo passo de Lotze é aquele de apresentar sua teoria da validade, que parte de sua famosa reinterpretação da doutrina das Ideias de Platão. Essa reinterpretação, como afirma Husserl, é a tentativa de Lotze de blindar as Ideias platônicas de sua hipostatização metafísica (de concebê-las como existentes em algum “mundo suprassensível”). As Ideias devem ser consideradas apenas “como uma saída de seu ser em pensamento no sentido da validade (ou

⁴⁵ Citado por Husserl em Ms. K I 59, 6a.

⁴⁶ “Wir unter Wirklichkeit immer eine Beziehung denken, deren Wie sich aber sehr verschieden gestaltet, je nach einer dieser verschiedenen Formen, die sie annimmt, deren eine sie annehmen muss, und deren keine auf die andere zurückführbar oder in ihr enthalten ist”.

significação)” (Ms. K I 59, 7a)⁴⁷. Husserl aprova, portanto, a teoria da validade em Lotze, e sublinha, inclusive, que poderia, “citá-la no sentido de nossa própria concepção, para consolidá-la” (Ms. K I 59, 7a)⁴⁸. Eis na íntegra a importante passagem citada por Husserl no Manuscrito em que Lotze resume sua interpretação de Platão:

Platão não quis ensinar nada mais do que o que dissemos acima: a validade das verdades, independentemente de serem confirmadas em algum objeto do mundo externo como seu tipo; a significação eternamente igual em si das Ideias, que são sempre o que são, independentemente de haver coisas que, ao participar delas, as fazem aparecer neste mundo externo, ou se há espíritos que, ao pensar nelas, confere-lhes a realidade de uma ocorrência em um estado na alma (LOTZE, 2010, p. 988)⁴⁹.

Ou seja, aquilo a que se atribui *validade* (a saber, as proposições) é válido *eternamente*, independentemente de sua *existência* (que convém às coisas) ou não. Se algo *é*, seu *conteúdo proposicional* pode ser isolado e considerado válido. Mas a proposição pode ser válida mesmo que algo não seja, isto é, mesmo que nenhuma *coisa* a “singularize”. A realidade da coisa é distinta da realidade da proposição. A primeira, existe; a segunda, vale. Convém citar um comentário de Husserl anterior a essa passagem em que o conceito de validade é analisado:

As representações, na medida em que as temos e as captamos, devem sua realidade no sentido de um evento; elas ocorrem em nós, pois, como externalizações de uma atividade representativa, nunca são um ser adormecido, mas sim um devir; seu conteúdo, no entanto, na medida em que o consideramos separado da atividade representativa que direcionamos a ele, não ocorre mais, mas também não é tal como as coisas são, embora ainda seja válido (Ms. K I 59, 7a)⁵⁰.

Lembre-mos de que essa terminologia de Lotze surge por ocasião do problema do som silente; isto é, da pergunta sobre se um som que não é ouvido por ninguém é algo ou nada. Ora, na medida em que posicionamos o som do qual perguntamos se é ou não, o *representamos*. Enquanto representação, o som é um *evento* na consciência e, portanto, seu modo de realidade

⁴⁷ “als Ausfluss ihres gedanklichen Seins im Sinne der Geltung (bzw. Bedeutung)”.

⁴⁸ “im Sinne unserer eigenen Auffassung und zu ihrer Festigung zitieren”.

⁴⁹ Citado por Husserl em Ms. K I 59, 7a.

⁵⁰ “Den Vorstellungen, sofern wir sie haben und fassen, gebührt die Wirklichkeit in dem Sinne eines Ereignisses, sie geschehen in uns, denn als Äusserungen einer vorstellenden Tätigkeit sind sie nie ein ruhendes Sein, sondern ein dauerndes Werden; ihr Inhalt aber, sofern wir ihn abgesondert betrachten von vorstellenden Tätigkeit, die wir auf ihn richten, geschieht dann nicht mehr, aber er ist auch nicht so, wie die Dinge sind, sondern er gilt noch”.

é aquele da *ocorrência*. Mas podemos *fixar* este som enquanto *conteúdo da consciência*: como tal, ele não é mais um simples evento que ocorre; por outro lado, não se transforma em uma *coisa* que *existe*. Antes, ele é, agora, um *conteúdo* que possui *validade*. Com isso, podemos, com base na mera representação (em abstração da realidade da coisa, portanto), fixar leis de relações entre conteúdos: por exemplo, dizer de um som, mesmo que não o ouçamos, que ele possui, por definição, uma intensidade, uma altura, um timbre etc.; ou, de uma cor, que ela possui sempre um matiz, uma tonalidade, que vem sempre acompanhada de uma extensão etc. Isso tudo podemos afirmar da *realidade* dos conteúdos proposicionais, mesmo desconsiderando sua *existência*, isto é, mesmo sem sua *singularização por parte de uma coisa*.

Tendo distinguido a realidade específica à *coisa*, que unicamente pode ser dita *existir*, e a realidade específica à *proposição*, da qual dizemos que possui *validade*, e tendo nos alertado para não confundir esses dois sentidos – isto é, para não dizermos de um conteúdo proposicional que ele possui a mesma realidade que uma coisa –, Lotze nos apresenta um problema que, segundo Husserl, não deveria se seguir de suas premissas. Vejamos a passagem em que Lotze formula tal problema:

Mas aquilo que designamos pelo nome de validade não perdeu nada da maravilha que continha o impulso para sua mistura com o ser. Estamos há muito tempo apenas acostumados a isso, usando nosso pensamento como se fosse uma faculdade natural, e agora consideramos evidente que o conteúdo das múltiplas percepções e aparições deva estar de acordo com pontos de vista gerais e ser tratado de acordo com as leis gerais, de tal forma que nossas conclusões realizadas de antemão coincidam, a seguir, novamente com o progresso dessas aparições; mas que isto é assim, que existem verdades gerais que não são elas mesmas como as coisas são, e que ainda assim governam a referência às coisas, é um abismo maravilhoso para o sentido que mergulha nele (LOTZE, 2010, p. 998, 1000)⁵¹.

Ou seja, estávamos acostumados a atribuir *existência* aos conteúdos da consciência (às proposições) por uma única razão: há verdades gerais que são predicadas dessas proposições e que *também* governam as referências entre *coisas*. Ao dizer de certas referências entre *coisas* que elas são verdadeiras, somos seduzidos a afirmar dos conteúdos proposicionais que eles *existem* tal como as coisas. Mas que *as referências entre as coisas no mundo correspondam às referências entre os conteúdos proposicionais da consciência* representa, para Lotze, um

⁵¹ Citado por Husserl em Ms. K I 59, 8a.

“abismo maravilhoso”. Este é o chamado “problema da significação real do lógico”: trata-se do problema de compreender como as referências de validade que governam a realidade dos conteúdos proposicionais da consciência correspondem às referências de ser que governam a realidade das coisas. Não obstante o “abismo” entre ambos (um abismo *categorial*, pois o pensamento é *válido*, enquanto a coisa *existe*), eles “concordam”, pois observamos, com frequência, que a “coisa” corresponde ao “pensamento”.

Husserl apresenta duas vias de objeção ao problema de Lotze. A primeira é uma via *negativa*: Husserl recusa os termos nos quais o problema é colocado e o dissolve em um pseudoproblema. A segunda é, digamos, *positiva*: Husserl aceita o problema nos termos de Lotze e mostra que ele nos leva ao contrassenso (argumentação apagógica, ou *reductio ad absurdum*). Vejamos cada uma dessas vias.

A via negativa da crítica de Husserl a Lotze

Husserl é direto com respeito a essa perplexidade de Lotze diante do suposto problema:

Um abismo maravilhoso? Eu me exponho à suspeita de ser muito pouco filosófico quando confesso livremente que não consigo descobrir nada deste abismo e só posso me perguntar como Lotze, que parecia estar tão completamente no caminho certo, poderia se afastar tanto dele e ficar irremediavelmente enredado em dificuldades de sua própria fabricação (Ms. K I 59, 8a)⁵².

Segundo Husserl, é a terminologia introduzida por Lotze a primeira responsável por conduzi-lo ao “maravilhamento do abismo”. A raiz do problema está, nomeadamente, na restrição da “validade” às verdades⁵³ e do “ser” às coisas. Esta é uma distinção terminológica *fabricada* por Lotze. É de se perguntar, contudo, se tal terminologia é de fato adequada, uma vez que podemos muito bem afirmar, segundo Husserl, que tanto coisas, estados de coisas ou ocorrências *são*,

⁵² “Ein Abgrund von Wunderbarkeit? Ich setze mich dem Verdachte aus, sehr unphilosophisch zu sein, wenn ich freimütig bekenne, dass ich von diesem Abgrund nichts entdecken und mich nur über das eine verwundern kann, wie Lotze, der so ganz auf richtigem Wege schien, von ihm so weit abirren und sich in selbst bereitete Schwierigkeiten rettungslos verwickeln konnte”.

⁵³ Husserl ressalta que Lotze utiliza os termos *proposição* e *verdade* como sinônimos (Ms. K I 59, 7a). Podemos, portanto, atribuir “validade” à verdade, e isso significa tão-somente o que até então vimos designando como “validade das proposições”. Husserl ressalta, também, que prefere o termo *estado de coisas* [*Sachverhalte*] à verdade ou proposição (Ms. K I 59, 8a).

existem, não havendo, portanto, a necessidade de restringir o conceito de *ser* apenas à *coisa*. Segundo Husserl, “de forma alguma o espírito de nossa linguagem exige a restrição do conceito de ser às coisas reais” (Ms. K I 59, 8a)⁵⁴.

O local privilegiado em que Husserl apresenta sua concepção de ser, neste período, é na Segunda Investigação. Detenhamo-nos um pouco nela. Começemos por numerar algumas teses ali avançadas:

- Tese 1: “Os objetos ideais existem verdadeiramente” (Hua XIX, 2, §8, p. 130).
- Tese 2: “No interior da unidade conceitual do ente (ou, o que é o mesmo, do objeto em geral), reside uma diferença categorial fundamental, que temos justamente em conta por meio da diferença entre o ser real e o ser ideal, ser como espécie e ser como individual” (Hua XIX, 2, §8, p. 130).

Ou seja, *ente é objeto*. Ontologia é, portanto, para o Husserl das *Investigações lógicas*, nada mais que *teoria dos objetos*⁵⁵.

A terceira tese que podemos distinguir diz respeito à distinção entre o ser real e o ser ideal, a que fomos conduzidos pela argumentação apagógica dos *Prolegômenos*. Tal distinção...

- Tese 3: “... não suprime a unidade suprema no conceito de objeto e, *correlativamente*, a da unidade categórica da proposição. Em qualquer dos casos, convém ou não convém a um objeto (sujeito) qualquer coisa (um predicado) e o sentido deste convir universal, com as leis correspondentes, determina também o sentido universal do ser em geral, nomeadamente, o do objeto” (Hua XIX, 2, §8, p. 131, grifo nosso).

A primeira parte da tese 3 já está contida na tese 2: há uma unidade no conceito de objeto e tal unidade é cindida por uma diferenciação fundamental entre o objeto *real* e *ideal*. Ou seja, temos uma equivalência entre os conceitos de *ente*, *ser*, *objeto*. A parte “correlativa” dessa tese 3 (destacado por nós em itálico) diz respeito à definição husserliana de *objeto em geral*, que se

⁵⁴ “Keineswegs fordert der Geist unserer Sprache die Beschränkung des Seinsbegriffes auf reale Dinge”.

⁵⁵ Como diz De Santis, ao comentar essa passagem, “*Ens et objectum convertuntur*, e ontologia significa a mesma coisa que teoria dos objetos” (DE SANTIS, 2021, p. 63).

encontra no §31 da Primeira Investigação – que é também o lugar em que Husserl traz à tona o conceito de *significação*. Objeto em geral nada mais é, portanto, que *significação*. Vejamos a passagem completa:

As significações formam [...] uma classe de *conceitos* no sentido de “*objetos gerais*”. Elas não são, por via disso, objetos que existam, se não em alguma parte no “mundo”, pelo menos num lugar celeste ou no espírito divino, pois tal hipótese metafísica seria absurda. Para quem se habituou a compreender como ser apenas o ser “real”; como objetos, apenas objetos reais; falar de objetos gerais e do seu ser deve parecer completamente aberrante; ao contrário, não encontrará aqui qualquer escândalo aquele que toma, de início, estes modos de falar acerca de objetos gerais simplesmente como indicações para a validade de certos juízos, a saber, dos juízos em que se julga acerca de números, proposições, construções geométricas e coisas semelhantes, e que, além disso, se pergunta se aqui, como nos outros casos, não se deve atribuir de modo evidente, enquanto correlato da validade do juízo, o título de “objeto verdadeiramente existente” àquilo de que se julga. De fato: logicamente considerado, os sete corpos regulares são sete objetos tanto quanto os sete Sábios; o princípio do paralelogramo das forças é um objeto tanto quanto o é a cidade de Paris (Hua XIX, 1, §31, 106).

Com essa passagem temos já o *platonismo* de Husserl, ou seja, a tese de que *objeto* nada mais é que *sujeito de predicções verdadeiras possíveis*. Algumas passagens de textos posteriores confirmam essa posição. No volume de acréscimos e revisões às Investigações, ao discutir seu “platonismo” em um parágrafo intitulado “*Retorno à acusação do assim chamado ‘platonismo’. Ideias como objetos*”, Husserl escreve: “Toda a lógica terminaria se o conceito de ‘objeto’ não pudesse ser compreendido de modo tão amplo como essa equivalência o exige, se, portanto, também ‘ideias’ não pudessem valer como objetos” (Hua XX/1, pp. 282, 283). Também em *Ideias I*, diz-nos Husserl: “objeto deve ser considerado no sentido necessariamente ampliado próprio da lógica formal” (Hua III, p. 15). Objeto, ser, ente: tudo isso é definido de acordo com esse sentido necessariamente amplo da lógica formal. Ou seja, se é possível predicar algo de uma proposição, e se tal predicção é verdadeira, então aquilo que a proposição afirma *existe*, senão *realmente*, ao menos *idealmente*. Há, portanto, uma correlação entre *proposições verdadeiras* e *ontologia*.

Esse é o “platonismo” de Husserl: a tese de que também *ideias* são *objetos*. Ele não significa nada mais que o *direito de reconhecer a validade de objetos irrealis*. Se posso predicar verdadeiramente que $2 + 2 = 4$, então o conceito de *número* matemático *existe*. Certamente não existe tal como esta cadeira, mas ainda assim existe como um ente, ser, objeto. Também não existe de modo *hipostasiado*, num “céu platônico”: ele não está em “algum lugar”; ainda assim,

ele *é*, porque *é verdadeiro*. Um “quadrado redondo” não *é*, porque dele não posso predicar nenhuma verdade. Esse platonismo está sempre atrelado ao *idealismo* de Husserl, mas *é* dele distinto. O platonismo *é* a tese de que ideias são objetos. O *idealismo* *é* a tese de que há uma distinção fundamental no interior da unidade conceitual do “ser” (ou objeto): ser *real* e ser *ideal*. Esse “idealismo” *é*, para Husserl, o único modo *consequente* de se fazer teoria do conhecimento. Se o psicologismo leva ao absurdo, o idealismo não leva; logo, ele deve ser assumido. Eis como Husserl introduz sua Segunda Investigação:

Naturalmente que o discurso sobre o Idealismo não visa aqui a nenhuma doutrina metafísica, mas, sim, à forma da Teoria do Conhecimento que reconhece o ideal como condição de possibilidade do conhecimento objetivo em geral e que não se equivoca sobre ele de um ponto de vista psicologista” (Hua XIX, 2, Introdução, 113).

Ou seja, o idealismo *é* a consequência *positiva* da crítica ao psicologismo. O psicologismo deve ser recusado e substituído pelo idealismo, que assume a “existência verdadeira” de objetos ideais. Só assim pode-se ser *consequente* com respeito à lógica.

Assim, os objetos ideais existem verdadeiramente, e eles são *espécies universais*. O próprio Husserl, no §8 da Segunda Investigação, apresenta argumentos “apagógicos” que poderiam ser direcionados contra esta concepção que ele, aqui, está defendendo. Vale a pena analisar a passagem completa. Ela expõe um ponto de vista diametralmente oposto ao que acaba de apresentar. Vejamos qual *é* este ponto de vista:

Se as espécies não são nada de real, nem são nada no pensamento, então não são nada em geral. Como *é* que podemos falar de qualquer coisa sem que, pelo menos, isso estivesse *no nosso pensamento*? O ser do ideal *é*, por conseguinte, de forma evidente, ser na consciência. Por isso, chama-se, com razão, conteúdo da consciência. Em oposição a isso, o ser real não *é*, precisamente, um mero ser na consciência, ou um ser-conteúdo; mas, sim, ser-em-si, ser transcendente, ser fora da consciência (Hua XIX, 2, §8, 129).

Em seguida, acrescenta: “não nos queremos perder nos caminhos equivocados de tal metafísica” (Hua XIX, 2, §8, 129). “*Uma maneira de pensar ilusória*” *é* o título do parágrafo. Que maneira de pensar seria esta? Precisamente a de Lotze, segundo a qual há uma imanência, aquilo que está *dentro* da consciência de modo quase literal, e uma transcendência, que está *fora*. O ser *real* estaria no mundo, fora da consciência; tudo aquilo que não *é* real, está “no pensamento”, ou “na consciência”. Essa *é* a metafísica segundo a qual “a realidade do ser pertence à coisa individual” (LOTZE, 1879, p. 93) e o conceito de “ser” se aplica somente à

“simples existência da coisa” (LOTZE, 1883, p. 8). Nessa concepção, a realidade à qual unicamente o conceito de “ser” se aplica deve ser compreendida em termos causais. Já o pensamento é *o oposto* a esse ser externo da coisa real. A tarefa da teoria do conhecimento seria, segundo esta linha de pensamento, apresentar o que *conecta* esses dois seres heterogêneos, ou seja, a “imanência” do pensamento e a “transcendência” (real-causal) do mundo das coisas.

Contra essa posição, e retomando sua autocrítica apagógica, Husserl sublinha que, na sua concepção, “como *real* vale para nós tanto o ‘na’ consciência, como o ‘fora’. Real é o indivíduo com todos os seus elementos constituintes; ele é um aqui e agora. Como nota caracterizadora da realidade basta-nos a temporalidade” (Hua XIX, 2, §8, 129). Ou seja, a oposição entre ser “na” consciência e ser “fora” da consciência é uma pseudo-oposição, na medida em que ambos se enquadram no mesmo *domínio de ser*, qual seja, o ser *real*, cuja nota característica é a *temporalidade*. Conclui Husserl: “Se a metafísica deve permanecer totalmente excluída, define-se diretamente a realidade por meio da temporalidade. Pois a única coisa de que se trata aqui é a oposição ao ‘ser’ intemporal do ideal” (Hua XIX, 2, §8, 129).

Exclui-se, assim, duas “metafísicas”:

1. a metafísica “platônica” da hipóstase do ser ideal em um “lugar celeste”;
2. A metafísica dualista que parte da oposição entre ser “na” consciência e ser “fora” da consciência.

Retomemos, portanto: para Husserl, o ser se diz de dois modos: real e ideal. É o prejuízo da metafísica dualista de Lotze que o leva a considerar como “ser” apenas o “ser real”. Para Husserl, como vimos, objetos ideais *existem* verdadeiramente, e há uma diferença categorial fundamental entre ser real e ser ideal, ser como espécie e ser individual. Ambos podem ser *posicionados*. O conceito de ser como posição deve ser contraposto ao *mero pensar*; assim sendo, não há qualquer incoerência em dizer que tanto Bismarck, a Terra, que $2 \times 2 = 4$ etc., *existem*: isto é, “é assim, é realmente, verdadeiramente assim, não é um mero pensamento, não é um pensamento falso” (Ms. K I 59, 8a)⁵⁶. Husserl reconhece que a *unidade da palavra* não implica a *unidade do seu significado*, e que, portanto, “Bismarck” não *existe* assim como a

⁵⁶ “es ist so, ist wirklich, wahrhaft so, es ist nicht blosser Gedanke, es ist kein falscher Gedanke”.

proposição “ $2 \times 2 = 4$ ” *existe*. Não obstante, pergunta-se Husserl: “em nosso caso, deveria a mera equivocação amontoar desordenadamente coisas heterogêneas?” (Ms. K I 59, 8a)⁵⁷. A pergunta retórica é feita com o objetivo de ressaltar que *a equivocidade do significado do termo ‘ser’ não implica a heterogeneidade absoluta de dois modos de referência*. Ou seja, Lotze é levado pela equivocidade do conceito de ser a distinguir *referências* heterogêneas: no caso aqui em questão, a referência de *validade* que rege as *proposições* e a referência de *existência* que rege as *coisas*. Ora, em sendo duas referências categorialmente distintas, é inevitável que surja a pergunta acerca da *concordância* entre ambas. Se, no entanto, como sugere Husserl, aceitamos como não problemática a afirmação de que tanto as proposições quanto as coisas *existem*, e que a diferença entre o “modo de ser” de ambas não está no tipo de referência que as governa (*validade* versus *ser*), mas na *matéria* [*Materie*⁵⁸], isto é, no *conteúdo* daquilo que afirmamos existir, então o problema desaparece. Nas palavras de Husserl:

Em qualquer caso, só poderíamos dar nossa aprovação a este discurso, que não é imune a interpretações errôneas, se ele significasse, ao contrário do texto, que a significação de “referência” aqui, como em todos os casos, era *apenas um* e que *as diferenças residiriam apenas na matéria afirmada* (Ms K I 59, 9a, grifo nosso)⁵⁹.

Ou seja, o ser enquanto *referência* possui o mesmo sentido: tanto Bismarck quanto números matemáticos *existem*, não havendo necessidade da “criação de uma expressão técnica” para diferenciar seus modos de ser. Todavia, Bismarck evidentemente não é assim como números *são*. Essa diferença compete à *matéria*, que é o *conteúdo julgado*: em um caso, uma coisa no mundo (uma pessoa, Bismarck); no outro, uma idealidade (um número). Husserl é, mais uma vez, direto: “ser como tal é o mesmo em todos os lugares aqui, é o ser-verdadeiro; o que é diferente é tão somente *aquilo que é*” (Ms K I 59, 9a, grifo nosso)⁶⁰.

⁵⁷ “sollte in unserem Falle bloss Äquivokation Heterogenes zusammenwerfen?”.

⁵⁸ Resumidamente, “matéria” é o referente do ato de julgar. Trata-se de um conceito técnico da teoria do juízo de Husserl, sendo ele que está em jogo aqui. Desenvolveremos a teoria do juízo de Husserl mais à frente e, feito isso, retomaremos este conceito.

⁵⁹ “Jedenfalls könnten wir dieser, Missdeutungen nicht unzugänglichen Rede unsere Zustimmung nur geben, wenn sie, dem Wortlaut entgegen, meinte, dass der Sinn der “Beziehung” hier wie in allen Fällen nur einer sei und dass die Unterschiede bloss in der bejahten Materie lägen”.

⁶⁰ “Das Sein als solches ist hier überall dasselbe, es ist wahrhaft-sein; nur das, was ist, ist verschieden”.

Em suma: a equivocidade do termo “ser” conduz Lotze a enxergar uma heterogeneidade nos modos da realidade, e isso o conduz a distinguir referências categorialmente incompatíveis. É essa distinção “abstrata” de Lotze que o leva, posteriormente, a se maravilhar com o fato de que duas referências categorialmente separadas por um “abismo” (a saber, a referência de *validade* das proposições e a referência de *ser* das coisas) acabam, com frequência, “concordando”. Se, no entanto, seguimos Husserl, consideramos essa distinção categorial como ilegítima e resgatamos a possibilidade de falar tanto de coisas, eventos, ocorrências e proposições, que tudo isso pode *ser*, não obstante *sejam* de *modos* distintos (as distinções dizendo respeito à *matéria*), então o “abismo maravilhoso” se mostra como um puro “Missverständnis”, e o problema de Lotze, um “problema circular” [*verkehrtes Problem*] (Ms K I 59, 9a).

Eis, em suma, o cerne da via negativa da objeção de Husserl ao problema de Lotze: tudo aquilo que pode ser posicionado *é, existe*. Isso não significa que tudo o que pode ser posicionado exista tal como uma coisa. Tanto números ideais quanto coisas podem ser posicionados, e podem, portanto, *ser*. Mas em um caso se trata, justamente, de um objeto ideal; em outro, de um objeto real – e essa diferença diz respeito à matéria julgada. Em não havendo incompatibilidade no “modo” de ser entre pensamento e coisa (uma vez que ambos podem “ser”), não haverá problema em explicar sua “conexão”. Eis a conclusão da via negativa: a artificialidade da *terminologia* de Lotze cria distinções *ontológicas* (coisas, proposições, eventos, relações [*Verhältnis*]), cada uma governada por um tipo específico de referência que, misteriosamente, entram em acordo; se recusamos essa terminologia, as distinções desaparecem; se as distinções desaparecem, o problema da sua “conexão” desaparece.

A via positiva

“Sobre o que devemos nós, então, nos maravilhar?” (Ms. K I 59, 9a)⁶¹. Assim começa Husserl a desenvolver aquilo que denominamos a “via positiva” de desarmar o problema de Lotze. Agora, não se trata mais de recusar os termos nos quais o problema é posto, mas de

⁶¹ “Worüber sollen wir uns denn verwundern?”

aceitá-lo e extrair, deles, suas consequências. Se essas consequências se mostrarem absurdas, não há, de fato, nada para nos maravilhar.

O problema diz respeito à harmonia entre o decurso do pensamento e o decurso do mundo. Eis como Lotze o formula: “que nossas conclusões realizadas *de antemão* coincidam, a seguir, novamente com o progresso dessas aparições” (LOTZE, 2010, p. 1000, grifo nosso)⁶². De imediato, sublinha Husserl que o que está em jogo aqui são as inferências *corretas*, pois “as inferências muitas vezes não concordam com a experiência” (Ms. K I 59, 9a)⁶³, e isso certamente não teria causado nenhum maravilhamento a Lotze. Lotze parte, portanto, de inferências corretas e de juízos dedutivos corretos sobre coisas, e pergunta-se pela sua concordância. Um juízo dedutivo correto é, por definição, aquele do qual a verdade da conclusão se segue da verdade das premissas. Ora, se o juízo verdadeiro aqui em questão é sobre coisas reais, acontecimentos, coisas não reais, números, extensão de conceitos – tudo isso é *indiferente* para a definição de “inferência dedutiva correta”: “é evidente que o que é corretamente deduzido das verdades também é verdade” (Ms. K I 59, 10a)⁶⁴. Mais uma vez, o que diferencia esses juízos, segundo Husserl, é a *matéria*, ou seja, *aquilo* que é julgado. Se julgamos sobre *coisas reais* e realizamos uma inferência correta – ou seja, aquela em que da verdade das premissas se segue necessariamente a verdade das conclusões –, como então o mundo poderia contradizer o pensamento? Lotze tem em mãos um juízo correto sobre coisas reais em que a verdade da conclusão se segue da verdade das premissas, e depois pergunta-se como as coisas podem concordar com aquilo que concluímos “im voraus”. Ora! Não concordar seria ir contra a definição de juízo dedutivo que está em jogo. Se aceitamos a definição padrão de inferência dedutiva (e Lotze a aceita) e realizamos uma inferência correta sobre coisas reais, então a coisa *necessariamente* será tal como a inferimos “im voraus”. Dado os termos com os quais Lotze coloca o problema, preocupar-se com a possibilidade de o decurso do mundo contradizer as inferências do pensamento “é idêntica à consideração de que o que é verdadeiro pode um dia se tornar falso” (Ms. K I 59, 10a)⁶⁵, pois estaríamos contradizendo o princípio

⁶² Citado por Husserl em Ms. K I 59, 9a.

⁶³ “Denn Folgerungen verfehlen oft genug die Übereinstimmung mit der Erfahrung”.

⁶⁴ “Es ist evident, dass was aus Wahrheiten richtig erschlossen ist, auch wahr ist”.

⁶⁵ “ist identisch mit der Betrachtung, es möchte das Wahre sich einmal als falsch herausstellen”.

lógico de uma inferência correta. Se partimos das coisas como premissas e realizamos juízos corretos sobre elas, é evidente que as coisas seguirão tal como nós a julgamos. Se não seguissem, seria como se o conceito de “juízo dedutivo” mudasse subitamente de sentido.

Visto por este lado, a preocupação de Lotze soa, de fato, absurda. Mas há uma posição com respeito à lógica e aos princípios lógicos que, com efeito, permite o ceticismo com respeito a essa “concordância” entre pensamento e coisa. Tal posição é aquela que Husserl chama de *subjjetivismo*. Trata-se não de recusar a definição de juízo dedutivo correto, mas de recusar a possibilidade de se realizar juízos *sobre coisas*. Eis como o subjjetivista enxerga o problema:

De um lado, aceitamos as coisas, os eventos e os mundos como existentes em si mesmos e, por outro lado, permitimos que tudo o que é lógico seja absorvido em atividades de pensamento subjjetivo, este abismo maravilhoso se abre para nós, precisamente como consequência de meias-medidas pouco claras: aqui as coisas, ali nosso pensamento. Como os dois se juntam, como podemos explicar o milagre de sua harmonia? (Ms. K I 59, 10a)⁶⁶.

Ou seja, as leis lógicas seriam meras *leis subjjetivas do pensar*, e o “mundo” com suas coisas e eventos seriam a elas “opostas”, “coisas em si”. Nesse cenário, realizo um juízo e me pergunto como um mundo em si, ao qual não convém as leis lógicas, pode não obstante concordar com esse juízo.

Em suma: *o problema do abismo surge em função de um ponto de vista metafísico que provém da solução ao problema gnosiológico da transcendência*. O ponto de vista metafísico: o mundo existe “em si” oposto à consciência e as leis lógicas são patrimônio exclusivo desta última. O ponto de partida gnosiológico: a transcendência da coisa é inacessível e só temos acesso ao nosso próprio pensamento (e, portanto, às leis lógicas). O conjunto desses dois pontos é o que Husserl denomina “subjjetivismo”. Esse conjunto leva à seguinte tríade subjjetivista:

- (i) o lógico é reduzido ao subjjetivo;
- (ii) só temos acesso ao subjjetivo, e;
- (iii) a “coisa” é “em si” e inacessível ao pensamento.

⁶⁶ “einerseits Dinge, Ereignisse, Welten als an sich existierend annimmt, und auf der anderen Seite doch alles Logische in den subjjetiven Denktätigkeiten aufgehen lässt, für den öffnet sich, eben als Konsequenz der unklaren Halbheit dieser Abgrund von Wunderbarkeit: Hier die Dinge, dort unser Denken. Wie kommen beide zusammen, wie das Wunder ihrer Harmonie erklären?”

Segundo Husserl, essa concepção é autocontraditória. Se assumimos o subjetivismo, “nada resta do ser das coisas”, não sendo sequer possível falar da “harmonia entre ser e pensamento” (Ms. K I 59, 10a). Essa objeção é mais bem compreendida se nos voltarmos para os *Prolegômenos*. Ali, Husserl define *mundo* como “a totalidade da unidade objetual que corresponde ao sistema ideal da totalidade de verdades factuais e é delas inseparável” (HUSSERL, 1975, p. 128). Reduzir a verdade ao meramente subjetivo e admitir, apesar disso, um “mundo em si”, é contradizer o conceito de objeto, que não é senão o correlato da verdade. Se o objeto é o correlato da verdade, e se a verdade é subjetiva, então não é possível falar de um “mundo em si”, mas apenas de um “mundo para mim”, um mundo “subjetivo”. A própria premissa subjetivista, portanto, não oferece um conceito coerente de “mundo em si”, e, por isso, se a assumimos, “nada resta do ser das coisas”, mas apenas do ser “para mim”. A oposição entre “pensamento” e “mundo” é, assim, impossível, e isso o diz o próprio subjetivismo consequente. Em suma: se sou subjetivista, não estou autorizado a perguntar sobre como aquilo que é válido “para mim” concorda com o que é “em si”, pois o próprio subjetivismo não possui um conceito de “em si”. Certamente que o subjetivista pode se perguntar *se existe um mundo em si*, e não apenas um mundo para mim. Mas ele não pode, sendo um subjetivista, perguntar se o mundo “para mim” concorda com um “mundo em si”, já que este último conceito não faz parte da lógica subjetivista.

Contra as premissas subjetivistas de Lotze, Husserl defende o “objetivismo”. Para o ponto de vista objetivista, “tudo aqui está claro” [ist hier alles klar] (Ms. K I 59, 10a). Para o objetivista, a verdade não é dissolvida subjetivamente, isto é, não é patrimônio exclusivo do “pensamento”, apartada das coisas. A redução da verdade lógica ao domínio do subjetivo é, segundo Husserl, injustificada. Para o ponto de vista objetivista,

Não é que a verdade seja subjetiva e a existência da coisa, objetiva; as verdades e coisas existentes não são entidades heterogêneas incomensuráveis; elas copertencem e concordam, como a verdade e a coisa verdadeira, uma tão objetiva quanto a outra, e ambas correlativas, ou seja, inseparavelmente correlacionadas (Ms. K I 59, 10a)⁶⁷.

⁶⁷ “Die Wahrheit ist nicht subjektiv und die Existenz des Dinges objektiv; Wahrheiten und dingliche Existenzen sind nicht heterogene, miteinander incommensurable Entitäten; sie gehören zusammen und stimmen zusammen, wie Wahrheit und wahre Sache, das Eine so objektiv wie das andere, und beide korrelativ, also untrennbar aufeinander bezogen”.

A coisa é o objeto (o referente) de um estado de coisas (as “proposições”, ou “verdades”, de Lotze). Não há, segundo essa concepção, qualquer “enigma” na “harmonia” entre pensamento e mundo, uma vez que o mundo é simplesmente, por definição, o correlato do pensamento – a saber, o conjunto de objetos correspondentes às verdades factuais.

Esta é, no entanto, a posição (metafísica!) de Husserl, que já é resultado da sua clarificação *fenomenológica* do conhecimento – que, lembremo-nos, não parte de premissas metafísicas e, portanto, não pode “decidir”, de antemão, pelo objetivismo. A clarificação fenomenológica do conhecimento é mera elucidação dos conteúdos do pensamento, e essa elucidação nos trará resultados metafísicos (já sabemos qual: o objetivismo). Esse ponto é repetido no *Manuscrito*: “a relação descritiva de ‘formas e leis’ com seu ‘conteúdo’ requer apenas uma análise descritiva, mas não teorias metafísicas de visão do mundo, para as quais oferece tão pouco escopo quanto qualquer fato primitivo” (Ms. K I 59, 11a)⁶⁸. Ou seja, uma “teoria metafísica” não deve ser o ponto de partida (como acaba sendo para que o problema de Lotze faça sentido), mas o resultado. São as premissas metafísicas que parasitam a teoria do conhecimento de Lotze que o conduzem ao problema do abismo. Se, no entanto, seguimos o princípio fenomenológico de não aceitarmos premissas metafísicas na teoria do conhecimento, e se compreendemos a tarefa gnosiológica como aquela da clarificação do conhecimento – o que significa também a clarificação do sentido exato de termos tais como *forma*, *conteúdo*, *inferência* etc. –, então chegaremos a um resultado (metafísico!) um tanto distinto daquele que gera o problema do abismo (qual seja, o “objetivismo”, por oposição ao subjetivismo abissal). Essa é, em última análise, a meta que vamos perseguir aqui: examinar como a fenomenologia do conhecimento é capaz de evitar as premissas metafísicas que são responsáveis pelo surgimento do problema do abismo entre pensamento e mundo.

A esse ponto esperamos que já esteja claro, ademais, porque a interpretação cartesiana das *Investigações lógicas* é um tremendo equívoco. Ela é justamente a interpretação que Husserl critica visceralmente em Lotze, conforme expusemos acima. Trata-se de considerar a abertura

⁶⁸ “Das deskriptive Verhältnis der ‘Formen und Gesetze’ zu ihrem ‘Inhalt’ bedarf nur einer deskriptiven Analyse, nicht aber weltausschauender metaphysischer Theorien, denen es ebensowenig Handhaben bietet als irgend eine primitive Tatsache überhaupt”.

ao mundo à consciência como um fato *a priori* a ser clarificado, e não como um abismo inexplicável que nos maravilha.

Para desenvolvermos esse ponto “positivo” da abordagem husserliana, contudo, é necessário compreender sua teoria da forma categorial (que é, com efeito, o próximo passo de Husserl no *Manuscrito*). Aqui, no entanto, devemos interromper nossa análise da crítica de Husserl a Lotze e nos voltar, finalmente, para as *Investigações lógicas*. Nosso principal objetivo é reconstruir a teoria da intuição simples e categorial para que, então, tenhamos as bases para retomar a crítica de Husserl a Lotze, que se baseia na sua teoria do juízo e no seu “objetivismo”.

§4 De volta à controvérsia contemporânea do Dado

Em uma das passagens mais citadas de *Mente e mundo*, McDowell define do seguinte modo sua concepção de conteúdo conceitual:

Numa experiência específica na qual alguém não está iludido, o que essa pessoa observa é *que as coisas são de tal e tal modo*. *Que as coisas são de tal e tal modo* é o conteúdo da experiência, e também pode ser o conteúdo de um juízo: torna-se conteúdo de um juízo caso o sujeito decida tomar a experiência por seu valor de face. Nessa medida, ele é um conteúdo conceitual (MCDOWELL, 1996a, p. 26).

Mais à frente, continua: “não existe lacuna ontológica entre o tipo de coisa que podemos querer dizer, ou de modo geral entre o tipo de coisa em que podemos pensar e o tipo de coisa que pode ocorrer. Quando alguém pensa de modo verdadeiro, aquilo em que ele pensa é aquilo que ocorre” (MCDOWELL, 1996a, p. 27). À luz da discussão de Husserl com Lotze, a semelhança entre Husserl e McDowell é, aqui, notória. Assim como Husserl, McDowell admite como não problemática a possibilidade de se realizar juízos sobre *coisas*. Ora, se se julga sobre coisas, e se se julga corretamente, então aquilo que julgamos *será* aquilo que a coisa é. Por isso não há uma “lacuna ontológica” entre juízos e coisas, pensamento e mundo. Só haveria tal “lacuna”, ou “abismo”, se aceitássemos aquilo que Husserl chama de “subjetivismo” e que McDowell chama de “coerentismo”: que o pensamento só diz respeito a si próprio e que as leis lógicas dizem respeito somente às leis do pensamento. Se se admite, porém, o “não-subjetivismo” de Husserl ou o “conceitualismo” de McDowell, então é possível realizar juízos sobre coisas. E se isso é possível, basta que o juízo seja realizado corretamente para não haver risco do “mundo” contradizer o “pensamento”.

A diferença entre Husserl e McDowell, porém, está naquilo que justifica o “conceitualismo” de McDowell e naquilo que justifica o “objetivismo” de Husserl. A solução para o problema da transcendência, em McDowell, é oferecido nos termos da caracterização do conteúdo da experiência como conteúdo conceitual e na recusa do Mito do Dado. E mais: segundo McDowell, se oferecemos uma resposta para o problema da transcendência admitindo um Dado não-conceitual, caímos inarredavelmente no coerentismo (isto é, no subjetivismo), e o “abismo” retorna. Assim, na medida em que nossa análise de Husserl é guiada pelo problema contemporâneo do Dado, deveremos analisar sua resposta ao problema da transcendência à luz dos seguintes questionamentos:

1. A solução do problema da transcendência, em Husserl, passa pela aceitação de um Dado não-conceitual?
2. Se não passa, seria ela a mesma solução de McDowell? Ou haveria uma terceira alternativa que superaria o dualismo entre conteúdo conceitual *versus* conteúdo não-conceitual?

De acordo com as respostas que formos capazes de oferecer, será possível analisar fenomenologicamente a posição de McDowell. O conceitualismo de McDowell é uma doutrina *metafísica* no sentido husserliano: ela oferece uma resposta para a sua “pergunta fundamental”, que é a pergunta pela possibilidade da transcendência. Essa resposta, como sabemos, diz que a transcendência é possível porque o conceitual é “indelimitado”. A pergunta que devemos nos fazer, depois de analisada a fenomenologia do conhecimento de Husserl, é se essa doutrina mcdowelliana *também carece* de clarificação fenomenológica; isto é, se ela, tal como as demais posições metafísicas, também não traria um *pressuposto não-esclarecido* parasitando sua concepção. Ou seja, não obstante as proximidades aparentes entre o “conceitualismo” mcdowelliano e o “objetivismo” de Husserl, se esse conceitualismo não oferecer respostas radicais para o problema do conhecimento (no sentido de não se valer de premissas metafísicas), então ele será tão questionável quanto as posições que ataca (coerentismo e Mito do Dado).

Já vimos que a teoria fenomenológica do conhecimento de Husserl, contra a interpretação cartesiana, não se baseia em um “realismo” clandestino que assumiria um “mundo em si” oposto (e inacessível) à consciência. Mas, até agora, apenas negamos essa interpretação com base na sua falsa formulação do problema (a saber, na sua interpretação equivocada do princípio de neutralidade metafísica e da ausência de pressupostos das *Investigações lógicas*).

No que segue, voltar-nos-emos para a reconstrução da teoria da intuição simples e categorial de modo a fundamentar nossa interpretação, qual seja, a de que o problema da transcendência é tratado de modo consistente por Husserl já na sua primeira fase, pré-transcendental⁶⁹.

Antes, porém, é necessário introduzir os elementos básicos da teoria da intencionalidade de Husserl. Com essa introdução concluiremos essa primeira parte da tese.

⁶⁹ O que não significa, repitamos, que a solução dada nessa fase seja completamente satisfatória ou definitiva. Mas *há* uma resposta, e ela é dada nos “parâmetros conceituais” do problema contemporâneo do Dado que estamos aqui tratando, donde nossa preferência por ela.

Capítulo 3. Intuição e conceito na fenomenologia do conhecimento das *Investigações lógicas*

Nas *Investigações lógicas*, Husserl se propõe, explicitamente, a trabalhar nos quadros da concepção kantiana de conhecimento. Ali, o objetivo último é trazer “a uma clareza satisfatória a relação, tantas vezes utilizada e tão pouco esclarecida, entre *pensar* e *intuir*” (Hua XIX, 6, §66, 730) – o que subentende uma falta de clareza por parte de Kant em lidar com tal relação. É somente na Sexta e última Investigação, porém, que essa relação será explicitamente tematizada; somente depois, portanto, de todo o trabalho preparatório das cinco Investigações anteriores. Na Sexta Investigação, Husserl trabalhará a relação entre pensar e intuir não mais do ponto de vista da cooperação entre duas *faculdades* distintas, mas do ponto de vista de dois *níveis de atos* distintos. Dito mais exatamente, a distinção entre intuição e pensamento será equivalente à distinção entre o *nível inferior* [*die Unterstufe*] dos atos de *intuição simples* [*schlichte*] e o *nível superior* [*Die Oberstufe*] dos atos de *intuição categorial*. A nova terminologia já anuncia uma grande mudança: o pensamento será concebido como um novo tipo de *intuição*. Como bem nos diz Renaudie (2015, p. 19, 20):

assim como não é possível formar arbitrariamente um enunciado de acordo com as leis categoriais que regem a ordenação de formas de significação [...], também não é possível intuir a parte de um objeto como maior do que seu todo de acordo com as leis ontológicas formais que permitem a definição de categorias de objetos

E isso se faz *contra Kant*, na medida em que as “formas [categoriais] nos são de certa forma tão dadas [...] quanto a ‘matéria’ ou ‘conteúdo’ sensível”, recusando, portanto, “a pertinência daquela oposição conceitual entre forma e conteúdo e conferindo-lhe um estatuto não mais metafísico, mas fenomenológico, reinterpretando do ponto de vista da descrição das relações entre intenção e preenchimento” (RENAUDIE, 2015, pp. 18, 19). Não teremos, portanto, uma faculdade intuitiva que nos fornece os materiais sensíveis e uma faculdade intelectual que os organiza categorialmente. Antes – ou ao menos assim dá a entender a nova terminologia –, as categorias serão, tal como os materiais sensíveis, igualmente *dadas*. A relação entre pensamento e intuição não poderá mais dizer respeito, portanto, a dois *tipos* distintos de contribuição, mas, antes, a dois *níveis* distintos da *mesma* contribuição. Isso será equacionado por Husserl em termos da relação entre o nível *fundado* [*fundiert*] da intuição categorial e o nível *fundante*

[*fundierend*] da intuição simples. Em suma, os objetos do pensamento e da intuição despontam de uma *mesma origem*, mas pertencem a *níveis distintos*: “podemos caracterizar os objetos sensíveis ou *reais* [*realen*] como *objetos do nível inferior da intuição possível*, os *categoriais* ou ideais como *objetos de nível superior*” (Hua XIX, 6, §46, 674). Ao reformular os termos do problema kantiano, Husserl pretende ter desobstruído fenomenologicamente o caminho para uma clara compreensão da relação entre pensar e intuir.

A se levar em conta a discussão na bibliografia secundária sobre a Sexta Investigação, contudo, é de se perguntar até que ponto Husserl foi exitoso nessa sua tarefa. Com efeito, podemos identificar, tanto no nível superior dos atos fundados, quanto no nível inferior dos atos fundantes, interpretações tão díspares e conflituosas por parte de comentadores, que chega a surpreender como possam ter emergido da mesma base textual. Devemos limitar, no entanto, as controvérsias interpretativas em torno da Sexta Investigação à nossa problemática. Certamente, o que mais nos interessa é o nível superior dos atos fundados, isto é, os atos categoriais. É ali, com efeito, que o problema do “dado epistêmico” que apresentamos na Parte I aparece para Husserl. Vejamos o que o próprio Husserl tem a nos dizer, nos *Prolegômenos*, sobre o problema do conhecimento, que é o problema que está em jogo no debate contemporâneo sobre o “dado epistêmico”:

[...] com a questão pelas condições de possibilidade ideais do *conhecimento* em geral e, em especial, do conhecimento teórico, somos por fim remetidos a certas *leis*, fundadas puramente no conteúdo do conhecimento e em conceitos categoriais em que ele se subsume, e que são tão abstratas que nada mais contém já do conhecimento como ato de um sujeito cognoscente. Estas leis e os conceitos categoriais construídos sobre elas constituem, então, isso mesmo que em sentido objetivo-ideal pode ser entendido como condições de possibilidade da *teoria* em geral (Hua XVIII, §66B, 241).

Duas coisas chamam atenção nessa passagem. Primeiramente, ela reforça aquilo que analisamos na Parte I do caráter *estrutural* da investigação fenomenológica, isto é, do seu formalismo excessivo que surge da abstração de toda “matéria do conhecimento” [*Erkenntnismaterie*]. Segundo, ao final, vê-se que a problemática *gnosiológica* anda de mãos dadas com a problemática *epistemológica*, uma vez que, em Husserl, o problema da teoria do conhecimento (que é um problema de ordem gnosiológica) tem que ser remetido à possibilidade de uma *teoria* – convertendo, assim, a problemática gnosiológica em *epistemológica*.

A passagem também mostra, para falar novamente com Renaudie (RENAUDIE, 2015, p. 16), certa “humildade filosófica” característica de Husserl, uma vez que parte da

neutralização da questão ontológica de que vimos falando acima. No limite, é a pressuposição ontológica da separação entre espírito e mundo que a concepção husserliana das categoriais quer essencialmente ultrapassar (RENAUDIE, 2015, p. 19). Eis, portanto, os motivos do nosso foco na problemática da intuição categorial.

Isso não quer dizer, contudo, que não analisaremos os atos de nível inferior: os atos fundantes da intuição simples. Com respeito a eles, interessa-nos especialmente a crítica da ambiguidade do conceito de *autodoação* [*Selbstgegebenheit*] classicamente apresentada por Rang (2005), mas que ecoa, certamente, em outros comentadores, como Moura (1989), de Palma (2008) e, mais recentemente, D’Angelo (2019). O que está em jogo, nessa crítica, é a própria reivindicação da fenomenologia de alcançar o *dado sensível ele mesmo*, e não um substituto simbólico dele. Ademais, é com respeito a esse nível que Husserl foi mais especificamente acusado de ser vítima do Mito do Dado, por exemplo em Brisart (2013, p. 46) e Huemer (2004, p. 45).

Se pudermos resumir esquematicamente quais as questões que surgem em cada um dos níveis, teremos o seguinte resultado:

- (1) No nível fundante, surge a pergunta pelo *dado sensível*. O conceito fenomenológico de autodoação é suficiente para reivindicar a presença última e sensível das coisas, livre de elementos signitivos? Essa presença última é livre de contradições? É possível *falar* dessa presença última sem *deturpá-la* conceitualmente? Ou seja, se *descrever* é necessariamente uma operação discursiva – e, portanto, conceitualmente *mediada* –, como posso *descrever fenomenologicamente* um dado último e *não-mediado*? O projeto fenomenológico de se ater às *coisas mesmas* não está, por princípio, viciado?
- (2) No nível fundado, interessa-nos a pergunta pelo *dado categorial*. O mundo me é dado já categorialmente estruturado? Falar em “*intuição categorial*” resulta, necessariamente, em uma dessubjetivação radical das formas lógico-categoriais? Para que eu possa pensar as coisas, é necessário que as coisas sejam já ‘conceitualmente contaminadas’⁷⁰? O ver *como* é tão primordial e pervasivo quanto o ver *que*? Ou seja, só posso ver *que* as coisas são tal e tal na medida em que as vejo *como* tal e tal? A superação do dualismo de fundo

⁷⁰ Aqui a alusão é a Sellars, que distingue entre uma observação *manifesta* e uma observação *teoricamente contaminada*, por exemplo em Sellars (1976, p. 315). Mais sobre isso na parte IV dessa tese.

kantiano entre forma (que não é dada) e conteúdo (que é dado) é suficiente para superar o problema contemporâneo do Mito do Dado? E seria essa superação suficiente, também, para ir além da proposta conceitualista de McDowell, que recusa o dualismo do esquema e do Dado?

Claro está que muitas dessas perguntas são desdobramentos de perguntas anteriores. No decorrer da nossa investigação, pretendemos dar conta dessas questões, não respondendo uma a uma pontualmente, mas oferecendo o quadro husserliano de pensamento que permite subtrair o teor problemático desses questionamentos.

Neste capítulo conclusivo da primeira parte, vamos apenas introduzir os conceitos básicos da teoria da intencionalidade das *Investigações lógicas*, conceitos indispensáveis para lidar com essas questões. Essa introdução será direta e sem rodeios. O desenvolvimento dos conceitos aqui introduzidos será realizado no decorrer dos próximos capítulos, ao defrontarmos com os problemas surgidos em cada um dos níveis supracitados. Seguimos, aqui, o espírito husserliano de exposição dos conceitos em zigzag⁷¹, o que não implica uma exposição *desordenada*, mas que exige a paciência do conceito. As partes II e III, portanto, que avançam nas análises particulares da doação sensível e categorial, darão conta, espera-se, das insuficiências inevitáveis da introdução meramente esquemática deste capítulo.

§1 Os elementos básicos da teoria da intencionalidade

A primeira coisa a se ter em vista é que, na contramão do linguajar do mercado epistemológico contemporâneo, Husserl não se contenta com a distinção entre *estados* (que seriam, por exemplo, judicativos ou perceptivos) e *conteúdos* (que seriam conceituais ou não-conceituais). As distinções husserlianas pretendem refletir a complexidade da vida intencional e são, por isso, mais finas. Husserl chama de *ato* aquilo que normalmente se chama, na literatura atual, de estados⁷². Do lado do conteúdo, é preciso distinguir entre “o *objeto, tal como ele é intencionado*, e pura e simplesmente [*schlechthin*] o *objeto, o qual é intencionado*” (Hua XIX, 5, §17, 414). Ao último Husserl reserva a noção de *objeto intencional*: é aquilo que é visado na

⁷¹ Cf. nota 20.

⁷² Cf. Bermúdez (2020).

intenção, seja esta judicativa, optativa, afetiva, perceptiva etc. Se visso uma casa, ou se a imagino, se sinto saudades de uma casa etc., é *a casa*, precisamente, o objeto da minha visada [*Meinung*]. Nesse sentido amplo, o objeto intencional não precisa existir: assim como posso visar uma casa, posso visar um centauro – posso fazer juízos sobre ele, como quando julgo que o centauro não existe, por exemplo. Isso não implica, naturalmente, a existência *real* do centauro, seja em um mundo platônico, seja na “imanência” da consciência, ou coisa do tipo. Quer isto simplesmente dizer que na visada intencional há uma intenção *ao objeto*, ou, como diz Husserl, *objetal* [*Gegenständlich*]; logo, há um *objeto intencional*. Se, além da visada intencional objetal, o objeto também existe (por exemplo, quando vejo uma casa), então “não existe meramente a intenção, o visar [*das Meinen*], mas *também* o visado [*Das Gemeinte*]” (Hua XIX, 5, §21, 439, 440).

No caso do *objeto, tal como é intencionado*, Husserl fala de *conteúdo intencional*. Outro nome para o conteúdo intencional é *matéria intencional*. A matéria intencional é responsável tanto pela *relação ao objeto* quanto pelo *modo como o objeto é visado* (Hua XIX, 5, §20, 429). Ou seja, a matéria estabelece a relação da intenção ao objeto apenas na medida em que determina o *como* dessa intenção: suas notas distintivas, formas, relações (Hua XIX, 5, §20, 429). A matéria é, por fim, aquilo que Husserl chama de *sentido da apreensão* [*Auffassungssinn*] (Hua XIX, 5, §20, 429). A distinção entre conteúdo intencional e objeto intencional é ilustrada, no seu nível mais básico, a partir da distinção entre os conteúdos *triângulo equilátero* e *triângulo equiângulo*, que visam o mesmo *objeto*, mas de um *modo* diferente; ou entre *um comprimento de a + b* e *um comprimento de b + a unidades* (Hua XIX, 5, §20, 429); ou entre *Imperador da Alemanha* e *filho do Imperador Frederico III* etc. (Hua XIX, 5, §17, 415).

O conteúdo no sentido da matéria intencional faz oposição a dois conceitos, quais sejam: a *qualidade intencional* e o *conteúdo real* [*reell*⁷³]. A qualidade intencional das vivências corresponde, *grosso modo*, àquilo que na filosofia da linguagem se chama de *força* dos atos de

⁷³ Husserl trabalha com a oposição entre os termos em alemão *reell* e *real*. *Reell* refere-se literalmente a uma *parte* da vivência intencional, não sendo algo espacial, portanto (uma vez que o objeto não está na consciência como coisas estão em uma caixa), enquanto *real* refere-se a objetos espaciotemporais existentes (remetendo ao latim *res*). Nas *Investigações lógicas*, Husserl anuncia que pretende concentrar suas análises nos conteúdos reais [*reelle*], e não nos conteúdos *intencionais*, que transcendem as vivências (Hua XIX, 5, §16, 413). Como não há correspondente em português para marcar a distinção entre *reell* e *real*, empregarei sempre o termo em alemão entre parênteses quando me referir a *reell*. Nos casos em que não empregar os parênteses, portanto, me referirei ao termo alemão *real*. Sobre a diferença entre os dois termos, cf. Moran e Cohen (2012, p. 275, 276).

fala. É ela a responsável pela *maneira* com a qual o conteúdo intencional se refere ao objeto: se de maneira representativa, judicativa, sensiente, optativa etc. (Hua XIX, 5, §20, 425). O conteúdo intencional pode ser singularizado em diversas qualidades, como quando pergunto, afirmo, duvido, desejo etc., um mesmo objeto. A qualidade é, por fim, aquilo que Husserl chama de *caráter geral do ato* (*allgemeinen Charakter des Aktes*) (Hua XIX, 5, §20, 425). Qualidade e matéria são *momentos abstratos*, isto é, são momentos impensáveis independentemente um do outro (Hua XIX, 5, §20, 430). Todo ato comporta, minimamente, um momento qualitativo e um momento material. Juntos, matéria e qualidade formam a *essência intencional* [*intentionale Wesen*] do ato: aquilo sem o qual um ato não é um ato (Hua XIX, 5, §20, 431). Quando o que estiver em consideração for um ato de expressão linguística, então falamos da *essência significativa* [*bedeutungsmäßige Wesen*] do ato (Hua XIX, 5, §20, 431).

A essência intencional, porém, não esgota fenomenologicamente o ato. Crucialmente para nossos propósitos, não será nela que encontraremos a distinção entre *crença* e *percepção*. Segundo Husserl, a variação de *intensidade* e *vivacidade* que encontramos entre uma simples imaginação e uma percepção da coisa, por exemplo, *não diz respeito à qualidade do ato* (Hua XIX 5, §20, 433 & §44, 520). Tampouco se trata de uma distinção puramente material (ainda que diga respeito à matéria em um sentido relevante, como veremos). Trata-se, portanto, de uma distinção *inessencial*, na medida em que não basta os elementos da essência intencional dos atos. Com efeito, tal distinção traz à tona o outro conceito oposto à matéria intencional que mencionamos acima, a saber, o *conteúdo real* [*reell*]. Com este conceito, Husserl pretende denotar “os ‘conteúdos’ que, na consciência de ato (na essência intencional), experimentam sua apreensão, ou interpretação, ou seja, as *sensações* [*Empfindungen*] e *fantasmas* [*Phantasmen*]” (Hua XIX, 5, §45, 528). Ou seja, trata-se daquele elemento da intenção que funciona como *pura aparição sensível* à qual a matéria – cujo outro nome é, lembremo-nos, *sentido da apreensão* – se direcionará para *animar*, ou *interpretar*, trazendo o objeto à doação em uma *forma* [*Form*] determinada. No período das *Investigações lógicas*, Husserl se restringe a três formas nas quais o objeto pode ser dado, sendo, portanto, três as *formas da apreensão* [*Auffassungsformen*]: significação [*Signifikation*], imaginação e percepção (Hua XIX, 6, §27, 624). O conteúdo real [*reell*] corresponde, por exemplo, aos grifos no papel aos quais a matéria do ato se direciona para *interpretar* como palavras significativas em um ato de expressão linguística; ou à superfície de um objeto que cai no meu campo de visão e ao qual a matéria do ato se direciona para interpretar como parte de um todo etc. Temos, agora, ao lado da essência intencional dos

atos, sua *essência cognitiva* [*Erkenntnismäßige Wesen*] (Hua XIX, 6, §27, 625), se levamos em conta também o seu conteúdo real [*reell*].

Com a forma da apreensão já podemos sublinhar uma ambiguidade essencial no conceito de *dado* ou *doação* em Husserl. Por um lado, *dado* se refere ao conteúdo real [*reell*] não-interpretado. Trata-se, aqui, de uma pura aparição sensível, de uma pura presença que não apresenta nenhum objeto, sendo, em si mesma, “cega”. De outro lado, *dado* se refere ao conteúdo real [*reell*] interpretado pelo ato. Nesse caso, referimo-nos à aparição sensível que, agora sim, *apresenta* um objeto. Trata-se, neste último caso, do conceito autêntico de *intuição*: intuição quer dizer o *conteúdo real* [*reell*] *interpretado pelo ato*. No vocabulário husserliano, dizemos que o conteúdo real [*reell*] é não-intencional e só adquire intencionalidade na medida em que é animado por um ato.

Por fim, se fizermos abstração desse elemento sensível não-intencional dos atos – seu conteúdo real [*reell*] –, poderemos nos ater ao *gênero* de atos que importa ter em vista quando se trata da clarificação fenomenológica do conhecimento, a saber: o *gênero qualitativo dos atos objetivantes* (Hua XIX, 5, §37, 496). Trata-se de atos que *objetivam*, que tematizam as aparições para a consciência na forma de objetos. Contrapõem-se aos *atos não-objetivantes*, tais como os atos da vontade e do sentimento, que não *objetivam*. Trata-se, aqui, como nos diz Alves (ALVES, 2009, p. 60), do privilégio do *logos apophantikòs*, isto é, da *teoria*, de “um mundo de coisas oferecido à contemplação e um sujeito que aí emerge sob a figura do espectador”. O gênero qualitativo de atos objetivantes comporta as qualidades de *crença* – quando *posiciono* [*setze*] o objeto –, e sua *modificação neutralizadora* – quando deixo o objeto pairar, sem afirmar nem negar sua existência. Essas qualidades correspondem aos atos de *juízo* (atos *posicionais*) e de *simples representação* (atos *não-posicionais*) (Hua XIX, 5, §38, 501). No lado material de tais atos objetivantes, temos a distinção entre matérias *nominais* e *proposicionais*: a primeira corresponde ao objeto visado de modo *monorradial* [*einstrahlig*]; a segunda, ao objeto visado de modo *polirradial* [*mehrstrahlig*]. A matéria nominal se refere a membros *simples* e *inarticulados*, por exemplo o sujeito de uma predicação; a matéria proposicional, por sua vez, refere-se a um todo articulado, por exemplo um estado de coisas [*Sachverhalt*], isto é, um objeto complexo (Hua XIX, 5, §38, 501-504). A matéria nominal pode muito bem ser uma *síntese*

proposicional nominalizada – em última instância, porém, é sempre possível, idealmente falando⁷⁴, chegar a membros primitivos absolutamente inarticulados (Hua XIX, 5, §38, 503).

Considerado assim, em abstração do seu elemento sensível, o gênero qualitativo dos atos objetivantes engloba aqueles atos que são objeto privilegiado de atenção na Primeira Investigação, a saber, os atos de *intenção de significação* [*Bedeutungsintention*]. Estes atos, também chamados de *meramente simbólicos* [*bloß symbolische*], ou *vazios* [*leer*], são os atos de *expressão linguística* [*sprachlicher Ausdruck*]. A matéria intencional desses atos é a *significação* [*Bedeutung*]; como tal, é uma matéria *conceitual*: “as significações formam, assim poderíamos também dizer, uma classe de *conceitos* no sentido de ‘*objetos gerais*’” (Hua XIX, 1, §31, 106). O que marca o caráter conceitual da significação é sua *idealidade*. Ao compreendê-la como *ideal*, Husserl quer tão somente dizer que a significação transcende os atos *reais* de significar: ela preserva sua *validade* [*Geltung*] mesmo quando os atos se encerram no tempo. Aqui vemos a doutrina de Lotze que Husserl havia dito, no *Manuscrito*, que poderia citar na sua integralidade como a sua própria. Em suas palavras:

reconheço que aquilo a que viso na frase mencionada, ou (quando a ouço) que apreendo como sua significação, é identicamente aquilo que é, quer eu pense exista, quer pessoas pensantes e atos de pensamento em geral existam, quer não. Isso vale para toda e qualquer significação, para significações de sujeito, significações de predicado, de relações, de conexões etc. É válido sobretudo também para as determinidades ideais que convêm primariamente somente às significações. A elas pertencem, para recordar algumas particularmente importantes, os predicados *verdadeiro e falso, possível e impossível, geral e singular, determinado e indeterminado etc.* (Hua XIX, 1, §31, 105).

A última frase é particularmente importante para nossos propósitos, pois mostra que o caráter conceitual da matéria intencional de atos expressivos se aplica tanto a matérias *nominais* quanto a matérias *proposicionais*. Como ensina o §33 da Primeira Investigação, a significação não se

⁷⁴O fato de ser possível “idealmente” falando não é de menor importância. Nas Lições de Psicologia fenomenológica, de 1925, Husserl problematiza a execução efetiva dessa redução do articulado ao inarticulado: “Mas o mundo não tem fim nele mesmo: cada campo de visão tem um horizonte exterior aberto que não pode ser separado da experiência. Em termos de consciência, as possíveis continuações da experiência pertencem a ela, em que o campo de visão segue o campo de visão, o campo de experiência atual segue o campo de experiência, ligando-se para formar unidades de experiência, de tal forma que se diz com razão que o único e o mesmo mundo é sempre experienciado, mas somente esta ou aquela área individual dele é sempre experienciado de forma especial e “efetiva”; podemos continuar, sempre olhar ao redor novamente, e assim *no infinito*. E mesmo que não prossigamos ativamente, a experiência se expande e acolhe coisas novas em sua unidade” (Hua IX, 62). Essa consideração é que trará à tona, pela primeira vez, o conceito de *experiência natural de mundo* [natürlichen Welterfahrung] (Hua IX, 62), que nada mais é que o conceito-mãe do conceito de mundo da vida.

reduz à significação *geral*, senão que comporta também significações *individuais*, a depender do objeto ao qual ela se refere (Hua XIX, 1, §33, 108).

Munidos dos conceitos básicos da teoria da intencionalidade das *Investigações lógicas*, podemos nos voltar, agora, para o modo com o qual Husserl lida com a problemática kantiana do conhecimento. Para tanto, é necessário trazer de volta o elemento sensível para o contexto da análise dos atos objetivantes. Nesse contexto, todavia – que é o contexto da clarificação fenomenológica do conhecimento –, a apreensão do elemento sensível (o conteúdo real [*reell*]) pela matéria será considerada como a *plenitude* [*Fülle*] que dá *preenchimento* [*Erfüllung*] *intuitivo* aos atos vazios de expressão linguística. É nesses termos que Husserl tratará do conhecimento não como a cooperação do trabalho *separado* de duas faculdades distintas, mas como o *preenchimento intuitivo* da *intenção de significação vazia*. Como veremos, a distinção entre *intenção vazia* e *preenchimento* é um tipo de meta-distinção que é completamente pervasiva no sistema conceitual husserliano. Ela é operante, nomeadamente, nos dois níveis: fundante e fundado. Ou seja, o poder da consciência de meramente intentar um objeto em sua ausência e preenchê-lo na intuição presente é válido tanto para objetos sensíveis de primeira ordem quanto para objetos categoriais de ordem superior. O conceito autêntico de conhecimento, todavia, restringir-se-á ao preenchimento *no nível dos atos fundados*. Trata-se do preenchimento de objetos estruturados, objetos estes que podem entrar em relação com outros objetos, e não do preenchimento de simples objetos inarticulados.

Finalmente, podemos fornecer, agora, no contexto do ato de preenchimento, uma definição mais completa do conceito de intuição: intuição é, para Husserl, a apreensão material de conteúdos reais [*reelle*] que funcionam como confirmadores (ou frustradores) de intenções vazias. Eis a definição: “chamamos de *conteúdo* [*Gehalt*] *intuitivo do ato* os conteúdos [*Inhalte*] apresentadores ou re-presentantes [*repräsentierenden*]⁷⁵ em sua, e com a sua, apreensão” (Hua XIX, 6, §22, 610). Na medida em que um conteúdo [*Inhalt*] real [*reell*] funciona como *apresentador* de um objeto, ele dá lugar a uma noção mais completa de conteúdo, nomeadamente um *conteúdo* [*Gehalt*] intuitivo. A diferença entre *Gehalt* e *Inhalt* se enraíza na distinção aristotélica entre *pura matéria* [*Inhalt*] e *matéria + forma* [*Gehalt*]: somente na medida em que um *Inhalt* sensível é apreendido pelo ato, poderá ser um conteúdo enformado,

⁷⁵ O conceito de *re-presentação* (*Repräsentation*) será apresentado abaixo.

isto é, um *Gehalt* que apresenta não meros dados sensíveis, mas dados que *dizem algo*, que possuem algum *sentido*. Permanece aberta a possibilidade, todavia, ao menos em princípio, de que um conteúdo possa ser *dado* sem ser *interpretado* – isto é, que ele possa permanecer, para a consciência, como mero *Inhalt*. Em outras palavras, permanece em aberto a possibilidade do Mito do Dado.

Conclusão da Parte I

Com essa apresentação um tanto concisa e dogmática dos conceitos básicos da teoria da intencionalidade husserliana concluímos a Parte I da tese. Essa apresentação foi necessária para que possamos, nas partes II e III subsequentes, lidar concretamente com os problemas da doação à luz do debate contemporâneo, mas valendo-nos das ferramentas husserlianas. Acreditamos ter sido necessário, também, a discussão crítica do segundo capítulo daquilo que denominamos “interpretação cartesiana” para justificar tanto nossa circunscrição ao período pré-transcendental da fenomenologia quanto nossa aproximação entre a fenomenologia e o debate analítico contemporâneo.

Chega, porém, de justificativas introdutórias. Para falarmos com Lotze, “a afiação constante das facas é entediante quando não se tem nada para cortar” (LOTZE, 1879, p. 15). Voltemo-nos, portanto, para a parte propositiva da teoria fenomenológica do conhecimento e para sua resposta ao “problema fundamental” da metafísica: o problema da transcendência.

Parte II. Doação sensível

O problema da transcendência será tratado por Husserl em registro fenomenológico, isto é, como problema do *preenchimento*. O preenchimento, por sua vez, será trabalhado por Husserl em dois níveis, como preenchimento *simples* e *categorial*. O nível simples corresponde ao preenchimento de intenções monorradiais que visam um objeto nominal inarticulado. Se intenciono a palavra *cadeira*, terei o preenchimento intuitivo da cadeira quando visualizá-la na minha frente, por exemplo. Passa-se a mesma coisa no caso de nomes próprios, por exemplo *João*, ou marcas características simples, por exemplo *vermelho* etc. Nesses casos, temos que “*as essências intencionais do ato intuitivo convêm (de forma mais ou menos perfeita) à essência significativa do ato expressivo*” (Hua XIX, 6, §8, 566). O ato de preenchimento é, portanto, um ato *composto* [*Zusammengesetzt*], nomeadamente composto por um ato *expressivo* e um ato *intuitivo*: quando há uma *identidade de cobertura* [*Deckungsidentität*] entre ambos, há preenchimento (Hua XIX, 6, §8, 568). O que vem à identificação nessa cobertura é, fundamentalmente, a *matéria*: “as matérias são os suportes [*Träger*] especiais da síntese” (Hua XIX, 6, §16, 596). Ou seja, quando as matérias de um ato expressivo e de um ato intuitivo se recobrem, vemos que tais atos possuíam o *mesmo objeto*, e não que, por exemplo, dois objetos (um intencional e um intuitivo) entraram numa relação de “correspondência”. O que diferencia ambos os atos é a maior *riqueza* e *vivacidade* trazida pelo ato intuitivo através de seu elemento sensível (o conteúdo real [*reell*] como *plenitude*). A plenitude é a contribuição específica do ato perceptivo para o preenchimento: é ela que traz aquilo que faltava ao ato simbólico vazio – ou seja, é ela que traz *o objeto mesmo, que antes era meramente intencionado, à presença intuitiva, à doação*. Em suma: atos expressivos e intuitivos se identificam em seu *conteúdo intencional* (a matéria) e se distinguem em seu *conteúdo real* [*reell*], em sua plenitude:

[...] é claro que o conceito de *matéria* é definido pela unidade de identificação total, nomeadamente *como aquela matéria que, nos atos, serve como fundamento da identificação* e que, conseqüentemente, as diferenças de plenitude que vão para lá dá mera identificação, e que determinam de múltiplas formas as peculiaridades do preenchimento e o aumento do preenchimento, não são tidas em conta nesta construção de conceitos. Como quer que varie a plenitude de uma representação no interior das suas possíveis séries de preenchimento, o seu objeto intencional, tal como é visado, permanece o mesmo; em outras palavras, sua matéria permanece a mesma (Hua XIX, 6, §25, 618).

O segundo nível do preenchimento trabalhado por Husserl é o nível categorial, que pretende explicitar a possibilidade de preenchimento das intenções polirradiais que visam objetos estruturados e articulados proposicionalmente⁷⁶. Como diz Husserl, em nossas asserções de percepção, não visamos somente os *nomes*, mas *o todo* da asserção. Assim, “não dizemos simplesmente *eu vejo este papel, um tinteiro, muitos livros* e coisas semelhantes, mas sim *eu vejo que este papel está escrito, que está aqui um tinteiro de bronze, que há muitos livros amontoados etc.*” (Hua XIX, 6, §40, 658). É necessário, portanto, que a teoria do preenchimento explique também a que corresponde, no ato intuitivo, os momentos responsáveis pela articulação e estruturação dos nomes no todo da asserção. Husserl chama esses momentos de *formas categoriais*, e são aqueles expressos por meio de palavras como “*este, um, alguns, muitos, poucos, dois, é, não, o qual, e, ou etc.*” (Hua XIX, 6, §40, 658). A pergunta, portanto, é: como se preenchem as formas categoriais? O que corresponde, no lado da intuição, aos momentos formais da expressão linguística? Na formulação de Husserl, “*às partes e formas da significação correspondem também partes e formas da percepção?*” (Hua XIX, 6, §40, 658).

Segundo Husserl, esses elementos categoriais não se preenchem no âmbito da percepção interna, como quer o empirismo de Locke, por exemplo. Pela percepção interna “resultam certamente conceitos como percepção, juízo, afirmação, negação, coligir e contar, pressupor e concluir – os quais, por isso, no seu todo, são conceitos ‘*sensíveis*’, pertencendo, nomeadamente, à esfera do ‘sentido interno’”, mas nunca os conceitos das *categorias lógicas*, como “ser e não-ser, unidade, multiplicidade, totalidade, quantidade, fundamento, consequência etc.” (Hua XIX, 6, §44, 668). Quando digo *o ouro é amarelo*, *o é* da predicação não se refere ao meu ato de predicar: refere-se ao *ser-amarelo do ouro*. Do mesmo modo, o número *três* não se refere ao meu ato de contar. Quando conto três maçãs, não me refiro ao meu ato de contar, mas *às maçãs*. Ora, mas se tais elementos não se preenchem nem na reflexão nem na percepção externa (uma vez que nenhuma categoria lógica aparece para mim como algo que eu possa ver ou tocar), como posso, então, percebê-los? Para tanto, é necessária a ampliação do conceito de percepção, incluindo uma modalidade perceptiva que Husserl chama, obviamente, de *categorial*. Ou seja, a percepção agora se dividirá em percepção *sensível* e *categorial*, sendo essa divisão o que formará, em Husserl, os domínios da *sensibilidade* e do *entendimento*. A

⁷⁶ A exposição aqui resumida do preenchimento categorial é meramente introdutória. A reconstrução completa dessa teoria será realizada na Parte III dessa tese.

percepção sensível, que constitui o domínio da sensibilidade, engloba os objetos da percepção externa (as coisas no mundo) e interna (os objetos psíquicos). A percepção categorial, que constitui o domínio do entendimento, corresponde aos momentos categoriais da articulação de objetos e aos objetos universais (as essências). Somente no caso da percepção sensível, diz-nos Husserl, será possível um estrito *paralelismo* entre percepção e significação: trata-se do preenchimento *simples* de *termos nominais* em suas correspondentes aparições sensíveis (Hua XIX, 6, §42, 664). Com relação às formas categoriais e aos objetos universais, não se encontra, na percepção sensível, “nenhum ‘*correlato*’ objetual *possível* e, por isso, nos atos de tal percepção [sensível], nenhum preenchimento possível” (Hua XIX, 6, §43, 667). Nesses casos, o paralelismo está rompido: não há nada no mundo ou na psique que corresponda às categorias e aos universais. A percepção categorial, portanto, só será possível como uma *operação da espontaneidade*. Como diz Husserl, “à pergunta sobre o que significa que as *significações categorialmente formadas* encontrem preenchimento, que elas se confirmem através da percepção, podemos apenas responder: não significa senão que elas se referem ao próprio objeto *na sua formação categorial*” (Hua XIX., 6, §45, 671). Ou seja, a percepção categorial é aquilo que confere o caráter de *dado* às asserções proposicionais e universais. Quando percebo um objeto estruturado, por exemplo *o papel que é branco*, não intenciono esse objeto apenas simbolicamente – antes, eu *vejo* que o papel é branco. Por outro lado, também não vejo sensivelmente o *é* da predicação: ele não me aparece como um conteúdo real [*reell*]: “Posso ver cores, não o ser-colorido” (Hua XIX, 6, §43, 666). É para explicar, portanto, que um objeto categorialmente estruturado não se limita à possibilidade de ser *pensado*, senão que pode também ser *dado*, embora não dado *sensivelmente*, que Husserl falará de *percepção categorial*.

Bem entendido, essa doação categorial não é doação no sentido *originário*. Esta última só pode ser *sensível*. Quando falamos, portanto, de uma *operação do entendimento* no âmbito do preenchimento, claro está que essa operação não se estende a todo domínio perceptivo, mas somente ao da percepção *categorial*. Notadamente, Husserl dirá que a percepção categorial é fundada na percepção sensível – esta última correspondendo ao domínio puro da sensibilidade sem a presença do entendimento. É assim que, no esquema apresentado na Sexta Investigação Lógica, a *sensibilidade fundará o entendimento*, sendo pré-condição para suas realizações: trata-se, com os objetos do entendimento, de “uma esfera de objetualidades *que só podem vir ao aparecimento ‘elas próprias’ em atos fundados deste tipo*” (Hua XIX, 6, §46, 675). O ver

intelectual do entendimento pressupõe o ver simples e direto da sensibilidade. Este último, por sua vez, é livre das operações do entendimento, sendo, portanto, um ver pré-intelectual.

Até aqui, temos uma teoria consistente que apresenta uma delimitação clara dos domínios da sensibilidade e do entendimento. A sensibilidade é o domínio da percepção simples que funda o entendimento, sendo, portanto, uma realização pré-categorial; o entendimento corresponde à percepção categorial, que pressupõe a sensibilidade e articula-a formalmente.

Convém nos debruçarmos agora sobre o modo como Husserl compreende a relação de fundação entre a percepção sensível e categorial. É essa relação que nos levará ao primeiro nível da problemática do dado que trataremos nesta parte, a saber, ao nível do dado sensível.

Capítulo 1. A relação de fundação entre sensibilidade e entendimento

§1 *Die Unterstufe: O dado no nível dos atos fundantes de percepção*

O conceito fundamental para a caracterização da percepção sensível é o de *fusão* [*Verschmelzung*]. Husserl afirma que, na sensibilidade, “a coisa ‘externa’ aparece-nos de um golpe [*in einem Schlag*], assim que o nosso olhar cai sobre ela. O seu modo de deixar a coisa aparecer como presente [*gegenwärtiges*] é um modo *simples* [*schlicht*]” (Hua XIX, 6, §47, 676). Seu caráter *simples*, todavia, não significa que o ato não comporte certa *complexidade*, mas quer tão somente dizer que ele “não necessita do aparato de atos fundantes ou fundados” (Hua XIX, 6, §47, 676). *Simples*, portanto, não se opõe a *complexo*, mas a *fundado*. O caráter complexo da percepção simples resulta, justamente, do fenômeno da *fusão*.

Explicitemos este fenômeno. Ao perceber uma coisa, somente um aspecto dessa coisa – digamos, um lado – “cai na própria percepção”. As demais partes são meramente visadas. Essa parte que cai na percepção corresponde ao conteúdo real [*reell*] sensível que é apresentado [*gegenwärtigt*] e o qual a matéria irá interpretar como *parte* de um *todo*, constituindo um objeto perceptivo completo com múltiplas partes e aspectos. A percepção simples, portanto, surge já com uma estrutura *parte-todo* e é, por isso, um fenômeno *complexo*. Não possuímos um contato imediato primitivo com o mundo: mesmo esse primeiro contato é já imbuído de uma certa estrutura, a saber, a estrutura parte-todo. É o ato que, ao interpretar o conteúdo real [*reell*] através da matéria, *unifica* as partes que caem na percepção – por exemplo, ao me mover em volta do objeto, contemplando seus vários lados, perspectivas e aspectos –, possibilitando, assim, a doação do objeto. Essa interpretação, todavia, não é um processo *mediado*, do qual tenhamos algum tipo de *controle ativo*. Antes, “a unidade da percepção surge como unidade *simples, como fusão imediata* [*unmittelbare Verschmelzung*] das *intenções parciais e sem acrescento de novas intenções de atos*” (Hua XIX, 6, §47, 677). Quando vejo uma casa, por exemplo, vejo sua frente e co-viso [*mitmeine*], ao mesmo tempo, os demais lados, seu interior etc. Eis como ocorre a doação simples da casa na minha percepção: como um fenômeno *complexo de fusão imediata e passiva* das suas partes em um todo.

Essa percepção simples como fusão das partes é uma *operação pré-categorial*. Isso porque a unificação de um *mesmo* objeto através das diferentes percepções parciais não implica uma mudança de *nível de ato*. Ou seja, a fusão é uma realização exclusiva da *sensibilidade*, e não do entendimento⁷⁷. A unidade de identificação operada pela fusão das percepções parciais da coisa que resultam na sua percepção total têm como resultado o *mesmo objeto* das percepções parciais que são unificadas. Como diz Husserl, “a identificação está realizada, mas nenhuma identidade é *visada*” (Hua XIX, 6, §47, 679). Ou seja, ao fusionar as percepções parciais de uma casa no objeto casa, não visto, ao fim e ao cabo, o conceito de *identidade* – a saber, *a identidade de percepções parciais da casa em uma casa total* –, mas visto precisamente aquilo que já visava na percepção parcial da casa: *a própria casa*. A percepção simples não *tematiza* as percepções parciais *como* aspectos ou partes do objeto – ela visa *diretamente* o objeto total. Conforme Husserl:

o objeto visado nos distintos atos do decurso contínuo da percepção é, na verdade, permanentemente o mesmo, e os atos são unidos por cobertura [*Deckung*]; mas o que é percebido neste decurso, o que nele é objetivo, é exclusivamente o objeto sensível, nunca a sua identidade consigo mesmo (Hua XIX, 6, §47, 679)

Algo bem diferente ocorre no caso da percepção categorial. Nela, não intuímos o objeto imediatamente, mas pela *mediação do entendimento*: “em atos articulados [*gliedernden Akten*] ‘salientamos’ [*herausheben*] as partes, em atos relacionais pomos as partes salientadas em relação, seja umas com as outras, seja com o todo” (Hua XIX, 6, §48, 681). A diferença crucial para com a percepção simples é que, no perceber categorial, não se trata de partes que são vividas sucessivamente e *passivamente fusionadas* em um todo; antes, “*as relações parciais se constituem como novos objetos*” (Hua XIX, 6, §48, 681). Ou seja, na percepção simples, as partes de um objeto são experienciadas sucessivamente e fusionadas em um todo, que constitui o objeto *casa*, por exemplo. Já na percepção categorial, a identificação das intenções parciais da coisa não são meramente experiências passivas, mas são *tematizadas*: há, agora, um ato que visa o aspecto *como aspecto* e o sintetiza com o aspecto seguinte, enformando categorialmente

⁷⁷ No §47, Husserl fala não de mudança de *nível*, mas do *caráter de ato* (Hua XIX, 6, §47, 678). Essa utilização ambígua do conceito de caráter de ato, que ora aparece no seu sentido original de marcar a distinção do modo da apreensão, ora para dar conta da distinção dos domínios da sensibilidade e entendimento, será objeto específico de análise e crítica na Parte III dessa tese.

um *todo proposicional*⁷⁸. A proposição predicativa *a casa é vermelha*, por exemplo, possui como intenções parciais os momentos nominais “casa” e “vermelho” que são, agora, explicitamente tematizados como momentos que se identificam sinteticamente, ao passo que, na percepção simples, essas partes eram apenas passivamente vivenciadas através do fenômeno da fusão. Trata-se de dois conceitos de *parte* completamente distintos, portanto: a parte componente da percepção sensível simples provém da estrutura *parte-todo* que unifica um objeto sensível através do fenômeno da fusão; já a parte componente da percepção categorial é esse objeto sensível que atua, agora, como *membro* de uma articulação categorial, por exemplo na síntese predicativa⁷⁹.

Na percepção categorial, o resultado da articulação categorial não é o *mesmo* objeto das partes articuladas, como ocorria na percepção sensível. Tampouco, porém, aquilo que é percebido se altera: ao realizar uma síntese predicativa, eu não passo a *ver* o *ser* da predicação. Como diz Husserl, “o objeto não aparece com novas determinações reais, permanece como esse mesmo objeto, *mas em um novo modo*” (Hua XIX, 6, §49, 686). Eis como Husserl descreve um caso de percepção categorial:

Um ato perceptivo capta *A* como um todo, de um golpe e de um modo simples. Um segundo ato perceptivo dirige-se ao α , a parte ou o momento não autônomo, que pertence constitutivamente ao *A*. Mas estes dois atos não se realizam meramente em simultâneo, ou sucessivamente, no modo de vivências “sem conexão”, antes se enlaçam entre si num único ato, em cuja síntese o *A* é dado somente *como* tendo α em si. Da mesma forma, pode também na “direção” oposta da “percepção” relacionante, o α , enquanto convindo a *A*, vir à autoadoação [*Selbstgegebenheit*] (Hua XIX, 6, §48, 681, 682).

Trata-se de uma apreensão *explicitativa* do objeto; portanto, de uma operação *ativa*: eu *tematizo* o α *como* atributo de *A*, e compreendo o *A como* contendo α . Na percepção categorial, portanto, só posso perceber um objeto se o percebo *no como de sua articulação*. Esse modo de perceber ativo é o que é característico do entendimento: ele não apreende a coisa de um só golpe, passivamente, como na percepção simples, mas a apreende *de modo articulado*. Com isso, ele

⁷⁸ Remeto, novamente, para a Parte III da tese, onde esse processo intrincado de síntese categorial é reconstruído passo a passo.

⁷⁹ Tais conceitos de parte serão claramente diferenciados em *Experiência e juízo* (1964, p. 242-265), onde Husserl distingue duas relações de todo e parte: a relação de todo e parte entre *pedaços independentes* e a relação de parte e todo entre *momentos dependentes*. Nas *Investigações lógicas*, ambas as relações são consideradas, de modo indiferenciado, como relações de parte-todo.

não traz nada de novo ao objeto: o papel branco continua o mesmo papel branco, mesmo quando o vejo como o papel *que é* branco. A articulação categorial não é imposta de fora como uma veste a uma coisa sensível nua e crua. Antes, tal articulação é *explicitada*, isto é, *salientada* a partir do estado de coisas categorial. Essa explicitação é o elemento ativo da percepção que funciona, para Husserl, como a contribuição específica do entendimento na percepção.

No esquema geral da fenomenologia do conhecimento da Sexta Investigação Lógica, portanto, a percepção categorial vale como “o ‘pensar’ que intelectualiza a intuição sensível” (Hua XIX, 6, §66, 731). Esta última, por sua vez, *funda* a primeira, e é livre de elementos categoriais; sua apresentação é *imediata*, livre da atividade do entendimento. Posso perceber algo simplesmente, de modo não-intelectual. A fusão responsável pela estruturação parte-todo da coisa sensível é, como vimos, uma operação passiva, portanto sem a participação do entendimento. Com isso Husserl pretende, por fim, ter esclarecido a distinção kantiana entre sensibilidade e entendimento: a sensibilidade é resultado da interpretação pré-categorial e passiva do ato que organiza os conteúdos reais [*reelle*]; o entendimento é resultado do processo ativo de síntese relacionante que destaca os momentos categoriais das coisas.

Intermezzo 1. Conceitualismo vs. não-conceitualismo

É nesse ponto que Mulligan interpreta a teoria de Husserl como *não-conceitualista*. A tese de Mulligan é que “ver particulares não é significar [*to mean*], não é exercer um conceito, quer individual, quer geral” (MULLIGAN, 1995, p. 170). Essa afirmação é realizada por Mulligan no nível da meta-distinção entre intenção vazia de significação e preenchimento: para ele, a interpretação que a matéria do ato realiza sobre o conteúdo real [*reell*] na percepção simples é uma interpretação de outro tipo que a interpretação da matéria dos atos expressivo-linguísticos de intenção de significação, a saber, é uma interpretação *não-conceitual*. Ou seja, a matéria do ato de percepção simples é *não-conceitual*, enquanto a matéria do ato expressivo de intenção de significação é *conceitual*. Encontramos base textual que sustenta essa interpretação principalmente no início da Sexta Investigação. Que se veja o próprio título do §4: “A expressão de uma percepção (‘juízo de percepção’). A sua significação não pode residir na percepção, mas sim em atos expressivos próprios” (Hua XIX, 6, §4, 550). Mais à frente, Husserl diz que

nenhuma parte desta significação reside nesta percepção. A percepção, que dá o objeto, e a asserção, que o pensa e o exprime por meio do juízo, ou por meio dos ‘atos de pensamento’ entrelaçados com a unidade do juízo, são completamente separadas, não obstante o presente caso do juízo de percepção, no qual se encontram na mais íntima relação recíproca, na relação de cobertura [Deckung] da unidade de preenchimento (Hua XIX, 6, §5, 556).

O argumento central, aqui, é que mesmo quando a percepção falta, a expressão permanece significativa. Logo, a significação da expressão não pode residir na percepção; a função da percepção é, antes, *determinar* a significação expressiva. O exemplo de Husserl é a observação de um melro que levantou voo. Posso, com base nessa observação, expressar coisas distintas, por exemplo *isto é preto, é uma ave preta, este animal levantou voo* etc. Do mesmo modo, a percepção pode se modificar na medida em que o melro continua seu voo, ou na medida em que mudo de posição para observá-lo por outra perspectiva, ainda que a expressão *o melro levantou voo* continue a dizer *a mesma coisa*. A conclusão é que “para a significação das asserções de percepção, as distinções do tipo indicado são irrelevantes” (Hua XIX, 6, §4, 550). Assim, a significação, no sentido da significação *conceitual* dos atos linguístico-expressivos, *não reside na percepção*. Resulta, portanto, na argumentação de Mulligan – com forte embasamento textual –, que o sentido da percepção simples é *não-conceitual*.

Cumpramos ressaltar, porém, que essa percepção simples que Mulligan identifica como não-conceitual não é, ainda, o nível monorradial da percepção *nominal* de que fala Husserl. Trata-se de um momento anterior até mesmo a esse nível de constituição de membros inarticulados. Esse é, de fato, o ponto mais frágil da tese de Mulligan, ponto que ele mesmo reconhece não encontrar embasamento textual direto: “Embora Husserl raramente enfatize que os dois modos não-proposicionais de posicionamento, nomear (digamos, como parte de um juízo) e ver simples, sejam distintos, isso se segue de suas premissas” (MULLIGAN, 1995, p. 172). Ou seja, aquilo que Mulligan chama de *ver simples* é anterior tanto à percepção categorial *quanto àquilo que Husserl chama de percepção simples*. Mais exatamente: o termo em inglês “simples” do *simple seeing* de Mulligan não equivale ao termo alemão “*schlicht*” da *schlichte Anschauung* de Husserl. Como era de se esperar, isso tem consequências radicais para a interpretação da Sexta Investigação, consequências que o próprio Mulligan apresenta. Se o ver simples é radicalmente não-conceitual, isso implica que ele é incapaz de figurar em um ato de juízo: “uma vez que o ver simples não está associado com nenhum ato significativo, ele não pode ocorrer em um juízo” (MULLIGAN, 1995, p. 172). Embora enfatize, corretamente, que Husserl raramente distingue entre um “ver simples” e um “ver nominal”, ao apresentar o conceito de ver simples Mulligan se reporta justamente às passagens do texto husserliano que tratam do ver nominal (MULLIGAN, 1995, p. 171). Isso significa que Mulligan interpreta aquela doação primitiva do mundo resultante da fusão dos aspectos da coisa em um todo como uma doação não-conceitual. A interpretação passiva que o ato realiza sobre os conteúdos reais [*reelle*] no nível da sensibilidade seria, portanto, segundo essa leitura, uma interpretação não somente pré-categorial, sem a contribuição do entendimento, mas radicalmente *não-conceitual*⁸⁰. Somente em um momento posterior a essa constituição não-conceitual é que o objeto da percepção poderia funcionar como base para uma visada nominal ou proposicional (e seus correspondentes preenchimentos). Mooney (2010, p. 32) identifica uma passagem no texto husserliano para embasar a tese de Mulligan de que o ver simples é anterior ao ver nominal justamente ali onde

⁸⁰ Considero essa nuance da crítica de Mulligan de fundamental importância; nuance que muitas vezes é passada por alto na discussão na literatura secundária. Uma coisa é dizer que os objetos dos atos fundantes são pré-categoriais; outra coisa é dizer que são não-conceituais. Que sejam pré-categoriais não é nenhum problema; é, antes, a tese explícita de Husserl. O problema está em saber se são não-conceituais. Na literatura, muitas vezes se equaciona, de modo precipitado, o *categorial* ao *conceitual*. Como vimos, o §33 da Primeira Investigação fala claramente em *conceitos individuais*. Os objetos nominais dos atos fundantes podem muito bem ser, portanto, ao mesmo tempo pré-categoriais (porque inarticulados) e *conceituais*. A tese de Mulligan está em que uma concepção de percepção simples *anterior* a esses objetos nominais, portanto pré-categorial e *não-conceitual*, segue-se das premissas de Husserl.

Husserl fala que a fusão passiva que identifica as partes do objeto em um todo não se dá “por meio da reflexão comparativa e mediada pelo pensamento, mas já está aí de antemão, é uma vivência, uma vivência inexpressa e *não-conceitual* [*unbegriffenes*]” (Hua XIX, 6, §8, 568). Ulterior embasamento para tal distinção poderia ser apontado também na Quinta Investigação, em que Husserl distingue entre *percepção simples e direta de particulares* e *percepção nominal* ao dizer que “na esfera estreita das representações intuitivas que pertencem aqui, na qual elas próprias *não funcionam nominalmente*, mas têm a vocação lógica de preencher intenções nominais” (Hua XIX, 5, §34, 483, grifo nosso). Finalmente, também na Primeira Investigação Husserl descreve o caráter essencial da percepção como consistindo na “presunção [*Vermeinen*] intuitiva de captar uma coisa ou um processo como presentes eles próprios – e um tal presumir é possível, e mesmo dado na incomparável maioria dos casos, *sem qualquer apreensão conceitual expressa*” (Hua XIX, 1, §7, 41, grifo nosso). Em suma: perceber simplesmente seria, nessa leitura não-conceitualista, uma realização não-conceitual da sensibilidade que funda as atividades conceituais do preencher nominal e categorial.

Uma leitura diametralmente oposta à de Mulligan é oferecida por Cobb-Stevens, que vê Husserl esposar, nas *Investigações lógicas*, um modelo conceitualista de percepção. Baseando-se no “estranho paralelismo” apontado por Taminiaux (1977) na relação de fundação entre intuição simples e categorial, Cobb-Stevens argumenta que já na percepção sensível simples de particulares é possível identificar *momentos categoriais*. A passagem decisiva do texto de Husserl para corroborar essa leitura é a seguinte: “a intenção da palavra *branco* se recobre apenas parcialmente com o momento de cor do objeto que aparece, permanece um *excesso* [*Überschuß*] na significação, uma forma, que nada encontra no aparecimento para se confirmar” (Hua XIX, 6, §40, 660). Cobb-Stevens, seguindo Taminiaux, interpreta esse *excesso de significação* como uma condição *categorial* para a percepção simples: “a intuição categorial do excesso formal é uma condição para a percepção da característica particular ou do objeto” (COBB-STEVENS, 1990, p. 152). Essa presença da intuição categorial na intuição simples é o que produz o *paradoxo da fundação* apontado por Taminiaux, segundo o qual “o fundado é, por seu turno, fundante e excedente com relação àquilo sobre o que ele se funda” (TAMINIAUX, 1977, p. 87). Na leitura de Cobb-Stevens, tal paradoxo desfaz a distinção entre

- (1) o ver simples de particulares que não tematiza as partes fusionadas que constituem a coisa total sensível e

(2) o ver categorial que precisamente salienta as partes que constituem a coisa total categorial.

Ou seja, ver *que* e ver *como* seriam, na leitura de Cobb-Stevens, momentos interdependentes e complementares. Em suas palavras, “não há visão de particulares exceto como possuindo algum aspecto, e não há visão de aspectos exceto como partilhados por particulares” (COBB-STEVENSON, 1990, p. 154). Se percebo simplesmente algo, só posso percebê-lo *como* pertencendo a algo ou como sujeito de pertencimento de algo. Essa visão de algo como algo é uma visão categorial – logo, o categorial estaria subentendido já na percepção fundante simples. Segundo essa interpretação, de nada adianta a afirmação de Husserl de que, na percepção simples, nenhuma identidade é visada: ainda que não visada, tal identidade é *pressuposta* na visada simples de particulares. Segundo Cobb-Stevens, é Heidegger quem melhor soube expressá-lo: “é a substancialidade que, no seu não-aparecer, possibilita o aparecer da aparência” (HEIDEGGER, 1977, p. 115).

Para Cobb-Stevens, conceitos, que são significações, são “simplesmente as estruturas inteligíveis das coisas” (COBB-STEVENSON, 1990, p. 154). Essas significações, que estão presentes tanto na percepção simples (como seu excedente categorial), quanto na percepção categorial, não são apresentadas *como* objetos, mas antes como “componentes do processo representacional” (COBB-STEVENSON, 1990, p. 154). Ou seja, a presença da significação conceitual na percepção não faz com que minha percepção se dirija a um conceito: eu visio a coisa, e não uma ideia da coisa. O conceito não é um intermediário entre o ato e o objeto: não é um *quase-objeto* que visio quando visio uma coisa. Eu visio uma coisa, mas essa coisa é já conceitualmente estruturada. Logo, Husserl seria, ao menos nas *Investigações lógicas*, proponente de um *conceitualismo da experiência*. A diferença entre sensibilidade e entendimento, nessa interpretação, seria uma diferença de *grau de explicitação*: o entendimento apenas *tornaria mais explícito* aquilo que *já estava* operante na sensibilidade: “há uma continuidade entre a consciência [*awareness*] pré-linguística de objeto e característica e a consciência [*awareness*] sintática do objeto possuindo a característica” (1990, p. 152). Essa interpretação não é mera arbitrariedade de Cobb-Stevens baseada nas leituras de Heidegger e Taminaux, mas encontra respaldo no texto husserliano:

“os atos articuladores [isto é, os atos de intuição categorial] e, na relação com eles, os atos simples, não são meramente experimentados em sucessão; antes, estão em cada caso aí *unidades estendidas* [*übergreifende*] *de atos*, nas quais

as relações parciais se constituem como novos objetos” (Hua XIX, 6, §48, 681).

Outras passagens problemáticas da Sexta Investigação que conferem um teor conceitualista à teoria apresentada por Husserl foram identificadas por Hopp (2011). Hopp se concentra no papel da *matéria intencional* na meta-relação entre intenção vazia de significação e preenchimento. Para Husserl, tal matéria – que, como vimos, é o suporte da síntese – reaparece na intuição preenchedora como sendo *a mesma* matéria de atos simbólicos expressivos. Eis como Husserl descreve essa operação:

A comparação das intenções de significação e suas intuições correlatas [...] mostrou, então, que este mesmo, que foi delimitado como matéria da significação, *encontra-se de novo na intuição correspondente* e media a identificação e que, com isso, a liberdade na aceitação ou na recusa dos elementos intuitivos, e até mesmo de todas as intuições correspondentes [...] baseia-se em que o ato total ligado ao teor verbal possui a mesma matéria, tanto do lado da intuição, como do lado da significação; nomeadamente, segundo todas as partes significativas que, em geral, vêm à intuitividade (Hua XIX, 6, §25, 618).

Dessa descrição, conclui Hopp que “uma vez que a matéria de um ato signitivo é um conteúdo conceitual, segue-se que a matéria de um ato perceptivo é igualmente um conteúdo conceitual” (HOPP, 2011, p. 208). Isso vai completamente de encontro às descrições de Husserl da percepção simples, cuja matéria intencional era, conforme vimos na descrição da estruturação parte-todo da coisa sensível, anterior a qualquer atividade conceitual do entendimento. Para piorar as coisas, Husserl diz, em uma outra passagem da Sexta Investigação, que “o próprio conteúdo intuitivo abarca já toda uma matéria” (Hua XIX, 6, §25, 618). Ora, se, conforme exige a teoria do preenchimento, essa matéria deve ser *conceitual*, e se o que diferencia um ato intuitivo de um ato significativo é, como vimos, justamente seu conteúdo intuitivo (a plenitude), então o próprio ato intuitivo necessitará de um *ulterior momento de plenitude (não-conceitual)* para caracterizá-lo ante o ato significativo. Isso nos levaria a um regresso, pois, como explica Hopp, “a consistência demanda que tratemos este momento ulterior de plenitude – a plenitude da plenitude intuitiva – como um todo consistindo em matéria e plenitude” (HOPP, 2008, p. 226). Se a matéria é conceitual, então precisaríamos da plenitude da plenitude da plenitude, e assim por diante. É a partir desse conflito interno nas descrições de Husserl sobre a matéria intencional que Hopp poderá identificar a seguinte “triade inconsistente” da fenomenologia do conhecimento da Sexta Investigação:

- (1) Atos perceptivos não são suportes de significação (conteúdo \neq significação).
- (2) Atos signitivos ou conceituais são suportes de significação (conteúdo = significação).
- (3) No preenchimento epistêmico, os atos intuitivos e conceituais têm matérias ou conteúdos idênticos (HOPP, 2011, p. 208).

Uma tentativa recente de resolver essa controvérsia na teoria husserliana foi realizada por Kidd (2019). Kidd se vale da distinção oferecida por Heck entre *não-conceitualismo de estado* (que, no vocabulário husserliano, chamaremos de não-conceitualismo de *ato*) e *não-conceitualismo de conteúdo*. Para Kidd, Husserl defende uma visão *híbrida*: um *não-conceitualismo de ato* e um *conceitualismo de conteúdo*. Do ponto de vista do conteúdo, isto é, da matéria intencional, Kidd concede que Husserl propõe um *conceitualismo*: o tipo de conteúdo intencional de um ato perceptivo deve poder ser instanciado em um ato judicativo. Ora, tal conteúdo é conceitual; *ergo*, conceitualismo de conteúdo. Do ponto de vista do ato, porém, Kidd defende que “a essência total de uma experiência perceptiva não necessita envolver todos os elementos necessários para que um ato seja um ato de juízo ou crença. Em particular, não necessita envolver uma matéria proposicionalmente estruturada” (2019, p. 423). Nesse sentido, Kidd interpreta a passagem do §4 da Sexta Investigação – que diz que “a significação não pode residir na percepção” – como uma afirmação sobre os *atos*, e não sobre suas *matérias*. Isto é, Husserl estaria dizendo somente que, em um ato perceptivo, não preciso instanciar os conceitos envolvidos em tal ato para que ele seja aquilo que é (a saber, um ato perceptivo). Ao perceber uma árvore, não preciso instanciar o conceito de árvore, muito embora a percepção da árvore envolva a matéria intencional conceitual *árvore*.

Essa solução, todavia, parece encontrar dificuldades de princípio. Nas *Investigações lógicas*, o que faz com que uma percepção possa ser singularizada por um juízo é o fato de ambos pertencerem *ao mesmo gênero qualitativo*, a saber, o gênero qualitativo dos *atos objetivantes*. Ora, se o que distingue uma percepção de uma crença, como diz Husserl (e como já exploramos acima), é algo que está para lá da *essência intencional dos atos* – e, portanto, para lá do seu aspecto *qualitativo e material* –, não parece viável tentar estabelecer uma diferença entre conceitualismo e não-conceitualismo justamente no nível da qualidade e da matéria dos atos. *Por princípio, a qualidade e a matéria da percepção e do juízo desta percepção são as mesmas*: o que os distingue é o conteúdo real [*reell*], a plenitude. É

precisamente o modo como a plenitude desempenha esse papel, por sua vez, que traz sérios problemas quanto à consistência geral da teoria. A solução de Kidd parece-nos, portanto, desviar do problema.

Ao fim e ao cabo, portanto, fica-se perplexo, partindo da discussão na literatura secundária, com o modo intricado e labiríntico com o qual Husserl parece “trazer à clareza definitiva” o modo “obscuro” com que Kant havia demarcado os domínios da sensibilidade e do entendimento. De um lado, temos a pretensão da teoria de apresentar um nível fundacional pré-categorial do qual despontariam os exercícios intelectuais do entendimento; de outro, encontramos no próprio texto sugestões de uma atuação implícita do entendimento já nas realizações mais imediatas da sensibilidade, o que legitimaria falar, com Cobb-Stevens, não mais de níveis de fundação, mas de uma *equiprimordialidade* entre sensibilidade e entendimento. A doação categorial (que, para Cobb-Stevens, é o mesmo que doação *conceitual*), neste último sentido, seria tão primitiva quanto a doação sensível.

Essas são as bases do debate na literatura entre conceitualismo e não-conceitualismo na teoria de Husserl. Vimo-lo surgir, principalmente, a partir da controvérsia entre (i) a interpretação não-conceitualista de Mulligan que identifica um ver simples não-conceitual na percepção anterior a qualquer operação intelectual, (ii) a interpretação conceitualista de Cobb-Stevens que aponta para o primado do dado categorial, e (iii) a imputação de inconsistência de Hopp, que vê Husserl defendendo, a um só tempo, duas concepções da percepção, conceitual e não-conceitual. Ao final da parte III, retomaremos esse debate, depois de uma reconstrução da teoria husserliana com a maior atenção possível ao texto, para verificar a plausibilidade dessas interpretações contrastantes e buscar responder aos problemas por elas apresentados.

Voltemo-nos agora, no próximo capítulo, ao problema do dado no nível da sensibilidade. Aqui, o nosso interesse se dirige, finalmente, ao problemático conceito de *autodoação* da coisa mesma na percepção.

Capítulo 2. A aporia da autodoação da coisa mesma na sensibilidade

Quem melhor explica o caráter aporético da fenomenologia da percepção fundante das *Investigações lógicas* ocasionado pela ambiguidade do conceito de autodoação é Rang (2005). Em seu estudo, vemos como este conceito surge da tentativa de Husserl de se ver livre das teorias representacionistas do conhecimento. Nessa tentativa, Husserl atribui à doação sensível da coisa mesma na percepção simples o título de *doação originária*. É na percepção sensível, portanto, que temos a coisa dada em carne e osso, de modo imediato, e servindo de base para os demais modos de doação. Na consecução de sua fenomenologia da percepção, porém, não poucos problemas aparecem. Convém reconstruir o conceito de doação sensível originária através da crítica de Husserl ao representacionismo para nos darmos conta desses problemas.

§1 O dado que não se doa: o fantasma do representacionismo

Essa crítica tem suas raízes na desambiguação do conceito de *representação* [*Vorstellung*] realizada em *Estudos psicológicos para a lógica elementar* (doravante *Estudos*), de 1894. Nesse texto, Husserl critica a subsunção realizada por Brentano de fenômenos conscientes tão distintos sob o gênero único da representação. Para Brentano, com efeito, se vejo algo, “uma cor é representada”; se escuto algo, “um som é representado”; se imagino algo, “uma imagem na fantasia é representada”, quando “ouço e entendo um nome, tenho uma representação daquilo que é designado” (BRENTANO, 1925, p. 34). Nos *Estudos*, Husserl reserva apenas às representações por *signo* [*Zeichen*] e por *imagem* [*Bild*] a capacidade de *representar* [*repräsentieren*] alguma coisa através de alguma outra coisa. As demais, que não *representam* nada, mas antes *dão o objeto mesmo de modo presente na consciência* [*im Bewußtsein gegenwärtige*], são *intuições* [*Anschauungen*] (Hua XXII, 174). Com essa distinção, Husserl poderá definir *intencionalidade* como *re-presentação* [*Repräsentation*], na medida em que elas comportam um *mero intencionar* [*bloß intendieren*] ao objeto, não os tendo dados de modo presente (Hua XXII, 174). Assim, a intenção só faz sentido em contraposição a algo que não é mais intenção, mas *doação* daquilo que era intencionado. Re-presentação é o *oposto* de intuição – aquela intenciona o não-dado, esta oferece o *dado* de modo *presente*

[*gegenwärtig*]. Portanto, como bem explica Rang, a intencionalidade tem, em *Estudos*, a “estrutura formal da presentidade [*Gegenwärtigkeit*]: somente sobre a base de, e com vistas a, um apresentar [*Gegenwärtigen*] não-mediado é possível e faz sentido um presentificar [*Vergegenwärtigen*]⁸¹ (RANG, 2005, p. 128).

É essa concepção de intencionalidade que Husserl terá em mente ao criticar as teorias representacionistas da consciência na Quinta Investigação Lógica. Eis como essas teorias compreendem toda relação de representação da consciência com as coisas: “‘lá fora’ está, ou pelo menos está sob certas circunstâncias, a coisa mesma; na consciência está, como seu substituto [*Stellvertreter*], uma imagem” (Hua XIX, 5, §21, 436). A mesma concepção, segundo Husserl, transpõe-se *mutatis mutandis* para a chamada *teoria do signo*, que compreende o objeto representante da consciência como objeto *simbólico* (Hua XIX, 5, §21, 438). Essa concepção serve principalmente para resolver o problema das *representações sem objeto* [*gegenstandslosen Vorstellungen*], por exemplo a representação de um centauro. Para dar conta do fato de que toda consciência é consciência de algo e que nem todo objeto intencionado existe, alguns teóricos (notadamente Twardowski) apelam para a duplicação do objeto intencional: em toda consciência haveria um objeto imanente imagético ou simbólico ao qual eventualmente corresponderia um objeto externo. No caso de um centauro, só haveria o objeto imanente, mas não o objeto real. Nos casos mais comuns, por exemplo na consciência de uma casa, haveria tanto o objeto real mundano *casa* e a imagem ou signo mental paralelo na consciência.

Contra essa concepção, dirá Husserl que “a figuratividade do objeto que funciona como imagem não é, manifestamente, nenhum caráter interno (nenhum ‘predicado real’); como se um objeto fosse também figurativo assim como é, por exemplo, vermelho e esférico” (Hua XIX, 5, §21, 438). (Tudo que aqui se segue sobre a imagem se aplica, *mutatis mutandis*, para o signo). O caráter de imagem é, como já vimos, uma *forma de apreensão* da consciência: ela é resultado da apreensão da matéria de um conteúdo real [*reell*] como imagem. Na intenção imagética,

⁸¹ Husserl usará *Vergegenwärtigung*, posteriormente, para caracterizar todos os objetos que não são dados em carne e osso [*leibhaftig*], como os objetos dos atos da fantasia, que não exigem, portanto, estruturalmente, uma contrapartida presentante [*gegenwärtigend*]. Como mostram Moran e Cohen no *Husserl Dictionary* (2012, p. 2, 260), Husserl não é sempre consistente com o uso do conceito de *Vergegenwärtigung*, não havendo tradução exata para o termo. Adotarei, aqui, a tradução já consensual nos estudos husserlianos em português de *apreensão* para *Gegenwärtigung* e *presentificação* para *Vergegenwärtigung*. Cumpre, porém, uma ressalva: *apreensão* [*Gegenwärtigung*] não se opõe a *re-apreensão* [*Repräsentation*]. Os pares opostos são: *apreensão/presentificação* e *re-apreensão/intuição*.

portanto, intencionamos não a imagem, *mas o objeto figurado pela imagem*. Resulta que “a apreensão como imagem já pressupõe um objeto intencionalmente dado à consciência” (Hua XIX, 5, §21, 437). Esse objeto dado, por sua vez, não pode ser novamente dado como uma imagem, sob pena de iniciarmos um regresso. A teoria representacionista da consciência, que compreende toda relação intencional com o objeto como uma relação *mediada* por um objeto interior imagético ou simbólico, é, portanto, falsa: uma vez que a própria consciência de imagem ou de signo pressupõe uma doação da coisa mesma, deve haver uma modalidade de consciência que não se dá através de mediação, a saber, uma *consciência imediata da coisa mesma*. Essa será, naturalmente, a modalidade de consciência perceptiva, que, à luz da distinção realizada em *Estudos* entre re-presentação e intuição, traz o objeto ele mesmo à doação de modo presente, e não de modo intencional. A coisa mesma é dada, e não intencionada, ou *re-presentada*, por signo ou por imagem. É nisso que consiste o caráter *próprio* [*eigentlich*] da apresentação intuitiva, em contraposição ao caráter *impróprio* [*uneigentlich*] da intenção.

No §13 da Quinta Investigação, porém, Husserl fala de um “*conceito mais estrito* e de um *conceito mais lato de intenção*” (Hua XIX, 5, §13, 393). Em sentido estrito, intenções são aqueles atos que *remetem para um preenchimento correspondente* (Hua XIX, 5, §13, 393). Esse é, como vimos, o modo como o conceito foi introduzido em *Estudos*. No sentido lato, no entanto, Husserl dirá que “os preenchimentos são também atos, portanto, também ‘intenções’” (Hua XIX, 5, §13, 393). Esse caráter intencional da consciência perceptiva consiste na sua estruturação parte-todo proporcionada pelo fenômeno da fusão, que vimos no capítulo anterior. Vimos, precisamente, que na percepção simples a coisa mesma é dada *de modo presuntivo*: somente um *aspecto* da coisa é dado, os demais aspectos, dirá Husserl, são *meramente intencionados*. Assim, a percepção intuitiva da coisa mesma, que deveria servir, na crítica às teorias representacionistas, como apresentação própria da coisa em carne e osso, torna-se, ela também, *mera intenção*.

Antes de consistir em um “*equívoco inofensivo*” (Hua XIX, 5, §13, 393), essa duplicidade do conceito de intenção – ora como a intenção simbólica e imagética que aponta para um preenchimento intuitivo, ora como o próprio aspecto parcial da percepção simples – é o que está no centro do caráter aporético da fenomenologia da percepção das *Investigações lógicas*. Como diz Rang, essa fenomenologia apresenta-se tanto como *Sinnexplikation* quanto como *Sinnkritik* da percepção, isto é, tanto como *explicitação do sentido da percepção*, quanto como *crítica da reivindicação da percepção de dar o objeto ele mesmo* (RANG, 2005, p. 134).

Ou seja, a autodoação da coisa mesma é, em um primeiro momento, o sentido específico da percepção, aquilo que a distingue da consciência de signo ou de imagem; a seguir, porém, essa própria autodoação se mostra como possuindo *a mesma estrutura da consciência simbólica ou imagética*. A doação da coisa mesma não é, ao fim e ao cabo, doação em sentido real [*reell*], mas *pura pretensão* à doação.

Isso leva àquilo que Rang chamou de *dilema da fundamentação*:

ou o termo ‘autodoação’ significa a presença sensível do visado, e, neste caso, a reivindicação da percepção à autodoação não poderá ser demonstrada como [tarefa] irrealizável [*unerfüllbar*] por meios fenomenológicos; ou o termo designa a apresentação completa do visado [...], e, neste caso, a análise da aspectividade pode rejeitar, de fato, a exigência à autodoação como [tarefa] irrealizável (2005, p. 135).

O dilema mostra que Husserl emprega dois sentidos distintos de autodoação, conforme se trate de uma *Sinnexplikation* ou de uma *Sinnkritik* da percepção: a *explicitação fenomenológica do sentido da percepção* vai mostrar que a própria coisa não é dada por substitutos simbólicos ou imagéticos, como quer o representacionalismo; ao mesmo tempo, porém, a *crítica fenomenológica da percepção* vai mostrar que a coisa nunca é dada de modo absoluto, mas sempre parcialmente, por aspectos, perspectivas, adumbramentos. No sentido usual, portanto, *autodoação significa doação autêntica*, pois o que temos diante de nós é a coisa mesma, e não um substituto simbólico/imagético; no sentido fenomenológico, no entanto, *autodoação significa doação inautêntica*, pois somente aspectos da coisa são dados. Estaríamos diante de uma equivocidade inofensiva, de fato, se Husserl fosse consequente em manter esses dois sentidos de autodoação separados. O que ocorre, porém, como mostra Rang, é que as *Investigações lógicas* fracassam na tentativa de distinguir os dois sentidos de intencionalidade apontados acima, o sentido estrito e o lato. Ou seja, Husserl falha em diferenciar (1) a intencionalidade no sentido da re-presentação simbólica e imagética que aponta para um preenchimento e (2) a intencionalidade no sentido da aspectividade da coisa. Nomeadamente, os aspectos da coisa que se apresentam [*gegenwärtigen*] à consciência serão compreendidos no modo da re-presentação [*Repräsentation*] simbólica/imagética. Assim, *a própria crítica dirigida às teorias representacionistas da consciência se volta para a fenomenologia da percepção de Husserl*.

Vejamos como isso ocorre. Ao descrever o caráter *meramente intencional* da percepção, em oposição à sua pretensão de dar *o objeto mesmo*, Husserl diz que, nos casos da percepção

‘externa’, “o objeto não é efetivamente dado, nomeadamente, não é dado completa e totalmente como aquele objeto que é. Aparece apenas ‘de frente’, apenas ‘perspectivamente reduzido e adumbrado [*abgeschattet*]’, e coisas semelhantes” (Hua XIX, 6, §14, 589). O problema é que a ideia de uma coisa que se doa em perspectivas seria compreendida por Husserl, segundo a leitura de Rang, por contraposição a uma coisa que se doa *sem perspectivas*. Ora, que sentido teria uma coisa sem aspectos, perspectivas, lados? Claramente, seria uma *coisa em si absoluta*, sem perspectivas. Para que a doação perspectivística faça sentido, portanto, uma doação a-perspectivística precisa ser concebível. Mas, se estamos em registro eidético, isto é, descrevendo a percepção *qua* percepção, é de se perguntar que tipo de consciência perceptiva intencional teria uma coisa absoluta. Deus? Lembremo-nos, ademais, que Husserl já havia criticado, em *Prolegômenos*, o conceito de “coisa em si” em oposição absoluta à consciência como um conceito autocontraditório. Além do mais, a ideia de uma coisa sem perspectivas contraposta de modo absoluto à coisa perspectivística contradiz a própria dinâmica da constituição sensível do objeto, segundo os conceitos básicos da intencionalidade apresentados no Capítulo 3 da Parte I (e que serão desenvolvidos no Capítulo 3 da Parte 2 a seguir). Segundo Husserl, os conteúdos reais [*reelle*] do ato são apreendidos pela matéria do ato para constituir o objeto. Ora, se há um objeto absoluto contraposto à doação perspectivística, então o objeto tem que estar já pré-constituído e, pior, tem que já ser conhecido de antemão para que a apreensão material do conteúdo real [*reell*] seja “correta”. Assim, devo já saber o que é um “cubo” para que possa apreender a superfície do cubo que cai no meu campo de visão como “parte de um cubo”. No contexto da nossa tese, é como se o conceitualismo exigisse a noção de uma coisa em si absoluta para que faça sentido, e é como se Husserl fosse um conceitualista – afinal, o que está sendo exigido aqui é a *prioridade lógica do conceito de objeto à sua apreensão pela consciência*. Em suma: a estrutura *pars-pro-toto* da percepção exige o conceito de coisa absoluta; logo, não seria uma descrição fenomenológica adequada da percepção.

Reflexo maior dessa compreensão da aspectividade da coisa por contraposição a uma doação absoluta se deixa ver no §29 da Sexta Investigação, no qual Husserl afirma que “conhecemos cada vez melhor o objeto por meio de um conteúdo representativo que é cada vez *mais semelhante ao objeto* e o concebe de forma cada vez mais viva e completa” (Hua XIX, 6, §29, 627, grifo nosso). Ora, para que uma parte da percepção entre numa relação de *semelhança* com uma parte do objeto, é necessário que este objeto esteja *já constituído*. O conhecimento do objeto por semelhança exigiria, nos dizeres de De Palma (2008, p. 57), uma “experiência

sensível já constituída (e não novamente através de uma doação de sentido)”. Nas *Investigações lógicas*, como explica Bernet (2005, p. 162), “o ideal da doação adequada [é construído] de acordo com o modelo de algo que apresenta a si mesmo sem perspectivas”. Ou seja, a pré-constituição do sentido da coisa exigido para a consistência da estrutura parte-todo da percepção atua, nas *Investigações lógicas*, como a noção absurda de uma *coisa em si absoluta sem perspectivas* da qual se deriva o *fenômeno da coisa dada em perspectivas na consciência*: assim, a cada *parte* da coisa dada na percepção perspectivística deveria então corresponder uma *parte* da coisa em si absoluta, que seriam, então, *comparadas*.

Segundo uma influente linha de interpretação das *Investigações*⁸², Husserl compreende a consciência perceptiva nos moldes da consciência de *signo*, como se poderia ver já na Primeira Investigação Lógica:

a apreensão compreensiva, na qual se consuma o significar de um signo, é – na medida em que toda apreensão é, em certo sentido, um entender ou um interpretar – aparentada com as apreensões objetivantes (consumadas em diferentes formas), nas quais, por meio de um complexo vivido de sensações, desperta a representação intuitiva (percepção, imaginação, figuração etc.) de um objeto (por exemplo, de uma coisa “exterior”) (Hua XIX, 1, §23, 79, 80).

Também na Sexta Investigação, ao descrever a função dos aspectos da coisa que caem no aparecimento, diz Husserl que

os elementos constituintes das partes de trás não visíveis, das partes internas etc., são co-visados [*mitgemeint*] de modo mais ou menos determinado, são *indicados simbolicamente pelos que aparecem primariamente*, mas eles próprios não caem no conteúdo intuitivo [...] da percepção (Hua XIX, 6, §14, 589, grifo nosso).

Mais do que mera força de expressão, é essa analogia que denunciaria uma dificuldade de princípio da fenomenologia da percepção das *Investigações lógicas*, dificuldade que resulta na incapacidade de uma descrição adequada da estrutura parte-todo da percepção, na medida em que a descreve como correspondência pedaço-por-pedaço, a saber, pedaços do *ato* correspondendo a pedaços do *objeto*. Moura é quem melhor realiza essa crítica à teoria da percepção das *Investigações lógicas*, denunciando-a não apenas como uma inconsistência pontual, mas como o calcanhar de Aquiles da fenomenologia pré-transcendental, sendo ela

⁸² Para mencionar alguns: De Palma (2008), Bernet (2005), Rang (2005), Moura (1989), De Almeida (1972).

resultado dos “prejuízos que, pouco depois, Husserl remeterá à ‘atitude natural’” (MOURA, 1989, p. 152). Para Moura, essa inconsistência da fenomenologia da percepção das *Investigações* denuncia o fracasso da sua crítica da razão (MOURA, 1989, p. 152), sendo ela o que motiva a virada transcendental. O problema maior desse fracasso, segundo Moura, está no peso excessivo dado à *relação de semelhança*, que vai vigorar não somente nos atos signitivos e imagéticos, mas também nos perceptivos. Dirá Moura:

É verdade que a imaginação se preenche pela síntese do semelhante pelo semelhante, e a percepção pela síntese da ‘coisa mesma’. Só que esse ‘mesmo’ do preenchimento perceptivo também remeterá a uma semelhança entre o representante e o representado que, não sendo uma semelhança no ‘sentido natural’, como no caso da representação imaginativa, não deixará e ser uma ‘semelhança’, nem deixará de exigir uma comparação impossível (MOURA, 1989, p. 150).

Ou seja, Moura reconhece que a semelhança perceptiva é diferente da semelhança imaginativa, e até cita a passagem das *Investigações* que reforça isso: “o modo dessa representação por semelhança é distinto, segundo a representação apreenda o conteúdo esboçante [*abschattende*] como imagem ou como apresentação do próprio objeto” (Hua XIX, 6, §37, 647 apud Moura, 1989, p. 150). Para Moura, contudo, essa diferença apenas “sofistica a teoria”, sem eliminar sua premissa problemática de fundo. É assim que a *Selbstdarstellung*, apesar de se opor à *analogisierende Darstellung*, permanece presa aos entraves da “teoria inglesa do conhecimento”, por não afastar o “prejuízo fundamental da ‘representação clássica’”, qual seja, aquele da “oposição absoluta entre o mundo e a representação” (MOURA, 1989, pp. 151-2).

Eis, portanto, o núcleo aporético da fenomenologia da percepção das *Investigações lógicas*: a autodoação da coisa mesma, cuja presença em carne e osso deveria servir como fundamento da fenomenologia da percepção é, por princípio, inadequada, portanto, não dada. Seu modo de se referir à coisa é, ademais, moldado na consciência simbólica/imagética, dando-se por *semelhança*, o que demandaria um sentido pré-constituído da coisa mesma. Nas *Investigações lógicas*, esse sentido pré-constituído atua como a noção absurda de uma coisa em si absoluta sem perspectivas. A partir desse conjunto de problemas, vemos Husserl incapaz de cancelar fenomenologicamente a noção de autodoação genuína da coisa mesma, terminando vítima das “concepções de percepção como consciência signitiva ou imagética por ele mesmo criticadas” (DE PALMA, 2008, p. 56).

Segundo Rang, é justamente essa insuficiência de um tratamento fenomenológico adequado da noção de auto-dação – proveniente da incapacidade de uma compreensão adequada da estrutura parte-todo da percepção – que está na base do modo problemático com o qual Husserl pretendia trazer à “clareza suficiente” as distinções kantianas entre intuição e conceito. Na verdade, Rang vai ainda mais longe e conclui que essa dificuldade de princípio das *Investigações lógicas* é o que impede Husserl de trabalhar nos quadros da concepção kantiana de conhecimento como cooperação entre sensibilidade e entendimento. Antes, a compreensão da estrutura básica da percepção como correspondência pedaço-por-pedaço fará com que Husserl tome como “ponto de partida de uma teoria do conhecimento [...] a pergunta de Descartes sobre a verdade da certeza da reivindicação das ideias da percepção sensível de representarem um mundo exterior” (RANG, 2005, p. 141), sendo essa a concepção de conhecimento que Husserl desenvolverá, por exemplo, a partir da redução fenomenológico-epistemológica em *A ideia da fenomenologia*⁸³.

Em suma, é esse o conjunto de problemas da doação no nível da sensibilidade. A fenomenologia da percepção das *Investigações*, que parecia, a princípio, orientar-se por uma *abertura originária do mundo à consciência*, acabariam por se enredar nas confusões representacionistas que apartam a consciência do mundo e buscam por intermediários capazes de reconectá-los. Ou seja, se, a princípio, reivindicava-se fenomenologicamente a presença direta da coisa mesma, as premissas da teoria levam, no entanto, inelutavelmente, à ocultação da coisa por vestes simbólicas ou imagéticas. Eis como isso ocorre: em princípio, a fenomenologia ensina que a coisa não é dada de modo absoluto, isto é, ensina que nosso contato primitivo com o mundo é inadequado. A coisa se dá sempre em perspectivas, e o objeto não é, portanto, simplesmente *dado*, mas *constituído* pelo poder da consciência de fusionar as partes perspectivísticas em um todo. Rompe-se, assim, com o divórcio entre consciência e mundo: a doação do mundo é dependente do poder constituinte da consciência, e o *mundo mesmo* (e não um representante simbólico seu) só pode aparecer porque a consciência o constitui. Posteriormente, no entanto, a relação de parte-todo que vigora na constituição do objeto será compreendida em termos de partes *simbólicas* que *representam* as demais partes, o que levará Husserl a falar mesmo da exigência de uma correspondência entre *pedaços do ato* e *partes do objeto*. Ora, essa exigência rompe com o ensinamento inicial. Para que haja uma tal

⁸³ Prauss (1977, p. 84) é da mesma opinião.

correspondência entre *pedaços do ato* ↔ *partes do objeto*, é necessário que esse objeto esteja já *dado*, que esteja “*lá fora*”, de modo *absoluto*, anteriormente a qualquer atividade constituinte da consciência. A consciência entraria em cena somente depois, em busca de uma adequação dos seus objetos imanentes (no sentido mais vulgar de imanência) com os objetos do mundo. A consciência, assim, com seus objetos simbólicos e imagéticos interiores, voltar-se-ia para os objetos exteriores do mundo e buscaria por uma correspondência entre ambos. Com isso, tem-se novamente o divórcio entre consciência e mundo, e o que retorna é o “discurso arcaico sobre o sentido externo e interno, que não renega sua origem na vida cotidiana com sua metafísica e antropologia ingênuas” (Hua XIX, 6, §46, 673).

Nosso objetivo será, no capítulo seguinte, investigar se o desenvolvimento da fenomenologia da percepção sensível das *Investigações* contradiz, inevitavelmente, conforme sugere a crítica aqui apresentada, suas premissas iniciais. Isto é, nosso foco específico será analisar em que medida a constituição fenomenológica dos objetos do nível fundante da sensibilidade se deixa contaminar por construções representacionistas. Se esse for o caso, a fenomenologia acaba por retornar àquela concepção ingênuas tão criticada de dado que impossibilita uma abertura efetiva do mundo à consciência. Se não for este o caso, no entanto – e essa é, digamos já, nossa hipótese –, trata-se de uma teoria consistente e não-representacionista e que, por tabela, evita a acusação de doacionismo no sentido do Mito do Dado.

Capítulo 3. O esquema conteúdo-apreensão e a doação sensível pura e simples

Dado o estado de coisas ao qual chegamos, é de surpreender que Hopp ainda possa ter dito que a teoria husserliana deve ser trazida à tona para o debate sobre o conceitualismo porque “é uma séria candidata à verdade” (HOPP, 2008, p. 219). Hopp modifica, é bem verdade, a teoria husserliana de modo a depurá-la de suas (supostas) inconsistências relativas à intuição sensível simples. Nosso objetivo aqui, ao contrário, é nos mantermos fiéis ao texto husserliano de modo a verificar se o próprio desenvolvimento de sua fenomenologia da percepção é capaz de oferecer soluções às aporias que detectamos. A hipótese que nos guia é que sim.

O primeiro passo será uma reconstrução e análise detida daquilo que é o fundamental da percepção sensível em Husserl: o chamado esquema conteúdo-apreensão.

§1 O dado para o filósofo e para o não-filósofo

Vimos que o problema do Mito do Dado surge, para McDowell, a partir da crítica do “dualismo do esquema e do Dado”. Salta aos olhos, agora, que falemos de “esquema conteúdo-apreensão” em Husserl. O vocabulário parece já denunciar, de antemão, que Husserl é mais uma das vítimas do dualismo denunciado por McDowell. Essa é a opinião de muitos comentadores, notadamente Huemer e Brisart⁸⁴. A passagem que convém nos determos para tratar desse problema é aquele *Gedankenexperiment* que Husserl faz de uma consciência anterior a toda experiência, em que “sentimo-nos aqui imediatamente tentados a expressar a situação do seguinte modo: para uma tal consciência, as sensações não *significam* nada, não *valem* [*gelten*] como *signos* das propriedades de um objeto” (Hua XIX, 1, §23, 80). Nesse caso, as sensações seriam *pura e simplesmente dadas*, e Husserl estaria subscrevendo, de fato, ao Dado em sua versão mitológica.

⁸⁴ “No entanto, este é também o ponto em que se levanta a questão se, ao fazê-lo, esta fenomenologia não está se abandonando a um mito que, muito precisamente, é semelhante ao que é chamado ‘o mito do Dado’” (BRISART, 2013, p. 46); e “Nesta fase de seu trabalho ele apela claramente para o Mito do Dado” (HUEMER, 2004, p. 45).

Mas a pergunta que devemos fazer é a seguinte: *para quem* as sensações seriam dadas, nesse caso? A resposta é: para o *fenomenólogo*, aquele que não parte de uma *oratio recta*, mas de uma *oratio obliqua*. Como explica Renaudie (2010, p. 110), a *oratio recta* é aquela capaz de “direcionar nossa atenção ou consciência para o objeto representado pelo discurso. Aqui encontramos a ideia de uma ‘direcionalidade’ do discurso, que permite que ele nos leve imediatamente à sua referência enquanto ele mesmo é esquecido como um discurso”. Já a *oratio obliqua* é aquele modo de falar *filosófico*, no qual “o discurso é conduzido por uma espécie de intenção ‘oblíqua’, desviando-nos de seu objeto habitual a fim de trazer à tona, de forma reflexiva, a dimensão intencional da relação com o mundo que foi imediatamente estabelecida no uso comum da linguagem” (RENAUDIE, 2010, p. 110). Para exemplificar essa distinção, Renaudie se vale de uma passagem de McDowell, que convém citar também aqui:

quando falamos como filósofos, não falamos de uma nova gama de objetos, como se, agora, os objetos fossem genuinamente reais e os objetos da imagem manifesta não. Falamos dos mesmos objetos, sob um modo especial de consideração, no qual nos abstraímos da forma como os objetos figuram em nossa visão de mundo (MCDOWELL, 2009, p. 42).

A semelhança com Husserl é, de fato, enorme. Assim como o fenomenólogo, o “filósofo”, para McDowell, não fala de novos objetos, mas daqueles mesmos objetos que a consciência “ingênua”, no linguajar de Husserl, ou a “imagem manifesta”, no linguajar de Sellars, apresentam. Trata-se tão somente de um *novo modo de consideração*. A aparição de uma “pura sensação” para o fenomenólogo não é uma “pura doação sensível ininterpretada”, portanto. Antes, ela reflete apenas a mesma distinção apontada por McDowell entre o discurso filosófico e o discurso da imagem manifesta, ou da *oratio recta* e da *oratio obliqua*.

E quanto ao esquema conteúdo-apreensão? Não seria ele equivalente ao “dualismo do esquema e do Dado”? Detenhamo-nos nesse esquema para responder a essa questão.

§2 O esquema conteúdo-apreensão

Uma das marcas centrais da teoria da intencionalidade de Husserl, e mais ainda de sua teoria da percepção, é o chamado *esquema conteúdo-apreensão*. Sua finalidade última é, justamente, a superação do modelo empirista de percepção e conhecimento. Mas o que é exatamente esse esquema?

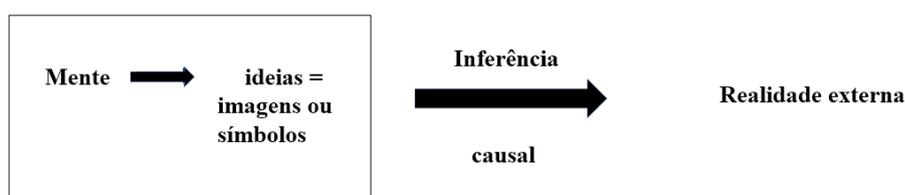
Se o esquema conteúdo-apreensão nada mais for que uma versão do dualismo do esquema e do Dado, nossa hipótese inicial se encontra em xeque. Tratar-se-ia, com tal esquema, de mais uma forma de dizer que há um material bruto animado por um esquema que o interpreta e o anima de sentido. Se assim o for, essa dualidade intrínseca da consciência permanecerá para sempre contaminada pelo dualismo entre matéria desprovida de sentido e forma estruturante, servindo como modelo descritivo da intencionalidade perceptiva. Esse esquema é, segundo Aguirre, “a trave-mestra... do idealismo fenomenológico-transcendental”, e seu abandono representaria “a renúncia da ideia transcendental (1970, pp. XIX, XXII, nota 30 apud De Palma, 2009, p. 61). Alguns comentadores, como Boehm (1969, pp. XXXss.), Sokolowski (1964, pp. 177ss.), Holenstein (1972, p. 86ss.) e Welton (1983, pp. 166ss e 2000, pp. 165ss.), defendem que Husserl chega a abandonar o esquema na sua teoria da constituição. Outros, como Lohmar (2009, pp. 13, 14), sustentam que a nota autocrítica de Husserl sobre o esquema nas *Lições sobre a fenomenologia da consciência interna do tempo*⁸⁵ não implica um abandono total do esquema. Também de Palma é da opinião de que Husserl “nunca chegou à sua dissolução definitiva”, mas aponta que “o esquema ele próprio, e o idealismo que nele subjaz, não são compatíveis com a análise fenomenológica” (DE PALMA, 2009, p. 61), especialmente com respeito ao nível fundante da percepção sensível (DE PALMA, 2009, p. 71). De Almeida é de igual opinião: os limites da função de apresentação dos conteúdos de sensação não devem lhes ser impostos a partir *de fora* (DE ALMEIDA, 1972, p. 49); antes, “os dados da sensação [devem ser], *por si mesmos*, aptos a assumirem a função da apresentação de um modo determinado” (DE ALMEIDA, 1972, p. 50). Também Gurwitsch compartilha da mesma opinião contida nas duas últimas posições, na medida em que nos mostra que uma descrição fenomenológica adequada da percepção exige o abandono do esquema *tal como interpretado nos quadros de um dualismo do esquema e do Dado*.

Seguimos a opinião de Gurwitsch, De Palma e De Almeida. No que segue, utilizaremos a interpretação de Gurwitsch como fio condutor para mostrar como o esquema conteúdo-

⁸⁵ “‘Sentido’ [*Empfunden*] seria, portanto, uma indicação para um conceito relacional que, em si, não diria se o sentido é sensual [*sensuell*], ou em geral imanente no sentido do sensual; com outras palavras, permanece em aberto se o próprio sentido [*Empfunden*] é já constituído, e talvez de maneira completamente distinta que o sensual. – Mas o melhor é deixar de lado toda essa diferença; nem toda constituição possui o esquema conteúdo de apreensão-apreensão” (Hua X, p. 7, nota 1).

apreensão não reflete a dualidade do esquema do conteúdo e do Dado e, portanto, não é vítima do Mito do Dado⁸⁶.

Já desde 1894, como vimos, Husserl começa a se voltar contra as bases das teorias do conhecimento de tipo representacionista-empirista que são encabeçadas, por exemplo, por Helmholtz ou Brentano. Essas teorias escoram-se, como já dissemos, na apropriação semiótica que Locke faz da ontologia cartesiana. Segundo Locke, uma vez que “as coisas que a mente contempla não estão nenhuma delas, além delas próprias, presentes no entendimento, é necessário que algo mais, como o sinal ou representação da coisa considerada, deva estar presente nele, e estas são as ideias⁸⁷” (LOCKE, 1706/1999, p. 316, tradução modificada)⁸⁸. Küng (1973, p. 271) nos oferece uma ilustração que resume bem essa concepção:



Ou seja, tudo aquilo que está presente, que é *visado*, é aquilo que é *intrínseco* à mente⁸⁹: as “representações” [*Vorstellungen, ideas*] que atuam como imagens ou signos para os objetos do

⁸⁶ Em um outro artigo, utilizei a crítica de Gurwitsch que desenvolvo parcialmente nessa tese para defender que Gurwitsch “revisa” a teoria da intencionalidade de Husserl no contexto da discussão da hipótese da constância (GUILHERMINO, 2021). Não é essa, todavia, minha atual opinião. Defenderei, no que segue, que a leitura de Gurwitsch é a leitura *acertada* do esquema conteúdo-apreensão, e não uma “revisão”.

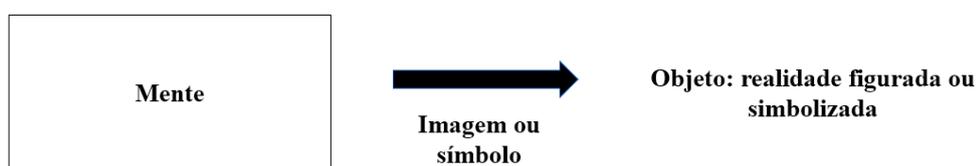
⁸⁷ “*ideas*”, em inglês, corresponde a “*Vorstellung*”, em alemão, que em geral se traduz por “*representação*”.

⁸⁸ Também Lotze poderia ser incluído nessa lista de “representacionistas” com respeito ao conhecimento, como se pode ver a partir da seguinte passagem do Terceiro Livro de seu *System der Philosophie*: “Tudo aquilo que sabemos do mundo externo se baseia em representações dele que se encontram em nós” (LOTZE, 1874, p. 481).

⁸⁹ “*mind*” é como os empiristas ingleses denominavam os atos psíquicos. Husserl, nas suas *Conferências de Amsterdã sobre Psicologia fenomenológica*, de 1928, apontará para a confusão, por parte de Locke, entre “mente” enquanto “alma” [*Seele*] e enquanto “ego puro”: “Locke [...] considera desde o início o *ego* puro como alma pura, como *human mind*, cuja investigação sistemática e concreta a partir da evidência da experiência interna deve ser, segundo ele, o meio de resolução das questões relativas ao intelecto e à razão” (Hua IX, p. 330). No contexto da nossa discussão sobre o esquema conteúdo-apreensão, essa superação da compreensão do eu como “alma humana” já será realizada por Husserl, conforme veremos a seguir, a partir da sua concentração nas estruturas essenciais do *ato psíquico enquanto tal*, em desconexão do seu vínculo causal com o mundo.

mundo externo. Posso conhecer o objeto do mundo externo apenas por uma *inferência causal* a partir dos signos e das imagens.

Husserl enxerga uma confusão fundamental nessa concepção: ao visar um signo ou uma imagem, não visio o signo ou a imagem. Antes, visio *o designado pelo signo*, ou aquilo que é *figurado* pela imagem. Ao ler um livro, por exemplo, não são as letras escritas no papel que são o foco da minha visada: antes, o que visio é a história contada pelo livro, isto é, aquilo que é “significado” pelo signo. Igualmente no caso da imagem: ao ver um quadro, por exemplo, não noto as tintas na tela, mas o objeto que está sendo ali representado por essas tintas. Valendo-nos novamente da ilustração de Küng (1973, p. 672), o esquema mais apropriado, segundo Husserl, é, portanto, o seguinte:



Ou seja: visamos o objeto *por meio* da imagem ou do símbolo. A imagem e o símbolo não são *visados*, como eram no modelo de Locke; antes, o que é visado é aquilo que é por elas designado ou representado.

Seguindo esse modelo, Husserl adota a seguinte fixação terminológica: o signo ou a imagem são *re-presentações* que têm a função de *fazer aparecer um objeto*. Mas essa função não se deve a elas mesmas; antes, elas exigem um *ato* que as *interprete* como *re-presentantes* de objetos. Naturalmente que posso, se adoto uma atitude reflexiva específica, direcionar-me para esses próprios re-presentantes. Neste momento, no entanto, eles *cessam de realizar sua função de re-presentar um objeto* (Hua XXII, pp. 182-84). Posso, por exemplo, ao invés de visar aquilo que é representado pelo quadro, concentrar-me nas cores da tela. Nesse momento, não visio mais o objeto, mas aquilo que servia como condição de aparição do objeto. Mas não é isso o que ocorre na nossa experiência cotidiana: geralmente, estamos direcionados para *os objetos*, e não para seus *re-presentantes* (ao contrário do que dizia Locke). Somente uma atitude específica (a *oratio obliqua*) nos faz voltar do objeto para seus re-presentantes.

Husserl aplicará esse modelo de consciência de signo e de imagem *também para a consciência da percepção de objetos do mundo externo*. Nesse caso, os re-presentantes não serão signos ou imagens, mas *sensações* [*Empfindungen*]. Assim, também na percepção temos algo que permite, que intermedeia, a aparição do objeto: as sensações que funcionam como re-presentantes. Tal como na consciência de signo, também na consciência perceptiva a sensação exigirá um ato que as interprete, *animando-as* de sentido, para que elas possam fazer aparecer um objeto. Assim, *sentir* é uma coisa; *perceber*, outra. Segundo Husserl, *percebo* objetos no mundo, mas *sinto* os *re-presentantes* (nesse caso, as sensações) que são responsáveis por *fazer aparecer* os objetos. Tal como no caso do signo e da imagem, esses re-presentantes sensíveis não são aquilo que é *visado pelo ato*: logo, ao sentir, não *viso* a sensação. Trata-se de uma mero “vivenciar” [*erleben*]: as sensações estão aí e proporcionam o aparecimento do objeto, mas eu não as viso, não presto atenção nelas. Elas não são o objeto de uma visada direta, de uma *oratio recta*, mas de uma visada filosófica, *oblíqua*. Elas não são *dadas*, portanto, a não ser *obliquamente*. Como diz Husserl, em uma passagem já citada, “eu ouço o adágio do violinista, o gazejar dos pássaros” (Hua XIX, 5, §14, p. 395), mas não a sensação de som; “vejo uma coisa, por exemplo essa caixa, não vejo minhas sensações” (Hua XIX, 5, §14, p. 396). Não vejo cores, mas objetos coloridos. Em suma:

as *sensações* e, do mesmo modo, os atos que as ‘apreendem’ [*auffassenden Akte*] ou ‘apercebem’ [*apperzipierenden Akte*] são aqui *vivenciados* [*erlebt*], mas eles não *aparecem objetivamente* [*gegenständlich*]; eles *não* são vistos, ouvidos ou ‘percebidos’ com um ‘sentido’ qualquer. Os *objetos*, por outro lado, *aparecem*, são percebidos, mas *não são vivenciados* (Hua XIX, 5, §14 399).

Assim pode Husserl, finalmente, compreender que aquilo que Locke chamava de “ideia” – isto é, aquilo que se encontrava presente na subjetividade, que era intrínseco a ela – é, na verdade, um ato de *apreensão* [*Auffassung*], *interpretação* [*Deutung*], ou *apercepção* [*Apperzeption*] (Hua XIX, 5, §14, 400). Ora, apreensão, interpretação, apercepção *de quê?* De *conteúdos re-presentantes* (que, no caso da percepção externa, são as *sensações*). A estrutura do ato psíquico, segundo Husserl, portanto, possui duas componentes principais: uma intencional (a apreensão), outra não-intencional (o conteúdo re-presentante apreendido).

Eis, finalmente, o tal esquema conteúdo-apreensão. Uma última ilustração de Küng (1973, p. 673) para ajudar a visualizar esse esquema:

2009, p. 4). Nessa configuração, a *hylé* é animada pela *noese*, o que constitui o *noema*, que nada mais é que o objeto intencional, o objeto constituído *enquanto tal*⁹⁰ (Hua III, pp. 203 ss.).

Em suma, ao perceber, não percebemos um elemento intrínseco ao ato (as sensações), mas os objetos no mundo. As sensações são, antes, *condições de aparição* do objeto transcendente. A fenomenologia exigirá uma *desconexão* [*Ausschaltung*] do mundo objetivo transcendente, daquele mundo que estamos naturalmente direcionados, para então tematizar essas *condições de aparição*, isto é, os atos de apreensão e os conteúdos re-presentantes. Com a fenomenologia, paramos de visar aquilo que visamos cotidianamente (os objetos do mundo, aquilo que é designado por signos, aquilo que é figurado por imagens etc.), e voltamo-nos para os elementos que proporcionam essa aparição (que normalmente não visamos conscientemente, mas apenas *vivenciamos*). Só assim, tais elementos poderão nos ser dados. No caso da percepção, as *sensações* serão, portanto, dadas – neste sentido preciso da visada oblíqua. Essa doação, claro já deveria estar agora, em nada se assemelha com a doação epistêmica dos dados sensíveis atacados por Sellars cuja mera presença já marca o caráter epistêmico do ato que a sente. Ao contrário, para sentirmos as sensações é necessário um passo atrás, um passo filosófico, fenomenológico, oblíquo, para que, só então, possamos tematizá-las e trazê-las à doação. Nada resta, portanto, da imediatez dos dados sensíveis que caracterizam o Mito do Dado aqui.

Com as sensações, portanto, não temos um *híbrido* de elementos subjetivos e objetivos, como tínhamos com o modelo empirista e como acusa Sartre, por exemplo⁹¹: as sensações são claramente imanentes, são momentos *reais* [*reelle*] da vivência, que exigem uma interpretação por parte do ato (também imanente) para fazer aparecer um objeto transcendente, este último sendo o objeto mundano real, efetivo.

⁹⁰ Na seção de *Ideias I* em que Husserl define os termos *noese* e *noema* há uma nota de rodapé remetendo justamente para várias seções das *Investigações lógicas* nas quais tais conceitos já estavam em jogo, mas com os termos que aqui apresentamos, a saber: matéria do ato, sentido da apreensão, conteúdo real [*reell*] etc.; o que indica que, nesse caso, há uma mudança terminológica apesar da preservação dos fundamentos teóricos (Hua III, p. 203, nota 1). Essa é também a opinião de Gurwitsch, segundo o qual “de modo bem concreto, Husserl realizou essa distinção entre dado hilético e *noese* animadora na Primeira Investigação [...] de suas ‘Investigações lógicas’” (GURWITSCH, 1929, p. 354).

⁹¹ “Dando à *hyle* os caracteres da coisa e da consciência, Husserl supôs facilitar a passagem de uma à outra, mas só logrou criar um ser híbrido que a consciência recusa e [que] não poderia fazer parte do mundo” (SARTRE, 2001, p. 32).

A finalidade desse esquema era dar conta do problema da variação do objeto percebido contra soluções propostas por outros autores, dentre eles Natorp. Segundo Natorp (1888, p. 18), toda variação no objeto representado se deve exclusivamente a alterações no *conteúdo* percebido, não havendo a necessidade de distinguir, portanto, entre *ato* e *conteúdo*:

Minha consciência (*e.g.*, meu ouvir) é aqui, ou acontece aqui, na medida em que o conteúdo (*e.g.*, o som) está aí para mim; seu ser para mim é minha consciência dele. Quem for capaz de capturar sua consciência de outra forma que não seja na existência de um conteúdo para ele, eu não só não posso fazer nada, como não posso sequer conceber o que ele pode vivenciar por si próprio.

Para Husserl, essa redução da consciência à mera presença de conteúdos é incapaz de dar conta da identidade do objeto visado *vis-à-vis* a multiplicidade e alternância que são características desses conteúdos. Agora, com a distinção entre *ato* que apreende e *conteúdo* apreendido, Husserl pode afirmar que os conteúdos podem variar livremente; o que garante a identidade do objeto visado é, precisamente, a invariabilidade da *apreensão* por parte do ato. Se o ato que apreende permanece idêntico, o *objeto percebido* permanecerá idêntico, justamente porque o objeto *não se identifica às sensações*. Como enfatiza Moura (MOURA, 1989, p. 148), em contraposição à concepção empirista, “a percepção exige algo além de uma constelação de sensações”. A consciência não é, portanto, um fluxo unidimensional de eventos, mas uma *interpretação* desses eventos que, ao *animá-los* com o *sentido da apreensão*, confere-lhes *identidade*. É assim que o objeto *idêntico* pode ser percebido novamente a partir de sensações *múltiplas e distintas*.

O grande mérito da teoria da percepção de Husserl, que parte do esquema conteúdo-apreensão, é, como bem diz Lohmar (2009, p. 6), “mostrar claramente que ela [a percepção] não é uma ocorrência [*Geschehen*] causal, como muitos psicólogos do século XIX acreditavam, e tampouco uma inferência de informações prévias, que também teriam que proceder sempre da mesma forma”. Esse mérito é certamente reconhecido por Gurwitsch, por exemplo na seguinte passagem: “noemata, como já vimos, não são eventos psicológicos nem coisas materiais; antes, são entes ideais idênticos e identificáveis, desprovidos de espacialidade e temporalidade e, claro, também de causalidade” (GURWITSCH, 2009b, p. 394). Ou seja, Gurwitsch reconhece que o noema da percepção, o *percebido enquanto tal*, não é uma ocorrência causal, um evento psicológico, mas o objeto visado pelo ato, idêntico e distinto daquilo que só pode ser dado obliquamente na sensibilidade.

Em suma, o esquema conteúdo-apreensão em nada se aparenta ao dualismo do esquema e do Dado. Neste último, há uma doação pura, bruta, não-conceitual, do mundo, e a consciência é responsável por interpretar esse dado bruto e transformá-lo em algo inteligível, em algo com sentido. No esquema conteúdo-apreensão de Husserl, essa *doação já inteligível* é o primeiro, e sua decomposição só é possível posteriormente, em uma atitude reflexivo-fenomenológica. Lembremo-nos da suposição, já citada, de uma consciência *anterior a toda experiência*, ou seja, uma consciência que apenas *sente*, mas não *interpreta* aquilo que sente: “para uma tal consciência, as sensações não *significam* nada, não *valem* [gelten] como *signos* das propriedades de um objeto” (Hua XIX, 1, §23, 80). Aqui, adotamos uma visada oblíqua, e só então podemos decompor os momentos estruturantes do ato intencional e dizer que ele é composto por uma sensação *que não visamos na visada reta* (como visariamos segundo o dualismo do esquema e do Dado), mas que apenas sentimos “cegamente”. Temos um duplo sentido de doação, portanto: o que é dado ordinariamente em Husserl, na *oratio recta*, é, para usar o jargão contemporâneo, já “conceitual”, “inteligível”, e somente posteriormente podemos compreender que essa doação contém elementos “não-conceituais” que *não são dados na oratio recta*. Mas na *oratio obliqua*, nesse experimento da “consciência anterior a toda experiência”, esses conteúdos podem ser *tematizados*. Se quisermos, podemos dizer que são *dados*, embora não sejam *Dados* – a *Doação* com maiúscula representando o Mito do Dado. Não há, portanto, qualquer receio em afirmar, segundo Husserl, que a percepção sensível simples fundante contém elementos não conceituais *acessíveis* somente para o fenomenólogo que realiza o *Gedankenexperiment* de uma consciência anterior à experiência. É somente nesse experimento que tais conteúdos “não-conceituais” vêm à tona, *não como doação no primeiro sentido da oratio recta*, mas como elementos intrínsecos de uma doação já “conceitual”, “inteligível”. Para o não-fenomenólogo, ou seja, para a consciência ingênua da *oratio recta*, não há sequer sensações não-conceituais, mas somente um mundo que se doa já como mundo da experiência, e não anteriormente a ela.

Tudo que o fenomenólogo alcança com seu experimento mental se resume, portanto, aos elementos estruturantes do ato sensível. Não há por que ter receio de dizer que nesses elementos estruturantes podemos encontrar o que hoje se denomina “conteúdo não-conceitual”, na medida em que tal conteúdo não-conceitual não é Dado *nem* para a consciência ordinária *nem* para o fenomenólogo. Para este último, no entanto, ele pode “aparecer”, não como *Doação* (no sentido sellarsiano da conjunção triádica de autonomia, eficácia e independência

epistêmica), mas como parte intrínseca, genuína, do ato – que lá está, mas não é visada. O que se visa, o que se abre para nós, enfim, o que se *doa*, é o mundo já inteligível, e não um suposto dado não-conceitual que serviria como puro impacto, presença bruta, sensação cega.

§3 Resposta às acusações de inconsistência: uma leitura não-representacionalista da crítica da razão nas *Investigações lógicas*

Agora é possível retomar as acusações de inconsistência no nível fundante capitaneada (segundo nossa reconstrução) por Rang. A acusação se resume basicamente a dois pontos:

- i. o modelo de constituição da coisa sensível exige o conceito absurdo de coisa em si absoluta sem perspectivas, e
- ii. Husserl acaba recaindo no representacionalismo ao considerar uma consciência com seus conteúdos contraposta a um mundo absoluto que deve entrar numa relação de “semelhança” com essa consciência.

Com relação ao primeiro ponto, vimos que a doação inteligível do mundo não vem associada a um conceito de “coisa em si absoluta”, sem perspectivas, por contraposição à coisa dada por aspectos constituída na consciência. Lembremo-nos do teor exato dessa crítica: se a percepção sensível se deixa descrever pela estrutura parte-todo, na qual partes do objeto são interpretadas pelo ato como correspondendo ao todo do objeto, então o objeto tem que já estar constituído previamente para que, então, possamos compreender suas partes como partes. Ou seja, se eu constituo o objeto “cubo” interpretando sua “superfície” como superfície de um cubo, devo, para isso, já possuir previamente o conceito de “cubo”. Logo – assim segue a objeção – a estrutura parte-todo da percepção é fenomenologicamente inadequada, e a coisa não se constitui por perspectivas, aspectos ou adumbramentos. Esse tipo de crítica só faz sentido, insistamos, se *abandonamos o terreno fenomenológico tal como delimitado pelas Investigações lógicas*. A problemática do conhecimento prévio de algo se fará presente na fenomenologia genética, com os conceitos de *tipo* e *hábito*. Nas *Investigações*, tal problemática aparece sob o título de *teoria da apercepção*. E é na Quinta Investigação que Husserl deixa claro que *isso não está no seu atual horizonte fenomenológico de pesquisa*. Citemo-lo:

Habitualmente, na teoria da “apercepção”, dá-se uma importância preponderante à circunstância de que, se pressupomos estímulos iguais, o conteúdo sentido não será sempre o mesmo, dado que, por força das disposições sedimentadas das vivências anteriores, aquilo que é efetivamente

condicionado pelo estímulo é sufocado por momentos que provêm da atualização dessas disposições (pouco importa se de todas ou de apenas algumas). *Ora, argumentos deste tipo não são de todo suficientes e, acima de tudo, não é disto que se trata, fenomenologicamente falando.* Seja como for que tenham nascido os conteúdos presentes na consciência (os conteúdos vividos), é pensável que, na consciência, conteúdos de sensação iguais estejam presentes e, no entanto, sejam apreendidos de um modo diferente, em outras palavras, que diferentes objetos sejam percebidos com base nos mesmos conteúdos (Hua XIX, 5, §14, p. 395, grifo nosso).

A sentença grifada é o que importa aqui. Se eu preciso ter aprendido o significado do termo “cubo” para entender sua superfície como superfície de um cubo, ou se preciso saber previamente o que é uma “casa” para apreender sua fachada como fachada de uma casa – isso tudo *não diz respeito à investigação fenomenológica ora proposta.* No regime fenomenológico em que nos colocamos, só nos interessa adotar essa atitude oblíquo-reflexiva e investigar como os conteúdos de sensação são apreendidos pela matéria do ato e constituem o objeto. Que o objeto seja já previamente conhecido ou já “constituído”, isso tudo diz respeito à *oratio recta*, que é a-fenomenológica. Isso é confirmado na Sexta Investigação:

ser autoaparecimento do objeto reside, por assim dizer, no sentido próprio da percepção. Mesmo que, *para regressarmos ao ponto de vista fenomenológico*, a percepção comum esteja construída a partir de variadas intenções, em parte puramente perceptivas, em parte meramente imaginativas ou até mesmo signitivas, enquanto *ato total* ela capta o próprio objeto, mesmo que seja apenas no modo do adumbramento (Hua XIX, 6, §14, p. 589, grifo nosso).

Novamente, o foco está na sentença por nós destacada. *Fenomenologicamente*, temos a aspectividade da coisa; *ordinariamente*, a própria coisa em sua totalidade. A fenomenologia *não precisa do registro da visada comum.* Dizer que a descrição da coisa segundo a estrutura parte-todo exigiria uma coisa pré-constituída dada em sua totalidade é confundir o registro fenomenológico com o registro da nossa vida cotidiana com as coisas. A coisa total captada na percepção ordinária *não interessa à fenomenologia estática*, mas apenas à fenomenologia genética. Em suma, o problema do saber prévio do todo para que o conhecimento de sua parte faça sentido é um problema de ordem *genética*. Se estamos em regime estático, essa inconsistência não se aplica. Em regime estático, o que importa é o foco reflexivo nos componentes internos da vivência e sua ordenação – e nada mais. Nesse registro estático, descrevemos aquilo que vemos. E aquilo que vemos, como fenomenólogos, é que a coisa se dá por aspectos, perspectivas. Se nos mantivermos em regime estático e dissermos que, em oposição àquilo que vemos, está uma coisa sem perspectivas, então abandonamos o terreno da descrição pura e enveredamos em especulações teóricas.

A última passagem citada da Sexta Investigação nos conduz para a segunda acusação de inconsistência que convém enfrentar para concluir nosso argumento. Trata-se da acusação de Moura de que a insistência na relação de “semelhança” para descrever atos perceptivos conduz ao inevitável fracasso da crítica da razão das *Investigações lógicas* e sua recaída no representacionalismo. Começemos pela passagem citada por Moura da Sexta Investigação: “o modo dessa representação por semelhança é distinto, segundo a representação apreenda o conteúdo adumbrado [*abschattende*] como imagem ou como apresentação do próprio objeto” (Hua XIX, 6, §37, 647). Essa seria a saída de Husserl para não recair no representacionalismo: mostrar a diferença entre a semelhança perceptiva e a imaginativa. Segundo Moura, porém, isso apenas “sofística” a teoria, deixando o problema de fundo intocado. Essa passagem citada, porém, conta com uma nota de rodapé. Nesse rodapé, Husserl remete ao §23 da Sexta Investigação, seção em que descreve as “gradações de plenitude” da percepção. Esse é o ponto mais sensível da crítica de Moura, uma vez que falar de gradações de plenitude é, para ele, apresentar uma fissura na plenitude intuitiva, o que já a descaracterizaria como intuição e a remeteria ao linguajar da re-presentation. Diz-nos Moura: “como determinar esse coeficiente de plenitude das representações?” (MOURA, 1989, p. 150). E a única resposta que Moura encontra no texto husserliano está no conceito de semelhança usurpado do representacionalismo.

Mas o texto de Husserl sobre gradações de plenitude nos parece dizer outra coisa. Husserl começa dizendo que todo conteúdo perceptivo apresenta um *conteúdo perceptivo puro* e um *conteúdo figurativo complementar* (Hua XIX, 6, §23, p. 613). Na própria passagem supracitada, Husserl nos diz que tal conteúdo apresenta visadas “em parte puramente perceptivas, em parte meramente imaginativas ou até mesmo signitivas” (Hua XIX, 6, §14, p. 589). Mas Husserl fala também de *intuição pura*. Nesses casos, estamos livres de elementos imaginativos/signitivos e ficamos apenas com o conteúdo *puramente intuitivo*. Para esses casos, Husserl chega até mesmo a alterar a terminologia: não falamos mais de *Wahrnehmung*, mas de *Perzeption*, e isso porque “não devemos aqui reparar no caráter qualitativo que é habitual associar, como posicional, ao sentido do termo *Wahrnehmung*” (Hua XIX, 6, §23, p. 613). Ou seja, trata-se, com a *reine Perzeption*, de depurarmos a percepção de *qualsquer* elementos imaginativos ou signitivos. Husserl se pergunta, em seguida, se nesses casos da percepção pura o conteúdo não seria idêntico ao objeto, ou seja, pergunta-se se estamos finalmente falando da apreensão do objeto ele mesmo – o que representaria um retorno ao registro acrítico e ordinário em que apreenderíamos as coisas elas mesmas, e não as coisas fenomenalizadas. Husserl

responde tal questionamento na *negativa*, afirmando que isso seria uma “conclusão ilusória” (Hua XIX, 6, §23, p. 613). Afinal de contas, o que estamos fazendo é descrever a *aparicção*, e não o objeto, este último estando permanentemente fora de consideração para o fenomenólogo. Que não se confunda as coisas aqui: ainda que no registro da percepção pura não apreendamos o objeto “ele mesmo”, não faz sentido falar de uma relação de semelhança entre representação e representado, uma vez que a percepção pura é o *conteúdo perceptivo adequado, livre de elementos imagéticos e signitivos*. Husserl é direto quanto à caracterização da percepção: “a percepção [*Wahrnehmung*], como apresentação [*Präsentation*], capta de tal modo o conteúdo apresentante que, com ele e nele, o objeto aparece como dado ele mesmo” (Hua XIX, 6, §23, p. 613). Ou seja, a percepção é a autoapresentação do objeto ele mesmo, ainda que isso não *identifique* ato e objeto, ou conteúdo e objeto. Uma coisa é meu visar da coisa e o modo como essa coisa se doa; outra, a própria coisa como objeto intencional. Além disso, sublinha Husserl que “apesar dessa exata correspondência, a autoapresentação pode ter o caráter de um mero adumbramento, mesmo que universal” (Hua XIX, 6, §23, p. 613). Que não nos deixemos enganar pelo uso do termo “correspondência”: aqui, trata-se apenas de sublinhar que há uma diferença entre *conteúdo* e *objeto*. No caso da percepção, contudo, temos que o conteúdo *autoapresenta* o objeto, e não através de substitutos simbólicos ou imagéticos. Além do mais, fica claro que essa percepção pura não elimina aquilo que atestamos fenomenologicamente quando descrevemos a percepção, nomeadamente sua doação por aspectos, esboços, perspectivas.

Ao falar de “gradações de plenitude”, portanto, Husserl não está trazendo, pela porta dos fundos, a relação de semelhança para caracterizar o ato perceptivo. Antes, está tão somente dizendo que o conteúdo perceptivo, em regra, conta com uma mistura de conteúdos imaginativos e signitivos. Quando subtraímos tais conteúdos imaginativos/signitivos, ficamos com o conteúdo perceptivo puro, que Husserl denomina *reine Perzeption*. Nesse caso, nada existe no objeto que não se apresente, assim como nada existe no ato que não seja para apresentar qualquer coisa (Hua XIX, 6, §23, p. 613). A pergunta feita por Moura, portanto, qual seja: “como determinar esse coeficiente de plenitude das representações?”, deve ser respondida do seguinte modo: as representações são, por definição, um misto de conteúdos intuitivos, figurativos e signitivos. A subtração dos conteúdos figurativos e signitivos nos dá o conteúdo perceptivo puro. Nele, não há nada mais de imagético e de signitivo, e temos a autoapresentação da coisa. Se ainda quisermos insistir na crítica a Husserl por afirmar que a percepção possui um “conteúdo”, e não o “objeto ele mesmo”, então devemos abandonar todo o empreendimento

fenomenológico, que se assenta na divisão entre ato, conteúdo e objeto. É natural que a percepção tenha um conteúdo, nomeadamente a plenitude intuitiva. Essa plenitude, no entanto, quando livre de elementos simbólicos e imagéticos, não se contrapõe ao objeto, mas o dá ele próprio, automanifesta o objeto. Em vez de “sofisticar” a teoria, acreditamos que a distinção entre “autodoação perceptiva” e “doação imaginativa” a deixa, na verdade, mais simples. Trata-se apenas de marcar que, em registro fenomenológico-reflexivo, podemos nos ater ao aspecto puramente intuitivo da percepção, desconsiderando o conteúdo imagético e simbólico que, sublinhemos, *sempre* está presente em qualquer percepção. Na percepção pura, não vemos qualquer representacionalismo ou “prejuízo da oposição absoluta entre mundo e consciência”. No registro fenomenológico não há essa oposição: como já disse Husserl em sua crítica a Lotze, não faz sentido opor a coisa ao modo como ela se manifesta nos atos responsáveis pela sua autodoação, a saber, a percepção. E se reduzimos os componentes imagéticos e signitivos⁹² da percepção, atingimos a percepção pura, a plenitude, que é, concluímos, livre de qualquer representacionalismo, ainda que mantenha, como devemos sempre manter, a diferença entre conteúdo e objeto.

⁹² É importante ressaltar que Husserl, na primeira versão das *Investigações lógicas*, entende por “atos signitivos” tanto atos expressivos direcionados a estados de coisas não intuídos quanto atos direcionados a estados de coisas intuídos que são dados por perspectivas (intenções que seguem o nexos de motivação característico do índice, que Husserl chama de “*nichteinsichtiges Motiv*”) (Cf. BYRNE, 2021, pp. 2-3 e D’ANGELO, 2019, p. 69 ss.). Somente na revisão às *Investigações*, de 1913, há uma melhor clarificação, conseqüentemente distinção, entre atos signitivos e intenções vazias. Como destaca Melle, “em nenhum outro lugar Husserl analisou as intenções vazias de forma tão detalhada” [como nesse texto de 1913] (MELLE, 2002, p. 116). É certo que essa falta de clareza da primeira edição das *Investigações* com respeito ao signitivo expõe Husserl às aporias apontadas pelos comentadores que aqui discutimos. Ainda assim, não conduz, assim ao menos pretendemos mostrar, a mudanças drásticas na sua teoria, mas apenas demanda reparos laterais, inclusive realizados pelo próprio autor.

Conclusão da Parte II

Vimos, nesse capítulo, que o conceito fenomenológico de autodoação pode parecer, à primeira vista, aporético, contaminado de elementos signitivos, e ameaça nos apartar do mundo, trazendo-nos de volta o temido abismo lotziano. Mas se seguimos a letra do texto, nada disso se sustenta. O esquema conteúdo-apreensão nos mostra que não há presença última, mas uma doação já inteligível que o fenomenólogo pode, com sua visada oblíqua, decompor. Essa decomposição lhe apresentará conteúdos sensíveis “não-conceituais”, mas estes só podem ser considerados “dados” em um sentido muito específico, a saber, naquele regime reflexivo-oblíquo do fenomenólogo. Ao descrever o ato fundante da percepção sensível, não “contaminamos” o dado sensível conceitualmente, apenas desvelamos o que lá já está atuando clandestinamente e que pode ser tematizado pela descrição, mas cuja tematização não *transforma* esse conteúdo não-conceitual em conceitual. A *oratio obliqua* não modifica o objeto, não converte aquilo que é visado obliquamente no mesmo *tipo* de objeto visado pela *oratio recta*. Ela apenas mostra que não há somente aquilo que é visado pela *oratio recta*. Aquilo que não é captado pela *oratio recta*, no entanto, em nada tem a ver com o conteúdo não-conceitual do dualismo do esquema e do Dado, uma vez que, justamente, não é captado por ela, mas é “dado” somente em um sentido muito preciso, não mitológico. Não há vício, portanto, nem aporia, com o conteúdo sensível último que é componente estruturante da percepção sensível de primeira ordem. Não há, portanto, Mito do Dado nesse nível fundante.

Vimos, ademais, que não há inconsistência na estruturação da percepção sensível. A análise fenomenológica nos mostra que a coisa da percepção se doa sempre em conjunto com elementos signitivos e imagéticos, e que é necessária uma redução para nos atermos ao “conteúdo perceptivo puro”. Esse conteúdo já não contém nenhum rastro de signo ou imagem. Todavia, é ainda um *conteúdo*, não um *objeto*. Afinal, a fenomenologia investiga as *aparições*, e não o *objeto ele mesmo*, objeto este que, afinal, não pode jamais se doar de modo absoluto à consciência, uma vez que é característico da percepção sensível externa que o objeto se doe por aspectos. Mas esse conteúdo vai ser *autoapresentador* do objeto, e não um *símile*. Não há, portanto, qualquer abismo entre o conteúdo e seu objeto, apesar de haver, analiticamente, uma distinção entre ambos. *Distinção não implica abismo*. Assim como é absurdo supor que um “abismo” problemático possa se abrir entre uma coisa e uma verdade sobre ela, também é absurdo supor que uma coisa possa ser radicalmente diferente do modo como ela se apresenta

no tipo de ato que, por definição, é sua automanifestação. Logo, a coisa não será diferente de como se automanifesta no conteúdo, apesar de podermos diferenciar, *analiticamente, obliquamente*, conteúdo e objeto. A acusação de que Husserl seria representacionista, ademais, não encontra fundamento textual, nem mesmo na primeira edição das *Investigações*, conforme buscamos mostrar. Tal acusação é muito mais um pretexto para justificar uma interpretação específica do desenvolvimento do pensamento de Husserl, da qual não partilhamos, que compreende a fenomenologia pré-transcendental e a transcendental como situadas em dois marcos teóricos substancialmente distintos. Ficamos, aqui, ao lado da interpretação de Tugendhat, segundo a qual a descrição fenomenológica da percepção sensível é uma dificuldade periférica, e não de princípio, das *Investigações*. Baseamos essa interpretação, ademais, em outros textos desse mesmo período, como o texto sobre metafísica de 1896 e o Manuscrito sobre Lotze (portanto, ainda no período pré-transcendental).

Até agora, analisamos o nível fundante da percepção. Convém nos determos, agora, no nível fundado, que é aquele que dialoga de fato com o problema do dado epistêmico no horizonte de questionamento sellarsiano-mcdowelliano, uma vez que é somente no nível fundado que visamos, de fato, o objeto do conhecimento. Resta a pergunta se, neste nível, vamos nos deparar com uma doação mitológica.

Parte III. Doação categorial

A Parte I nos mostrou que o problema do dado se apresenta, nas *Investigações lógicas*, em dois níveis:

- (1) O nível da *autodoação da coisa mesma* nos atos fundantes de intuição simples.
- (2) O nível da relação de fundação entre *intuição simples* e *intuição categorial*;

Na parte II, tratamos dos problemas trazidos pelo nível 1 e identificamos não haver qualquer mitologia na autodoação sensível. Resta-nos agora, portanto, tratar do papel fundante dessa doação e daquilo que ela precisamente funda, a saber, os objetos de segunda ordem que nos são dados em atos de intuição categorial. Convém, agora, perguntar se esses objetos são vítimas do Mito do Dado epistêmico.

Para tanto, nosso foco será a Segunda Seção da Sexta Investigação Lógica, intitulada *Sensibilidade e entendimento*. Com isso, muitos dos conceitos que já foram utilizados na Parte II, mas cuja elucidação do seu sentido exato foi muito rapidamente realizada, serão finalmente clarificados e fundamentados, especialmente os conceitos de síntese de cobertura [*Deckungssynthesis*] e unidade de cobertura [*Deckungseinheit*].

Capítulo 1. Intuição categorial

§1 A estrutura textual da Segunda Seção da Sexta Investigação Lógica

Nossa tarefa de exposição da teoria husserliana da intuição categorial será um tanto mais fácil se, antes, apresentarmos brevemente como está organizado o texto no qual tal teoria se faz presente. Esse texto, como já mencionado, é a Segunda Seção da Sexta Investigação Lógica, intitulado *Sensibilidade e entendimento*, e é composto por três capítulos, nomeadamente o Sexto, Sétimo e Oitavo capítulos da Sexta Investigação.

No Sexto Capítulo, intitulado *Intuição sensível e intuição categorial*, Husserl apresenta o problema geral do qual desponta o tema da intuição categorial, qual seja, o problema do conhecimento. Conhecimento é sempre de estados de coisas, nunca de coisas isoladas; logo, o ato de conhecimento deve ser um ato que intenciona um estado de coisas proposicional. Ora, para que tal estado de coisas se torne conhecido, deve, segundo o *leitmotiv* husserliano, ser não somente intentado, mas *dado*. Surge, então, o problema da intuição categorial: como são *dados* aqueles elementos sintáticos responsáveis por articular o estado de coisas proposicional? A teoria aparece, portanto, no contexto do problema da doação intuitiva de estruturas sintáticas, tais como a estrutura predicativa, coletiva etc. Neste Sexto Capítulo, Husserl apresentará duas formas de intuição categorial, a saber, as formas *sintéticas* e *abstrativas*. Para todas essas formas deverá valer a mesma *estrutura triádica dos atos de intuição categorial*, que também será apresentada neste capítulo.

A maior dificuldade da teoria surgirá justamente da tentativa de aplicação dessa estrutura triádica dos atos categoriais a um tipo específico de intuição categorial, a saber, a intuição dos *coletivos* [*Kollektiva*]. É dessa tentativa que emergirá a controversa teoria apresentada no Sétimo Capítulo, intitulado *Estudo sobre a re-presentação categorial*. É neste Sétimo Capítulo que adentramos o terreno propriamente dito da *plenitude* categorial. Conforme nossa análise do esquema conteúdo-apreensão, intuição é, para Husserl, a apreensão, por parte da matéria do ato, de conteúdos re-presentantes. Ora, se o ato categorial não se preenche na sensibilidade, o conteúdo intuitivo a ser apreendido não poderá ser um conteúdo *real* [*reell*], mas deverá ser algo que extrapole o domínio daquilo que é dado como imanência real [*reell*]. O que é este conteúdo? O Sétimo Capítulo oferecerá uma resposta – resposta que Husserl

recusará repetidas vezes no período posterior às *Investigações*. Será importante, no entanto, reconstruir e analisar essa teoria rejeitada, uma vez que ela foi responsável por fixar a influente interpretação de Tugendhat (1970), que vê a teoria equivocada do Sétimo Capítulo como inofensiva para a consistência do texto da Sexta Investigação. A teoria da re-presentação categorial afetaria, segundo Tugendhat, tão somente o Sétimo Capítulo, preservando de modo intacto os demais resultados da Sexta Investigação. De especial importância para a interpretação de Tugendhat é o Oitavo Capítulo, intitulado *As leis a priori do pensar próprio e impróprio*, que apresentaria, segundo sua leitura, um resultado consequente da teoria da intuição categorial, oferecendo-nos os recursos necessários para corrigir a teoria equivocada do Sétimo Capítulo. De outra opinião é Lohmar (1990, 1998). Levando em conta as autocríticas de Husserl à sua própria teoria da Sexta Investigação, realizadas principalmente no texto do *Esboço*, Lohmar aponta para um incontornável núcleo psicologista no tratamento da intuição categorial nas *Investigações lógicas*. Por princípio, esse núcleo psicologista não pode, segundo Lohmar, restringir-se apenas ao problemático Sétimo Capítulo, devendo se estender à teoria como um todo. Toda essa discussão tem início justamente com o problema que apontamos acima, qual seja, aquele de adequar os *coletivos* à estrutura triádica dos atos categoriais. Não poderemos nos esquivar da análise dessa controvérsia interpretativa, uma vez que ela se mostrará crucial para nosso tema: a depender do modo como se interpreta o caráter intuitivo do re-presentante categorial, teremos uma solução adequada ou não para o problema do abismo de Lotze, que ressurge no final das *Investigações lógicas*. Ora, o problema do abismo é, como vimos, análogo ao problema contemporâneo do Dado.

Passemos logo, portanto, à análise dessa complicada teoria. Neste Capítulo 1, apresentaremos a estrutura triádica dos atos categoriais e a teoria da plenitude categorial. Ocupar-nos-emos, portanto, com o Sexto e Sétimo Capítulos das *Investigações*. No Capítulo 2, voltar-nos-emos para o Oitavo Capítulo, mas também para alguns aspectos dos Capítulos anteriores e mesmo da Primeira Seção da Sexta Investigação, com o intuito de buscar recursos textuais para conferir consistência à teoria da plenitude categorial do Sétimo Capítulo.

§2 Die Oberstufe: O dado no nível dos atos fundados da percepção

A investigação dos atos categoriais é realizada a partir do domínio das asserções de percepção [*Wahrnehmungsaussagen*]. No caso dessas asserções, diz-nos Husserl, “não se preenchem apenas as representações nominais nelas entrelaçadas; a significação da asserção *no*

seu todo encontra preenchimento através da percepção subjacente” (Hua XIX, 6, §40, 657, grifo nosso). Ou seja, no nível dos atos fundados, a percepção se apresentará como *sintaticamente estruturada*. Ao menos neste nível, portanto, parece não haver dúvidas que a percepção possui, principalmente, uma *forma proposicional*⁹³ (e não, por exemplo, uma forma gestáltica de figura-fundo, ou uma estrutura de consciência de horizonte etc.). Ao perceber algo, é certo que não percebo um algo isolado, por exemplo um *sense-datum* que servirá como ponto de partida para uma espécie de “construção” do mundo exterior (como ensina o atomismo lógico, por exemplo); antes, percebo algo com uma certa estrutura. Essa estrutura, no entanto, será nada menos que a estrutura da *proposição*: perceber algo é perceber um todo articulado na forma predicativa (quando o mundo me é dado na forma de um *sujeito* contendo um *predicado*), ou é perceber um todo *coletivo* (quando o mundo me apresenta elementos coligados em uma *conjunção*) etc. Em suma, ao perceber o mundo, este se abre para mim como um livro, imbuído das mesmas formas de articulação gramaticais presentes na linguagem natural. Logo, as possibilidades de articulação gramatical de elementos nominais em uma asserção deverão ser refletidas nas possibilidades de relação de objetos no mundo⁹⁴: devo poder perceber, ao dirigir meu olhar para as coisas, esses elementos sintáticos responsáveis pela articulação proposicional. Isso significa, para Husserl, que devo poder perceber “palavras formais tais como *este, um, alguns, muitos, poucos, dois, é, não, o qual, e, ou* etc.”, bem como toda “forma de configuração da palavra substantivística e adjetivística, singular e plural” (Hua XIX, 6, §40, 658).

Antes de prosseguirmos, é importante desenvolver um pouco a ideia desse ponto de partida da linguagem natural [*Umgangssprache*] e da percepção, bem como discutir suas consequências para o tratamento das formas categoriais nas *Investigações lógicas*. Ao investigar as formas categoriais a partir de uma análise da percepção, Husserl está assumindo

⁹³ Dizer que a percepção no nível dos atos fundados possui conteúdo proposicional não implica automaticamente que este conteúdo proposicional seja o mesmo conteúdo proposicional expresso na linguagem natural. Isso vai depender da teoria de proposições adotada. No caso de Husserl, no entanto, conforme podemos acompanhar, parece claro que o conteúdo proposicional da percepção *no nível fundado* é um duplo do conteúdo proposicional da linguagem. Sobre distintas teorias de conteúdo proposicional, ver Siegel (2016, p. Seção 3).

⁹⁴ Não são *todas* as possibilidades de articulação gramatical, porém, que poderão ser refletidas no mundo. Como ensina o §6 da Quarta Investigação, há expressões sincategoremáticas que são logicamente irrelevantes (Hua XIX, 4, §6, 316 ss.). Isso já denuncia a fragilidade do ponto de partida da linguagem natural para o tratamento das formas categoriais nas *Investigações*.

que essas formas possam ser *dadas* – em oposição, por exemplo, à concepção kantiana, que trabalha com a separação entre as funções da receptividade que *dá* os objetos e funções do entendimento que *organiza* categorialmente tais objetos. Na concepção kantiana, falar de uma doação categorial é um contrassenso: dado é somente o dado sensível. As categorias são produtos do entendimento, que é uma faculdade distinta da sensibilidade. Ao falar de uma intuição categorial, Husserl está assumindo que o mundo possa ser *categorialmente estruturado antes mesmo de qualquer atividade subjetivo-psicológica*: as categorias, *em geral*, seriam *dadas* ao sujeito, impondo-se a ele.

Essa é uma grande diferença, por exemplo, entre o tratamento das categorias nas *Investigações lógicas* e seu tratamento a partir de *Ideias I*. Como enfatiza Smith (2006, p. 140), embora Husserl “importe muito da ontologia já desenvolvida nas *Investigações lógicas*, há algumas mudanças de detalhes. [...] Mais importante, há toda uma nova *arquitetura* do sistema [de categorias]”. Qual é a arquitetura do sistema de categorias nas *Investigações lógicas*? Já nos *Prolegômenos*, Husserl anuncia como a primeira tarefa da lógica pura aquela da “fixação das categorias puras da significação, das categorias objetais puras e das suas complicações legais” (Hua XVIII, §67, 244). Assim, as categorias são classificadas, nesta obra, segundo dois grandes grupos: as *categorias de significação* e as *categorias de objeto*. Às categorias de significação pertencem as categorias da *linguagem*: seus elementos nominais e suas formas de articulação. Exemplos deste tipo de categorias são “conceito, proposição, verdade etc.”, bem como “o enlace conjuntivo, disjuntivo, ou hipotético [...], formas de ligação conjuntiva e disjuntiva, a forma plural etc.” (Hua XVIII, §67, 245). Às categorias do objeto correspondem o *correlato semântico das categorias de significação*. Trata-se de categorias como “objeto, estado de coisas, unidade, pluralidade, número, relação, enlace etc.” (Hua XVIII, §67, 245). É este último grande grupo de categorias que deve estar sob nosso olhar no estudo da teoria da intuição categorial. Como se pode ver, a exigência introduzida mais acima de que as formas de articulação sintáticas da linguagem sejam as *mesmas* formas de articulação dos objetos no mundo surge da teoria semântica da correlação entre categorias de significação e categorias do objeto anunciada nos *Prolegômenos*.

As categorias, ordenadas nos grandes meta-grupos de categorias de significação e categorias de objeto, comportam uma distinção fundamental, que é introduzida na seção §11 da Terceira Investigação. Trata-se da distinção entre *categorias lógico-formais* e *categorias materiais* (Hua XIX, 3, §11, 256). Às primeiras correspondem categorias tais como “*qualquer*

coisa ou *um, objeto, qualidade, relação, enlace, multiplicidade, número, ordem, número ordinal, todo, parte, grandeza* etc.”. Às segundas, categorias como “*casa, árvore, cor, som, espaço, sensação, sentimento* etc.” (Hua XIX, 3, §11, 256). Enquanto as primeiras correspondem à “ideia vazia de qualquer coisa ou de objeto em geral, e estão enlaçadas com ela por meio de axiomas ontológico-formais, os últimos ordenam-se em torno de gêneros supremos diferentes, relativos à matéria [...], nos quais se enraízam *ontologias materiais*” (Hua XIX, 3, §11, 256). É essa distinção que fornecerá a base para a separação das disciplinas *analíticas a priori* e *sintéticas a priori*: o estudo das relações vigentes entre as categorias lógico-formais deverá fornecer as *leis* que especificarão as verdades lógico-formais, enquanto o estudo das relações vigentes entre as categorias materiais deverá fornecer as *necessidades* que especificarão as verdades materiais; ambas, contudo, sempre verdades *a priori* (Hua XIX, 3, §11, 256).

É a recepção desta distinção fundamental entre categorias lógico-formais e materiais em *Ideias I* que marcará a principal mudança na arquitetura das categorias a partir dali. Se, do ponto de vista das *Investigações*, falamos de categorias *em geral* – isto é, tanto *lógico-formais* quanto *materiais* – como *dadas* à intuição perceptiva, em *Ideias I* se falará em *diferentes modos de doação* com relação ao tipo de categoria em questão. Especificamente, Husserl falará de uma *formalização* com respeito às categorias lógicas e de uma *generalização* com respeito às categorias materiais (Hua III, §13). Somente estas últimas serão *dadas* e extraídas da sensibilidade; as primeiras serão mero produto do pensamento e apenas posteriormente aplicadas à sensibilidade (que já é categorialmente estruturada, a saber, pelas categorias materiais). Categorias formais são literalmente resultado de um “*apagamento intelectual do material*” [*gedankliche [...] Ausschaltung des Stoffes*] (Hua XXIV, 19) e se aplicam indeterminadamente a qualquer objeto. Considere a categoria lógico-formal *algo* [*etwas*], por exemplo. Qualquer coisa pode ser pensada como um *algo*. Já as categorias materiais se originam do processo de variação das características individuais do objeto para alcançar seu gênero supremo. Disso resulta que as categorias materiais são essencialmente vinculadas ao ponto de partida. *Cor*, por exemplo, é a categorial material que contém a espécie *vermelho*. Como bem explica De Palma,

a generalização chega a um resultado diferente [que o resultado da formalização] na medida em que ela é conectada ao conteúdo do ponto de partida: não é possível, *e.g.*, apreender a essência “cor” se se parte de um som. Enquanto a formalização se enraíza nas operações do pensamento

[*Denkleistungen*] da subjetividade e revelam as categorias formais-universais que elas trazem à tona, a generalização se enraíza nos conteúdos determinados dos objetos sensíveis e revelam as categorias gerais-materiais da experiência factual (DE PALMA, 2010, p. 28).

A partir de *Ideias I*, portanto, a distinção entre categorias lógicas e categorias materiais será realizada com base em suas *origens* distintas, isto é, a partir de uma diferenciação do seu *modo de doação*: as categorias lógicas se originam do processo de formalização e constituem o domínio das verdades analíticas; as categorias materiais se originam do processo de generalização e constituem o domínio das verdades sintéticas. As categorias lógicas são responsáveis por determinar as *formas puras* dos objetos, governando, portanto, todas as relações vigentes nas categorias materiais. Trata-se do domínio da *ontologia formal*. As categorias materiais, em sua máxima generalidade, estabelecem as grandes *regiões* de objetos (Hua III, §9). Em *Ideias I*, Husserl trabalhará com duas grandes regiões: a região da natureza e a região da consciência pura. Em *Ideias II*, também a região do espírito [*Geist*] será considerada. Trata-se, aqui, em todos esses casos, do domínio da *ontologia material*. As relações vigentes na ontologia material, portanto, são subordinadas às relações vigentes na ontologia formal, isto é, às formas puras do objeto. Assim, este *vermelho* individual, por exemplo, pertence à categoria material *cor*. Para tanto, porém, ele deve, antes, pertencer à categoria formal *qualidade*: somente como *qualidade* poderá ser uma *cor*.

Com essa arquitetura da teoria das categorias, pela primeira vez estabelecida em *Ideias I*, ficará difícil falar de uma intuição categorial *em geral*. Perceptivamente dadas são, certamente, as categorias materiais. As categorias lógicas, no entanto, não se originam de nenhuma das grandes regiões materiais (consciência pura, natureza e espírito), mas, antes, governam suas possibilidades puras de complicação. Do ponto de vista dessa nova arquitetura, a pergunta de Lotze acerca da “realidade do lógico”, ganha uma nova resposta: o domínio das categorias formais é simplesmente distinto do domínio da realidade (que seria o domínio das categorias materiais). As *Investigações lógicas*, no entanto, têm na percepção seu ponto de partida para analisar as categorias *em geral*, materiais e formais, e é isso que obrigará Husserl

a confrontar o problema de Lotze acerca da realidade do lógico no Oitavo Capítulo, tornando sua solução mais difícil⁹⁵.

Aqui se faz necessária uma ressalva: é certo que nas *Investigações lógicas* Husserl já distingue entre *abstração formalizadora* e a abstração que destaca momentos [*Momente*] abstratos de um todo (Hua XIX, 2, § 41, 220 ss. & 3, §24, 291 ss.). Como sublinha Seehomb (1990, p. 12, grifo nosso), no entanto, o importante é reter que “o termo ‘intuição categorial’ não se relaciona, na Sexta Investigação, com a apreensão de uma forma categorial através de uma abstração categorial, mas ao processo de articulação categorial dos objetos da intuição, os *objetos da percepção*”. Ou seja, por mais que os dois *tipos* de categorias – tanto formais quanto materiais – já estejam presentes e devidamente distinguidos nas *Investigações lógicas*, o primado da percepção da Sexta Investigação exigirá que *ambos* tenham sua origem na percepção. Somente em *Ideias I* a separação entre categorias materiais e formais será acompanhada da distinção correspondente entre seus *modos de doação*. Insistamos, teimosamente, que é essa origem unívoca que torna o problema de Lotze mais desafiador para o Husserl das *Investigações*, isto é, para a fenomenologia pré-transcendental.

O corolário dessa concepção é: ao tomar a percepção como ponto de partida para o tratamento das formas categoriais, Husserl não poderá apelar para uma origem das categorias formais no *pensamento subjetivo separado da sensibilidade*, à maneira de Kant. Esse ponto será crucial quando analisarmos a teoria do re-presentante categorial do Sétimo Capítulo (seção §4 abaixo).

Por fim, sublinhemos que o ponto de partida da linguagem natural é o que fixará os *tipos* de objetividades categoriais. Na Sexta Investigação, porém, Husserl se limita a analisar alguns poucos casos. Como sublinha Lohmar, trata-se, ali, tão somente de “mostrar que o conceito de intuição categorial é justificado e eficiente, bem como de fornecer um padrão exemplar para o

⁹⁵ A interpretação de De Palma de que a teoria rejeitada dos re-presentantes categoriais do Sétimo Capítulo sobrevive, de algum modo, na teoria da abstração formalizadora posterior é o que faz com que ele interprete a pergunta de Lotze como absurda *já do ponto de vista das Investigações* (DE PALMA, 2010, p. 31). Veremos que essa teoria controversa do Sétimo Capítulo apela para uma espécie de separação entre as categorias formais e percepção: as categorias formais teriam sua origem no pensamento reflexivo, e não na percepção. Essa leitura de De Palma parece ser de fundamental importância para sua interpretação geral da fenomenologia husserliana como um empreendimento radicalmente não-idealista (DE PALMA, 2005). Não precisamos subscrever sua interpretação geral de Husserl para concordar com sua interpretação sobre o problema de Lotze.

tratamento de outras formas [de intuição categorial]” (LOHMAR, 1998, p. 168). Especificamente, Husserl analisará, na Sexta Investigação, os seguintes tipos de intuição categorial:

- A intuição categorial da identidade predicativa de um objeto (Hua XIX, 6, §47, 678 ss.);
- A relação mereológica de parte e todo (Hua XIX, 6, §48, 681 ss.);
- Relações externas, como relações de comparação (Hua XIX, 6, §48, 683 ss.);
- Coletivos e disjuntivos (Hua XIX, 6, §51, 688 ss.);
- Intuição do universal, ou abstração ideadora (Hua XIX, 6, §52, 690 ss.);
- A apreensão individual indeterminada, como ‘um A’ (Hua XIX, 6, §52, 690 ss.).

À exceção da intuição do universal, todos os demais casos são tipos *sintéticos* de intuição categorial. A intuição do universal é o único caso de intuição categorial de tipo *abstrativo*. O que diferencia tipos sintéticos e abstrativos de intuição categorial é a *relação objetual* [*gegenständlichen Beziehung*] que prevalece entre os atos fundados categoriais e os atos fundantes de percepção simples. No caso de atos categoriais de tipo sintético, “a intenção sintética é co-direcionada aos objetos das percepções fundantes”; enquanto no caso de atos categoriais de tipo abstrativo, “os objetos dos atos fundantes não participam [*miteintreten*] na intenção dos atos fundados, e só manifestariam sua relação estreita com eles em atos relacionantes” (Hua XIX, 6, §52, 690). Ou seja, no caso de atos categoriais sintéticos, o objeto fundante é *co-intencionado* com o objeto fundado categorial – por isso *syn-thésis* (do grego *syn*, que diz respeito à união). Já no caso dos atos abstrativos, o objeto fundante não “participa” do objeto fundado, não “entra com” ele [*miteintreten*], servindo antes como *exemplar* para a visada universal. Tanto para os tipos abstrativos quanto sintéticos, porém, deve prevalecer a mesma estrutura triádica dos atos categoriais, a qual passamos a analisar a seguir.

§3 A estrutura triádica dos atos de intuição categorial

O caso modelo da asserção predicativa

Iniciemos com a análise de uma asserção predicativa de percepção, por exemplo com uma das expressões favoritas de Husserl: *o papel é branco*. Como já expusemos no Capítulo 1 da Parte II, não são somente os elementos nominais *papel* e *branco* que encontram

preenchimento perceptivo. Também a forma predicativa deverá encontrar tal preenchimento, se não na sensibilidade, então em um tipo de intuição do entendimento, nomeadamente em uma intuição categorial. Ou seja, se no “sentido vulgar” apenas aquilo que é dado à sensibilidade pode ser dito intuição, então as expressões predicativas serão dadas como um “*analogon da intuição sensível vulgar*” (Hua XIX, 6, §44, 670). Com isso, Husserl amplia o domínio da intuição para lá da sensibilidade e introduz um domínio *intuitivo* que pertence ao entendimento. Mas até agora isso foi apenas dito, e não elucidado. Ou seja, não exploramos o *como da doação dos objetos intelectuais*. A explicação do como de sua doação se encontra no parágrafo §48 da Sexta Investigação e se apresenta em três passos⁹⁶:

1. Primeiramente, há uma intuição *simples* do estado de coisas *o papel é branco*. Essa intuição simples Husserl chama de *percepção total* [*Gesamtwahrnehmung*] (Hua XIX, 6, §48, 682). Nela, vejo o estado de coisas de um só golpe: o papel branco é visto, e nada mais. Os momentos que compõem esse estado de coisas são apenas *implicitamente* visados. Ou seja, eu vejo o papel branco, mas não vejo *que* o papel inere a qualidade branca, ou *que* o branco é inerente ao papel. Vejo o estado de coisas de modo *inarticulado*;
2. Em seguida, há uma intuição novamente *simples*, mas que agora se dirige àqueles momentos que eram antes apenas *implicitamente* percebidos. Essa intuição Husserl chama de *percepção particular* [*Sonderwahrnehmung*] (Hua XIX, 6, §48, 682). Nela são destacadas as *intenções parciais* [*Partialintentionen*] da percepção total inicial. Agora, vejo não somente o *papel branco* inicial, mas noto especificamente o *branco* do papel: “em um ato *próprio*, o *a* [em nosso exemplo, o *branco*] se torna o próprio objeto da percepção” (Hua XIX, 6, §48, 682). Não se trata, todavia, da intuição de um *novo objeto*: o que continua a ser intuído é o *papel branco*. A diferença não se dá no nível do objeto visado, mas no *modo de intencioná-lo*: “na percepção total, as partes do objeto

⁹⁶ A explicação que se segue é completamente devedora das análises de Lohmar (1998, p. 169 ss.).

são implicitamente co-visadas; na percepção especial, são explicitamente apreendidas”. Trata-se, por isso, de um *ato articulador* [*gegliederten Akten*]⁹⁷ (Hua XIX, 6, §48, 683).

Entre os passos 1 e 2 ocorre aquilo que Husserl chama de *síntese de cobertura* [*Deckungssynthesis*], ou *unidade de cobertura* [*Deckungseinheit*]: “Mas, de imediato, a percepção total que continua a atuar se ‘cobrir’ [*deckt sich*] conforme aquela intenção parcial implícita da percepção particular” (Hua XIX, 6, §48, 682). Isto é, aquilo que era intuído apenas implicitamente na percepção total do primeiro passo é agora *identificado*, em uma *síntese de cobertura*, com aquilo que é intuído explicitamente na percepção particular do segundo passo. Nessa síntese de cobertura, vemos que o objeto da percepção particular é *idêntico* ao da percepção total e que ele possui um atributo específico, qual seja, neste caso, a cor branca. Husserl dirá que, na passagem do primeiro para o segundo passo, “o respectivo re-presentante funciona como identicamente o mesmo re-presentante, em um modo duplo” (Hua XIX, 6, §48, 682), o que quer tão somente dizer que, no primeiro passo, tal re-presentante (no nosso exemplo, a cor branca) funciona como momento implícito de uma percepção total e, no segundo, como momento explícito de uma percepção particular. Não se trata absolutamente de uma mudança na *forma da apreensão*, como se o branco fosse intuído de modo perceptivo no primeiro passo e simbolicamente (ou imaginativamente) no segundo. Estamos, aqui, em pleno domínio perceptivo; portanto, intuitivo.

A síntese de cobertura que ocorre entre a percepção total e a percepção particular, no entanto, não é suficiente para a intuição categorial. Para que ela ocorra, é necessário um último e decisivo passo, a saber:

⁹⁷ Em *Ideias I*, Husserl também trabalhará esse poder da consciência de explicitar o que atuava no fundo não-temático da percepção, especialmente nas seções §35 e §92 (Hua III, 71 ss. & 211 ss.). Essa será uma característica marcante da consciência de horizonte. O fenômeno da consciência de horizonte já era conhecido por Husserl pelo menos desde as *Investigações lógicas*. Não possuindo o conceito de ‘horizonte interno’, emprega o termo em inglês *fringe*, de Stuart-Mill, ao descrever esse fenômeno na Segunda Investigação: “Detenhamo-nos mais rigorosamente nos conteúdos, então, a cada vez, o conteúdo destacado está apenas rodeado por uma, por assim dizer, massa totalmente caótica, dele não separável, mas com ele entretecida, não clara, um *fringe*, uma “margem” [*Hof*], ou como quer que se queira, então, nomear o inominável” (Hua XIX, 2, §38 p. 207). Nas *Investigações*, contudo, ainda não está clara a estrutura semiótica da percepção, principalmente as distinções entre as intenções signitivas [*signitiv*], simbólicas [*symbolisch*] e significativas [*signifikativ*] ao objeto, que fazem parte dessas potencialidades da intenção perceptiva que agora recebem a alcunha de horizonte interno. Somente na revisão da Sexta Investigação realizada por Husserl em 1913, publicada em duas partes no volume XX da Husserliana, tal distinção se torna desambígua. Sobre o desenvolvimento da teoria da consciência de horizonte ao longo de todo o pensamento de Husserl, Cf. D’Angelo (2019).

3. O momento especificamente categorial, no qual a síntese de cobertura que ocorre entre os passos anteriores é *inteticamente apreendida em um ato categorial*. É somente aqui que a percepção particular da intenção parcial *branca* é compreendida como *predicado* destacado de um *sujeito*. Ou seja, é apenas neste terceiro passo, em que ocorre um ato sintético de apreensão categorial, que o estado de coisas *o papel é branco* pode ser visto em sua *estrutura sintática*. Este terceiro passo é dependente dos anteriores, que, sublinhemos, são *atos de intuição sensível simples*. Por isso “as formas de enlace categorial são formas que pertencem ao modo da síntese-de-ato, portanto formas que se constituem objetivamente em atos sintéticos construídos a partir da sensibilidade” (Hua XIX, 6, §48, 684).

Temos, assim, a estrutura triádica dos atos categoriais. Em suma, para que os objetos de nível superior do entendimento possam vir à doação são necessárias:

- 1) Uma percepção total do objeto com seus momentos implícitos (ainda no nível da intuição sensível simples);
- 2) Uma percepção particular do objeto que articula explicitamente seus momentos parciais (ainda no nível da intuição sensível simples);

Entre os passos 1 e 2, ocorre uma síntese de cobertura das intenções parciais que são implicitamente visadas em 1 e explicitamente visadas em 2; e, finalmente,

- 3) Uma intuição categorial da síntese de cobertura que ocorre na passagem dos dois momentos fundantes anteriores (aqui, finalmente, atingimos o nível superior de objetos categoriais)⁹⁸.

O que ocorre no terceiro e decisivo passo não é uma simples mudança na apreensão, como se eu me dirigisse ao mesmo conteúdo dos passos anteriores, apenas que *de um outro modo*. Se seguimos a letra da seção §48, essa maneira de interpretar a teoria da intuição categorial falha justamente em compreender a especificidade e novidade desse tipo de intuição.

⁹⁸ A dependência do último e decisivo passo nos dois passos anteriores é suficiente para blindar a teoria de Husserl da acusação de ser uma restauração da teoria da *intuição intelectual* criticada por Kant. Ou seja, em Husserl, a intuição categorial é estruturalmente dependente de dois momentos de intuição *simples*, o que significa que ela é estruturalmente dependente da *sensibilidade* – diferentemente da ideia de intuição intelectual, que se pretende *independente* da sensibilidade.

Diferentemente das formas de enlace sensíveis, que são “momentos do objeto real, momentos efetivos [*wirkliche*] dele, nele existentes [*vorhanden*], ainda que apenas implicitamente, e que podem ser salientadas a partir dele por uma percepção abstrativa” (Hua XIX, §48, 6, 684), as formas de enlace categoriais *não encontram correspondente em qualquer momento efetivo* do objeto. Assim, o que surge no terceiro passo não é uma mudança de apreensão de algo que já ocorria nos passos anteriores, mas um *modo completamente novo de intenção, a intenção categorial, que terá seu modo específico de preenchimento* – nomeadamente, não novamente através de momentos sensíveis-reais. A consistência da teoria exige, portanto, que a síntese de cobertura que ocorre entre os dois primeiros passos não seja uma síntese entre *conteúdos reais* – se assim fosse, estaríamos ainda no nível da sensibilidade. Trata-se, com a síntese de cobertura entre a percepção total e a percepção especial, de uma *síntese de atos*. Os atos, contudo, comportam um momento não-intencional na sua estrutura, a saber, o conteúdo real [*reell*]. Segundo Lohmar (1998, p. 171), também estes momentos não-intencionais devem ser abstraídos da síntese categorial: “uma tal cobertura no domínio do que é dado realmente [*reell*] pode naturalmente ocorrer, mas não é ele o conteúdo preenchedor da intuição categorial. Trata-se de uma cobertura de apreensões intencionais”. Tal opinião parece ser consistente. Afinal, se a síntese categorial de cobertura fosse essencialmente uma síntese de conteúdos reais [*reelle*], seria difícil compreender como estaríamos num domínio não-sensível por excelência.

Assim, a letra da exposição da estrutura triádica dos atos categoriais no §48 nos dá os seguintes resultados:

- (a) A dependência estrutural do último passo (o passo especificamente categorial) nos dois primeiros passos de intuição simples marca o *caráter fundante da sensibilidade para os atos categoriais*;
- (b) Encontramos novamente, no nível categorial, o *esquema conteúdo-apreensão*, que apresentamos no Segundo Capítulo da Parte I. Nomeadamente, o ato de intuição categorial, na medida em que é uma intuição, deverá ser uma *apreensão, por parte do ato, de um conteúdo*;
- (c) Esse conteúdo apreendido em atos de intuição categorial, no entanto, não pode ser um conteúdo real [*reell*], sob pena de retornarmos ao nível da sensibilidade. Tal conteúdo deverá ser, portanto – assim ao menos exige a consistência da teoria –, um *conteúdo não-sensível*.

Um ponto importante a ser enfatizado é o descrito em (a), qual seja, o papel fundante da sensibilidade para os atos categoriais. Como explica Lohmar (1998, p. 175), “é na *qualidade posicional* [...] que se mostra a importante função da sensibilidade em todos os atos fundantes. Somente sobre a base da autoadoção intuitiva sensível de um objeto pode uma intenção a ele direcionada reivindicar sua posição de ‘efetiva’ [*wirklich*]”. Trata-se de um importante traço do primado da percepção nas *Investigações lógicas* de que vimos falando na seção anterior: os atos fundantes de nível inferior da percepção sensível simples serão responsáveis por marcar a *efetividade* [*Wirklichkeit*] dos atos de nível superior de percepção categorial. Isso implica que qualquer tipo de objeto – seja objetos da percepção mundana, seja objetos altamente abstratos de um sistema axiomático supostamente desprendidos do mundo – só pode reivindicar seu caráter de *efetividade* (e não de mero postulado ou de hipótese, por exemplo) se se assenta, estruturalmente, em última instância, em atos fundantes de percepção simples⁹⁹. A possibilidade de objetos categoriais de ordem mais alta (como, por exemplo, os objetos da matemática) se assentarem em atos fundantes de percepção simples é garantido pelo processo já mencionado, mas que agora retorna à investigação, de *nominalização* (Hua XIX, 6, §49, 685 ss.). A nominalização ocorre, lembremo-nos, quando o estado de coisas proposicional “o papel é branco” é referido por um pronome demonstrativo, como “isto”, ou por uma constante lógica “B”. Posso então dizer “isto está em cima da mesa”. O processo de nominalização confere certa independência ao objeto categorial, que poderá, então, entrar em relação com um ulterior objeto categorial e ser, novamente, nominalizado, e assim sucessivamente – garantido, a cada vez, um maior desprendimento (mas não um *total* desprendimento) da sensibilidade. A visada nominal é o que prevalece, naturalmente, na maior parte das vezes, seja no fazer científico (no cálculo dos matemáticos, por exemplo), seja na vida cotidiana, quando percebemos estados de coisas no mundo sem articular passo a passo seus momentos implícitos.

⁹⁹ Aqui vemos a diferença entre esse “primado da percepção” husserliano e o de Merleau-Ponty. O primado da percepção de Merleau-Ponty não significa apenas que a qualidade posicional é fundante; significa, além disso, que na percepção “se encontra um modo de acesso ao objeto que se reencontra em todos os níveis” (MERLEAU-PONTY, 2017, p. 64). Assim, se a percepção se dá inadequadamente, e se esse modo de acesso da percepção é universal (“se reencontra em todos os níveis”); então *toda doação é inadequada*. Disso conclui Merleau-Ponty que a racionalidade é, por princípio, inadequada, não-absoluta, mundana: “uma concepção desse gênero não destrói nem a racionalidade, nem o absoluto. Ela procura fazer com que desçam à terra” (2017, p. 32). Em Husserl, o primado da percepção marca o caráter fundante da qualidade posicional e, por consequência, a efetividade dos níveis fundados. Todavia, não há, de modo algum, uma generalização do modo de acesso da percepção ao modo de acesso dos objetos dos demais níveis. Cada objeto será descrito fenomenologicamente de acordo com seu próprio modo de doação específico.

Esses resultados, todavia, são, ainda, meramente negativos. Diz-nos tão somente o que a intuição categorial *não é*, a saber: ela *não é* uma simples mudança de apreensão que tem ainda como conteúdo re-presentante um conteúdo real [*reell*]. Qual é, porém, o caráter positivo desse conteúdo? O que significa dizer que a síntese de cobertura entre intenções parciais não se dá por sobre momentos reais [*reelle*]? Se tal síntese, que dá preenchimento aos atos categoriais, não se origina nem da sensibilidade externa, nem da interna, de onde então se origina? Ou, numa palavra: o que *concretamente* preenche os atos categoriais?

Ao responder essas perguntas, não poucas dificuldades e tensões se apresentam para Husserl na Sexta Investigação. Antes, porém, de adentrarmos tais problemas, vamos exemplificar como ocorre essa síntese de cobertura em alguns outros casos de atos categoriais que não o caso da asserção predicativa, que foi utilizado, por nós, meramente como fio condutor para a exposição da estrutura triádica de tais atos – não sendo a predicação, portanto, de modo algum, o caso paradigmático de intuição categorial.

Relações externas

Assim como no caso da asserção predicativa, também nas relações que Husserl chama de externas encontramos os três passos da estrutura triádica dos atos categoriais. Por relações externas Husserl compreende relações do tipo “*A mais claro do que B, A à direita de B etc.*” (Hua XIX, 6, §50, 688). Primeiramente, tenho uma percepção total do estado de coisas de modo inarticulado. Em seguida, uma percepção particular se volta para as intenções parciais contidas na percepção total (por exemplo, noto a clareza maior do A em relação a B). Em seguida, há uma síntese de cobertura entre esses dois atos: reconheço que se tratava do mesmo estado de coisas tanto na percepção total quanto na percepção particular. Em seguida, há uma apreensão categorial dessa síntese de cobertura. Assim, o modelo tripartite dos atos categoriais se mostra perfeitamente adequado para o caso de relações externas, com o momento especificamente categorial (o terceiro passo) sendo dependente dos momentos de intuição simples anteriores. Trata-se, por isso, de uma forma *sintética* de intuição categorial, na medida em que “as formas sensíveis entram na unidade da relação (no seu predicado) e determinam sensivelmente a forma da relação” (Hua XIX, 6, §50, 687).

Objetos universais (ou abstração ideadora ou intuição eidética ou intuição de essências)

Com a abstração ideadora, ou *intuição de essência* [*Wesensschauung*], através da qual temos a intuição de objetos universais, temos o único caso que Husserl chama de forma *abstrativa* de intuição categorial nas *Investigações lógicas*. Dada a pretensão da fenomenologia de se estabelecer como *ciência eidética da consciência*, podemos ver o quão decisivo é, para Husserl, a justificação da intuição categorial de essências. Isto é, a fenomenologia pretende ser uma ciência não de fatos empíricos, mas de estados de coisas *a priori* independentes de casos particulares. Ora, isso tudo depende da possibilidade da intuição eidética, ou seja, da intuição categorial de objetos universais.

A análise da intuição eidética é de especial dificuldade nas *Investigações lógicas*, uma vez que encontramos, nesta obra, *duas descrições distintas* do seu processo. Objetos universais são *conceitos gerais*, como “homem”, “vermelho”, “triângulo” etc. Trata-se, importa ressaltar, de *categorias materiais* (STRÖKER, 1978, p. 21). Com a intuição eidética, como sublinha Lohmar (1998, p. 183, grifo nosso), vamos “ao enalço da origem do direito de se falar de uma *intuição de conceitos*”. Na Segunda Investigação, em sua crítica às doutrinas empiristas da abstração, Husserl havia falado de uma *mudança de apreensão*, isto é, uma mudança no *caráter de ato*, para dar conta da distinção entre o visar individual e o visar universal: “o ato no qual visamos o específico é, de fato, essencialmente diferente daquele no qual visamos o individual” (Hua XIX, 2, §1, 113). Com isso, Husserl está subscrevendo justamente aquele modo de compreender a teoria da intuição categorial que é criticado na Sexta Investigação e que mencionamos acima: como se a diferença entre intuição sensível e categorial fosse uma simples mudança na interpretação, na apreensão da consciência, possuindo, ambas, o mesmo conteúdo intuitivo. Antes, vemos que a estrutura triádica apresentada no §48 nos revela uma *espécie inteiramente nova de ato* que, portanto, deve possuir um *conteúdo completamente distinto dos atos de intuição simples*. À luz da teoria da Sexta Investigação, portanto, não se sustenta a teoria da Segunda Investigação, que situa o momento categorial exclusivamente no lado da qualidade do ato, desconsiderando a diferença do ponto de vista do *conteúdo intuitivo* entre o visar individual e o visar universal.

Na seção §52, em que a intuição eidética será analisada à luz da estrutura triádica da teoria da intuição categorial do §48, o próprio Husserl fará uma crítica a esse modo de compreender a intuição do universal como uma simples mudança na apreensão:

naturalmente não me refiro, aqui, à abstração no mero sentido de um salientar de algum momento não-independente de um objeto sensível, mas à abstração ideadora, na qual, ao invés do momento não-independente, é a sua “ideia”, seu universal, que vem à consciência, que vem à *doação-de-ser atual* (Hua XIX, 6, §52, 690).

Ou seja, não se trata, com a abstração ideadora, de um mero destacar de momentos não-independentes de um objeto a partir do qual deixo de visar este objeto particular para visar sua característica geral. Não se trata simplesmente de olhar para esse papel vermelho, que se situa aqui e agora à minha frente, para, mediante uma mudança na apreensão, visar o vermelho em espécie, do qual o vermelho do papel se mostraria como mera singularização. Trata-se, antes, de obedecer aos três passos dos atos categoriais: a percepção total, a percepção particular e a síntese categorial. No entanto, no decurso da percepção particular, que é responsável pela articulação dos momentos parciais que se identificam na síntese de cobertura da síntese categorial (no terceiro passo), a intuição eidética apresenta uma peculiaridade, que será justamente responsável por caracterizá-la como forma *abstrativa* de intuição categorial. Diz-nos Husserl que “nós nos tornamos conscientes da identidade do universal na realização repetida de um tal ato [de abstração ideadora] sobre a base de várias intuições individuais, e isto, claramente, em um ato abrangente de identificação que traz à síntese todos os atos de abstração singulares” (Hua XIX, 6, §52, 691). Ou seja, até aqui, seguimos *pari passu* as três etapas também presentes nas formas *sintéticas* de intuição categorial: tenho uma percepção total de objetos com determinados momentos implícitos (por exemplo, papéis que possuem diferentes tons de vermelho); em seguida, uma percepção particular que se direciona ao momento parcial *vermelho* desses papéis; por fim, uma síntese categorial que identifica os diferentes tons de vermelho como o *mesmo vermelho* presente em cada um desses papéis – portanto, como um objeto universal. É novamente, portanto, uma síntese de atos – a saber, a síntese de identificação entre os passos anteriores – que servirá como preenchimento intuitivo, como *essência* a ser intuída.

Em ambas as formas sintéticas e abstrativas de intuição categorial, portanto, encontramos os três passos de percepção total (simples), percepção parcial (simples) e percepção sintética (categorial). A diferença entre elas está “em que os atos abstrativos não se

diferenciam *segundo o caráter das intuições simples fundantes*; em que eles são, ao contrário, completamente insensíveis relativamente a se esses atos fundantes são posicionais ou não-posicionais, se são perceptivos ou imaginativos” (Hua XIX, 6, §52, 691, meu grifo). Ou seja, para os atos de intuição categorial de forma abstrativa, *é completamente indiferente se os atos fundantes são atos de percepção ou atos de imaginação*. Por isso o erro da Segunda Investigação, que via no caráter do ato essa mudança. Segundo o ponto de vista das Sexta Investigação, “a consciência universal se constrói igualmente bem sobre a base de uma percepção e da figuração correspondente” (Hua XIX, 6, §52, 691). É indiferente, portanto, para a consciência do universal, para a intuição eidética, se o ponto de partida é uma percepção ou se é uma imaginação, uma vez que nenhum deles *participará [miteintreten]* do ato fundado, mas servirá apenas como *exemplar* para a variação de múltiplos atos singulares dos quais se extrairá, em um ato abrangente de identificação sintética, o universal. Dito de outro modo: embora obedeça à estrutura triádica dos atos categoriais, a intuição eidética não tratará de *articular sintaticamente um estado de coisas perceptivo*, como nas formas sintéticas de intuição categorial; antes, a ela será completamente indiferente a existência ou não do estado de coisas perceptivo, que servirá tão somente como ponto de partida para a visada do objeto universal. No período posterior às *Investigações*, o ponto de partida da imaginação para a intuição eidética não será visto como meramente equivalente ao ponto de partida da percepção, mas como ponto de partida *privilegiado*¹⁰⁰ (Hua III, §70, 146 ss.). Nas *Investigações*, porém, a equivalência entre o ponto de partida da percepção e da imaginação para a intuição eidética indica, mais uma vez, o primado da percepção desta obra; ou seja, o caráter fundante da *qualidade posicional*, que é a marca da *efetividade [Wirklichkeit]*, para *todos* os atos fundados, sejam eles de tipo abstrativo ou sintético.

¹⁰⁰ Ströker (1978, p. 22) considera que essa mudança significa uma substituição, por parte de Husserl, da “abstração ideadora” das *Investigações lógicas* pela “variação eidética” de *Ideias I*. Seehomb (1990, p. 14, nota 3), no entanto, é da opinião de que embora o termo “variação da fantasia” [*Phantasievariation*] seja posterior, ela já ocorre, de fato, nas *Investigações*. Pela nossa exposição, parece-nos claro que a teoria da variação eidética já estava latente na teoria da abstração ideadora. Essa controvérsia não é de tanta importância para nosso tema, porém. Importa, para nós, somente enfatizar o caráter estruturado dessa forma abstrativa de intuição categorial, ressaltando sua diferença com respeito a uma simples mudança na apreensão do ato. Ademais, mesmo Seehomb não nega que haja, nas *Investigações*, uma equivalência entre o ponto de partida da percepção e da imaginação (1990, p. 14).

A estrutura dos atos de abstração ideadora mostra, ademais, o quão infundada é a acusação de *platonismo raso*¹⁰¹ nessa teoria de Husserl. Como explica Ströker (1997, p. 70, nota 18), “Husserl considera essências, embora simplesmente ‘dadas’ na ‘intuição’, não obstante ‘constituídas’ em sua *autodoação* por atos sintetizadores”. Ou seja, não se trata, com a intuição eidética, nem de uma simples mudança na apreensão – que ora se dirige para o objeto singular, ora para a característica universal (desconsiderando o singular) –, nem de um ver puro e simples de uma ideia universal. Trata-se, antes, de uma síntese de atos que obedece determinada estrutura.

Os coletivos

Até agora, vimos prevalecer, tanto nas formas sintéticas quanto nas abstrativas de intuição categorial, a estrutura triádica desses atos apresentada no §48: percepção total, percepção particular, e síntese categorial. Veremos um primeiro problema com essa estrutura na sua aplicação ao caso dos objetos categoriais que Husserl chama de *coletivos*.

Coletivos são aqueles estados de coisas formados pela coligação de objetos através do conectivo “e”. Sua intuição, claramente, não se dá na percepção simples: “posso pintar *A* e posso pintar *B*, posso pintar ambos no mesmo espaço figurativo; mas o *ambos*, o *A e B*, não posso pintar” (Hua XIX, 6, §51, 687). Disso conclui Husserl que “aqui se dá apenas a possibilidade única e sempre em aberto, de que nós, na base de ambos os atos intuitivos individuais, executemos [*vollziehen*] o novo ato de conjugar (coligar) [*Konjungierens, Kolligierens*] e, por isso, *visemos o conjunto* dos objetos *A e B*” (Hua XIX, 6, §51, 687, 688). Ou seja, no caso dos coletivos, se não os posso intuir sensivelmente (se não posso ver o *e* da coligação), só me resta apelar para *o meu ato de coligar*. Estamos, aqui, de volta à *Filosofia da aritmética*.

Husserl distingue, na *Filosofia da Aritmética*, dois tipos de relação: relações que “possuem o caráter de conteúdos primários (ou de ‘fenômenos físicos’, no sentido definido por Brentano)”, e as relações que são caracterizadas de tal modo que “o fenômeno relacional [*Relationsphänomen*] é *psíquico*” (Hua XII, 68, 69). Às primeiras, Husserl chama de *relações*

¹⁰¹ Platonismo entendido, aqui, como hipóstase suprassensível das essências.

primárias (Hua XII, 69). São exemplos de relações primárias as relações de “identidade, gradação, relação contínua (a relação entre partes de um *continuum*), relação ‘metafísica’ (a relação de propriedades, como a cor e a extensão espacial), a inclusão lógica (como a cor incluída nos vermelhos) etc.” (Hua XII, 68). Segundo Husserl, os fundamentos dessas relações não se deixam apreender *intencionalmente* (Hua XII, 68): somente as relações do segundo tipo, as relações *psíquicas*, serão consideradas intencionais. Nas relações primárias, é como se *a própria relação se deixasse ver concomitantemente com os termos relacionados*: em uma relação “metafísica” entre cor e a extensão espacial, por exemplo, vejo não somente a cor e a superfície, mas *vejo* a relação de inerência da cor na superfície. Assim como os termos, portanto, a relação também me é dada no caso das relações primárias.

Já no segundo tipo de relações, cujo fenômeno relacional é *psíquico*, a relação não é dada concomitantemente com os termos relacionados. Nesses casos, ela só poderá ser apreendida *intencionalmente*, o que significa, no contexto da *Filosofia da aritmética*, que ela só poderá ser uma *execução do ato*, tal como “um ato de notar, da vontade etc.” (Hua XII, 68). Ou seja, nesses casos, a relação não é dada em conjunto com os termos relacionados, mas é *produzida* pelo ato. A diferença fundamental entre os dois tipos de relação, diz-nos Husserl, é que “as relações primárias pertencem, em um certo sentido, aos conteúdos representacionais [*Vorstellungsinhalte*] no mesmo nível que seus fundamentos; as relações psíquicas, porém, não” (Hua XII, 69). Para que estas últimas venham à doação, faz-se necessário uma *reflexão* sobre os atos relacionais. Ou seja – e essa passagem é crucial –, “o conteúdo imediato das últimas [as relações psíquicas, ou intencionais] é *o ato que institui a relação*, e somente por meio dele diz respeito aos fundamentos” (Hua XII, 69, grifo nosso).

De volta às *Investigações lógicas*, é esse mesmo esquema que será adotado na análise dos atos categoriais de coletivos. Seu preenchimento intuitivo, seu modo de doação categorial, será um fenômeno psíquico, nomeadamente o ato de coligar. Assim, o próprio *ato* contribui para sua intuitividade. O final do §51 deixa claro este retorno ao terreno da *Filosofia da aritmética*. Husserl distingue, ali, entre “As *percepções simples* de conjuntos, sequências e aglomerados *sensivelmente unitárias* e coisas semelhantes” e “*percepções conjuntivas*” (Hua XIX, 6, §51, 689). Somente nesta última, prossegue Husserl, “constitui-se única e propriamente a consciência de multiplicidade” (Hua XIX, 6, §51, 689). As primeiras referem-se, nomeadamente, ao coletivo de objetos semelhantes, por exemplo quando vejo um arvoredo, um ramalhete, ou um “bando” de qualquer coisa. Nesses casos, tenho elementos comuns que me

permitem identificar os objetos como pertencentes a um coletivo. Husserl enfatizará que os *momentos figurativos* [*figurale Momente*] (Hua XII, 203 ss.) desses objetos, que estão na base desse tipo de percepção segundo a *Filosofia da aritmética*, são apenas “signos sensíveis de multiplicidade”, não possuindo, portanto, “o caráter de intuição própria da coleção enquanto tal” (Hua XIX, 6, §51, 689, 690). Esta última ficará restrita, portanto, àqueles casos em que o próprio ato contribui para coligar os elementos. Na *Filosofia da aritmética*, Husserl dirá que “qualquer objeto representado, quer físico ou psíquico, abstrato ou concreto, quer dado da sensação ou da fantasia, pode ser unido arbitrariamente a qualquer outro para formar conjuntos [*Inbegriffe*]”, oferecendo, como exemplo, os conjuntos “árvores, o sol, a lua, a Terra e Marte; um sentimento, um anjo, a lua e a Itália” (Hua XII, 16). Ou seja, a autêntica percepção conjuntiva deve ser independente dos conteúdos parciais dos objetos, uma vez que o conceito autêntico de multiplicidade é independente dos conteúdos (na medida em que posso criar um conjunto de qualquer coisa). O único modo que Husserl encontra para dar conta dessa necessidade, nas *Investigações lógicas*, é apelando, novamente, para o segundo tipo de relação da *Filosofia da aritmética*, aquele no qual o *ato de coligir institui a relação e atua como seu fundamento*.

O resultado é que não encontramos, no caso dos coletivos, a estrutura triádica dos atos categoriais: não há, nomeadamente, intenções parciais que são unidas em um ato sintético de cobertura, na medida em que o conceito autêntico de percepção conjuntiva deve prescindir dos conteúdos (que serão relevantes apenas para modos *signitivos* de intentar conjuntos, como por momentos figurativos). Assim, temos um caso peculiar de intuição categorial – um caso em que não há *algo* a ser intuído, mas há o próprio *ato* realizando aquilo que servirá como seu *conteúdo intuitivo*. Isso em parte justifica as palavras de Husserl de que os coletivos “não são eles próprios estados de coisas” (Hua XIX, 6, §51, 688), na medida em que não possuem a independência necessária dos estados de coisas que justamente os caracteriza como conhecimento – isto é, aquele caráter de validade independente dos atos que os intencionam¹⁰².

O caso anômalo dos coletivos nos leva de volta às questões que precederam nossas análises de casos particulares de intuição categorial: as questões acerca da origem daquela

¹⁰² Isso é reconhecido explicitamente em *Experiência e juízo*, em que Husserl diz dos coletivos que “a síntese de cobertura parcial que encontramos entre o todo sensível e suas partes não se encontra aqui” (HUSSERL, 1964, §62, p. 297).

síntese de cobertura que deve atuar como conteúdo re-presentante – isto é, que deve atuar como conteúdo intuitivo – para os atos categoriais. Husserl diz, nomeadamente, que sua origem não pode se dar nem no âmbito da percepção externa nem no âmbito da percepção interna. Deve, portanto – assim exige a consistência da teoria – ter uma terceira origem, que, em não pertencendo ao âmbito da sensibilidade externa ou interna, deverá ser *não-sensível*. Por outro lado, os coletivos – que, embora não possam ser considerados eles próprios estados de coisas, ainda assim “desempenham um grande papel no contexto dos estados de coisas” (Hua XIX, 6, §51, 688) –, trazem de volta o ponto de vista brentaniano da *Filosofia da aritmética* que só leva em conta duas grandes regiões de objetos: físicos e psíquicos. Esse ponto de vista brentaniano, que Husserl chamará, posteriormente, de “padrão escolar” de pensamento (Hua XX/1, 295), mostrar-se-á mais nocivo para a teoria da intuição categorial do que pode parecer a princípio. Com efeito, ele não se reduzirá a ser uma estranha exceção para o caso dos coletivos, senão que contaminará toda a teoria da *re-presentação categorial* do Sétimo Capítulo, à qual passamos a seguir.

§4 O problema do teor intuitivo das categorias

A percepção categorial ocorre na *síntese de cobertura*, ou *síntese de identidade*, que se dá na passagem da percepção total para a percepção particular. Mas, para que se possa falar propriamente de uma *intuição* categorial, não basta a execução dessa síntese: ela deverá ser *dada intuitivamente*, deverá, de algum modo, contrapor-se a mim. Assim como os objetos se doam para mim – apresentam-se para mim independentemente da minha vontade –, assim também algo como uma “síntese de cobertura” deverá estar pré-disponível, deverá estar presente [*vorhanden*], aberta à apreensão do ato. Essa pré-disponibilidade, esse estar presente, claro está, no contexto husserliano, não é de todo passivo: é, antes, o resultado da apreensão, por parte do ato, de um conteúdo [*Inhalt*] intuitivo. Mas *esse* conteúdo intuitivo apreendido pelo ato, por sua vez, não é resultado de qualquer operação da consciência: ele é, podemos já dizer, *dado* no sentido último – ou seja, dado naquele sentido da *oratio obliqua* que distinguimos na Parte II. Como diz Husserl, “eles podem também existir sem a apreensão que os faz, primeiro que tudo, re-presentantes; eles então *existem* [*sind*], mas com eles nada *aparece*” (Hua XIX, 6, §57, 703). É, portanto, à determinação exata do *que é* essa síntese de cobertura enquanto *algo a ser pela primeira vez apreendido pelo ato* que se volta as investigações do problemático Sétimo Capítulo da Sexta Investigação. Trata-se, nomeadamente, da determinação do *re-presentante categorial*. Ou seja, assim como as

intuições sensíveis simples possuem conteúdos re-presentantes a serem apreendidos pelo ato, assim também as intuições categoriais deverão ter seus respectivos re-presentantes.

Segundo Sokolowski, a própria pergunta colocada por este capítulo já está viciada por princípio: “ao tentar encontrar re-presentantes para objetos categoriais, Husserl está simplesmente tentando forçar seu esquema [conteúdo-apreensão] na constituição de tais objetos” (SOKOLOWSKI, 1970, p. 71). Ou seja, Husserl define intuição como apreensão, por parte do ato, de um conteúdo re-presentante. Logo, se há algo como uma intuição categorial, deverá também haver algo como um re-presentante categorial disponível para a apreensão por parte do ato. Como diz Husserl, “esse é um estado de coisas que se funda na essência universal da relação de preenchimento; logo, ele deve também ser demonstrável na presente esfera [dos atos categoriais]” (Hua XIX, 6, §55, 700). Tratar-se-ia, aqui, de uma incapacidade da fenomenologia de se manter fiel às coisas mesmas: ao invés de se guiar, sem prejuízos, pela doação dos objetos categoriais, Husserl estaria tentando lhes impor um modelo teórico¹⁰³. Como admite o próprio Husserl no decurso de suas análises do Sétimo Capítulo, é como se “o desejo guiasse o pensamento” (Hua XIX, 6, §55, 699). Esse parece ter sido de fato o caso, e o prefácio à segunda edição da Sexta Investigação aponta nessa direção: “eu não mais aprovo a teoria da re-presentação categorial” (Hua XIX, 6, 535). Uma linha anterior a essa afirmação, no entanto, diz Husserl que isso em nada prejudica os resultados gerais da Sexta Investigação: “isso não adiciona nada ao que foi dito” (Hua XIX, 6, 535). Ou seja, os resultados da teoria da intuição categorial poderiam ser simplesmente assumidos e abstraídos do capítulo decisivo que pretende dar conta do seu re-presentante intuitivo.

Mas como isso é possível? O que resta de estritamente *intuitivo* à intuição categorial se se desconsidera a teoria da re-presentação categorial? A pergunta é: é possível encontrar, nas próprias *Investigações lógicas*, uma alternativa à teoria dos re-presentantes categoriais que dê conta da intuitividade de tais atos?

Essas são as nossas perguntas fio condutores. Antes de respondê-las, passemos à análise da teoria rejeitada.

¹⁰³ O que justificaria a crítica de Heidegger de que Husserl faz violência à realidade em prol da consistência da teoria; isto é, que há um “primado do teorético” na fenomenologia husserliana. Cf. HEIDEGGER, 1999, p. 87.

O vínculo psíquico como o conteúdo intuitivo das categorias

Na contramão da facilidade com a qual a teoria da re-presentação categorial será desprezada no prefácio à segunda edição, Husserl inicia a exposição de tal teoria enfatizando sua importância para o objetivo geral da Sexta Investigação, qual seja, aquele de trazer à clareza definitiva a relação entre pensar e intuir:

Só através da apreensão de atos categoriais como intuições que a relação entre pensar e intuir, que até então nenhuma crítica do conhecimento trouxe à clareza sustentável, se tornará realmente transparente e, assim, o próprio conhecimento em sua essência e realização se tornará compreensível (Hua XIX, 6, §53, 695).

Ou seja, a solução do problema gnosiológico entre pensar e intuir é dependente da compreensão de atos categoriais como *intuições em sentido estrito*, o que significa que tanto os atos fundantes de nível inferior quanto os atos fundados de nível superior deverão obedecer à *mesma estrutura universal do preenchimento*. A única diferença entre esses dois níveis, nomeadamente, é que os atos fundados prescindem da “imediatividade” [*Unmittelbarkeit*] e da relação “simples” características dos atos fundantes (Hua XIX, 6, §53, 694, 695). É assim que todo ato categorial deverá possuir, tal como os atos fundantes de intuição simples, sua qualidade, matéria intencional e seus conteúdos re-presentantes – ou seja, sua *essência cognitiva* (Hua XIX, 6, §53, 694, 695).

Na análise dos re-presentantes categoriais, porém, Husserl constata, de início – e isto é uma constatação que “se impõe” (Hua XIX, 6, §54, 696) – que “todas as diferenças dos atos categoriais se reduzem a diferenças dos atos correspondentes que os fundam” (Hua XIX, 6, §54, 696). Para provar este ponto, Husserl toma como modelo, não por acaso, justamente os *coletivos*. Se faço uma coligação entre cinco pássaros e cinco elefantes, por exemplo, a única diferença entre esses dois conjuntos estará em seu *conteúdo*: a forma “cinco” continua a mesma. Partindo do modelo da coleção, Husserl agora generaliza tal constatação para *todas as formas categoriais*: “Na esfera das intuições coletivas ou intuições de identidade etc., estaríamos limitados a *um* tipo [de forma]: a forma-e é em toda parte a mesma, assim como a forma-é etc.” (Hua XIX, 6, §55, 699). Isso não significa, porém, que o conteúdo re-presentante do ato categorial corresponda ao conteúdo sensível do ato simples. Antes, significa que “*o conteúdo re-presentante para cada tipo de ato fundado é um único*” (Hua XIX, 6, §55, 699). Ou seja, em toda articulação predicativa de um estado de coisas – quer eu esteja salientando

predicativamente a inerência do branco de um papel, do vermelho de uma esfera, da aspereza de uma superfície etc. –, o conteúdo re-presentativo que estou intuindo é sempre o mesmo, a saber, o *é* da cópula, o *ser* da predicação. E isso seria válido para *todas* as formas categoriais. Todas elas seriam, do ponto de vista do conteúdo intuitivo, insensíveis aos atos fundantes: o que intuo quando intuo um objeto categorial é a forma categorial; os atos fundantes dos quais eles emergem são apenas, digamos, uma *ocasião* para seu aparecimento. Essa forma categorial, claro está, seria sempre uma e a mesma.

Essa concepção já contradiz os resultados do Sexto Capítulo, especificamente a distinção entre tipos sintéticos e abstrativos de atos categoriais. Como vimos, apenas os tipos *abstrativos* são insensíveis aos atos fundantes. Nos tipos sintéticos, ao contrário, tais atos *participam* da síntese categorial do terceiro passo. À exceção do caso anômalo dos coletivos, dos quais pode fazer algum sentido falar de uma forma que seja independente dos atos fundantes, que sentido faz afirmar de uma articulação de *todo e parte*, por exemplo, que ela é *insensível* aos conteúdos que estão sendo articulados nos atos fundantes? A intuição categorial de um *momento não-independente*, por exemplo, não pode partir de objetos arbitrários, como no caso da coleção; antes, deve partir de casos concretos em que tal articulação seja possível, por exemplo *toda cor tem uma extensão*. Se, no caso dos coletivos, posso formar arbitrariamente conjuntos de quaisquer coisas – posso formar um conjunto cujos membros sejam *um anjo, Berlim, a forma “e”* –, não posso, no caso da relação mereológica, partir de quaisquer atos fundantes arbitrários. A mesma coisa parece valer para todas as demais formas sintéticas de atos categoriais. Um juízo de existência, por exemplo – a *“forma-é”* –, distingue-se de um coletivo, segundo Lohmar (1990, p. 185), “pela síntese de identidade necessária para seu preenchimento”. A generalização, operada por Husserl, da arbitrariedade do ponto de partida dos coletivos para *todos* os demais casos de formas categoriais parece, portanto, injustificada, e, ademais, contraditória com a apresentação da teoria no Sexto Capítulo. Como dissemos na seção anterior ao falar do primado da percepção, as formas categoriais surgem, nas *Investigações*, no contexto da articulação de estruturas perceptivas. Não podem, portanto, ser a elas indiferentes (não obstante, insistamos, o caso anômalo dos coletivos).

Ainda que se conceda, no entanto, o caráter independente da forma categorial que atuaria como o conteúdo re-presentante dos atos categoriais, resta a pergunta: *o que é* essa forma categorial? *O que é* esse *idêntico* que intuo em cada execução de um ato categorial? A se considerar o ponto de partida dos coletivos, a resposta de Husserl não surpreende: a forma

categorial que é intuída em um ato de intuição categorial é o *vínculo psíquico* [*psychische Band*] responsável por produzir a relação. Esse vínculo psíquico será considerado, a um só tempo, uma *parte não-independente* do ato e seu *conteúdo intuitivo*. Em um primeiro momento, Husserl diz que:

o vínculo psíquico que produz a síntese é, portanto, uma visada, e, enquanto tal, mais ou menos preenchida. Ele é, de fato, uma parte integrante [Bestandstück] não-independente da visada total, uma parte integrante significativa de uma visada significativa [...]. Com tudo isso, porém, uma parte integrante que compartilha, ela própria, o caráter de visada e, por isso, as distinções de plenitude (Hua XIX, 6, §56, 701, 702).

Aqui, o vínculo psíquico é claramente considerado como uma *visada*, portanto *uma intenção de significação*, que poderá ser mais ou menos preenchida. Em seguida, no entanto, complementa Husserl:

De modo correspondente, interpretamos a situação, não sem justificação, de tal modo que também essa parte integrante exerce a função de uma re-presentação: [...] acreditamos poder reduzir o vínculo psíquico, que é vivenciado no identificar ou coligir atual (“atual”, isto é, em sentido intuitivo, próprio), a algo de comum em geral que deve ser pensado separadamente da qualidade e do sentido da apreensão, e nessa redução surge o tal re-presentante que pertence especialmente ao momento da forma categorial (Hua XIX, 6, §56, 701, 702).

Agora, o vínculo psíquico se torna, também, o próprio *conteúdo* que preencherá a visada significativa.

Vemo-nos de volta, mais uma vez, ao terreno da *Filosofia da aritmética*, com aquele estranho caso em que o próprio *ato* de relacionar contribui para o *conteúdo* da relação (agora, no vocabulário das *Investigações*, o *ato* de intenção contribui para seu *preenchimento*). Desta vez, no entanto, não se trata de uma simples peculiaridade dos coletivos: antes, o vínculo psíquico será o re-presentante intuitivo de *todas as formas categoriais*. O coletivo atua, portanto, como verdadeiro modelo para a teoria da intuição categorial da Sexta Investigação. É o caso anômalo dos coletivos – o único que não admite a estrutura triádica dos atos categoriais apresentado no §48 – que servirá como paradigma para a teoria da re-presentação categorial, aquela que deveria nos apresentar em definitivo o caráter objetal das categorias. Essa teoria diz, em suma, que “o conteúdo psíquico que vincula [*verbindende*] os atos fundantes é *apreendido* como unidade objetiva [*objektiv*] dos objetos fundados” (Hua XIX, 6, §57, 705).

O preço a se pagar é alto: ao considerar o vínculo psíquico como conteúdo intuitivo dos atos categoriais, Husserl está contaminando psicologicamente toda a teoria da Sexta Investigação. Pior: trata-se, aqui, do psicologismo mais elementar, qual seja, o psicologismo lógico atacado nos *Prolegômenos à lógica pura*: aquele que reduz as entidades lógicas a produtos do pensamento. Não parece haver malabarismo retórico capaz de salvar a teoria desse núcleo psicologista, não sendo à toa, portanto, que as *Investigações* tenham sofrido tantas acusações de retornar, no segundo volume, ao psicologismo atacado no primeiro; e que Husserl tenha insistido, no prefácio à segunda edição, que não mais aceita a teoria responsável por tal psicologismo.

Esses malabarismos retóricos surgem ao final do §58, que é a última seção do Sétimo Capítulo, naquilo que parece ser uma última tentativa desesperada de blindar a teoria da representação categorial do psicologismo. Ali, Husserl classifica o âmbito da sensibilidade segundo o esquema da *Filosofia da aritmética*, distinguindo entre:

1. os conteúdos de reflexão [*Reflexionsinhalte*], como aqueles conteúdos que são eles mesmos caracteres de atos, ou fundados em caracteres de ato; e
2. Os conteúdos *primários*, como aqueles conteúdos nos quais todos os conteúdos de reflexão são fundados de modo mediado ou imediato (Hua XIX, 6, §58, 708).

Ao tentar livrar os objetos categoriais dessas duas únicas possibilidades – que são possibilidades limitadas ao âmbito da sensibilidade –, e apontar para uma *terceira origem não-sensível* de tais objetos, Husserl só poderá dizer que “*apenas os conteúdos de reflexão podem funcionar como puros re-presentantes categoriais*” (Hua XIX, 6, §58, 709). Ou seja, a superação definitiva do domínio da sensibilidade, responsável pela determinação do caráter específico dos objetos superiores do entendimento, termina por se converter em uma distinção meramente *funcional*: trata-se tão somente de uma nova função exercida por um conteúdo *da sensibilidade*, nomeadamente o conteúdo de reflexão. É bem verdade que Husserl distinguirá entre dois tipos de abstração que operam na sensibilidade interna: aquela que *tem em vista* [*im Hinblick auf*] um ato fundado, e aquela que *se constrói sobre* [*aufbaut sich auf*] um ato fundado (Hua XIX, 6, §58, 707). Somente a primeira seria uma abstração sensível; a segunda, uma abstração categorial. Isso em nada diminui o fato de que, em última instância, é um tipo de *conteúdo de reflexão*, nomeadamente o *vínculo psíquico*, o fundamento da abstração categorial – o que a conduz de modo inarredável ao domínio da sensibilidade.

Assim, essa distinção oferecida na seção §58 do Sétimo Capítulo entre dois tipos de abstração no âmbito da sensibilidade interna parece não ser suficiente para salvar a teoria daquela crítica endereçada a Locke no §44 do Sexto Capítulo, em que Husserl introduz a necessidade de um domínio categorial não-psíquico. Ali, como já vimos na Parte II, Husserl critica a teoria “propagada em geral desde Locke, mas *fundamentalmente errada*”, que afirma que as “*categorias lógicas*, como ser e não-ser, unidade, pluralidade, totalidade, quantidade, fundamento, consequência etc. – *surgem através da reflexão sobre certos atos psíquicos, portanto na região da sensibilidade interna, da ‘percepção interna’*” (Hua XIX, 6, §44, 668). Por tal caminho, lembremo-nos, Husserl nos disse que surgem os conceitos sensíveis de *percepção, juízo, afirmação, negação* etc., mas nunca os conceitos de *estados de coisas, proposição, ser, não-ser* etc. (Hua XIX, 6, §44, 668). Ora, essa teoria “fundamentalmente errada” é, agora podemos ver, exatamente a teoria defendida no Sétimo Capítulo, que falará justamente de *conteúdos de reflexão* funcionando como puros re-presentantes categoriais¹⁰⁴.

Apesar da rejeição explícita da teoria no prefácio à segunda edição, Husserl não elaborará, em nenhum outro lugar, uma crítica direta a tal teoria, nem apresentará uma teoria alternativa com a intenção manifesta de substituir a teoria equivocada. O mais perto que se chega disso, como indicado mais uma vez por Lohmar (1990), está no texto do *Esboço* de 1913. Neste texto, Husserl admite que a pré-história da problemática das *Investigações* remete à “pergunta pela origem psicológica dos conceitos fundamentais da matemática” (Hua XX/1, 294). Ao falar positivamente dos resultados das *Investigações*, Husserl faz a seguinte constatação:

Há, no entanto, erros nos quais o próprio autor cai mais facilmente que os jovens que a ele se seguiram. Modos de pensar [*Denkweisen*], cuja irracionalidade ele expôs, não mais se tornam hábitos de pensar [*Denkgewohnheiten*] para eles; hábitos de pensar que, por outro lado, ainda são efetivos no autor como disposições adquiridas – como disposições para recaídas (Hua XX/1, 294)

¹⁰⁴ Como ulterior comprovação de que o Sétimo Capítulo, ao contrário do Sexto Capítulo, está muito mais próximo do contexto da *Filosofia da aritmética*, Lohmar enumera o tanto de vezes que os termos técnicos *estruturado* [*gliedern*], *articulado* [*artikulierend*] e *cobertura* [*Deckung*] aparecem no Sexto Capítulo, estando praticamente ausentes no Sétimo e Oitavo (LOHMAR, 1998, p. 197, n70). Isso reforça, ademais, o primado da percepção no qual se baseia a apresentação da teoria no Sexto Capítulo.

Husserl diz que esses erros se relacionam a *pontos importantes* das *Investigações* (Hua XX/1, 294), mas não diz exatamente quais pontos seriam eles. A identificação desses pontos se deixa entrever, no entanto, nas páginas seguintes, nas quais Husserl inicia justamente uma discussão sobre o problema da constituição da objetividade a partir do *problema dos coletivos*:

O coletivo não é uma unidade coisal [*sachliche*] fundada nos conteúdos das coisas coligadas; – de acordo com o modelo escolar que me foi passado [*schulmässig vorgegebenen Schablone*], segundo o qual tudo que é efetivo deve se deixar apreender como ‘físico’ ou ‘psíquico’, o coletivo não poderia ser físico: logo, a ideia de coleção surge através da ‘reflexão’, nomeadamente através da reflexão sobre a forma de unidade. Mas não é o conceito de número algo essencialmente diferente do conceito de coligar? Tais dúvidas me inquietaram e até me atormentaram já desde o início e *se estenderam àquilo que eu depois chamei de conceitos categoriais*, e finalmente em outras formas de todos os conceitos de objetividades de qualquer tipo (Hua XX/1, 295-6, grifo nosso).

Finalmente, dirá Husserl que o esquema brentariano, o “modelo escolar” de pensar, oferecem apenas palavras, e não respostas (Hua XX/1, 296). Parece claro, a partir dessas indicações, que os “hábitos de pensamento” brentarianos, os preconceitos escolares, são os principais responsáveis pela recaída, no Sétimo Capítulo, na solução psicologista da *Filosofia da aritmética* para dar conta da intuitividade dos atos categoriais. Não parece ser por acaso, portanto, que no §108 de *Ideias I*, em que Husserl fará novamente uma crítica à teoria que pretende fundar a origem da objetividade (no vocabulário de *Ideias I*, a origem dos “caracteres noemáticos”) na reflexão – mencionando, inclusive, o §44 das *Investigações lógicas* –, também apareça a expressão “hábitos de pensamento psicologistas” (Hua III, §108, 246).

Em suma, a teoria psicologista da re-presentação categorial torna impossível o desvelamento de um domínio próprio do entendimento, um domínio autenticamente categorial, que não deve se deixar reduzir ao dualismo brentariano de fenômenos físicos e psíquicos. Podemos, agora, retomar as nossas perguntas fio condutores: se se desconsidera essa teoria errônea, o que resta de válido, *no contexto das Investigações lógicas*, a respeito da intuitividade dos atos categoriais? Afinal, tal teoria, segundo a autocrítica do prefácio à segunda edição, em nada prejudica o resultado dos demais capítulos (Hua XIX, 6, Prefácio, 535). Deve haver, portanto, segundo tal constatação, alguma teoria alternativa que dê conta da intuitividade de tais atos – uma alternativa que esteja em maior consonância com a apresentação da teoria no Sexto Capítulo. É a essa investigação que passamos a seguir.

Capítulo 2. Verdade categorial

A pergunta com a qual concluímos o capítulo anterior e que servirá de fio condutor para este capítulo é a seguinte:

- Como podemos interpretar a teoria do Sétimo Capítulo, que pretende dar conta da plenitude perceptiva do ato categorial, sem recair no psicologismo? Isto é, como interpretar o *vínculo psíquico* senão como o próprio *ato* que serviria de *conteúdo* para ele próprio?

Ou seja, trata-se de saber se aquilo que foi dito no prefácio à Sexta Investigação – que os erros do Sétimo Capítulo não prejudicam os resultados dos demais capítulos – é uma afirmação teoricamente consistente. Se for, deve ser possível encontrar, no próprio texto das *Investigações*, uma alternativa que nos apresente o caráter intuitivo dos atos categoriais que seja livre do psicologismo. Ou deveria a obra simplesmente ser considerada incompleta, tendo deixado em aberto aquilo que é seu principal objetivo, qual seja, responder à pergunta pela transcendência? Essa pergunta passa pela apresentação de uma doutrina coerente da plenitude do estado de coisas categoriais. Não parece que essa incompletude da obra seja plausível.

Não é possível, todavia, simplesmente abstrair da teoria do conteúdo re-presentante do Sétimo Capítulo, como que virando suas páginas e lendo somente os demais capítulos. Afinal, a noção de vínculo psíquico como conteúdo intuitivo dos atos categoriais é a resposta para a questão da origem da síntese de cobertura (o terceiro passo) destes atos. Se abstraímos dessa solução, a *própria estrutura triádica dos atos categoriais* é afetada (afinal, abstrairíamos do terceiro passo). A solução psicologista do Sétimo Capítulo parece ser, assim, fundamental para a estrutura triádica desses atos. Consequência: se a solução psicologista não pode ser mais uma solução, parece que é todo o esquema conteúdo-apreensão que deve ser abandonado quando se trata de descrever os atos categoriais.

Não é tão simples, no entanto, entrever essa consequência, e muito menos conciliar (ou desconiliar) a estrutura triádica dos atos categoriais com o esquema conteúdo-apreensão. Para isso, um longo caminho exegético deve ainda ser percorrido. Neste capítulo, vamos nos ocupar, principalmente, com a influente interpretação de Ernst Tugendhat. Essa interpretação é de suma importância na medida em que encontra, no próprio texto das *Investigações*, as

premissas para uma teoria consistente da intuição categorial. Segundo Tugendhat, são alguns prejuízos de Husserl que o conduzem a uma exposição infeliz da teoria – exposição essa que acaba abrindo as portas (dos fundos?) ao psicologismo. Tivesse Husserl sido consequente com suas próprias concepções, teria chegado a um resultado livre de contrassensos. Nomeadamente, teria chegado, com a intuição categorial, a uma concepção radicalmente *nova* de intuição, *de todo distinta* da intuição sensível simples.

Seguiremos de perto o texto de Husserl de acordo com a leitura de Tugendhat. Naturalmente, deveremos iniciar com sua interpretação do Sétimo Capítulo, que é distinta da que expusemos no capítulo anterior. Em seguida, voltar-nos-emos aos capítulos que embasam essa sua interpretação, a saber, o Quinto Capítulo, em que lidaremos com o conceito de Evidência e verdade de Husserl, e o decisivo Oitavo Capítulo, que estabelece a teoria da verdade categorial e lida com o problema abissal de Lotze.

Por fim, claro está que, ao dedicarmos praticamente um capítulo inteiro à leitura de Tugendhat, é tão somente em função da relevância exegética que essa interpretação possui para nosso tema. Nosso objetivo continua sendo o de perseguir o conceito de *doação categorial*. A interpretação de Tugendhat é, a esse respeito, de suma importância, uma vez que ela restabelece a consistência das *Investigações lógicas* no que diz respeito ao teor intuitivo das categorias. Ademais, sua interpretação se tornou o ponto de referência de alguns dos comentários mais importantes sobre Husserl¹⁰⁵. No entanto, não se trata, aqui, de um capítulo *sobre Tugendhat*. Portanto, os próprios objetivos centrais da sua interpretação de Husserl – qual seja, a de explicitar a ampliação ontológica do conceito de verdade possibilitada pela teoria husserliana para além do conceito de verdade lógica do juízo (trazendo à tona um conceito de “verdade descritiva da coisa”) –, ainda que discutida na seção §2 abaixo em função da sua relevância para sua interpretação geral, não será objeto de análise crítica, na medida em que foge do escopo do nosso tema (que é Husserl, e não o Husserl de Tugendhat).

¹⁰⁵ Por exemplo em De Almeida (1972) e Ströker (1978).

§1 Prejuízo objetivista e o primado da presença: a interpretação de Tugendhat

Bem entendido, Tugendhat não vê o conceito de intuição categorial como o mais consistente dos conceitos. Pelo contrário, é bastante crítico da forma como ele foi introduzido em estrita analogia com o conceito de intuição sensível: “Husserl primeiro desenvolveu o conceito de intuição categorial em uma analogia abstrata e acrítica com a intuição sensível” (TUGENDHAT, 1970, p. 125). Ao longo de sua interpretação, ademais, várias tensões da teoria são trazidas à tona, não obstante a maior parte delas seja atribuída à imaturidade das *Investigações lógicas* e seja, segundo sua opinião, resolvida a partir de *Ideias I*. Ainda assim, do ponto de vista da nossa tese, a interpretação de Tugendhat pode ser considerada decisiva para resgatar a consistência da Sexta Investigação uma vez que ela *não atribui psicologismo à teoria do “vínculo psíquico” como re-presentação categorial* do Sétimo Capítulo. Assim, as tensões e inconsistências apontadas por Tugendhat se apresentam não como dificuldades de princípio, mas como problemas laterais que uma reconstrução consistente poderia facilmente corrigir¹⁰⁶.

A reconstrução de Tugendhat pretende evitar, a um só tempo, dois erros de interpretação do conceito de intuição categorial que estão à porta, quais sejam: sua *subjetivação* e sua *reificação* [*verdinglichen*] (1970, p. 113). Isto é, as formas sintéticas que correspondem aos objetos dos atos categoriais não podem ser vistas nem como objetos da percepção interna, frutos da reflexão (o que seria sua psicologização), nem como objetos da *intuição simples*, que seriam apreendidos *de um só golpe*, tais como os objetos sensíveis (o que seria sua reificação). É contra essa última distorção – isto é, contra a reificação (e não contra a subjetivação) – que, segundo Tugendhat, deve-se ser mais vigilante, pois é ela que se configura como o prejuízo mais latente da teoria. Nomeadamente, quando se fala em *intuição*, dificilmente deixamos de pensar em *doação presente*, em algo que *está aí para ser intuído*, de modo simples e direto. É esse vício de pensamento que, segundo Tugendhat, torna mais difícil compreender a

¹⁰⁶ Essa constatação se deve, segundo Moura (1989, p. 154, nota 9), ao estilo das análises de Tugendhat: “comentando as *Investigações lógicas* a partir de *Ideias I*, e vice-versa, a fenomenologia pré-transcendental a partir da transcendental e vice-versa, como se não houvesse alterações substanciais de uma a outra, e alterações que visam exatamente a responder a dificuldades prévias, ele se priva de discernir a relevância de um problema no marco teórico em que esse surge”.

especificidade desse *novo tipo* de intuição que, ao fim e ao cabo, deverá ser compreendido em total assimetria (e não em analogia, como pretende Husserl) com a intuição sensível.

Os objetos categoriais não se diferenciam dos sensíveis *objetalmente*, “mas apenas por recurso aos atos correspondentes, nos quais eles vêm à doação” (1970, p. 112). O objeto sensível simples é, como vimos, estruturado: ele é composto por aspectos que se perfilam à consciência. No entanto, esses aspectos não são *tematizados*, não são visados *como aspectos*. O ver simples é ver de um só golpe. O objeto do ato de percepção simples é, portanto, apenas *implicitamente* estruturado. A tematização desse caráter estruturado já é resultado de um novo ato, a saber, um ato *sintetizador*, que é o ato especificamente *categorial*. Nele, os aspectos são vistos *como aspectos*: o ver categorial *tematiza* as partes que compõem os objetos e as relaciona ativamente. A marca do ver simples é, portanto, a doação direta de um só golpe: “*simplicidade = doação em ‘um só golpe’*” (1970, p. 114). Tugendhat insiste que essa sempre foi, para a tradição, a marca da intuição *em geral* (TUGENDHAT, 1970, p. 114): sempre que se pensa em intuição, seja em intuição sensível, seja em intuição intelectual, pensa-se em um objeto pré-disponível à apreensão, em algo que está aí para ser visto. É justamente esta concepção, todavia, que deve ser subvertida, se se quer legitimar o conceito de intuição categorial. A própria exposição desse conceito por Husserl, todavia, torna difícil essa subversão. Primeiramente por causa de sua introdução a partir da analogia com a intuição sensível. Segundo, e talvez mais importante pra Tugendhat, em função da elucidação do processo de *nominalização* oferecida no Capítulo Oitavo da Sexta Investigação. Vejamos.

Síntese é sempre síntese de alguma coisa. Por isso, a intuição categorial é sempre a “configuração”, a articulação, de algo a ser enformado e articulado (donde seu caráter *fundado*). Não há, portanto, puras formas sintéticas pairando por aí para serem intuídas, mas sempre “materiais (*Stoffe*) sintéticos enformados” (1970, p. 116). Não vejo o ‘é’, ou o ‘e’, mas sempre “o livro que *é* vermelho”, ou “o livro *e* o caderno” etc. Esses materiais, todavia, podem ser tanto materiais *absolutos* quanto *relativos*. São absolutos se se deixam preencher em uma visada sensível simples; são relativos se seu preenchimento compreende *sínteses implícitas*. Neste último caso, o preenchimento efetivo demanda a *execução dessa síntese* – demanda, portanto, um ato categorial. Materiais relativos são, assim, *sínteses nominalizadas*: quando o material que serve de membro em uma síntese categorial é, ele mesmo, resultado de uma síntese anterior (que está, agora, implícita). Trata-se da “possibilidade de tornar as intuições categoriais elas mesmas novamente fundamentos de novas intuições categoriais” (Hua XIX, 6, §60, 711). Se

digo, por exemplo, “o livro vermelho é enorme”, realizo a síntese do “livro vermelho” com a qualidade “enorme”, mas não realizo a primeira síntese entre “livro” e “vermelho”, que está implícita. Se, agora, procuro preencher minha intenção do primeiro membro dessa síntese (“livro vermelho”), não o conseguirei fazer em um ato simples, mas precisarei de uma articulação categorial. Por isso, trata-se de uma síntese nominalizada, de um material relativo. Nesses casos em que os objetos fundantes são, eles mesmos, categoriais, “o preenchimento realiza-se então numa cadeia de atos que nos conduzem na sucessão, em sentido descendente, dos níveis de fundação” (Hua XIX, 6, §60, 712).

Feita essa distinção, Husserl poderá distinguir entre “*atos puramente categoriais*”, isto é, “*atos do entendimento puro*”, e atos “*mistos*”, isto é, atos “*misturados com a sensibilidade*” (Hua XIX, 6, §60, 712). Husserl se apressa em dizer que “reside na natureza das coisas que, em última instância, todo categorial se baseia na intuição sensível” e que, portanto, uma intelecção do entendimento “sem fundamento na sensibilidade é um contrassenso” (Hua XIX, 6, §60, 712). Assim, atos categoriais puros quer simplesmente dizer atos cujos membros sintetizados não são objetos sensíveis determinados, mas objetos *arbitrários*. Se, ao invés de representar “o livro é vermelho”, abstraio dos elementos sensíveis e represento puramente “A é B”, tenho uma intuição categorial pura, em que “todo o sensível dos fundamentos da relação fica fora de jogo” (Hua XIX, 6, §60, 713). Se, agora, *nominalizo* essa representação categorial pura, tenho as *categorias* “em sentido pregnante” (Hua XIX, 6, §60, 713). Como explica Tugendhat, “um conjunto [*Inbegriff*], e.g., é o resultado objetualizado de uma síntese ‘A e B e C...’ de A, B, C... arbitrários” (TUGENDHAT, 1970, p. 117). As categorias puras, portanto, que servirão como membros de cadeias inferenciais das verdades analíticas *a priori* – cuja clarificação de sua condição de possibilidade é o objetivo último das *Investigações lógicas* –, são resultado desse processo de nominalização, que é responsável por trazer à doação o “objeto em sentido pregnante”.

É essa associação entre *nominalização* e *objeto em sentido pregnante* que Tugendhat enxerga como um dos mais graves erros da teoria da intuição categorial tal como exposta por Husserl. Ora, a nominalização é aquele processo no qual a síntese do objeto categorial se torna implícita, isto é, em que ela não é *atualmente executada*. Logo, no objeto categorial nominalizado, a síntese *não é dada de modo originário* – logo, não é *intuída*. Com a nominalização temos, portanto, segundo Tugendhat, justamente o modo *signitivo* de doação dos objetos categoriais. O seu modo *intuitivo* é, a saber, aquele modo não-nominalizado, em

que a síntese é *tematizada* e *realizada*. Assim, contrariamente ao que diz Husserl, “originariamente dado é o categorialmente enformado justamente na forma não-objetal” (1970, p. 118). É o *prejuízo objetivista*¹⁰⁷ de base que leva Husserl a associar o modo originário, intuitivo, de doação categorial ao modo nominal. Essa associação é crucial para que a analogia pretendida por Husserl com a intuição sensível seja possível. Nos dois casos, a *presentidade* [*Gegenwärtigkeit*] é o critério da objetividade [*Gegenständlichkeit*]. Ou seja, é o prejuízo da *presença* como modalidade exclusiva de intuição que fez com que Husserl enxergasse o “sentido pregnante” das categorias justamente ali onde as sínteses estão implícitas, isto é, ali onde não efetua o que é próprio da intuição categorial, a saber, a síntese articuladora. Tugendhat atribui esse erro à falta de um conceito noemático de sentido, que surgirá em *Ideias I*: “em virtude da ausência de um conceito noemático de sentido, o sentido quase-objetal se transforma em um ‘objeto’” (TUGENDHAT, 1970, p. 118).

Ora, se a presentidade é o critério da objetividade, e se a presença sensível é autenticada fenomenologicamente segundo o esquema conteúdo-apreensão, então *esse mesmo esquema deverá ser encontrado nos atos categoriais*. Isto é, para que se possa falar em objetividade no caso das categorias, deverá ser possível falar de conteúdos re-presentantes categoriais apreendidos. Tugendhat é consciente de que essa teoria surge do prejuízo objetivista que comanda a exposição da intuição categorial, bem como é consciente da rejeição, por parte de Husserl, no prefácio à 3ª edição de 1921, dessa teoria. No entanto, assim como bastava corrigir e apresentar a nominalização como modo *signitativo*, e não *intuitivo*, de doação categorial, assim também bastará corrigir a teoria dos re-presentantes categoriais e encontrar seus aspectos positivos: “uma vez que, depois, Husserl [...] nunca mais realizou uma nova tentativa de dar um fundamento concreto à teoria da intuição categorial, não resta outra possibilidade senão a de descobrir as abordagens positivas desse [sétimo] capítulo” (1970, p. 119).

¹⁰⁷ Em *Ideias I*, Husserl diferenciara entre juízos *eidéticos* e juízos *sobre* essências. Juízos *eidéticos* “não têm, em nenhuma de suas proposições, essências como ‘objetos sobre os quais’”, enquanto juízos *sobre* essências *põem* a essência como objeto, *objetivando*, portanto, a essência (Hua III, §5, 17). Mas mesmo os juízos *sobre* essências, insiste Husserl, “judicam *sobre o individual, embora puro, como singularidade das essências no modo do ‘em geral’*” (Hua III, §5, 17). O “prejuízo objetivista” apontado por Tugendhat nada mais é que a ideia de tratar da “intuição” como um conceito unívoco: como visada pura e simples. Se assim fosse, essências seriam intuídas do mesmo modo que singularidades. É mérito de *Ideias I* ter esclarecido de vez essa impossibilidade. Isto é, mesmo quando se objetiva a essência, trata-se de um ato estruturado de segunda ordem, e não de uma visada simples. Tratar a intuição de essências como visada simples é o que se configuraria como “prejuízo objetivista”, no qual, segundo Tugendhat, Husserl recai em alguma medida nas *Investigações*.

Embora reconheça os problemas da teoria, Tugendhat rechaça, já de início, sua interpretação psicologista: “é impossível que Husserl possa ter pensado que o ato categorial se apreenda de modo objetual. E já o discurso terminológico claramente distinto do ‘vínculo psíquico’ não permite tal interpretação.” (1970, p. 120). O aspecto positivo do que Husserl quer dizer com “vínculo psíquico” se deixa encontrar, segundo Tugendhat, justamente na exposição da estrutura triádica do ato categorial do Sexto Capítulo. É ali, nomeadamente, o único lugar em que o conceito de re-presentação aparece, no contexto dos atos categoriais, antes do Sétimo Capítulo. Lembremo-nos, rapidamente, da estrutura triádica dos atos categoriais:

1. Percepção total do objeto com seus aspectos implícitos (ato fundante simples);
2. Percepção particular que explicita os aspectos do objeto (ato fundante simples);
3. Síntese de cobertura entre o objeto da percepção total com os aspectos da percepção particular, na qual o objeto é reconhecido como o mesmo objeto (ato fundado categorial).

Ao esclarecer o significado dessa síntese de cobertura do terceiro passo, escreve Husserl: “o re-presentante direcionado ao α funciona como idêntico a ele de um modo duplo e, na medida em que o faz, [...] cobrem-se ambas as *apreensões*, cujo suporte é este re-presentante” (Hua XIX, 6, §48, 682). Até aqui, sublinha Tugendhat, estamos falando de re-presentantes *sensíveis*, a saber, re-presentantes dos atos *fundantes simples* dos passos 1 e 2. Em seguida, porém, Husserl diz:

Mas essa unidade [acrescenta Tugendhat: unidade “das apreensões, portanto de ambos os atos de percepção sensíveis” (TUGENDHAT, 1970, p. 121)] *assume então, ela mesma, a função de uma re-presentação*; ela vale não por si, como esta vinculação vivenciada dos atos; ela própria não é constituída como objeto, mas ajuda a constituir um outro objeto; *ela re-presenta*, e de tal modo que, agora, o A aparece como *contendo o α em si*, ou, em direção contrária, como o α como *existindo em A* (Hua XIX, 6, §48, 682, grifo nosso).

Assim, prossegue a leitura de Tugendhat, “o ‘vínculo psíquico’ não é o ato sintético fundado, mas a conexão determinada de atos fundantes – neste caso, sua unidade de cobertura –, *subjacente* [*zugrunde liegt*] ao ato sintético e que, aparentemente, *falta* aos correspondentes atos signitivos” (TUGENDHAT, 1970, p. 121). Logo, o vínculo psíquico *não é* o terceiro passo dos atos categoriais: ele não corresponde à síntese de cobertura. Antes, ele é o que ocorre *entre* os passos 1 e 2, e que *subjaz* ao passo 3.

Ora, o que quer dizer, aqui, esse “subjazer”? Dado o esquema conteúdo-apreensão, é de se esperar que o vínculo psíquico seja o conteúdo re-presentante que estará lá para ser apreendido pelo ato categorial, assim como os conteúdos de sensação estão lá para serem apreendidos pelos atos simples da sensibilidade. É contra essa reificação do vínculo psíquico, porém, que a interpretação de Tugendhat principalmente se volta: em outras palavras, a analogia com a sensibilidade termina aqui. O conteúdo re-presentante categorial – o vínculo psíquico – não está aí para ser apreendido objetivamente por um ato categorial que a ele se direciona para animá-lo de sentido e convertê-lo em um objeto categorial. Como, então, o vínculo psíquico *subjaz* ao ato de síntese de cobertura da intuição categorial? Se a intuição não é mais, neste caso, apreensão de conteúdo re-presentante, o que, então, ela é? A resposta está, segundo Tugendhat, ao final do §56 do Sétimo Capítulo: “o vínculo psíquico [...] é vivenciado no identificar ou no coligar *atual* (no ‘atual’, i.e., no coligar próprio, intuitivo)” (Hua XIX, 6, §56, 702). A chave para a interpretação de Tugendhat está nos parênteses: atos categoriais próprios, intuitivos, são atos categoriais *atuais*. Isso significa que “a ‘apreensão’ de re-presentantes através do ato sintético consiste em que esse ato *executa atualmente* [*aktuell vollzieht*] sua síntese sobre a base de re-presentantes, isto é, sobre a base de uma determinada constelação de atos fundantes” (TUGENDHAT, 1970, p. 121). Ou seja, apreender conteúdos re-presentantes, no caso de atos categoriais, não significa se direcionar para conteúdos e animá-los objetivamente, mas significa *executar atualmente, ativamente*, este conteúdo. Ora, dado que este conteúdo é o vínculo psíquico, ou seja, é a unidade de cobertura entre o aspecto do objeto da percepção particular e o objeto da percepção total, então tenho um caso de ato categorial intuitivo quando *efetivamente executo* essa síntese – quando efetivamente reconheço α como parte de A, ou A como o todo de α . Se, ao contrário, viso esse objeto estruturado “ αA ”, mas não executo efetivamente sua síntese, tenho um ato categorial *signitivo*.

Corolário dessa interpretação é que o critério da intuitividade para os atos categoriais não pode mais se reduzir à presentidade: não é mais a pura presença de um conteúdo disponível à apreensão por parte do ato que vale como intuição. Agora, o critério de intuitividade será a execução efetiva, atual, da síntese de cobertura. É quando, por exemplo, vejo o livro vermelho e articulo, *atualmente*, suas partes “livro” e “vermelho”. Ou quando coligo, atualmente, “A, B e C”. Atos signitivos categoriais ocorrem quando, ao invés de executar a síntese, penso não-ativamente na síntese articuladora dos objetos. Lembramos, aqui, daqueles casos apresentados na *Filosofia da aritmética* em que vejo um bando de alguma coisa e intuo um conjunto, mas

não realizo atualmente a coligação de cada elemento do conjunto. O que exatamente esse “pensar não-atual” quer dizer é o que veremos na seção §3 abaixo.

Em suma, o grande ponto dessa interpretação é: não há uma *presentidade categorial* ou “*ideal*” análoga à *presentidade sensível*. A presentidade é *sempre* sensível. É ela que está na base, que é o pressuposto, da *intuitividade categorial*, na medida em que as duas percepções que entram em síntese de cobertura são percepções sensíveis. Essa intuitividade categorial será, simplesmente, a consecução atual, a execução efetiva, do “vínculo psíquico” entre essas duas percepções.

Neste ponto, a questão que surge é se, neste caso, ainda é sustentável falar propriamente de *intuição*, uma vez que não temos, de fato, *algo* a ser intuído, isto é, algo a ser *apreendido objetivamente*. Tugendhat contrapõe, no entanto, que a intuição categorial *só se deixa apreender objetivamente* na medida em que é sensivelmente condicionada: “na realização da síntese, estamos necessariamente direcionados a esses objetos e, portanto, o momento sintético (o ‘é’, o ‘idêntico com’ etc.) pertence aos objetos, embora não sejam encontrados sensivelmente neles, mas sejam, antes, experienciados somente na execução [da síntese]” (1970, p. 127). Disso se segue que os verdadeiros ganhos da teoria da intuição categorial só passam a ser reconhecidos se “*libertarmos o conceito decisivo para Husserl de preenchimento de sua vinculação com o conceito de intuição*” (1970, p. 128, grifo nosso). É essa vinculação entre preenchimento e intuição que está na base, segundo Tugendhat, dos principais erros de Husserl na exposição da teoria da intuição categorial. Mais precisamente, a ideia de intuição está tão intimamente associada à ideia de *presentidade* que se torna inevitável, para Husserl, tratar da intuição categorial como algum tipo de *presença ideal-categorial*. Como vimos, esse prejuízo objetivista fez com que Husserl associasse os modos signitivos-nominais de atos categoriais com os modos originários de objetos categoriais (i.e., com os objetos categoriais “em sentido pregnante”). Esse prejuízo está na base, também, de uma confusão central ao §56 do Sétimo Capítulo: ao introduzir o “vínculo psíquico” como conteúdo re-presentante que deveria servir de marca para os atos categoriais *intuitivos*, Husserl atribui *também* aos atos categoriais *signitivos* a presença de tal conteúdo (TUGENDHAT, 1970, p. 125, nota 107 & Hua XIX, 6, §56, 702, 703). Por isso, é necessário não seguir os passos de Husserl de entender por *intuição* tudo aquilo que preenche uma visada vazia. Na reconstrução de Tugendhat, *preenchimento categorial não é intuição* (se por intuição entendemos presentidade), mas a execução efetiva da síntese de cobertura de objetos sensíveis (estes sim, intuídos). Não há visão

simples e direta de formas categoriais, mas sim a execução efetiva da síntese que enforma categorialmente objetos intuídos na sensibilidade.

Segundo Tugendhat, somente essa interpretação torna inteligível a teoria da *verdade categorial* do Oitavo Capítulo, que pretende tratar daquele problema que se configurava como ponto de partida das *Investigações lógicas*, qual seja, o problema da essência e da validade das proposições da lógica pura. Antes, porém, de analisarmos esse capítulo que trata da teoria da verdade *categorial*, é necessário compreender a teoria husserliana da verdade *em geral*. Essa teoria se encontra no Quinto Capítulo da Sexta Investigação, ao qual nos voltamos a seguir.

§2 Evidência e verdade

Concepções alogênicas e idiogênicas do juízo. A visão híbrida de Husserl

O discurso husserliano sobre a verdade é, certamente, tradicional: fala-se em *adequação* [Adäquation], *correspondência* [Korrespondenz] e *concordância* [Übereinstimmung]. No seu desenvolvimento, contudo, encontramos ao menos as sementes para a superação dessa concepção tradicional. Ou seja: o conceito de verdade em Husserl será certamente um conceito tradicional; no entanto, seu trabalho de clarificação fenomenológica desse conceito abrirá as portas para uma abordagem que vai além do léxico da *adaequatio rei et intellectus* e da sua localização no espaço privilegiado do juízo predicativo.

Para que se compreenda esse trabalho de clarificação fenomenológica do conceito de verdade e sua extensão para lá do domínio predicativo, é essencial determinar, primeiramente, o conceito husserliano de juízo. Husserl trabalha com duas concepções de juízo: o juízo do ponto de vista da *qualidade* e o juízo do ponto de vista da *matéria*. Do ponto de vista da qualidade, juízo é o “caráter específico da convicção” (Hua XIX, 5, §32, 475), ou seja, é o ato *posicional* que visa seu objeto na modalidade da *crença*. O juízo, nesse sentido, é a visada de algo como *sendo* – é a *afirmação*, no sentido da *aceitação*, de algo como existindo. A contraparte do juízo neste sentido é a “simples representação”, que visa o objeto não como *sendo*, o que não implica sua *negação*, mas sua *neutralização*: o oposto da afirmação não é a negação, mas o “deixar em suspenso” da crença, isto é, o mero contemplar de algo sem o correspondente ato de afirmação posicional. Segundo Husserl, “*a todo ato posicional corresponde um ato não posicional possível*” (Hua XIX, 5, §34, 483). Ou seja, o juízo no

sentido da posição possui, sim, uma contrapartida: a não-posição, o “deixar pairar simplesmente diante de nós”. Claro está que, do ponto de vista da qualidade, o juízo não é restrito a estados de coisas predicativos: nada me impede de crer em um objeto nominal inarticulado. Este é, digamos, o sentido *amplo* de juízo¹⁰⁸: juízo é o ato posicional em geral, cuja matéria pode ser nominal ou proposicional, na medida em que posso afirmar (julgar) tanto um objeto simples quanto um estado de coisas articulado.

Do ponto de vista da matéria, “é entendido, por *juízo*, a significação de uma asserção independente encerrada sobre si” (Hua XIX, 5, §36, 495). Ou seja, desse ponto de vista, o característico do juízo é a *síntese*: juízo só pode se referir a estado de coisas proposicionais, à articulação de objetos simples (nomes). Segundo esse sentido *estrito* de juízo, há uma diferença intransponível entre *nomes* e *asserções*: apenas os últimos podem, com efeito, ser objeto do juízo. Aquele sentido amplo de juízo, portanto, que abarcava tanto nomes quanto asserções, cede lugar a um sentido mais estrito, que abarca somente asserções: “dito com mais rigor, devemos tornar para nós próprios claro que atos nominais e juízos completos jamais poderão ter a mesma essência intencional” (Hua XIX, 5, §35, 485). O contraposto do juízo neste sentido não é a não-posição (pois aqui não se está considerando a qualidade), mas, justamente, o nome, o objeto simples inarticulado.

Essas duas concepções surgem no contexto da discussão sobre teorias do juízo da Escola de Brentano. Hillebrand (1891) foi o primeiro a sistematizar essa discussão e cunhar os termos que caracterizam essas concepções. A primeira concepção de juízo que mencionamos (o juízo como qualidade posicional) Hillebrand chama concepção *idiogênica* de juízo; a segunda (que faz referência ao estado de coisas proposicional julgado), concepção *alogênica*¹⁰⁹. Concepções alogênicas são aquelas que consideram a união de conceitos como essencial para a caracterização do juízo. Concepções idiogênicas, por sua vez, consideram irrelevante o caráter

¹⁰⁸ Husserl não utiliza essa terminologia de sentidos *amplo* e *estrito* de juízo. Esse modo de falar, todavia, deixa-se justificar, como se verá mais adiante no discurso sobre a verdade no sentido amplo e estrito.

¹⁰⁹ Hillebrand utiliza os conceitos *idiogênico* e *alogênico*, e Twardowski repete esse uso. I. Dąbmska, porém, editor dos escritos de Twardowski em que foi publicado pela primeira vez seu texto “Sobre teorias idio- e alogênicas do juízo”, esclarece que D. Tennerówna corrigiu a etimologia dos conceitos: eles são derivados não de *gênesis*, mas de *génos* (TWARDOWSKI, 1999, p. 100, n1).

singular ou complexo daquilo que é julgado. O que motiva a adoção de uma concepção idiogênica do juízo é, segundo Hillebrand, o reconhecimento de que

Pode-se conectar conteúdos uns com os outros à vontade, sem que se declare algo sobre a existência desse algo conectado – como certamente posso conectar os elementos ‘ouro’ e ‘montanha’ e formar a representação “montanha de ouro”, sem por isso acreditar na existência de uma montanha dourada (HILLEBRAND, 1891, p. 16).

Além disso, considera-se perfeitamente plausível, para os simpatizantes de concepções idiogênicas, que se possa assentir ou rejeitar um conteúdo simples. Posso acreditar na existência de representações singulares, como quando julgo afirmativamente que “Deus existe”. Ademais, há os casos dos chamados juízos impessoais, como juízos meteorológicos do tipo “chove”, ou “neva”. Segundo Twardowski, que defende uma teoria do juízo de tipo idiogênica, “aqueles que subscrevem a teoria segundo a qual algum tipo de combinação de conceitos deve ocorrer em todo juízo [...] se encontram em desespero na tentativa de identificar o sujeito desses tipos de juízos impessoais” (TWARDOWSKI, 1999, p. 202).

Brentano, o iniciador dessa controvérsia, defendia uma teoria do juízo de tipo idiogênica. É explicitamente contra a concepção de Brentano que Husserl se volta nas *Investigações lógicas*¹¹⁰. Para Brentano, a união de conceitos não só é irrelevante para a caracterização do juízo, como é *de todo dele ausente*. Toda proposição complexa seria, nessa concepção, redutível a uma proposição existencial: “A é B” não significa senão “existe um AB” (BRENTANO, 1995, p. 218). Assim, o juízo não é uma combinação de representações, mas um ato *sui generis* de aceitar [*annehmen*] como verdadeiro ou rejeitar [*ablehnen*] como falso um conteúdo simples (BRENTANO, 1995, p. 198). Disso conclui Brentano que “a composição de vários elementos, tida como tão essencial para a natureza universal e específica dos juízos [...] é, na verdade, nada mais que uma questão de expressão linguística” (BRENTANO, 1925, p. 63).

Em oposição direta a esse reducionismo proveniente da concepção idiogênica de Brentano, Husserl sustenta que “nomear e asserir não são, por conseguinte, diferentes de um

¹¹⁰ Em um outro trabalho, apresento como o resgate do caráter sintético do juízo na Quinta Investigação de Husserl se dá a partir da reformulação da tese brentaniana de que todo fenômeno psíquico é ou uma representação ou fundado sobre uma representação (GUILHERMINO, 2020).

modo ‘simplesmente gramatical’, mas antes ‘diferentes por essência’” (Hua XIX, 5, §37, 496). Essa diferença – que, para Brentano, correspondia meramente à “veste linguística” da expressão – corresponde, para Husserl, a uma diferença *no nível dos atos*. O estado de coisas proposicional que é, agora, convertido em um nome, *perdeu seu caráter de visada originária*. Ao transformar um estado de coisas (e.g., “por fim, a chuva começou”¹¹¹) em um nome (e.g., “isso [a saber, que ‘por fim, a chuva começou’] alegrará os agricultores”), sem dúvida o *mesmo* estado de coisas é visado tanto na expressão sintética completa quanto no nome “isso”: somente na primeira, contudo, o estado de coisas é visado de modo *originário*. Isso conduz Husserl à seguinte conclusão: “é no juízo que o estado de coisas vem ‘originariamente’ à consciência; a intenção que se lhe dirige num só raio pressupõe a intenção polirradial e remete para ela no seu sentido próprio” (Hua XIX, 5, §36, 492). E, de modo crucial, prossegue Husserl dizendo que “em todo e qualquer modo de consciência polirradial, está fundada *a priori* a possibilidade [...] de conversão no modo de consciência monorradial, no qual *o estado de coisas em sentido pregnante* é ‘objetalizado’ ou ‘representado’” (Hua XIX, grifo nosso). Ou seja, o estado de coisas sintético, aquele que só é visado *originariamente* no juízo, pode se tornar *objeto no sentido pregnante* ao ser convertido naquele modo de consciência justamente não-originário, qual seja, a visada monorradial. A inconsistência apontada por Tugendhat proveniente do prejuízo objetivista aparece, aqui, de modo claro (voltaremos a falar disso mais adiante).

Em que pese essa inconsistência, claro está que Husserl realiza um resgate do caráter *sintético*, isto é, *proposicional-articulado*, do juízo. Isso não significa senão que há um *resgate do direito de se falar de juízo novamente do ponto de vista alogênico*, isto é, do ponto de vista da união de conceitos simples – o que não significa, porém, que Husserl simplesmente defenda, contra a teoria idiogênica de Brentano, uma teoria alogênica do juízo. Mais exato é dizer que Husserl possui uma concepção *idiogênica do ponto de vista da qualidade e alogênica do ponto de vista da matéria* – portanto, uma visão que denominamos *híbrida*. Esclareçamos: o fato de toda qualidade sempre exigir uma matéria não faz com que o *tipo de qualidade* determine o *tipo de matéria*. Se a pergunta que guiava o debate na Escola de Brentano acerca da teoria do juízo era: seria o juízo uma posição ou um estado de coisas? A resposta de Husserl é: ambos. Ou seja, o juízo, *em sentido estrito*, é a *crença* (qualidade posicional) em um *estado de coisas* (matéria sintética); em um *sentido amplo*, porém, conforme vimos, é possível uma qualidade

¹¹¹ O exemplo que se segue é de Husserl (Hua XIX, 5, §36, 491 ss.).

posicional com respeito a *objetos simples* (matérias *nominais*). Este sentido amplo será, inclusive, o conceito de juízo com o qual Husserl trabalhará no início da Sexta Investigação, mais precisamente a partir do §7, em que investigará o ato do conhecimento com foco em um ato nominal. Essa investigação inicial do conhecimento com foco em um ato nominal é possível não só em função da concepção ampla de juízo, mas também porque Husserl distingue quatro conceitos de representação ao final da Quinta Investigação. O primeiro conceito é definido como aquele momento da essência intencional que faz com que o objeto seja visado no modo perceptivo, imaginativo ou simbólico. Por óbvio, representação neste sentido comporta uma matéria nominal (Hua XIX, 5, §44, 520). Mas o segundo sentido de representação é o seguinte: “representação como ‘simples representação’, como modificação de uma forma qualquer do ‘belief’” (Hua XIX, 5, §44, 521). Esse sentido já é o que se faz presente na concepção *estrita* de juízo, que é a qualidade de crença em um estado de coisas predicativo.

Em outros locais, Husserl fornece subsídio para nossa interpretação ao insistir que o nome, sozinho, não pode comportar a qualidade posicional. Se comporta, então é porque há, ali, uma síntese nominalizada. Vejamos isso no texto de Husserl e consideremos o seguinte exemplo por ele apresentado: “o ministro que está quase chegando agora tomará a decisão” (Hua XIX, 5, §35, 486). Se suprimirmos os elementos determinativos e ficarmos somente com “ministro”, surge a pergunta: “que seria, aqui, o juízo subjacente? Como será que ele se expressaria numa formulação independente? Será que o *ministro* quer dizer, digamos, o mesmo que *este* – *ele é um ministro*?” (Hua XIX, 5, §35, 486). A resposta de Husserl é a seguinte: “é indubitável que uma grande parte dos nomes, *entre os quais todos os nomes atributivos*, nasceu imediata ou imediatamente de juízos e que, em virtude desta origem, remete para juízos. Ao se falar de nascer e de remeter, porém, já está dito, com isso, *que os nomes são diferentes dos juízos*” (Hua XIX, 5, §35, 486, grifo nosso). É importante destacar a passagem “entre os quais os nomes atributivos”, pois na Sexta Investigação, ao começar a falar do fenômeno do conhecimento, Husserl vai utilizar justamente um exemplo de um nome atributivo, qual seja, “vermelho” (Hua XIX, 6, §7, 560). Em suma: Husserl só pode falar de um ato posicional e de uma síntese de identificação com relação a *nomes* – o que proporciona o fenômeno do *conhecimento* no nível mais básico da síntese de identificação – porque tais nomes são *sínteses nominalizadas*. Diz-nos Husserl:

assim se verifica que, *a priori*, a fundação da validade de toda e qualquer atribuição nominal remete para a do juízo correspondente e que, correlativamente, deve também ser dito que o objeto nominal, em cada um dos

seus arranjos categoriais, é ‘derivado’ do estado de coisas que lhe corresponde, que este é, no seu ser verdadeiro, em si e anterior a este objeto nominal (Hua XIX, 5, §35, 488).

Em suma: ao falar da síntese de identificação para atos nominais, ou seja, ao falar de atos posicionais de nomes simples no início da Sexta Investigação, Husserl está trabalhando com o primeiro conceito de representação distinguido ao final da Quinta Investigação: aquele que diz respeito ao momento da essência intencional que determina se o ato é perceptivo, imaginativo ou simbólico. Mas quando aprofundamos este conceito de representação e distinguimos os demais, vemos que a representação nominal, para comportar uma qualidade posicional, precisa ser uma síntese nominalizada. Por isso, uma teoria robusta do juízo em Husserl teria a seguinte forma: qualidade posicional e matéria polirradial. Crença em estados de coisas. Trata-se, por fim, com isso que denominamos “concepção híbrida” do juízo (híbrida porque conjuga elementos das posições idiogênica e alogênica), de subverter o debate e mostrar que as duas posições em disputa (idiogênica e alogênica) são redutoras. É claro que o juízo tem um lado idiogênico, pois é uma *belief*, mas também é verdade que o objeto da crença deve ser uma síntese – no caso dos nomes, uma síntese nominalizada.

A verdade lógica do juízo em sentido estrito e amplo

Essa dupla concepção de juízo – no sentido *amplo*, como ato posicional em geral; no sentido *estrito*, como ato proposicional-articulado – é o que permitirá a definição dos conceitos de *verdade* também em sentidos *amplo* e *estrito*. Antes, porém, dessa definição mais acabada, por assim dizer, Husserl nos apresenta não um, mas *quatro* conceitos de verdade.

Todos os quatro conceitos de verdade estão em estrita vinculação com a noção de *Evidência*. Já nos *Prolegômenos* Husserl havia criticado a noção psicologista de evidência, que a compreende “como se ela fosse um sentimento [*Gefühl*] contingente que se estabelece em certos juízos” (Hua XVIII, §51, 192). A evidência é, segundo essa concepção, o *critério* da verdade: assim como toda “pessoa normal” sente “dor quando se queima”, assim também toda “pessoa normal” sentiria a evidência quando se deparasse com um estado de coisas verdadeiro, por exemplo que “2+2=4” (Hua XVIII, §51, 192). Husserl objeta a essa concepção que, se a evidência é um sentimento, então “tem de faltar a evidência à esmagadora maioria dos juízos corretos possíveis”, e, deste modo, o conceito vago de “normal” deveria ser entendido de tal modo que “nenhuma pessoa possível pudesse ser dita normal” (Hua XVIII, §51, 192). Isso porque na esmagadora maioria dos casos em que julgamos corretamente, não nos acompanha qualquer sentimento especial. Mais

importante, porém, é que sentimento é uma noção essencialmente *subjetiva*: nada impede que uma pessoa julgue A com um sentimento de evidência e outra pessoa julgue não-A com o mesmo sentimento. Atrelar a evidência a um sentimento conduziria inevitavelmente ao ceticismo.

Contra essa concepção psicologista, Husserl apresenta, já nos *Prolegômenos*, sua teoria da evidência como “vivência da verdade” (Hua XVIII, §51, 193). Segundo essa teoria, o juízo evidente não corresponde a um sentimento que acompanharia a verdade, mas seria, antes, “a consciência de uma doação originária” (Hua XVIII, §51, 193). Nesse caso, obviamente não faz sentido falar de um juízo evidente “A” e um juízo evidente “não-A”, pois que o juízo evidente *é doação originária*, e onde não há doação originária de A, não faz sentido julgar “A”.

Essa teoria da evidência como doação originária anunciada nos *Prolegômenos* será desenvolvida no Capítulo Quinto da Sexta Investigação. Como é de se esperar, ao desenvolver essa teoria Husserl falará não de doação pura e simples, mas de *níveis de doação*, portanto *níveis de evidência*. Com respeito à doação, Husserl falará em níveis de *perfeição* [*Vollkommenheit*]. Falamos, primeiramente, da simples “perfeição do *ajuste à intuição*” (Hua XIX, 6, §37, 648). Essa é a “adequação em sentido *amplo*” (Hua XIX, 6, §37, 648), e corresponde simplesmente ao preenchimento, na percepção, de algo que antes se visava no vazio. Em segundo lugar, porém, falamos da “perfeição do *preenchimento último*” (Hua XIX, 6, §37, 648), que Husserl chamará de “adequação à ‘coisa mesma’” (Hua XIX, 6, §37, 648). Nesse caso, não só tenho um preenchimento perceptivo daquilo que visava no vazio, mas tenho, no ato preenchedor, uma *plenitude total*, isto é, um preenchimento *sem restos*: *tudo* aquilo que antes era visado é agora dado. Trata-se, nestes casos, de uma *adequação absoluta*. Ora, quando percebo um objeto externo no mundo, este objeto sempre me é dado por perfis; nunca tenho uma visão completa do objeto. O objeto da percepção externa é, portanto, por definição, sempre *inadequado* neste sentido estrito. Onde, então, podemos encontrar esse tipo de adequação absoluta da perfeição última de que fala Husserl? Encontramo-la, nomeadamente, em dois domínios: no domínio da percepção *interna* e no domínio da *intuição categorial*. Na percepção interna, temos um tipo de percepção “que nada atribui aos seus objetos que não esteja representado ele mesmo de modo intuitivo na vivência de percepção, dado realmente [*reelle*] nela” (Hua XIX, 5, §5, 365). Se, por exemplo, executo um juízo sobre alguma coisa, a coisa julgada me será dada inadequadamente; se, contudo, reflito sobre *o meu próprio ato de julgar*, então *esse* ato me é dado adequadamente, sem sobras. O meu ato de julgar não me é dado por aspectos: ele me é dado em sua totalidade. No caso da intuição categorial, Husserl dirá que também ela “é

percebida adequadamente, portanto é ela própria dada” (Hua XIX, 6, §39, 563)¹¹². Esse ideal da adequação absoluta, que nas *Investigações* permanece um ideal *realizável* (nomeadamente, no domínio da percepção interna), será considerado, a partir de *Ideias I*, uma ideia reguladora no sentido kantiano (Hua III, §143, 330), isto é, como algo nunca *de fato* alcançável. Seja como for, é a adequação absoluta, quer no sentido da percepção interna nas *Investigações*, quer no sentido de uma ideia em sentido kantiano em *Ideias I*, que servirá sempre como ideal do conhecimento evidente: é ela a referência a medir os demais níveis de evidência.

Estabelecidos os conceitos de adequação em sentido amplo e estrito (adequação absoluta), Husserl poderá definir evidência em “sentido lato” e em “sentido pregnante”. No sentido lato, “falamos de evidência sempre que uma intenção posicional (em primeiro lugar, uma afirmação) encontre sua confirmação através de uma percepção correspondente e ajustada, seja ela também uma síntese de percepções singulares interrelacionadas” (Hua XIX, 6, § 38, 651). Ou seja, evidência é, aqui, o simples ajuste à intuição de que falamos acima: quando não só viso algo em pensamento, mas *vejo* este algo na percepção – mesmo que essa percepção não me dê a coisa no seu todo, mas somente por perfis. Em sentido pregnante, porém, falamos de evidência exclusivamente com relação “a esta meta [*Ziel*] última e inultrapassável, ao ato dessa síntese de preenchimento perfeita que dá a plenitude absoluta de conteúdo, o objeto mesmo, à intenção, por exemplo à intenção *judicativa*” (Hua XIX, 6, § 38, 651). Nesses casos, falamos que o objeto é “*dado* em sentido rigoroso” (Hua XIX, 6, § 38, 651), na medida em que nada há dele para ser ulteriormente trazido à doação.

Essa delimitação dos sentidos lato e pregnante do conceito de evidência oferece, finalmente, o pano de fundo para a definição dos quatro conceitos de verdade. São eles:

1. O primeiro conceito de verdade é definido como o *correlato do ato de evidência em sentido pregnante*. Ora, esse ato é, segundo Husserl, um ato “*identificador*” (Hua XIX, 6, §39, 651): ele é um ato composto, nomeadamente, por três momentos: I. A visada; II. O dado; III. A identidade entre a visada e o dado. Sendo assim, o correlato desse ato identificador será, obviamente, uma *identidade*. Tal identidade é o “*ser no sentido da verdade*” (Hua XIX, 6, §39, 651). Nessa primeira conceituação, a verdade é, enquanto correlato de um ato identificador composto, um *estado de coisas composto*. As partes componentes desse estado

¹¹² Voltaremos a esse ponto mais adiante, quando caminharmos para uma solução do problema acerca do conteúdo intuitivo dos atos categoriais.

- de coisas são, justamente, os correlatos objetivos dos três momentos do ato identificador (a visada, o dado e a concordância entre o visado e o dado).
2. Ao considerar esse primeiro conceito de verdade não mais do ponto de vista empírico – isto é, não mais do ponto de vista do correlato objetual *atual* de um ato identificador *atual* –, mas, antes, do ponto de vista da *essência cognitiva* do ato, temos, então, um segundo conceito de verdade. Agora, a verdade é considerada não como o correlato objetual de um ato empírico e ocasional de adequação absoluta, mas como “*a ideia da adequação absoluta enquanto tal*” (Hua XIX, 6, §39, 652). Trata-se, numa palavra, do primeiro conceito de verdade considerado do ponto de vista eidético.
 3. Nos dois conceitos de verdade até agora definidos, verdade é um estado de coisas. Mais precisamente, é uma *relação* entre o visado e o dado. A depender do membro que se priorize nessa relação, veremos surgir o terceiro e quarto conceitos de verdade. Se se prioriza o lado do *dado* nessa relação, temos, então, o terceiro conceito de verdade, a saber, a verdade como a “plenitude do ato doador” (Hua XIX, 6, §39, 652). A verdade é, nesse sentido, o próprio conteúdo intuitivo responsável por preencher a visada: ela é o que *torna verdadeiro* [*wahrmachender*] (Hua XIX, 6, §39, 652), isto é, o “*truth-maker*”. A verdade é, nesse sentido, nada mais que *a coisa mesma*. Como explica Tugendhat, na medida em que este terceiro sentido de verdade é o que fundamenta os demais sentidos, recebe ele, nos escritos tardios, uma prioridade ante os demais (TUGENDHAT, 1970, p. 94).
 4. Se, agora, considera-se o lado do *visar*, temos o quarto conceito de verdade, a saber, a verdade como “*correção [Richtigkeit] da intenção*” (Hua XIX, 6, §39, 653). O jogo de palavras alemão é, aqui, decisivo. Husserl dirá que “a proposição se ‘*direciona*’ [*richtet*] para a própria coisa” (Hua XIX, 6, §39, 653). O “*direcionar-se*” [*sich richten*] da intenção à própria coisa é o que configura a verdade no sentido da “*correção*” [*Richtigkeit*]. Importa notar que é o terceiro conceito de verdade – a verdade como plenitude que *torna verdadeiro* – que subjaz à verdade no sentido da correção. É a coisa mesma, nomeadamente, que dirá se a intenção está correta ou não.

Em suma, a verdade é uma relação entre o visado e o dado. Se o objeto lógico é a relação ela mesma, temos os conceitos 1 e 2 de verdade. O primeiro é a relação considerada do ponto de vista factual; o segundo, do ponto de vista eidético. Se o objeto lógico é o dado, temos o terceiro conceito de verdade; se é o visado, temos o quarto conceito.

Assegurado fenomenologicamente o conceito de verdade, podemos, então, finalmente, fixar os conceitos *estrito* e *amplo* de verdade. Em sentido estrito, verdade é a verdade do juízo

alogênico, ou seja, é a verdade de “*atos relacionantes [...] (predicações)*” (Hua XIX, 6, §39, 655). Em sentido amplo, porém, verdade é a verdade do juízo *idiogênico*, ou seja, é a verdade do “ato posicional em geral” (Hua XIX, 6, §39, 655). No decurso dessa fixação conceitual, Husserl delimita que o discurso sobre a verdade se refere a “juízos e proposições e a seus correlatos objetivos, a saber, os estados de coisas” (Hua XIX, 6, §39, 654), enquanto o discurso sobre o ser, ao contrário, “é predominantemente relacionado a objetos absolutos (não a estados de coisas)” (Hua XIX, 6, §39, 654). Husserl dirá, porém, como já enfatizamos, que “*a cada nome posicionante corresponde, evidentemente, um juízo possível*” (Hua XIX, 5, §35, 489). Assim, há sempre uma síntese implícita em objetos absolutos. Assim, a ampliação do conceito de verdade para além do domínio do juízo predicativo até o domínio do discurso sobre o ser significar tão somente uma ampliação para o domínio de *juízos implícitos*. O discurso da verdade continua sendo o discurso do juízo predicativo, apenas que, agora, implícito em uma formação nominal¹¹³.

§3 A verdade lógica das proposições categoriais

Finalmente podemos, agora, tratar da teoria da *verdade categorial* do Oitavo Capítulo da Sexta Investigação; teoria que, segundo Tugendhat, confirma sua interpretação do conteúdo re-presentante intuitivo do ato categorial (o “vínculo psíquico”) como a *execução atual* da síntese. Ao tratar da verdade dos atos categoriais, Husserl considerará apenas o sentido estrito da verdade lógica do juízo. O que se busca, então, segundo essa concepção estrita de verdade, é a *confirmação* ou *decepção* de intenções categoriais em intuições categoriais.

Não são todas as formas categoriais, porém, que serão passíveis de ser verdadeiras. Afinal, se estamos falando do sentido estrito de verdade, isto é, da verdade lógica do juízo, é de se esperar que somente as formas categoriais *predicativas* serão passíveis de ser verdadeiras ou falsas. Essa restrição à forma predicativa é confirmada textualmente: “as intuições categoriais funcionam justamente no pensamento teórico como preenchimentos de significação ou decepções de significação efetivas [*wirklich*] ou possíveis, e fornecem às *asserções*, segundo sua função, o valor lógico da verdade ou da não verdade” (Hua XIX, 6, §62, 720). As demais formas categoriais, ainda que não passíveis de verdade ou falsidade, *contribuem* para elas, na

¹¹³ Tugendhat enxerga, aqui, a possibilidade de uma “verdade ontológica da coisa” na teoria husserliana, mas admite, ele próprio, que Husserl fica preso à teoria do juízo em sentido lógico-predicativo: “a significação da análise de Husserl não está nos seus resultados que podem ser imediatamente construídos, mas nas novas possibilidades que ela abre” (1970, p. 101).

medida em que podem ser “parte constituinte de um estado de coisas” (Hua XIX, 6, §63, 722). Uma coleção, por exemplo, não pode ser verdadeira ou falsa *em si*, mas apenas se se tornar membro de um estado de coisas proposicional.

Feita essa restrição ao estado de coisas proposicional, o próximo passo será a tentativa de adequar o esquema da verdade por correspondência aos casos de objetos que não são objetos “em sentido primário e originário”, isto é, objetos que não resultam em um “todo perceptível do ponto de vista sensível” (Hua XIX, 6, §61, 715). A pergunta é: como buscar pela confirmação intuitiva de uma intenção categorial se o objeto categorial não *aparece* como aparece um objeto no sentido pregnante, isto é, se o objeto categorial não é uma *determinação real* da coisa, algo que nela possa ser *visto* de um só golpe? Como *confirmar* uma intenção na percepção se, em oposição ao meu pensamento da forma categorial, *nada aparece* para *contrapor-se* a ela? Meu ato de relacionar categorialmente é um ato voluntário: posso executar (através dos três passos dos atos categoriais) atos categoriais, visando objetos que são estados de coisas enformados. Mas o que é isso que deve funcionar como algo *em si, independente* do meu ato de relacionar, que *impõe* restrições ao meu pensar? Lembremo-nos do terceiro conceito de verdade: a *coisa mesma* (e não meu ato de pensar a coisa) responsável por *tornar verdadeiro* meu pensar da coisa, por *se impor* ao meu pensamento com a coisa ela mesma, a despeito do meu pensar.

O problema é claro: o objeto categorial tem sua origem no ato categorial, isto é, ele só pode surgir em determinados atos, ele não aparece como pré-disponível anterior ao ato sintético que o constitui. Não obstante, para a doutrina da verdade categorial, deve haver, justamente, algum tipo de pré-disponibilidade do objeto categorial que *confirme* ou *decepção* esse ato categorial. Deve haver, de algum modo, algo como uma *doação categorial indiferente ao ato de constituir o objeto categorial, doação essa que imponha certos limites ao pensar categorial*.

Essa imposição, esse constrangimento categorial – ou, numa palavra, a *doação categorial* – será aquilo que Husserl chamará de *lei categorial* (Hua XIX, 6, §62, 718). Será ela a responsável por fixar os limites do pensar relacionante categorial. Desse modo, haverá um nível *intuitivo* categorial, na medida em que haverá uma certa imposição, por parte da lei, sobre o ato categorial. É a lei que funcionará como uma espécie de “imposição de fora” ao ato categorial, aquilo que confirmará ou frustrará o ato de intenção categorial.

Essa limitação da lei ao pensar categorial opera em dois níveis: no nível empírico e analítico. No nível empírico, trata-se, simplesmente, da própria possibilidade de um material [*Stoff*] qualquer de aceitar determinada forma: “é a particularidade arbitrária do material que delimita as possibilidades de modo que *podemos* dizer, por exemplo, que G é efetivamente um todo de g, ou que y é realmente uma qualidade de G etc.” (Hua XIX, 6, §62, 719). Se é *possível* pensar determinado material imbuído de determinada forma, então temos uma *verdade empírica categorial*. Essa forma não se encontra no material, não a vemos sensivelmente nele, mas lhe é imposta de fora, como uma veste. Está no poder *do material*, no entanto, aceitar ou não determinada forma. A esse respeito, a própria forma nada pode fazer; ou seja, ela não pode simplesmente se impor a um material que a recuse. Não posso livremente dizer que a ‘cor é o todo do som’, pois que o próprio material empírico me impede de o dizer. Aqui temos, portanto, o primeiro nível da limitação legal ao pensar categorial, nomeadamente uma limitação *material*.

Se, agora, um material qualquer *admite* determinada forma categorial – isto é, se é possível pensar tal material com tal forma –, então segue-se uma série de *complicações estritamente prescritas pela lei* e, portanto, *necessárias*. Assim, “se, por exemplo, a asserção *g é uma parte de G* é válida [i.e., se é *possível* pensar tal material com determinada forma, o que somente o material pode nos dizer], então também a asserção da forma *G é um todo de g* é válida” (Hua XIX, 6, §63, 724). E isso *necessariamente e independentemente do material específico*. Ou seja, uma vez que determinado material admite determinada forma, então faz-se abstração deste material determinado e fixa-se uma cadeia de proposições analíticas *necessárias* que se segue *da própria natureza da forma categorial*. Se, por exemplo, o material empírico me permite dizer “o branco é uma qualidade do papel”, então posso substituir os objetos por variáveis e extrair disso, necessariamente, uma série de proposições verdadeiras, como “se o papel é branco, então o branco é uma qualidade do papel”; “ou o papel é branco ou o papel não é branco” etc. Esse nível de limitação legal é a limitação *analítica*, pois que é independente do material específico a ser colocado em relação.

Assim resume Husserl sua teoria das leis materiais e analíticas que comandam os atos categoriais:

Aquelas leis puras não podem, por conseguinte, prescrever qual a forma que um *material dado* pode admitir; elas só podem ensinar que, quando ela, e um material arbitrário em geral, admitiu ou é capaz de aceitar uma certa forma, encontra-se à disposição para este mesmo material um círculo firmemente delimitado de outras formas; a saber, *que existe um círculo ideal fechado de*

possíveis transformações da forma ocasionalmente existente em formas sempre novas (Hua XIX, 6, §62, 719, 720).

Esse “círculo ideal fechado de possíveis transformações” corresponde às “*leis do pensamento próprio*” (Hua XIX, 6, §62, 719, 720) e configuram o lado *intuitivo* do pensamento categorial. Ou seja, aquilo que *confirmará* determinado pensamento categorial é a sujeição desse pensamento às *leis analíticas*. Se parto de um determinado material enformado, por exemplo *A é B*, e penso *A não é B*, então pensarei uma *falsidade categorial*, na medida em que incorro em uma *contradição lógica* (*A é B* e *A não é B*). Posso, certamente, *pensar signitivamente* tal contradição. Mas quando tento *atualmente executá-la* em pensamento, me defronto com o constrangimento legal-intuitivo das leis analíticas.

Eis, portanto, como o esquema da verdade por “correspondência” funciona, também, no nível dos atos categoriais. Não é como se uma pura presentidade, um objeto no sentido pregnante, se impusesse, de fora, ao meu pensamento para confirmá-lo ou decepcioná-lo. Antes, o que se impõe é a *lei analítica*, que torna possível ou não a *execução atual* de tal pensar categorial. A realização de tal pensamento em inobservância dessas leis é o modo *signitivo* do pensar categorial. O modo intuitivo é o pensar segundo as leis. Husserl apresenta essa distinção entre atos categoriais signitivos e intuitivos (ou atos categoriais *independentes das leis analíticas* e atos categoriais *em observância de tais leis*) em diversas passagens: “onde, por exemplo, executamos intuitivamente uma relação entre o todo e as partes, podemos, na verdade, inverter esta relação de modo normal, mas não, por exemplo, de tal modo que possamos *intuir* as partes, no conteúdo real não modificado, como o todo e o todo como as partes” (Hua XIX, 6, §62, 717, grifo nosso). Ou seja, posso *pensar signitivamente* que “*g é parte de G e G é parte de g*”, mas não posso *intuir* tal estado de coisas (porque não posso *realmente, efetivamente* pensar tal estado de coisas):

Certamente que podemos ‘pensar’ qualquer relação entre quaisquer pontos de referência, e qualquer forma em geral na base de qualquer material, nomeadamente, pensar no sentido da mera significação [*Signifikation*]. Mas não podemos *executar efetivamente* a fundação sobre qualquer base, não podemos *intuir* o material sensível em qualquer forma categorial (Hua XIX, 6, §62, 717).

Esse “poder pensar” no sentido da “mera significação” é o que Husserl chama de *pensar impróprio*. Nessa modalidade de pensar, “estamos livres de todos os limites das leis categoriais” (Hua XIX, 6, §63, 723). Tudo pode ser relacionado com tudo, em pura contradição, contanto que dentro dos limites estabelecidos pelas leis da gramática pura lógica, isto é, contanto que possua *sentido*. Se

possui sentido, o pensamento impróprio é livre para incorrer em contradição. Não posso pensar “A e ou”, pois que isso significa uma transgressão às puras leis gramaticais que fixam os limites do sem-sentido; mas posso pensar, livremente, “A é B e não é B”. Esse meu último pensamento será dotado de sentido – contudo, será uma *falsidade categorial*, na medida em que transgride os limites das *leis categoriais*.

Temos, assim, a seguinte fixação conceitual no âmbito dos atos categoriais. Também este âmbito preservará os modos de doação signitivo e intuitivo, e a verdade significará a *correspondência* entre esses dois modos. Segundo a definição de Husserl, “os atos de pensamento impróprios seriam as intenções significativas das asserções”, enquanto “os atos de pensamento próprios seriam os preenchimentos correspondentes” (Hua XIX, 6, §63, 723). Se o pensar signitivo impróprio *concorda com, corresponde, adequa-se* ao pensar signitivo próprio – ou seja, se ele obedece às leis categoriais e é *efetivamente executável* –, então temos a *verdade categorial*. Se, ao contrário, o pensar signitivo impróprio não corresponde ao próprio – se seu pensamento vai de encontro ao que prescreve as leis analíticas categoriais, como quando penso uma contradição –, então tenho uma *falsidade categorial*.

É importante enfatizar que as leis categoriais analíticas são, em um certo sentido, *dependentes* das leis categoriais materiais. Como dissemos, não está no poder das leis analíticas determinar qual material admite tal forma, mas apenas determinar uma cadeia de complicações legais *que se segue da aceitação prévia de uma forma por parte de um material*. Ou seja, *se o material X aceita a forma Y*, então uma série de proposições analíticas se segue necessariamente *em função da lei analítica*. Mas a lei analítica não pode dizer se o material X aceita a forma Y. Por isso, Tugendhat dirá que “para Husserl, o conceito fundamental para o *a priori* é, assim, o da *possibilidade*. Necessidades e impossibilidades valem apenas condicionalmente, sob a condição de certas possibilidades que, por sua vez, não são necessárias” (TUGENDHAT, 1970, p. 134).

§4 O retorno do abismo de Lotze

Por isso, finalmente, o problema colocado por Lotze a respeito do contrassenso da significação real do lógico é um pseudoproblema, e aqui Husserl seguirá aquilo que chamamos, na Parte I, da “via positiva” da crítica à teoria do conhecimento em Lotze desenvolvida no Manuscrito K I 59. O problema é aquele de saber “se o decurso efetivo do mundo, se a conexão real do mundo em si, não poderia entrar em conflito com as formas do pensamento” (Hua XIX, 6, §65, 729). Após os resultados do Oitavo Capítulo, claro está que a colocação desse problema supõe “uma

sensibilidade determinada [...] que seria na verdade capaz de admitir as formas categoriais, mas empreenderia unificações a estas formas as quais estão, em geral, excluídas pela essência universal destas mesmas formas” (Hua XIX, 6, §65, 729, 730). Ou seja, a sensibilidade, que é responsável pela fixação dos *limites materiais* dos atos categoriais, seria, também, segundo a colocação do problema, responsável pela fixação dos *limites analíticos*. Estes, porém, são determinados não pelos materiais sensíveis, mas *pela própria forma*. Não faz sentido, portanto, supor que uma determinada sensibilidade contradiria as relações das formas categoriais, uma vez que ela *em nada influencia tais relações*, que seguem exclusivamente as leis analíticas determinadas pura e formalmente, a despeito de materiais particulares. Assim como as leis analíticas nada podem dizer a respeito da admissão, por parte de um material determinado, de uma forma categorial, assim também os materiais em nada interferem nas leis analíticas da forma pura, não podendo, portanto, “entrar em conflito com elas”¹¹⁴.

Uma vez que Husserl se prende ao conceito tradicional da verdade lógica do juízo, corremos o risco de compreender toda sua teoria da verdade categorial de modo *reificado*: como se houvesse uma transição de um objeto categorial em pensamento para um objeto categorial dado na intuição. O próprio modo de falar de Husserl dá margem a esse tipo de interpretação reificante, como quando ele diz que “o objeto universal que é dado nela própria [na intuição categorial] é a lei categorial” (Hua XIX, 6, §62, 718). Ou seja, é como se a lei categorial, responsável por fixar os limites do pensamento próprio (intuitivo), fosse um “objeto universal”. Ao se falar de *objeto universal*, dificilmente evita-se o discurso sensível de objeto puro e simples, aquele que é visto “de um só golpe”, “em carne e osso”. Segundo a leitura de Tugendhat, porém, as premissas da teoria conduzem a uma interpretação não-reificante da relação de correspondência que vigora na verdade categorial, segundo a qual “a auto-dação de um objeto [categorial] se constitui, por sua vez, no preenchimento” (TUGENDHAT, 1970, p. 135). Essa concepção confirma a interpretação de Tugendhat do conteúdo re-presentante categorial, que exigia um desatrelamento entre os conceitos de *preenchimento* e *intuição* para o caso dos objetos categoriais: no caso deles, o preenchimento não *corresponde* à intuição, mas *a constitui*. O próprio ato que constitui o objeto categorial se configuraria como sua intuição, e isso sem que se incorra em psicologismo ou contradição.

¹¹⁴ Essa crítica a Lotze *não é devedora* da interpretação de Tugendhat da intuição intelectual como “execução atual” do ato. Conforme veremos a seguir, não concordamos com essa interpretação. Apesar disso, segue válida a crítica de Husserl de que Lotze confunde o domínio material com o formal. Uma vez mostrado como o formal se constitui (e ele não se constitui do modo como Tugendhat diz que se constitui, conforme veremos na nossa crítica a seguir), eles preservam sua independência ante o material.

Os resultados do Oitavo Capítulo parecem, de fato, confirmar essa concepção (se abstraímos dos lugares isolados em que Husserl recai no prejuízo objetivista ao falar da intuição de “objetos universais” como intuição pura e simples). Prevalece, nesse capítulo, o discurso sobre a necessidade do pensamento de se submeter às leis analíticas categoriais, leis que comandam a formação do pensamento próprio (que não incorre em contradição). Prevalece, portanto, o discurso segundo o qual o próprio ato de pensamento, se bem formado, corresponde ao que se chama, no nível categorial, de *intuição* – em desarmonia, portanto, com o discurso acerca da intuição sensível, que exigia uma presentidade pura e simples com a qual confrontaríamos nosso pensamento. O pensamento, no caso dos atos categoriais, não se confronta com nada pura e simplesmente, mas se sujeita a leis analíticas, que são puramente formais. É esse pensamento bem formado que devemos entender, enfim, como sendo o *teor intuitivo das categorias*.

Em suma, a interpretação de Tugendhat exige, principalmente, que nos afastemos dos prejuízos *objetivistas* e *reificantes* da teoria da intuição categorial de Husserl. Não se trata, com a intuição categorial, de intuir um objeto “desencarnado” em contraposição ao objeto “em carne e osso” da intuição sensível. Antes, trata-se de *ressignificar o conceito de intuição*. Intuição, no caso da intuição categorial, é outro tipo de ato que a intuição sensível. A insistência de Husserl em descrevê-la em *analogia* com a intuição sensível é o que está na base, segundo Tugendhat, das dificuldades de interpretação dessa teoria – inclusive das dificuldades do próprio Husserl, que entrevê uma ruptura com a tradição, mas, ao fim, permanece a ela preso.

Dado, segundo essa leitura, é somente o *dado sensível*, se por dado entendemos a pura presença em carne e osso de um objeto na percepção, que é captado de um só golpe. Esse dado sensível, que se dá em um ato fundante, está na base dos atos fundados categoriais. Isso fica claro com a limitação material da verdade categorial *empírica*: é o material sensível que determina se é possível ou não colocá-lo em relação (isto é, enformá-lo categorialmente). *Se* o material sensível se deixar colocar em relação, *então* estarão colocadas as condições de se falar de *intuição categorial*. Essa intuição é, nomeadamente, o *efetivamente poder pensar* tais relações. De modo signitivo, posso muito bem, segundo a teoria do Oitavo Capítulo, pensar quaisquer relações, mesmo as contraditórias; de modo intuitivo, *sou constrangido a pensar de acordo com as leis categoriais*. Essas leis são leis *puramente formais*, isto é, são leis que residem “na natureza específica dos tipos de atos correspondentes”, ou seja, “na ideia de sensibilidade e de entendimento em geral” (Hua XIX, 6, §64, 725, 726). Não são, portanto, leis empíricas, leis da nossa constituição factual determinada, leis psíquicas etc. Não há, portanto,

psicologismo: o conteúdo re-presentante categorial, entendido não como um *fenômeno psíquico*, mas como a *lei categorial* que impõe os limites da *execução atual* [aktuellen Vollzug], nada tem a ver com nossa organização psíquica humana, e, principalmente, *nada dirá a respeito dela*. Se o entendimento humano se sujeita a tais leis, é porque “o que é visto como inconciliável *in specie* não pode, num caso empírico singular, ser unificado, por conseguinte, ser conciliável” (Hua XIX, 6, §64, 727). O entendimento humano segue as leis categoriais porque estas são leis do entendimento em geral. Como diz Husserl,

[...] um entendimento com outras leis que não as puramente lógicas seria um entendimento sem entendimento [...]. Outros seres poderiam intuir noutros “mundos”, poderiam estar também equipados com outras “faculdades” diferentes das nossas; se forem em geral seres psíquicos e se possuírem em geral vivências intencionais com todas as distinções que estão aqui em questão [...], então tanto possuem sensibilidade como entendimento e “estão sujeitos” às leis que lhes pertencem (Hua XIX, 6, §64, 726).

Não há, portanto, qualquer menção ao *psíquico* como o fundamento da intuição categorial. O *psíquico* só é levado em conta na medida em que é uma *singularização*¹¹⁵ da lei categorial que é *eidética*. Como tal, essa lei não diz respeito ao *psíquico*; mas o *psíquico*, obviamente, fará referência a essa lei, na medida em que é dela uma singularização, isto é, está a ela subordinado.

É, portanto, a interpretação reificante e objetivista do *vínculo psíquico* como *conteúdo re-presentante* a ser apreendido pelo ato categorial, em analogia ao conteúdo re-presentante sensível (os dados da sensação) que é apreendido pelo ato sensível, que nos leva, segundo Tugendhat, à interpretação psicologista da teoria da intuição categorial de Husserl. Obviamente, ao apresentar a intuição categorial em analogia com a intuição sensível, o próprio Husserl conduz a essas interpretações (e, como vimos no texto do *Esboço*, parece ter sido, ele mesmo, vítima de tal interpretação). Se, todavia, interpretamos o *vínculo psíquico* não como conteúdo re-presentante a ser apreendido ao modo da intuição sensível, mas como singularização da *lei categorial pura do pensamento próprio* – em consonância, portanto, com a teoria da verdade categorial do Oitavo Capítulo –, entendemos que se trata, aqui, de uma concepção radicalmente diferente da intuição sensível, isto é, de um tipo rigorosamente novo de intuição, de todo dissimilar à sensibilidade. O

¹¹⁵ São poucas as vezes em que Husserl utiliza o termo “singularização” [em alemão: *sich vereinzeln*] para tratar da relação da significação ideal-idêntica (a espécie) e o ato real de julgar, e apenas na edição B, que é a edição revisada em 1913, à luz de *Ideias I*. Na edição A, fala-se tão somente da *oposição* entre a significação ideal e os múltiplos atos reais de julgar. Um desses poucos lugares em que se fala da relação entre ambos é na Quinta Investigação, §27, p. 456. Sentimo-nos autorizados, a partir disso, a falar de “singularização” também aqui.

conteúdo re-presentante sensível funciona como um *dado* a ser apreendido, interpretado, pelo ato. O conteúdo re-presentante categorial funciona como a sujeição, a subordinação, do pensamento aos limites fixados pela lei categorial. Numa palavra, a intuição categorial romperia com a definição de intuição enquanto *apreensão de conteúdo re-presentante*, isto é, rompe com o *esquema conteúdo-apreensão*. Não há conteúdo a ser apreendido no caso da intuição categorial, mas há tão somente a subordinação a legalidades analítico-formais.

Temos, assim, segundo essa reconstrução, as seguintes definições:

- *Intuição sensível*: apreensão de dados da sensação por parte do ato;
- *Intuição categorial*: subordinação do pensamento às leis categoriais.

Tivesse Husserl tornado clara essa diferença radical dos dois tipos de intuição, teria tornado um tanto mais difícil a (re)intrusão do psicologismo nas *Investigações lógicas*. Teria tornado mais forte, ademais, sua resposta a Lotze, que se resumiu a um pequeno parágrafo nas *Investigações* (o §65, de incríveis duas páginas), na medida em que sublinharia que o decurso do mundo, que existe, nada deve às leis categoriais, que possuem validade ideal (significação).

Capítulo 3. Conteúdo categorial

Recapitulação

Intuição sensível é um ato *simples* que é descrito segundo o esquema conteúdo-apreensão: trata-se da apreensão, por parte da matéria do ato, de um conteúdo re-presentante (que, nesse caso, é a sensação). Assim como ao ler um livro não me direciono para as letras no papel, mas para a história que está sendo contada; e assim como ao ver um quadro não me direciono para as cores na tela, mas para a imagem figurada – assim também, ao perceber um objeto exterior no mundo, não me direciono para as *sensações*, mas para *o objeto apresentado por elas*. Do mesmo modo, porém, que posso me atentar para as letras no livro e para as cores no quadro, posso também, se adoto uma orientação reflexiva específica (a *oratio obliqua*), direcionar-me para as sensações. Ao fazer isso, as sensações cessam, contudo, de apresentar um objeto, de apresentar um mundo, e se tornam, elas mesmas, o que é visado pelo ato. Numa palavra, elas cessam de realizar sua função de re-presentação. Se elas entram nessa função, é porque a matéria do ato as *interpreta* de um determinado modo, assim como interpreto as letras no papel e as cores na tela. Só assim posso entender que aquilo que era uma visão *direta e de um só golpe* de um objeto é, na verdade, o resultado de uma operação de apreensão de uma sensação. Isso deixa intacto, no entanto, o caráter *simples* do ato de intuição sensível, uma vez que não se exige uma operação voluntária de articulação, de síntese, para que seu objeto apareça.

De outro modo ocorre com a intuição categorial. A intuição categorial é um ato *estruturado*, composto, nomeadamente, de três momentos: 1. A percepção total de um objeto; 2. A percepção particular de um de seus pedaços ou momentos; 3. A síntese de cobertura na qual reconheço que a parte destacada pela percepção particular é do *mesmo* objeto da percepção total. O passo 3 corresponde ao passo especificamente categorial: ele é *fundado* sobre os atos 1 e 2, que são atos fundantes *simples*. Os atos de intuição categorial terão, assim como os casos de intuição sensível, seu conteúdo re-presentante. Este, por sua vez, não poderá ser uma sensação, pois que o ato é, justamente, não-sensível. O que é, então, esse conteúdo re-presentante da intuição categorial? O que é isto que faz com que seja possível a apresentação de um objeto categorial? No Sétimo Capítulo, Husserl dirá que o conteúdo re-presentante dos atos categoriais é o *vínculo psíquico*.

A partir daí, duas linhas interpretativas se opõem. De um lado, o próprio texto de Husserl parece indicar que o esquema conteúdo-apreensão deve valer também para os atos categoriais. Nesse caso, o conteúdo re-presentante categorial – o vínculo psíquico – deve ser passível de apreensão por parte do ato. Assim como a matéria do ato sensível se direciona para as sensações para animá-las de sentido – fazendo, com isso, com que elas exerçam uma “função de re-presentação” e apresentem um objeto –, assim também a matéria do ato categorial deverá se direcionar para o vínculo psíquico para que ele exerça a função de re-presentar um objeto categorial. Ao precisar a natureza desse vínculo psíquico, porém, Husserl o chamará de “*conteúdo de reflexão*” (Hua XIX, 6, §58, 709). Desse modo, acaba não conseguindo alcançar aquele que era o objetivo da teoria da intuição categorial, qual seja: o de desvelar um domínio especificamente não-sensível da intuição. Afinal de contas, reflexão é algo que se dá no âmbito da percepção interna, que é sensível. Husserl está simplesmente afirmando que o conteúdo apreendido pelo ato categorial é um conteúdo sensível, a saber, da sensibilidade interna, do âmbito “psíquico”. Por isso a recusa, no prefácio à segunda edição das *Investigações*, da teoria do Sétimo Capítulo, e a crítica, no *Esboço*, desse “modelo escolar de pensamento”, que ainda estaria preso aos ensinamentos da Escola de Brentano.

Por outro lado, Tugendhat apresenta uma interpretação da intuição categorial de todo livre dessas confusões psicologistas. Segundo Tugendhat, é o próprio prejuízo objetivista de Husserl que o leva a recusar sua teoria do Sétimo Capítulo. O esquema conteúdo-apreensão, de acordo com essa interpretação, não é adequado para descrever a intuição categorial. Esta última é, antes, um tipo completamente novo de intuição. Husserl só impôs o esquema conteúdo-apreensão à intuição categorial por se manter preso a uma concepção tradicional de intuição, que exige o entrelaçamento entre os conceitos de *intuição* e *presença*. Para Tugendhat, intuição categorial não é a apreensão, por parte da matéria do ato categorial, de um conteúdo re-presentante (no caso, o vínculo psíquico). Antes, é a *possibilidade de execução atual da síntese* (*síntese que é, sempre, sensivelmente condicionada*). Ou seja, Tugendhat interpreta o *vínculo psíquico* não como algo aí presente a ser apreendido, mas como a *execução atual* da síntese categorial (o terceiro passo do ato categorial). De fato, não faltam elementos textuais que apontem para a identificação dos conceitos de “conteúdo intuitivo” e “execução atual” nos atos categoriais: Husserl fala, com efeito, no Oitavo Capítulo, da “execução efetiva” (Hua XIX, 6, §62, 717) da síntese, ou da “execução própria” (Hua XIX, 6, §63, 724), ou mesmo da sua “execução intuitiva” (Hua XIX, 6, §63, 724). Em uma determinada passagem, Husserl chega a

alterar, na edição B, “ato categorial” para “ato atual”, o que resulta na seguinte frase: “a execução atual do ato atual...” (Hua XIX, 6, §62, 717). Ou seja, parece claro, pela exposição da teoria da verdade categorial do Oitavo Capítulo, que Husserl identifica, para o caso dos atos categoriais, *intuitividade* e *atualidade*. Não haveria, assim, risco de psicologismo nas *Investigações*, uma vez que não há um ato da percepção interna servindo como base para a apreensão do próprio ato categorial. O que há, na verdade, é a possibilidade de execução *atual* da síntese categorial (o que corresponderia ao ato categorial intuitivo) e a possibilidade da mera execução dessa síntese em pensamento, não constrangida pela sua *atualidade* (o que corresponderia ao ato categorial signitivo). Tudo que precisamos fazer, portanto, segundo Tugendhat, é não seguir Husserl na sua analogia estrita da intuição categorial com a intuição sensível (sintoma do teor ainda “tradicional” de sua visão) e compreender o caráter radicalmente novo desse tipo de intuição que se está trazendo à tona.

Neste capítulo, pretendemos nos posicionar em meio a essa controvérsia. Na seção §1, reconstruiremos o argumento (que é simples) que problematiza a interpretação de Tugendhat, e na seção §2, apresentaremos uma leitura alternativa à de Tugendhat que, não obstante, é uma leitura não-psicologista do conteúdo re-presentante categorial; por fim, retomaremos a controvérsia sobre conceitualismo e não-conceitualismo em Husserl no segundo *Intermezzo*.

§1 Desafios da interpretação de Tugendhat

Parece haver um ponto fraco de base na interpretação de Tugendhat. Com efeito, se o ato categorial *intuitivo* é equivalente ao ato *atual*, então o ato categorial *signitivo* deve equivaler ao ato... *não-atual*. Mas o que exatamente seria um *ato não-atual*? Qual o sentido de se falar de um ato que não se atualiza? Ou, se nos valermos de um dos sinônimos para “atual” empregado nas *Investigações*, o que seria um ato *não-efetivo*? Mesmo nos casos dos pensamentos contraditórios, que Husserl equipara, no Oitavo Capítulo, aos atos categoriais signitivos – aqueles que possuem sentido, mas são contrassensos –, não seria verdade que devo *atualizá-los*, isto é, *executá-los*, para que possamos, então, verificar que se trata de contrassensos? A distinção entre atos que seguem as *leis da gramática pura* e os atos que seguem a *lei categorial* não parece, portanto, ser exatamente paralela à distinção entre atos categoriais *signitivos* e *intuitivos*. Afinal, mesmo os atos bem formados do ponto de vista da gramática pura são *executados*. Um ato não-atual seria, ao que parece, muito mais um não-ato – portanto, não seria nada.

Se se objeta, em favor de Tugendhat, que *atualidade* no sentido aqui em questão quer dizer *atividade*, o que implicaria que os atos sensíveis seriam atos não-ativos (no sentido de uma simples recepção passiva sem *esforço*), e que os atos categoriais seriam, ao contrário, ativos no sentido de demandarem um certo esforço por parte do sujeito, então a própria definição de ato da Quinta Investigação parece ir de encontro a essa interpretação. Ali, com efeito, Husserl já alertava para a necessidade de se desprender do “sentido literal de *actus*”, enfatizando que “*a ideia de atividade [Betätigung] deve permanecer absolutamente excluída*” do conceito de ato que se está fenomenologicamente descrevendo nas *Investigações* (Hua XIX, 5, §13, 393). Em uma nota de rodapé, Husserl sublinha sua concordância com Natorp, na medida em que também recusa a “mitologia das atividades” na caracterização dos atos (Hua XIX, 5, §13, 393). Finalmente, conclui Husserl que “definimos os ‘atos’ não como atividades psíquicas, mas como vivências intencionais” (Hua XIX, 5, §13, 393). Parece de todo excluída, portanto, para a caracterização de *ato em geral*, a marca da *atividade* no sentido do esforço por parte de um sujeito agente. Não vejo por que, assim, o ato categorial serviria de exceção a essa definição de ato em geral.

Uma segunda contra-objeção em favor da interpretação de Tugendhat poderia ser que *atualidade* quer dizer *efetividade*, e que os atos categoriais intuitivos, portanto, seriam aqueles que se restringiriam à articulação *real, efetiva*, de objetos, em contraposição à sua articulação meramente possível. Se assim for, então o caso particular dos coletivos se apresenta como um forte candidato a contraexemplo. Com efeito, no caso dos coletivos, a *execução atual* parece ser uma pré-condição geral da *intenção categorial*, isto é, para o ato categorial *signitivo*, mas *não uma pré-condição da intuição categorial*. Como insiste Husserl, sou livre para coligar quaisquer elementos e formar um conjunto de coisas totalmente heterogêneas, por mais díspares que sejam, como o conjunto “o número 1, Brasil, cavalo, vermelho”. Ora, se a intuição categorial é a realização *efetiva* da síntese, então *a intuição de coleções se torna uma impossibilidade* ou fica severamente limitada a coleções *factualmente* possíveis (o que contradiz o conceito de coleção segundo Husserl). No caso das coleções, portanto, a execução atual do ato parece muito mais ser uma pré-condição do ato categorial *signitivo*, e não uma condição específica do ato categorial *intuitivo*. Isso parece confirmar o que foi dito acima contra a concepção de Tugendhat, a saber, que não faz sentido falar de um ato não-atual, ou seja, um ato que não se realiza – não podendo ser esse, portanto, o critério de intuitividade do ato categorial (uma vez que ele é, simplesmente, o critério para o ato categorial *em geral*). Como

diz Lohmar (1998, p. 201, nota 75), o discurso sobre a “execução atual” é, nesse sentido, trivial, e só não o seria se, com ele, “afirmamos a realização da execução do preenchimento”. Neste último caso, no entanto, somos reconduzidos à concepção do vínculo psíquico como “conteúdo de reflexão”, proveniente da percepção interna, que permite uma apreensão (categorial) do ato. Retornaríamos, numa palavra, à interpretação psicologista da teoria da intuição categorial.

Em suma, se a execução atual for a realização *efetiva* da síntese, e se esta for, como quer Tugendhat, a marca da intuitividade dos atos categoriais, então os coletivos se mostram como aquele caso em que a intenção possui a marca da intuitividade, e a intuição, a marca do modo de doação signitivo. Somente na intenção signitiva posso coligar “cavalo e número 1”; intuitivamente, se isto quer dizer *efetivamente*, não parece plausível falar de tal coleção. Se o fosse, como então distinguir entre uma coleção *sem sentido* de uma coleção *contraditória*? Qual seria a marca de uma coleção possível, mas contraditória, se é característico da coleção, justamente, a arbitrariedade dos elementos coligados? O paralelo entre *signitivo/intuitivo* e *leis da gramática pura/leis categoriais* parece, mais uma vez, de difícil sustentação.

Se, por outro lado, a execução atual tiver o sentido da mera possibilidade de haver um ato, então parece se tratar de um conceito trivial. Pois o que seria um ato não-atual senão um não ato? Se ela deve possuir um sentido não trivial e, portanto, deve se referir ao caráter *intuitivo* do ato, então parece não haver saída senão se referir ao “conteúdo reflexivo” da percepção interna e sua apreensão categorial. Se assim for, porém, então a crítica do *Esboço* ao psicologismo das *Investigações* se direciona não só ao Sétimo Capítulo, como também ao Oitavo. O que devemos recusar nas *Investigações*, portanto, não é somente o Sétimo Capítulo, como quer o prefácio à segunda edição, mas também o Oitavo, uma vez que ele é consequência direta da teoria rejeitada do Sétimo Capítulo.

Parece que voltamos, portanto, ao ponto com o qual iniciamos o Capítulo 2, em que perguntávamos o que restava da teoria da intuição categorial se abstraíssemos dos resultados do Sétimo Capítulo – apenas que, agora, deveremos incluir, também, o Oitavo Capítulo. Se fizermos essa abstração, o que restaria de positivo acerca do caráter *intuitivo* dos atos categoriais? Sabemos que o ato categorial, em oposição ao ato da sensibilidade, é um ato estruturado e articulador. Mas, se desconsideramos a teoria do conteúdo re-presentante categorial do Sétimo Capítulo e a teoria da verdade categorial do Oitavo Capítulo, é possível ainda falar de *conteúdo* categorial? Se abandonamos a teoria do Oitavo Capítulo, que atribui à

intuição categorial não a apreensão de um conteúdo, mas a *subordinação à lei categorial*, deveremos, então, voltar a aplicar o esquema conteúdo-apreensão à intuição categorial? Voltamos a falar de um caso análogo de intuição, a saber, análogo à intuição sensível, seguindo seu mesmo modelo? Deveremos encontrar, então, alguma espécie de *presença* categorial, assim como temos a presença sensível das sensações? Se for esse o caso, o que é, então, esse conteúdo presente apreendido, senão o conteúdo psíquico da reflexão?

Claro está que as *Investigações lógicas* não estão em um estágio maduro o suficiente para dar conta de uma teoria consistente da intuição categorial, e isso deve já ser considerado um primeiro resultado de nossas análises, vide o que já dissemos sobre a ausência de uma distinção clara entre categoriais materiais e formais e o primado da percepção para lidar com as categorias *em geral*. Não obstante, segundo a interpretação de Lohmar, por exemplo, é possível encontrar algumas raízes da concepção tardia de Husserl sobre o categorial que, essa sim, seria livre das confusões da teoria das *Investigações*. Há sim, portanto, uma noção de conteúdo categorial a ser apreendido pelo ato que não se reduziria ao conteúdo psicológico do âmbito da reflexão interna. Esse conteúdo é o que Husserl chama de *vivência não-conceitual* [*unbegriffenes Erlebnis*], e é à sua clarificação que nós nos voltamos a seguir.

§2 Conteúdo categorial como vivência não-conceitual

Retornamos ao ponto em que o esquema conteúdo-apreensão deve servir, portanto, também para os atos categoriais. Logo, deve haver um conteúdo re-presentante a ser apreendido pelo ato categorial. Esse conteúdo re-presentante é, claro está, a *síntese de cobertura*: ela deverá *se impor* ao ato, *contrapor-se* ao ato, assim como os dados da sensação se nos impõem e contrapõem. Deve ser possível *tematizar* a síntese de cobertura em uma visada oblíqua, que estaria, de certo modo, *ai, pré-disponível* à apreensão do ato. Numa palavra, deve haver sentido, contra a advertência de Tugendhat, em falar de *presença categorial*. A crítica do *Esboço*, porém, nos ensina que essa síntese de cobertura não deve ter uma origem nem externa nem interna: ela deve ser radicalmente não-sensível. Portanto, como diz Lohmar (1998, p. 201), a intuitividade dos atos categoriais deve possuir de uma “terceira origem”.

Essa concepção parece ser confirmada nos escritos posteriores às *Investigações*. No curso de 1906/07 de *Introdução à lógica e teoria do conhecimento*, Husserl afirma explicitamente que a cobertura deve ser “*realmente* [reell] *dada* e pode ser percebida como

doação” (Hua XXIV, §45, 282). No desenvolvimento de sua fenomenologia, com efeito, vemos justamente que o domínio do *reell* não se restringe ao conteúdo *sensível* do ato, mas se estende de modo a abarcar também os *conteúdos noemáticos*, ou seja, aquilo que é *constituído pelo ato*. Assim, também no caso de objetividades constituídas pelo ato deve haver algum sentido justificado de lhes atribuir *doação real [reell]*. Como diz Husserl em suas *Análises sobre sínteses passivas*, “não há motivo para separar o ‘noema’ da vivência e negar-lhe o caráter de um momento *reell*” (Hua XI, 334-335). Essa ampliação do domínio do que é realmente [*reell*] dado de modo a englobar não só os atos constituintes, mas também o objeto constituído, está estritamente vinculada com o desenvolvimento das reflexões sobre a fenomenologia da consciência interna do tempo – as quais, justamente, não figuravam no campo de análise da fenomenologia estática das *Investigações*. O discurso sobre a doação *reell* do noema só será possível, com efeito, com a mediação do conceito fenomenológico de tempo. Eis como Husserl define, nesse período, o conteúdo real [*reell*] com base em sua reflexão sobre a temporalidade: “chamamos de um ‘momento *reell* da vivência’ tudo aquilo que é fenomenológico-temporalmente vinculado em uma vivência” (Hua XI, 394). Como mostra Küng (1975), essa concepção do noema como realmente [*reell*] dado é resultado do desenvolvimento da teoria da significação de Husserl. Da abordagem estritamente noética da significação nas *Investigações*, chegamos a uma concepção *noemática* em *Ideias I*. O conteúdo noemático foi definido, em *Ideias I*, justamente como conteúdo não-real [*reell*] das vivências. A reflexão sobre a consciência do tempo, no entanto, obriga Husserl a se referir ao noema também como realmente [*reell*] dado – o que leva, por conseguinte, à adoção do conceito de *Ideell*, por contraposição a *reell*, para se referir ao sentido [*Sinn*], além da adoção do conceito de “*Ideelles* de segundo nível” para o polo objetal de sentidos proposicionais distintos (KÜNG, 1975, p. 153).

Essa ampliação do domínio do realmente [*reell*] dado obrigará Husserl, naturalmente, a relativizar o conceito de *sensação [Empfindung]*. Sentido [*Empfunden*], agora, não poderá ser somente o conteúdo *sensível*. A depender do nível de constituição que está em jogo, será justificado falar em conteúdo *sentido* mesmo quando não se trata de conteúdo *sensível*. Numa palavra, como diz Lohmar (1998, p. 202, grifo nosso), “sínteses de cobertura entre intenções parciais podem também ser *conteúdos realmente [reell] dados* que permitem uma apreensão intuitiva”.

As reflexões que autorizam falar de doação real [*reell*] para sínteses de cobertura dos atos categoriais nos levam longe, porém, do nosso foco nas *Investigações lógicas*. Não vamos,

naturalmente, adentrar nessas investigações sobre a consciência do tempo ou sobre a fenomenologia genética. Apenas fizemos alusão a elas na medida em que elas conferem legitimidade teórica de se falar de doação real [*reell*] para sínteses de cobertura. Em última instância, portanto, também nos atos categoriais será possível falar de conteúdo re-presentante apreendido pelo ato, e isso o confirma a fenomenologia genética de Husserl pós-*Investigações*. Dito isso, nossa tarefa será identificar, nas *Investigações*, esse conteúdo *reell* categorial – que, agora sabemos, é um momento noemático da vivência categorial (portanto, não um conteúdo psicológico).

Identidade não-conceitual

É Lohmar, com efeito, que nos mostra onde podemos localizar esse conteúdo real [*reell*] dos atos categoriais nas *Investigações*. Eles se mostram nas reflexões de Husserl sobre o conceito de *identidade*. A análise paradigmática de Husserl sobre esse conceito (no contexto da análise da percepção) se encontra no §8 da Primeira Seção da Sexta Investigação, intitulada “a unidade dinâmica entre expressão e intuição expressa. A consciência de preenchimento e de identidade”¹¹⁶. Ali, Husserl começa por tematizar o “‘mero pensar’ (= o mero ‘conceito’ = a mera significação) como intenção de significação pura e simplesmente insatisfeita” (Hua XIX, 6, §8, 567) que se satisfaz na intuição da coisa. Do ponto de vista do objeto, essa satisfação do mero conceito na intuição é denominada “*unidade de identidade*”; isto é, constatamos, no preenchimento, uma “*unidade objetal*” (Hua XIX, 6, §8, 658), o que não significa senão que o objeto intuído é *o mesmo* que o objeto pensado. Isso, obviamente, se dá em vários níveis: no caso da percepção externa de um objeto, em que apenas uma parte do objeto é vista, tenho a consciência da identidade entre o visado e o dado, ainda que o dado não seja um dado *adequado* – por exemplo, quando vejo apenas a parte da frente de uma casa e a reconheço como sendo precisamente a casa que eu estava pensando, ainda que minha visão não seja da casa no seu

¹¹⁶ Trata-se, decerto, com o §8, de um parágrafo que trata do problema do conhecimento em seu nível mais básico da síntese de identificação: algo é meramente pensado e depois intuído. Mas o que permite a reconstrução do conceito de conteúdo real [*reell*] categorial a partir deste parágrafo é o próprio texto: no aditamento ao §8, Husserl faz menção ao §48 (que é o principal parágrafo a expor a intuição categorial e destrinchar seu caráter estruturado-fundado) e ao Sétimo Capítulo; e no §39, que também analisaremos a seguir, Husserl menciona este aditamento ao §8. Assim, por mais que estejam em níveis distintos da reflexão sobre o conhecimento, uma reconstrução com base no problema do conteúdo re-presentante categorial que leve em conta estes parágrafos §8, §39 e §48 é permitida pelo próprio texto, o que torna consistente, do ponto de vista estrutural e textual, a tese proposta por Lohmar na qual baseamos nossa interpretação.

todo; e, no caso da percepção interna, tenho a consciência da identidade entre o visado e o dado em sua totalidade: aquilo que é visto está esgotado na percepção da coisa (nada há mais para ser visto).

Nos dois casos, temos, como já descrevemos acima, que o preenchimento é um ato composto, a saber: 1. O mero pensar em algo; 2. A intuição de algo; 3. A consciência de que aquilo que pensei é exatamente aquilo que é, agora, intuído. Esse terceiro passo pode se dar tanto na percepção inadequada, quando vejo aquilo que pensei, quanto na percepção adequada, quando vejo aquilo que pensei exatamente como pensei, sem resíduos.

O ponto crucial e decisivo é que Husserl entende o terceiro passo – aquele que visa a identidade entre o pensado e o dado – não como uma atividade da consciência, isto é, como um ato reflexivo de comparação deliberada entre o visado e o dado, mas antes como algo que, de certo modo, *precede* o próprio ato de identidade. A identidade *está aí*, ela tem um certo tipo de *presença que é independente* do ato de identificação. Diz Husserl: “É claro que a identidade não é trazida apenas através da reflexão comparativa e mediada pelo pensamento, mas ela está aí já de antemão, ela é uma vivência, e uma vivência não-expressa e não-conceitual” (Hua XIX, 6, §8, 568). Ou seja, a cobertura entre o intentado e o dado, a *unidade de identidade*, precede o ato que identifica, que cobre. Assim como o conteúdo sensível precede o ato de percepção sensível que o apreende, mas só é notado numa visada oblíqua, assim também a identidade precede o ato de percepção categorial que a apreende. A diferença é que não é necessária uma espécie de “visada oblíqua categorial”, uma vez que o ato categorial é *fundado*, e é justamente o objeto fundante que atua, neste caso, como re-presentante pré-disponível. Essa concepção é claramente confirmada no aditamento ao §8, em que Husserl afirma que

o momento de unificação que enlaça a intenção de significação e a intuição correspondente seria, na verdade, *realmente existente* [*reell vorhanden*]; mas esse momento de unidade *não funciona como “re-presentante” de uma “apreensão objetual”*; a unidade de cobertura vivenciada não fundamenta nenhum ato de identificação relacionante, nenhuma consciência de identidade na qual a identidade se nos tornaria, antes de tudo, como unidade visada, objetual (Hua XIX, 6, §8, 569, grifo nosso).

A passagem é clara: a identidade está lá, existe realmente [*reell*], assim como o conteúdo sensível, e poderia existir precisamente *sem a apreensão objetivante por parte do ato*, como naquele caso da “consciência anterior a toda experiência” que mencionamos para explicitar a constituição das objetualidades fundantes. No caso das objetualidades categoriais, todavia, não é

necessário um *Gedankenexperiment* de uma tal consciência, uma vez que é possível visar, ordinariamente, a identidade não *como* identidade. É possível, nomeadamente, *vivenciar*, e não *experienciar*, a identidade. Ela seria dada, nesse caso, em um ato fundante, e não fundado.

O esquema conteúdo-apreensão é o que está em jogo, portanto, aqui também, para a cobertura e para a categoria de identidade. A diferença é que, para os atos categoriais, a identidade possui uma existência real [*reell*], presente, anterior ao ato de identificação que a apreende, diferentemente dos atos sensíveis, para os quais tal presença só está disponível para o fenomenólogo, para uma experiência de pensamento. Para que a identidade seja objeto de uma visada categorial, é necessário a apreensão do ato, como indica o final do aditamento ao §8:

a passagem da vivência de unidade para a identificação relacionante *permanece sempre aberta*, na medida em que *sua possibilidade está a priori garantida*, de modo que podemos dizer com *justificação*: a cobertura identificadora é *vivenciada*, mesmo que permaneça sem ser levada a cabo a *intenção consciente* da identidade, do identificar *relacionante* (Hua XIX, 6, §8, 570).

Ou seja, a identidade está lá, aguardando sua apreensão por parte do ato para que se torne intencionalmente consciente. O esquema conteúdo-apreensão parece ser operativo, portanto, tanto no caso da percepção simples quanto no caso da percepção categorial: no primeiro, o objeto é constituído e devemos retroceder, obliquamente, para seus componentes fenomenológicos; no segundo, devemos constituir o objeto mediante a execução do ato categorial por sobre o ato fundante. Na intuição categorial, portanto, temos a presença de um conteúdo real [*reell*]: a cobertura, a identidade, que é uma vivência não-conceitual real [*reell*].

Há, portanto, diferenças notáveis, e o paralelo com a intuição sensível simples não é de todo completo. Como consequência direta dos diferentes modos da presença que apresentamos acima, temos que o conteúdo real [*reell*] categorial não é, como o conteúdo real [*reell*] sensível, pontual, mas tem um caráter duradouro. Um dado da sensação se desvanece tão logo cessa sua doação (mantendo-se apenas retencionalmente); um dado categorial não desvanece, mas, conforme citado acima, “*permanece sempre aberto*” à apreensão objetivante categorial. Ou seja, a cobertura “sobrevive”, por assim dizer, à sua doação. Formulado de maneira paradoxal, podemos dizer que o dado categorial é independente de sua doação (afinal, ele é ideal). Seu caráter “real [*reell*]” não o *reduz* ao ato (como reduz o conteúdo real [*reell*] sensível, que é momento intrínseco do ato). A definição do primeiro conceito de verdade

confirma essa tese do caráter duradouro do conteúdo genuíno categorial. Ali, Husserl diz que “a execução da cobertura identificadora não é ainda uma percepção atual da concordância objetual” (Hua XIX, 6, §39, 652). Ou seja, a *execução* está lá, anterior ao ato da percepção categorial. Ela só se torna objeto categorial “através de um ato próprio de apreensão objetivante, através de uma consideração própria da verdade existente [*vorhandene*]” (Hua XIX, 6, §39, 652). A seguir, Husserl confirma aquilo que havia sido afirmado no aditamento ao §8, a saber, que “existe *a priori* a possibilidade de *a qualquer momento* ter em vista a concordância” (Hua XIX, 6, §39, 652). O dado da sensação parece depois de sua doação; o dado categorial, ao contrário, está lá, sempre disponível à apreensão objetivante.

Outra diferença entre o conteúdo real [*reell*] sensível e o conteúdo real [*reell*] categorial se encontra na sua *estrutura*. Ambos são não-tematizados, isto é, só se tornam objetos para a consciência mediante uma apreensão objetivante. Não obstante, o conteúdo real [*reell*] categorial é, em oposição ao conteúdo real [*reell*] sensível, *já estruturado do ponto de vista do conteúdo*, uma vez que ele é fundado, a saber, fundado sobre um ato sensível que *é já constituído*. Se o conteúdo real [*reell*] sensível só adquire a propriedade da intencionalidade em função do ato animador que a ele se dirige, o conteúdo real [*reell*] categorial, por sua vez, já possui, de alguma maneira, uma característica de “vivência *de*” alguma coisa (LOHMAR, 1998, p. 207). Vemos essa pré-estruturação claramente na distinção entre o *ser no sentido da verdade* e o *ser da cópula*, novamente no tratamento do conceito de verdade do §39. Ali, Husserl afirma que “em uma evidência judicativa [...], o *ser no sentido da verdade do juízo é vivenciado, mas não é expresso*, portanto nunca coincide com o ser visado e vivenciado no ‘*é*’ da asserção” (Hua XIX, 6, §39, 653). O que isso quer dizer? Tenho:

1. a intenção da coisa;
2. depois, sua intuição;
3. em seguida, a concordância entre o intentado e o dado;
4. por fim, o juízo veritativo de que “o intentado é o dado”.

De acordo com Husserl, já na etapa (3) da concordância entre o intentado e o dado temos a *vivência da verdade*: ela é *vivenciada*, mas não *explicitamente tematizada*. Essa tematização virá à tona, nomeadamente, no juízo veritativo da etapa (4), quando digo explicitamente: “é verdade *que* o intentado é o dado”. Assim, ao afirmar “o papel é branco”, esse ser da cópula, que é explicitamente executado, é distinto do ser do juízo *veritativo*, que não é explicitamente

executado, mas está lá, implicitamente. Logo, a todo ser da cópula subjaz um ser no sentido da verdade. Sempre que digo, explicitamente, “o papel é branco”, estou dizendo, *implicitamente*, “é verdade que o papel é branco”.

Para facilitar a análise, sublinharei a asserção que tem o ser apenas implicitamente em uma vivência não-conceitual. Voltemo-nos, assim, para nosso último exemplo, qual seja, o juízo predicativo de que o papel é branco. Ele pode ser assim formulado: “é verdade que o papel é branco”. Ou seja, sempre que predico algo de algo, tenho uma vivência implícita não-conceitual (ou seja, não tematizada) de que essa predicação é verdadeira. O ser da cópula é tematizado; o ser da verdade é apenas vivenciado. Como todo conteúdo real [*reell*] categorial, naturalmente que o ser que é apenas vivenciado pode ser tematizado, pois ele inclui sempre a possibilidade *a priori* de ser apreendido objetivamente: “sem dúvida ela [a concordância entre o visado e o dado expressa no juízo veritativo] *pode* a qualquer momento ser expressa, e expressa com evidência. Ela se transforma, assim, em estado de coisas que torna verdadeira uma nova evidência, da qual é válido o mesmo e assim por diante” (Hua XIX, 6, §39, 654). Ou seja, posso apreender objetivamente o ser da verdade e transformá-lo no objeto do meu ato, e então terei um outro nível não-conceitual de ser que também deverá estar lá. Segundo nosso exemplo, teríamos algo como: “é verdade que o papel branco é verdade”. Nesse último caso, “o papel é branco” se torna um nome (“papel branco”) do qual é predicado a “verdade”. *Esta* predicação, que antes era apenas vivenciada, é, agora, explicitamente tematizada, *i.e.*, experienciada. A ela, porém, subjaz uma outra vivência não-conceitual da verdade: ou seja, essa nova predicação é também, por sua vez, vivenciada como verdade. Como se pode ver, temos, aqui, uma possibilidade de iteração indefinida: “é verdade que é verdade que o papel branco é verdade” etc.

O que essa distinção entre o ser no sentido da cópula e o ser no sentido da verdade contribui para nossa análise do conteúdo real [*reell*] categorial é que ela revela seu caráter *estruturado* [*sachhaltig*]. Com efeito, o ser no sentido da verdade que é vivenciado e que pode servir como re-presentante categorial para apreensão objetivante – tornando-se, então, o objeto temático de um segundo juízo veritativo – não é *indeterminado*, tal como o conteúdo real [*reell*] sensível. Sua determinação, ademais, não advém da *matéria do ato que o apreende*. Antes, esse conteúdo real [*reell*] categorial só poderá servir de re-presentante intuitivo – e, portanto, só poderá servir como conteúdo preenchedor – para *essa visada categorial específica* que visa, justamente, a concordância entre o visado e o dado. O conteúdo categorial é, portanto, real [*reell*] e não-conceitual: ele é vivenciado e não tematizado. Não obstante, os limites da sua

tematização, da sua apreensão objetivante, são traçados *por esse próprio conteúdo*. É ele mesmo que determina seu caráter objetual, em oposição ao conteúdo sensível, cujo caráter objetual é determinado pelo ato. Ou seja, no caso do conteúdo sensível, um mesmo dado de sensação pode servir para diferentes apreensões objetivantes. O ato é inteiramente responsável pelo objeto que virá à tona mediante esse dado da sensação. Essa concepção nos é confirmada por Husserl em um exemplo no §14 da Sexta Investigação, no qual as distinções entre signo, imagem e auto-apresentação do objeto são estabelecidas. Trata-se do exemplo da letra A, que pode ser apreendida tanto como signo, quanto como imagem:

apreendemos a fotografia do signo A, sem mais, como imagem desse signo. Mas se utilizarmos o signo A como signo para o signo A, como quando escrevemos *A é uma letra do alfabeto romano*, então apreendemos A, apesar da sua semelhança de imagem, não como imagem, mas como signo (Hua XIX, 6, §14, 587)

Ou seja, a depender da apreensão do ato, o dado da sensação real [*reell*] “A” pode ser objetivamente apreendido ora como signo ora como imagem; e isso independentemente das suas propriedades “reais”, como, por exemplo, sua semelhança de imagem com a letra A. Não é esse o caso, porém, do dado real [*reell*] categorial. Não está no poder do ato categorial determinar esse dado objetivamente. Ao contrário, é o próprio dado categorial que se deixa apreender somente *como* tal objeto. No nosso exemplo acima, o conteúdo não-conceitual da identidade só se deixa apreender como o objeto categorial da identidade, e nada mais.

Em suma, o que resulta dessas análises é que os atos categoriais também seguem o esquema conteúdo-apreensão. Também neles é possível identificar um conteúdo real [*reell*] atuando como re-presentação. Esse conteúdo real [*reell*] categorial é uma vivência não-conceitual e se torna objeto categorial mediante a apreensão objetivante por parte do ato categorial – assim como as sensações se tornam objetos da percepção externa mediante a apreensão objetivante do ato sensível simples¹¹⁷. Algumas peculiaridades, todavia, devem ser notadas com respeito à natureza desse conteúdo real [*reell*] categorial: 1. Ele é realmente [*reell*] existente anterior ao ato categorial, estando lá sempre ‘disponível à apreensão’, e sobrevive ao ato depois que este cessa no tempo; 3. O fato desse conteúdo não cessar no tempo marca seu caráter ‘não-sensível’, em que pese seu fundamento nos atos simples da sensibilidade; 2. Ele é

¹¹⁷ Essa não é, com efeito, uma posição explícita de Husserl, mas nossa interpretação com base na leitura de Lohmar.

já determinado do ponto de vista da estrutura, ou seja, os limites da sua ‘conversão’ em objeto são determinados pelo próprio conteúdo, e não pela matéria do ato, por exemplo.

Em suma, no caso da percepção sensível fundante, devemos executar um experimento mental de imaginar uma “consciência anterior a toda experiência” para desvelar os momentos estruturantes do esquema conteúdo-apreensão; no caso da percepção categorial fundada, nenhum experimento mental é necessário, uma vez que é isso o que *de fato* ocorre: há uma consciência “anterior à experiência” (como vivência não-conceitual) que se “converte” em experiência conceitual, a saber, em intuição categorial.

Isso tudo nos recomenda adotar uma chave de leitura da teoria da intuição categorial nos termos daquilo que Lohmar (1998, p. 208) definiu como *modelo de transformação*. Segundo esse modelo, a contribuição que a síntese de cobertura vivenciada e não-conceitual traz para o conhecimento é a de simplesmente servir como *base para a apreensão do ato categorial*. Assim, segundo a teoria das *Investigações*, “trata-se simplesmente de uma transformação de um ‘conhecimento implícito’ para um ‘conhecimento explícito’” (LOHMAR, 1998, p. 208). A síntese de cobertura categorial já está lá, previamente ao ato. O único trabalho do ato é o de *explicitar* essa síntese, e isso ele o faz através da apreensão objetivante, isto é, segundo o esquema conteúdo-apreensão. A síntese de cobertura é o conteúdo re-presentante a ser apreendido pelo ato. Esse conteúdo categorial é real [*reell*], que é uma vivência não-conceitual, mas não é, agora sabemos, um conteúdo psicológico.

A alternativa a essa concepção seria o *modelo da nova execução*, que é a concepção de Tugendhat. Segundo esse modelo, a transformação da síntese de cobertura não-conceitual em conhecimento categorial não se daria por uma explicitação por parte do ato que apreende, mas demandaria uma *nova execução do ato*. Basicamente, segundo esse modelo, a percepção categorial seria a execução espontânea, livre, daquilo que foi realizado passivamente na percepção. A intuição categorial exigiria, portanto, uma *reexecução*, no entendimento, daquilo que foi meramente vivenciado na percepção simples. Trata-se, nomeadamente, de uma atualização das mesmas capacidades conceituais que foram meramente vivenciadas – apenas que nessa nova atualização essas capacidades são *ativamente* executadas. Esse não é, com efeito, o caminho tomado pelas *Investigações*. Antes, elas seguem, ao menos aqui, o esquema clássico kantiano de que o dado exige uma apreensão objetivante conceitual para se tornar objeto autêntico do conhecimento. Com efeito, no problemático Sétimo Capítulo, Husserl chega

mesmo a falar de “meras vivências que são, em si mesmas, cegas” (Hua XIX, 6, §57, 705). Já na Segunda Investigação se falava, de modo direto, que “intuir, precisamente, não é pensar” (Hua XIX, 2, §24, 172), e que “a meta [*das Ziel*], o verdadeiro conhecimento, não é a mera intuição, mas a intuição perfeitamente à medida do pensar, a intuição adequada, formada categorialmente, ou, inversamente, o pensamento criado a partir da evidência da intuição” (Hua XIX, 2, §24, 172). Ou seja, a intuição simples, não-conceitual, deve aguardar a apreensão objetivante conceitual por parte do ato para se tornar objeto do conhecimento propriamente dito. A possibilidade contrária, de que a própria intuição seria capaz de realizar *logicamente*, sem a contribuição do pensamento, a unidade ideal da significação proposicional universal – possibilidade essa é trazida à tona na linha 23 da página 172 do §24 da Segunda Investigação – conta com a anotação manuscrita no exemplar de Husserl de que se trata do “ideal da estupidez infinita”.

Importa notar que essa interpretação resgata o caráter intuitivo das coleções. Há, primeiramente, uma vivência não-conceitual de “A e B e C”; depois, tematizo essa vivência e a transformo no *conjunto* [A, B, C]. Esse esquema da transformação, da explicitação, para compreender os atos categoriais acaba sendo válido para todos os tipos de objetos categoriais elencados por Husserl, não deixando nenhuma anomalia.

Se relembarmos, então, a estrutura triádica dos atos de intuição categorial, poderemos finalmente entender como funciona a relação do terceiro passo com os dois primeiros. Se temos

1. A percepção total do objeto;
2. A percepção particular de um pedaço do objeto;
3. A intuição categorial da síntese de cobertura entre a percepção particular e a percepção total;

veremos que o passo três, o passo especificamente categorial, nada mais é que a apreensão conceitual daquilo que *já ocorria*, não-conceitualmente, entre os passos 1 e 2. Esses dois primeiros passos, que são intuições simples, são vivências não-conceituais que, para se transformarem em autênticos objetos do conhecimento, deverão ser “intelectualizadas” pelo ato categorial do passo 3.

Por fim, cumpre ressaltar que permanece intacta a resposta de Husserl a Lotze no final do Oitavo Capítulo da Sexta Investigação: a subordinação do pensamento às leis categoriais é

compatível com a interpretação da intuição categorial como explicitação de um conteúdo categorial pré-estruturado. Podemos até dizer que é ela que melhor explica tal sujeição do pensamento à lei categorial: não é o pensamento que determina o conteúdo categorial, mas o conteúdo categorial que determina o pensamento. Se situarmos-nos ao lado da interpretação de Tugendhat, correríamos o risco de compreender que o pensamento determina o categorial, e não o contrário, já que o categorial seria, naquela interpretação, o *objeto* de uma execução ativa. Se ainda resta algo para ser salvo na interpretação de Tugendhat, é que o categorial é *explicitado* em tal execução ativa, mas não que ele é *dependente* de tal execução.

As consequências desse resultado serão objeto de análise na Conclusão da nossa tese, em que retomaremos nossos resultados e realizaremos um confronto final com o problema do Mito do Dado.

Intermezzo 2. De volta à controvérsia conceitualismo vs. não-conceitualismo

Podemos, agora, também retornar à controvérsia interpretativa entre Mulligan e Cobb-Stevens. Recordemos as posições conflitantes: de um lado, Mulligan admite a existência de um *ver simples* não-conceitual de particulares na percepção sensível que seria anterior tanto aos atos nominais quanto aos atos categorialmente formados. De outro lado, Cobb-Stevens entende que a categoria de substância já está subentendida nos atos fundantes da percepção simples. Assim, o ato simples que funda o ato categorial seria já categorial. Numa palavra, na visão de Cobb-Stevens, não há um *ver* fundante: todo *ver* é já um *ver* categorial.

A partir das nossas análises da estrutura triádica do ato categorial e do re-presentante categorial como vivência não-conceitual que deve ser transformada em conhecimento na intuição categorial, teremos algo a dizer a respeito dessa controvérsia interpretativa? Acredito que não seja possível simplesmente atribuir uma leitura “correta” nessa disputa. Ambas possuem alguma parcela de razão.

Mulligan está correto ao dizer que “*ver* particulares não é significar, não é exercer um conceito, quer individual, quer geral” (MULLIGAN, 1995, p. 170). De fato, há, segundo deixa entrever nossas análises, um nível fundante de percepção que é anterior ao exercício do pensamento, à instanciação de conceitos. Todavia, nossas análises das *Investigações* nos permitem ir ainda mais longe que Mulligan e afirmar que *ver* particulares não só não é significar, mas *tampouco é um ver*. Segundo nossos resultados, a percepção fundante é, nos atos categoriais, uma *vivência não-conceitual, implícita, não tematizada*. Portanto, ela não está *para* a consciência. Para que isso ocorra, ela deve sofrer a apreensão do ato categorial que a converte em objeto do conhecimento em sentido próprio. Só então é possível valer-se desse objeto da percepção fundante em um ato de juízo categorial. Assim, a opinião de Mulligan de que “uma vez que o *ver* simples não está associado a nenhum ato significativo, ele não pode ocorrer em um juízo” (MULLIGAN, 1995, p. 172) não parece estar de acordo com a teoria das *Investigações*. O *ver* simples não-conceitual, *uma vez interpretado pelo ato categorial*, torna-se disponível para o conhecimento, e pode, portanto, figurar em um juízo e em relações inferenciais de juízos. Assim, a interpretação de Mulligan de que há uma heterogeneidade radical entre percepção e juízo não parece se sustentar. Com efeito, a percepção simples, segundo Husserl, é apreendida pelo ato categorial – portanto, ela é, no mínimo,

*conceitualizável*¹¹⁸. Uma interpretação *não-conceitual em sentido estrito* da teoria da percepção categorial de Husserl parece, portanto, por princípio insustentável.

Mais próxima da nossa leitura parece ser a interpretação de Cobb-Stevens, segundo a qual a diferença entre a percepção fundante simples e a percepção fundada categorial diz respeito a graus de explicitação: “há uma continuidade entre a consciência [*awareness*] pré-linguística de objeto e característica e a consciência [*awareness*] sintática do objeto possuindo a característica” (COBB-STEVENSON, 1990, p. 152). Isso é, com efeito, segundo nossas análises, correto: a consciência sintática categorial apenas torna explícito aquilo que já estava lá implicitamente já em uma estrutura sintática. Parece justificada, portanto, a afirmação de Cobb-Stevens de que o ver *que* é tão primordial e pervasivo quanto o ver *como*: se vejo *que* algo é de tal modo, é porque já o vejo, implicitamente, *como* de tal modo. A formulação heideggeriana da qual se vale Cobb-Stevens perde, assim, um pouco do seu ar de mistério: “a substancialidade que, no seu não-aparecer, possibilita o aparecer da aparência” (HEIDEGGER, 1977, p. 115). Isso significa, tão somente, que a vivência não-conceitual da identidade é o que permite a apreensão temática da identidade, na medida em que essa vivência não-conceitual funciona como re-presentante categorial a ser apreendido pelo ato e transformado em objeto explícito de conhecimento.

Em suma, a interpretação de Cobb-Stevens de que se percebo simplesmente algo, só posso percebê-lo *como* algo, está de acordo com a teoria da intuição categorial segundo nossas análises: o conteúdo categorial é, com efeito, conforme vimos, já estruturado [*sachhaltig*], e só permite uma visada específica: ou seja, só pode valer como preenchimento para um tipo específico de visada, e nenhuma outra. Sua determinação advém do próprio conteúdo, e não do ato. A princípio, portanto, a interpretação de Cobb-Stevens nos parece mais adequada: a intuição categorial de Husserl seria uma teoria conceitualista, na medida em que admite a

¹¹⁸ Há aqui uma chave de leitura apresentada por Van Mazijk que pode nos servir de ajuda. Trata-se da oposição entre *conceitualismo fraco* e *conceitualismo forte*. O conceitualismo fraco seria a concepção de que a “percepção é, ao menos para nós, aberta para o exercício conceitual” (2020, p. 4); o conceitualismo forte, a concepção de que “conceitos estruturam a experiência” (VAN MAZIJK, 2020, p. 4). Até aqui, Husserl seguiria, segundo nossa leitura, um “conceitualismo fraco”. Para uma discussão mais a fundo sobre essa distinção e sua relação com Husserl, cf. minha resenha de Van Mazijk em Guilhermino (2020).

necessidade de uma apreensão conceitual para que o objeto se possa apresentar como objeto propriamente dito.

Isso não significa, porém, um fechamento da questão, e muito menos uma concordância sem mais com a posição de Cobb-Stevens e uma recusa da leitura de Mulligan. Afinal, podemos ainda perguntar: é justificada a posição de Cobb-Stevens de que o categorial estaria subentendido já na percepção fundante simples? O ver fundante simples seria já um ver categorial? Essa afirmação já parece ir além do que nossas análises permitem dizer. Para que ela se justifique, é necessário que a estruturação do conteúdo categorial seja já uma estruturação conceitual/categorial. Se for esse o caso, certamente deveremos falar, com Cobb-Stevens (ecoando Heidegger e Taminiaux) de um *paradoxo da fundação*. Mas nossos resultados são suficientes para endossar tal constatação? Evidentemente que não, uma vez que o caráter já estruturado do ato categorial advém de sua estruturação prévia por parte do ato fundante sensível simples.

Em suma, Mulligan parece correto ao atribuir um “ver simples” anterior à apreensão do entendimento, e parece correto em indicar dois tipos distintos de estruturação do conteúdo: uma conceitual (dos atos categoriais) e uma não-conceitual (dos atos simples). No entanto, não parece se sustentar sua tese da heterogeneidade entre percepção e juízo, uma vez que um dos pontos fundamentais da teoria husserliana é a capacidade de conversão da vivência não-conceitual em objeto explícito de conhecimento no ato categorial. Cobb-Stevens, por sua vez, parece correto ao afirmar que a substancialidade está presente, implicitamente, nos atos de intuição simples, e que o ato categorial tão somente explicita essa presença. No entanto, falar de um *paradoxo da fundação* aponta para uma *estruturação unívoca do conteúdo* – isto é, é dizer que o conteúdo só pode ser estruturado conceitualmente –, e isso já vai além do que o texto husserliano nos autoriza dizer. A passagem decisiva do texto que Cobb-Stevens encontra para justificar sua posição de que a percepção fundante é já categorial é, como já citamos no primeiro *Intermezzo*, a seguinte: “a intenção da palavra *branco* se cobre apenas parcialmente com o momento de cor do objeto que aparece, permanece um *excesso* [Überschuß] na significação [Bedeutung], uma forma, que nada encontra no aparecimento para se confirmar” (Hua XIX, 6, §40, 660). Cobb-Stevens dirá que esse excesso formal é *condição da percepção simples* (COBB-STEVENS, 1990, p. 152). O problema, no entanto, é que Cobb-Stevens, na esteira de Heidegger, interpreta esse excesso de modo *unívoco*. Quando nos movemos para o nível dos atos fundantes, vemos que há, na percepção simples, diversos tipos de *excesso* na

percepção, e não só o excesso conceitual-significativo. Há, no caso da percepção simples, o excesso dos perfis que não vêm à aparição, e no caso da percepção categorial, o excesso da forma que não se reduz aos atos contingentes/temporais do ato psíquico que a apreende.

Por fim, temos a acusação de inconsistência de Hopp: “uma vez que a matéria de um ato signitivo é um conteúdo conceitual, segue-se que a matéria de um ato perceptivo é igualmente um conteúdo conceitual” (HOPP, 2011, p. 208). Essa acusação, como vimos, se baseia na seguinte passagem: “o próprio conteúdo intuitivo abarca já toda uma matéria” (Hua XIX, 6, §25, 618). Se o conteúdo intuitivo abarca uma matéria, e se a matéria é conceitual, então Husserl seria um conceitualista no sentido forte e, para piorar, não teria ferramentas para caracterizar o aspecto sensível da percepção. Essa inconsistência só aparece na reconstrução de Hopp, que é incompleta. A passagem completa de Husserl diz o seguinte: “Pois o próprio conteúdo intuitivo abarca já toda uma matéria, nomeadamente em relação ao ato *reduzido* a uma intuição pura” (Hua XIX, 6, §25, 618). Já sabemos que o ato reduzido de uma intuição pura é aquele ato puramente intuitivo que não contém nenhum elemento signitivo. Na sequência da passagem citada por Hopp, Husserl dirá que a redução a atos de intuição pura nos obriga a “alargar o conceito de conteúdo re-presentativo e distinguir entre *conteúdo re-presentativo signitivo* e *intuitivo* (ou, resumidamente: re-presentante signitivo e intuitivo)” (Hua XIX, 6, §25, 620). O re-presentante signitivo “pode servir como suporte de uma significação”, enquanto o re-presentante intuitivo “pode servir como suporte de uma intuição”. Ou seja, no caso reduzido que Hopp traz à tona para mostrar a inconsistência da teoria, Husserl afirma explicitamente que seu conteúdo re-presentativo é purificado de elementos signitivos, que seria o “ulterior momento de plenitude” não-conceitual exigido por Hopp. No mais, quanto à afirmação de que a plenitude “abarca” toda uma matéria, isso nada mais quer dizer que matéria e plenitude se relacionam no preenchimento, o que é uma trivialidade. Os momentos dos atos intuitivos não são independentes: qualidade, matéria e plenitude se relacionam mutuamente, assim como em todos os demais tipos de ato, o que não leva a qualquer inconsistência. Nesse caso, a relação é bastante específica: a plenitude intuitiva *ilustra, confirma* a matéria, e não somente serve de *apoio* para ela (como no caso dos atos signitivos, por exemplo, em que as letras do papel atuam como re-presentantes signitivos, como base intuitiva que *não* visio, mas que servem de apoio para a visada signitiva).

Vemos, portanto, que o debate sobre conceitualismo e não-conceitualismo em Husserl peca pela reconstrução forçada do texto husserliano. Se não forcarmos o texto a dizer o que não

está lá, essas inconsistências desaparecem e dão lugar a problemas filosóficos concretos, mais próprios de serem debatidos.

Um exemplo de problema filosófico concreto é a decisiva confrontação entre a teoria da doação em Husserl com o problema contemporâneo do Mito do Dado, ao qual nos referiremos na parte final e conclusiva da tese.

Conclusão da Parte III

Citemos novamente a passagem crucial que utilizamos na nossa análise dos atos sensíveis fundantes: “imaginemos [*Fingieren*] uma consciência anterior a toda experiência, então ela *sentiria*, segundo a possibilidade, o mesmo que nós” (Hua XIX, 1, §23, 80). Essa passagem contém o insight fundamental para nossa conclusão acerca da doação sensível e categorial. No caso da doação sensível, é necessário *fingir* uma consciência anterior a toda experiência para que possamos ter o *conteúdo sensível dado à consciência*, numa visada oblíqua. O conteúdo sensível é sempre dado como já estruturado, o que não significa que seu *conteúdo sensível* seja já estruturado. A estrutura desse conteúdo sensível, desse dado não-estruturado, deve-se à apreensão por parte da matéria intencional. Mas não é como se nos dirigíssemos a um *sense-datum* e construíssemos um objeto a partir da interpretação da matéria. Antes, é apenas num movimento falso, fingido, numa experiência de pensamento, que podemos retroceder até este momento inusitado de uma experiência sensível anterior à experiência. O dado sensível é, portanto, não-estruturado, mas não é “dado” diretamente, apenas obliquamente, fingidamente.

Já no caso da intuição categorial, não precisamos fingir nada. O que ocorre, de fato, é que há uma consciência anterior à experiência categorial (a consciência fundante sensível), e há a possibilidade de *transformarmos* essa consciência anterior numa experiência categorial. Essa “consciência anterior à experiência” é a vivência não-conceitual, que atua como representante categorial dos atos categoriais. E os atos categoriais são aqueles que transformam essa experiência em um objeto categorial. Vivemos nossa vida observando objetos formados e estruturados, mas não vivemos destacando suas partes e momentos e decompondo-os categorialmente. Podemos fazê-lo, se assim nos convir. Quando o fazemos, transformaremos esses objetos em objetos categoriais (predicação, coleção, disjunção...). O conteúdo categorial será já estruturado, a saber, será o objeto da percepção sensível simples, já constituído na percepção fundante simples através do esquema conteúdo-apreensão. Esse conteúdo que, na nossa vida ordinária, é apenas vivenciado não-conceitualmente, é agora transformado, tematizado, e pode sofrer a apreensão categorial, pode ser explicitado, e então se converte em intuição categorial. Também o esquema conteúdo-apreensão está em jogo aqui, portanto: o conteúdo real [*reell*] da intuição categorial é já estruturado, e não precisamos “fingir” uma consciência anterior à experiência. No caso da consciência categorial, o conteúdo categorial

está lá, efetivamente dado, anterior ao ato que a intenciona. Mas essa doação, sabemos, não é absoluta, uma vez que ela é resultado da constituição do ato sensível fundante.

Com isso, temos reforçada a tese de Husserl de que o ser é equívoco, podendo significar o ser real e o ser ideal. O ser real é aquele constituído pelos atos simples, que observam o esquema conteúdo-apreensão no qual o conteúdo real [*reell*] não é “dado” a não ser para o fenomenólogo que “finge” uma consciência anterior à experiência; e o ser ideal é aquele constituído pelos atos superiores que observam, também, o esquema conteúdo-apreensão, mas nos quais o *conteúdo* categorial é “dado”, está lá, pré-disponível, já constituído pelos atos da percepção sensível, mas que só se tornam *objetos* categoriais quando tematizados, ou transformados, pelo ato categorial que os explicita nos três passos da intuição categorial.

Com isso, concluímos nossa reconstrução e análise da teoria husserliana. O corolário é que não há dado absoluto, nem no nível fundante, nem no nível fundado. O ponto mais delicado da doutrina husserliana, a saber, aquele que diz respeito ao conteúdo real [*reell*] dos atos, mostra-se como imune à crítica do Mito do Dado.

Na próxima seção, que é a conclusão da tese, resumiremos o confronto dessa nossa reconstrução da fenomenologia da percepção do primeiro Husserl com o problema do Mito do Dado.

Conclusão. A conversão fenomenológica do problema da doação

Resumamos o ponto principal da nossa tese. A ideia central foi apresentar de que modo a teoria fenomenológica do conhecimento é apta a reconfigurar a pergunta gnosiológica fundamental e, com isso, desfazer o debate em torno do problema da doação nos moldes da sua formulação contemporânea segundo a linha de pensamento sellarsiano-mcdowelliana. Para isso apresentamos, logo de início, o enunciado do problema da doação segundo essa formulação contemporânea. Foi necessário, primeiramente, reconstruir toda a temática de fundo do conceitualismo de McDowell. Vimos que essa problemática surge do ataque de Sellars ao Mito do Dado. Segundo Sellars, a ideia de que a mera sensação de algo já é capaz de nos fornecer conhecimento é absurda, donde se conclui que o conhecimento é sempre-já um ato inserido num contexto normativo, não tendo um começo “fora” desse contexto. O conhecimento não possui um “fundamento”, portanto, mas é uma totalidade coesa que não tem um “início” na sensação destituída de valor cognitivo. McDowell parte dessa ideia sellarsiana para caracterizar a própria sensação como já conceitual, entendendo por “conceitual” justamente esse contexto normativo do conhecimento, caracterizado então como “espaço lógico das razões”. Com isso, McDowell nos apresenta um conceito de natureza que não se reduz às meras ocorrências cegas não-conceituais, mas que é sempre-já conceitual, ou seja, racional. É assim que, por exemplo, somos sujeitos dotados de corpo, mas este corpo não se reduz a um corpo-coisa. Antes, temos um corpo *agente*, em que qualquer movimento é dotado de *sentido*. Nossa natureza, portanto, não é a mera natureza de ocorrências brutas, mas é natureza *significativa, inteligível*. McDowell se vale desse esquema para mostrar que o problema tipicamente moderno da teoria do conhecimento, aquele que se interroga acerca do enigma da conexão entre mente e mundo, parte de uma separação injustificada entre nossa mente cognoscente e a natureza bruta a ser conhecida. Para McDowell, caso tenhamos apenas o conceito de natureza como o reino de ocorrências destituídas de sentido, então de fato teremos que nos perguntar como nosso pensamento conceitual pode se conectar com algo não-conceitual. Mas se resgatarmos um sentido de natureza que não é meramente o reino de ocorrências, mas aquela natureza inteligível e significativa, então não há motivos para separar mente e mundo. A mente não habita uma outra natureza, mas ela é essa própria natureza dotada de sentido. Não há, portanto, duas entidades habitando dois espaços lógicos distintos, mas um mesmo espaço lógico em que

compreendemos a mente como já inserida no mundo natural – não o mundo natural tal qual descrito pelas ciências naturais, aquele das meras ocorrências, mas o mundo natural no qual atuamos de modo justificado e inteligível. É assim que McDowell desarma o problema inicial do enigma da conexão entre mente e mundo: o mundo não mais é compreendido como o local do “Dado” bruto não-conceitual, mas como mundo inteligível, conceitual, como *segunda natureza*, aquela natureza da concepção pré-moderna que não é insensível à normatividade do conhecimento.

Em seguida, ainda nessa primeira parte, realizamos o *link* da problemática contemporânea com Husserl. Esse *link* é realizado através de Lotze, cuja teoria do conhecimento representa a principal referência para as discussões gnosiológicas do primeiro Husserl. Lotze também se espantou com o suposto enigma da conexão entre subjetividade e mundo, enigma este que ele apresenta como “o problema da significação real do lógico”. Ou seja, leis lógicas são, supostamente, leis formais que não dizem respeito ao mundo real. Ainda assim, elas concordam com a realidade, como numa harmonia pré-estabelecida. Como explicar essa concordância? Toda a teoria do conhecimento de Husserl desenvolvida nas *Investigações lógicas* pretende dar conta desse problema. Para isso, é necessário primeiramente caracterizar as leis lógicas como leis ideais-intemporais, leis que comandam conexão de objetividades lógicas, e não reais. Essas leis ideais, no entanto, são captadas pelo ato real de conhecimento. Husserl analisará, nas *Investigações*, as condições dessa captação das leis lógicas pelos atos reais de julgar, ainda que essa análise seja feita *in specie*, ou seja, considerando não o ato individual-real, mas o ato enquanto *espécie de ato*.

Nesse ponto, foi também importante mostrar as aspirações metafísicas da primeira fenomenologia de Husserl. Não é como se a fenomenologia se restringisse a um mapeamento das vivências intencionais, como se seu intuito fosse o mero desenvolvimento de uma psicologia intencional. Antes, seu objetivo é metafísico, no sentido de inquirir o ser último da realidade. Essa inquirição passa pela pergunta gnosiológica, que Husserl considera, à época, como a primeira pergunta da metafísica. Assim, abstrai-se das determinações metafísicas do mundo para que elas não atuem como pressuposto na teoria do conhecimento. Antes de falar da natureza última da realidade, há que se clarificar como é possível o *acesso* a essa realidade. Sejamos claros: não é que a fenomenologia seja metafísica nesse primeiro Husserl, mas que ela possui *intentos* metafísicos. Ela pretende ser a propedêutica, por assim dizer, para a determinação do ser da realidade, como mostramos no Capítulo 2 da Parte 1. O domínio

estritamente fenomenológico permanece sendo aquele das coisas enquanto fenômenos, e não enquanto ser. Mas, nesse seu primeiro intento, Husserl visava à determinação última do ser da realidade. Precisamente por isto, as investigações gnosiológicas da fenomenologia exigem que ponha para fora de circuito toda e qualquer proposição metafísica.

É assim que Husserl poderá investigar o problema da atestação do mundo pela consciência em desconexão com a determinação ontológico-metafísica do mundo. E é precisamente isso o que o diferencia de McDowell: McDowell dissolve o problema da conexão mente-mundo a partir da metafísica, ou seja, apresentando uma ontologia da natureza como segunda natureza. Já Husserl parte do princípio de neutralização de premissas metafísicas: não é necessário caracterizar a natureza deste ou daquele modo para que se dê conta da atestação do mundo pela consciência.

É assim que podemos conduzir a problemática contemporânea para a fenomenologia do conhecimento do primeiro Husserl. O problema contemporâneo é: como explicar a conexão entre mente e mundo? Para Husserl, mundo é “a totalidade da unidade objetal que corresponde ao sistema ideal da totalidade de verdades factuais e é delas inseparável” (HUSSERL, 1975, p. 128). Assim, o que é necessário é a investigação das condições de atestação das objetividades pelos atos cognoscentes. A solução husserliana é que é contraditório afirmar que o objeto seria distinto do modo como se apresenta aos atos que o atestam. E cumpre enfatizar que Husserl pode realizar toda essa análise sem a necessidade de uma caracterização metafísica da natureza, como faz McDowell.

Nas Partes II e III da tese, realizamos uma reconstrução mais detida das análises do primeiro Husserl sobre sensibilidade e entendimento, tendo em vista a corroboração dessa hipótese inicial de que é possível, fenomenologicamente, enfrentar o problema gnosiológico sem ser vítima do que se denomina contemporaneamente “Mito do Dado”. Esse enfrentamento nos dará, por fim, a reformulação do problema da teoria do conhecimento em termos fenomenológicos, a saber, como um problema purificado de premissas metafísicas. A seguir, resumamos as linhas principais de argumentação com respeito a esse confronto.

Por fim, fazemos uma confrontação mais direta entre Husserl e os principais opositores com os quais trabalhamos.

§1 Husserl e Sellars

Para Sellars, o Mito do Dado surge na resposta ao seguinte questionamento, que é o título da seção VIII de EPM: “O conhecimento empírico possui uma fundação?” (SELLARS, 1991, p. 164). Segundo Sellars, o Mito do Dado é, principalmente,

Certamente existe, e *deve existir*, uma estrutura de fatos particulares de tal forma que (a) cada fato não apenas pode ser conhecido de maneira não inferencial como sendo o caso, mas também não pressupõe nenhum outro conhecimento, seja de fatos particulares ou de verdades gerais; e (b) tal que o conhecimento não inferencial de fatos pertencentes a essa estrutura constitui a instância final de recurso para todas as reivindicações factuais – particulares e gerais – sobre o mundo (SELLARS, 1991, p. 164).

Nada disso está presente em Husserl. Quando Husserl fala de atos fundantes, não está mencionando nada sequer próximo de uma “instância final de recurso para todas as reivindicações factuais”. Antes, a ideia de conhecimento em Husserl é bem próxima da de Sellars: há uma conexão legal entre as proposições, mas não uma cadeia de fundação que levaria a um estrato primitivo de doação pura não mais devedor de nenhum outro fato. Basta nos lembrarmos das sínteses nominalizadoras que jamais chegam a um estrato último de doação monorradial pura e simples.

Sublinhemos: uma coisa é o problema da *origem do conhecimento*, que se apresenta na seguinte pergunta: como é possível o *começo* do conhecimento sem que pressuponhamos qualquer coisa já conhecida? Se o conhecimento deve sempre se ater àquilo que é fenomenologicamente clarificado, corremos o risco de jamais poder começar, pois, de início, *nada* está clarificado e *tudo* é duvidoso. Para resolver *este* problema, Husserl recorrerá ao movimento cartesiano de se ater ao que é dado. Ora, o que é dado é a vivência intencional. Logo, o conhecimento deve *partir* da doação da vivência¹¹⁹. Nesse caso, Husserl dirá que o enigma da possibilidade do conhecimento começa a se desfazer quando nos damos conta de que a vivência é dada. Mas *outra coisa* é a *caracterização do conhecimento*, que é o que está em jogo aqui com Sellars. Ao caracterizar o que é conhecimento, Husserl não dirá que há “fatos simples” que fundam “verdades gerais”. Fatos simples e verdades gerais correspondem ao que Husserl denomina, nos *Prolegômenos*, de “verdades individuais” e “verdades genéricas”.

¹¹⁹ Isso é plenamente desenvolvido na *Ideia da fenomenologia*, de 1907. Mas ousamos dizer que é um movimento já presente em Husserl ao menos desde 1896.

Vejamos o que Husserl tem a dizer sobre a fundamentação de verdades individuais (os fatos simples de Sellars):

Como tal, as verdades individuais são *contingentes*. Se nelas se fala de explicação por fundamentos, é porque se trata de indicar a sua necessidade sob certas *circunstâncias* pressupostas. A saber, se a *conexão* de um fato com outros fatos é legal, então o seu ser é determinado como ser necessário, com fundamento na lei que rege a conexão da espécie em causa, e sob o pressuposto das circunstâncias apropriadas (Hua XVIII, §63, p. 234).

Nada resta, portanto, do fato “sem pressupostos” ou da “instância última de recurso”. A verdade individual é fundamentada nas circunstâncias pressupostas. Quando Husserl fala de ausência de pressupostos, está falando da condição necessária para o *início* da solução do enigma da possibilidade do conhecimento. Mas quando o que está em jogo é a caracterização do conhecimento propriamente dito, e não a pergunta pela sua possibilidade, não há qualquer discurso fundacionalista no sentido sellarsiano. Não é necessário repetir aqui que Husserl jamais subscreveria a tese de que verdades genéricas se fundam sobre verdades contingentes (a letra *b* da caracterização do Mito do Dado por Sellars na citação acima), uma vez que isso as tornariam contingentes. Elas são fundamentadas, conforme mostramos, em leis *a priori*.

Além disso, Husserl também compreende o conhecimento como já inserido naquilo que Sellars denominou “espaço lógico das razões”. O conhecimento não é analisado, segundo Husserl, de acordo com a história factual do sujeito, mas *em ideia*. Não reconhecer o espaço lógico das razões seria recair no psicologismo denunciado nos *Prolegômenos*.

Por fim, a abordagem geral de Husserl é distinta de Sellars. Ela é bem ilustrada por uma passagem do *Esboço*, no qual se explica sua “demanda por um método intuitivo [*intuitiv*] na filosofia de retorno à intuição [*Anschauung*]”:

Problemas como os que têm a ver com o sentido e o objeto do conhecimento não se resolvem quando se os submete a um pensamento supostamente puro nem quando se enriquece o vocabulário filosófico tradicional com novas e profundas expressões, mas sim quando se transpõe estes problemas, que desde o início são completamente vagos e ambíguos, à luz da intuição através da laboriosa tarefa de clarificação, quando se exemplifica *in concreto* e finalmente os transforma em problemas de trabalho que, a princípio estreitos e limitados, podem realmente ser enfrentados dentro do *quadro da intuição originariamente doadora* [*im Rahmen originär gebender Anschauung*]” (Hua XX/1, p. 280).

Isto sugere que a “todo o quadro da doação” de Sellars não é tão total assim, uma vez que não abrange o “quadro da intuição originariamente doadora” de Husserl, que pretende não lidar com o problema do conhecimento empírico tal como ele é posto nos seus termos tradicionais, qual seja, como o problema da conexão entre dois entes absolutamente separados, sujeito e objeto. Pretende, antes, no registro da ideação, elucidar a correlação entre o ato que automanifesta o objeto e o objeto que se doa nesse ato. Com isso, a conversão fenomenológica do problema do conhecimento pode denunciar os termos tradicionais (ou modernos) do problema como pressupostos metafísicos no sentido especulativo da palavra, isto é, como postulados não passíveis de atestação fenomenológica.

Há uma segunda forma de apresentação do Mito do Dado por Sellars, que é a seguinte: “Rejeitar o Mito do Dado é rejeitar a ideia de que a estrutura categorial do mundo – se é que ele possui uma estrutura categorial – se impõe à mente como um selo impõe uma imagem à cera derretida” (SELLARS, 1981, p. 12). Há uma resposta textual de Husserl a isso:

As formas categoriais não colam, não enlaçam, não ajustam as partes, de tal modo que daí resultasse um todo perceptível do ponto de vista sensível. Elas não formam no sentido em que o oleiro forma. [...] de modo que o pensamento de uma percepção simples do objeto formado, ou de seu ser dado [...], é um contrassenso. (Hua XIX, 6, §61, 715-16).

Para Husserl, a “imposição” dos atos de doação categorial não se equivale à “imposição da estrutura categorial do mundo” sobre a mente, mas se refere aos limites da lei analítica formal. Portanto, o mundo dado seria sempre categorialmente passível de revisão na linguagem de Sellars, não teria uma estrutura categorial pré-dada e imutável, não “se imporia à mente”, uma vez que depende do material contingente para ser categorialmente articulado de acordo com as leis analíticas categoriais. Naturalmente, se essas leis analíticas são elas mesmas revisáveis ou não é um problema diferente, um problema que acreditamos não afetar a resposta husserliana ao problema de Sellars da estrutura categorial pré-dada do mundo. Não seria contraditório assumir que as leis analíticas não são revisáveis (que elas são “leis eternas”), mas que o mundo é passível de revisão, uma vez que este último é baseado em materiais contingentes que podem até mesmo, em último caso, não existir.

§2 Husserl, Lotze e McDowell

Inserir Lotze nesta seção sobre McDowell pode surpreender. Mas não deveria, uma vez que ambos partilham dos mesmos pressupostos metafísicos que Husserl pretende clarificar

e superar com sua fenomenologia. Esse pressuposto está condensado numa frase do Manuscrito crítico de Husserl a Lotze: “Aqui as coisas, ali o nosso pensamento. Como os dois se juntam, como o milagre de sua harmonia se explica [*erklären*]?” (Ms. K I 59, 10a). A resposta de Husserl seria: *não se explica*; antes, *se clarifica* [*klären sich auf*]. Clarificar [*aufklären*] não é o mesmo que explicar [*erklären*]. Explicar é aceitar os termos do problema e tentar respondê-lo, seja pela teoria dos diferentes estratos da realidade de Lotze, seja pela “cura” da angústia moderna da separação entre mente e mundo de McDowell a partir da tese da continuidade lógica entre pensamento e mundo (conceitualismo). Clarificar é, ao contrário, *desmontar o problema*, mostrar que seus pressupostos metafísicos estão já pré-condicionando a questão. Ora, metafísica é a ciência última da realidade. Para chegarmos a essa ciência, a esse conhecimento, devemos, em primeiríssimo lugar, responder à pergunta gnosiológica. Sem clarificar como é possível o conhecimento, não podemos sequer começar a metafísica. Mas tanto Lotze quanto McDowell já *iniciam pela metafísica*, isto é, *iniciam já pela determinação deste mundo que é oposto à consciência*. No caso de Lotze, o mundo das coisas em suas conexões causais; no caso de McDowell, a natureza inteligível como segunda natureza. Ora, nada disso está dado: nem mundo, nem consciência. Assumido a resposta de início, qualquer explicação ulterior estará viciada por obscuridades.

Por isso, Husserl recusará pressupostos metafísicos e converterá a questão em uma questão *fenomenológica*. Quer isso simplesmente dizer que posições metafísicas, como a de que há um mundo “em si” independente da consciência, como quer que se caracterize este mundo, não parasitará a problemática do conhecimento. A questão gnosiológica deve ser realizada segundo o princípio radical de ausência de pressupostos. Segundo esse princípio, partimos não de um mundo e de uma consciência, nem de faculdades da sensibilidade e do entendimento. Partimos do único lugar de onde podemos partir: dos atos, das vivências. Desse ponto de partida, podemos nos voltar para a questão do conhecimento em registro puro – mais puro, digamos, do que o “espaço lógico das razões” sellarsiano-mcdowelliano. Não se trata apenas de abstrair do espaço lógico da natureza, mas de qualquer elemento extrínseco àquilo que possamos encontrar no próprio ato. E no próprio ato, como mostramos, descobriremos a doação objetual, a partir da estruturação ato, conteúdo e objeto intencional. Evidentemente que é absurdo dizer que Husserl é vítima do Mito do Dado, uma vez que não aceita nenhuma posição metafísica, a doacionista inclusa, como pressuposto de sua investigação. Também é evidente, conforme mostrado nas partes II e III dessa tese, que o termo “doação” da fenomenologia em

nada tem a ver com o Dado da imagem mcdowelliana do dualismo do esquema e do Dado, não fazendo sentido instituir esse confronto meramente pelo fato da fenomenologia se anunciar como “filosofia da doação”.

A relação entre Husserl e McDowell merece um comentário adicional. McDowell segue o mesmo espírito de Husserl ao pretender explicitar os termos do problema e mostrar, com isso, que não há problema algum. A diferença é que McDowell não nos apresenta uma distinção clara entre conteúdo e objeto, tal como Husserl o faz. Para Husserl, o referente de um ato é o objeto intencional, que é distinto tanto de seu conteúdo real [*reell*] quanto de seu conteúdo ideal [significação/conceito]. Para Husserl, ato e objeto intencional estão objetiva e necessariamente relacionados, mas não são *a mesma coisa*, como sugerem as premissas conceitualistas de McDowell. Resumindo: para McDowell, o problema se resume a uma lacuna geral entre mente e mundo que é dissolvida porque o “conceitual é indelimitado”, dada sua caracterização de natureza como segunda natureza. Para Husserl, por outro lado, a análise da essência da percepção não iguala os conteúdos subjetivos e objetivos, alegando ambos serem conceituais, como em McDowell, e isso independente do modo como McDowell pretenda caracterizar “conteúdo conceitual”. A percepção, em Husserl, diferentemente do mero pensar, é a doação originária da coisa. E assim como é absurdo supor que uma “lacuna” poderia se abrir entre uma coisa e uma verdade sobre ela (vide resposta de Husserl a Lotze), também é absurdo supor que uma coisa possa ser radicalmente diferente de como ela se apresenta no tipo de ato que, por definição, é sua automanifestação. A coisa nada mais é que aquilo que os atos de percepção nos apresenta, e não uma coisa estranha a esse ato. Ademais, em McDowell, o continuísmo lógico entre sensibilidade e entendimento *conservam o arcabouço conceitual kantiano de sensibilidade e entendimento*, por mais que apresente uma relação peculiar entre eles, uma “indistinção nocional”. Em Husserl, há uma subversão radical dessa conceitualidade da sensibilidade e do entendimento. Temos atos objetivantes de nível inferior e superior e uma relação de doação de objetualidades, quer sejam objetualidades que tradicionalmente se compreendia como “do entendimento”, quer objetualidades antes compreendidas como “da sensibilidade”. Em resumo: a dissolução do problema por McDowell se dá pela caracterização do conteúdo da percepção como conteúdo conceitual. Ora, para realizar essa caracterização, McDowell precisa de uma metafísica da natureza. Logo, sua concepção é parasitária de uma determinação metafísica prévia. Podemos dizer, para usar uma analogia do cálculo, que a concepção de natureza como segunda natureza é o “resto” da filosofia de McDowell: é o “dado”

não clarificado que atua como resposta para a dissolução do problema da oscilação entre coerentismo e Mito do Dado. Husserl, por sua vez, trabalha no registro puro, e dissolve radicalmente o problema, sem “restos” metafísicos.

Em nenhum grau, portanto, é possível acusar Husserl de ser vítima do Mito do Dado. Antes, é Husserl quem poderá acusar Lotze, Sellars e McDowell de serem inconsistentes em suas investigações gnosiológicas e epistemológicas, uma vez que deixam-se contaminar por posições metafísicas que deveriam ser o ponto de chegada, não o de partida. A existência de algo como “mente” e “mundo” é já um pressuposto metafísico inextirpável de todos esses autores. Falta-lhes, numa palavra, o ponto de partida radical da fenomenologia: a ausência de pressupostos metafísicos.

A fenomenologia realiza uma conversão na problemática do conhecimento: não se trata de partir da consciência e do mundo como dados, mas de partir da *suposta* doação da vivência intencional. O problema do conhecimento *não é* mais aquele da “relação” entre um ente psíquico e um ente não-psíquico, entre uma subjetividade humana e as coisas mundanas. É antes o problema de como a doação da vivência pode ir além de si mesma. Começamos com os atos, com as vivências, e alcançamos o objeto. O objeto se mostra como *implicitamente* dado na vivência. Ele “se constitui” na vivência. Não partimos, portanto, de uma oposição absoluta entre ato e objeto, com os objetos “enviando” informações para os atos que os apreendem. Antes, reduzimo-nos aos atos e descobrimos, neles, os objetos transcendentés; descobrimos, nomeadamente, que esses atos nada mais são que a automanifestação dessas objetividades transcendentés, de ordem inferior (objetos da percepção simples) e superior (objetos ideais). A fenomenologia não é, portanto, uma ciência das vivências, uma simples psicologia intencional, mas uma ciência das vivências em correlação com aquilo que é *a priori* dado nas vivências: seus objetos.

Essa é a tal “correlação maravilhosa” entre fenômeno do conhecimento e objeto do conhecimento de que Husserl tanto fala. Na própria vivência, descobrimos transcendências implícitas. O ato se mostra correlacionado ao objeto que ele manifesta. Mas “é fácil falar da correlação, muito difícil é tornar claro o modo como um objeto do conhecimento se *constitui* no conhecimento” (Hua II, p. 12), dirá Husserl no período imediatamente posterior às *Investigações lógicas*. Essa será a tarefa da teoria fenomenológica do conhecimento: não mais explicar como um objeto “lá fora” concorda com minha visada “interior”, mas *clarificar* essa

correlação ato-objeto que nos é intuitivamente dada quando começamos a fazer fenomenologia, ou seja, clarificar as transcendências que já estão implícitas na própria vivência. Se, ao reduzirmo-nos às vivências, descobrimos que elas abrigam em si as transcendências, não temos nada para “conectar”, e a tarefa “moderna” do conhecimento perde seu sentido (aquela tarefa de conectar sujeito e objeto). Mas cabe-nos, agora, *trazer à clareza e distinção essa correlação entre sujeito e objeto*, entre o ato e sua automanifestação (o objeto).

Esse é o campo de investigações da fenomenologia: nas palavras de Husserl, é esse “imenso trabalho clarificador” da “constituição de objetividades de cada tipo no conhecimento” (Hua II, p. 13). É isso que chamamos de “desarmar o horizonte investigativo” do problema do Mito do Dado: converter fenomenologicamente o problema do conhecimento, depurando-o de seus pressupostos não clarificados para, então, passar do problema da conexão entre mente e mundo para o problema da clarificação do *a priori* da correlação entre vivência intencional e objetividades constituídas.

Bibliografia

- ALSTON, W. P. Sellars and the "Myth of the Given". **Philosophy and Phenomenological Research**, 65, 2002. 69-86.
- ALVES, P. **Intersubjectividade e comunicação: uma abordagem fenomenológica**. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2009.
- ARISTÓTELES. Nichomachean Ethics. In: ARISTÓTELES **The complete works of Aristotle - The revised Oxford translation**. Princeton: Princeton University Press, v. 2, 1984.
- BANDINI, A. **Wilfrid Sellars et le mythe du donné**. Paris: PUF, 2012.
- BARBER, M. D. Holism and Horizon: Husserl and McDowell on Non-conceptual Content. **Husserl Studies**, 24, 2008. 79-97.
- BARBER, M. D. **The Intentional Spectrum and Intersubjectivity: Phenomenology and the Pittsburgh Neo-Hegelians**. Ohio: Ohio University Press, 2011.
- BERMÚDEZ, J. A. A. C. Nonconceptual Mental Content. **The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2020 Edition)**, 2020. Disponível em: <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2020/entries/content-nonconceptual/>>.
- BERNET, R. Desiring to Know Through Intuition. **Husserl Studies**, 19, 2003. 153-166.
- BERNET, R. Perception as a teleological process of cognition. In: BERNET, R.; WELTON, D.; ZAVOTA, G. **Edmund Husserl: Critical Assessments of Leading Philosophers**. New York, London: Routledge, v. III, 2005. p. 159-171.
- BOEHM, R. Introdução ao editor. In: HUSSERL, E. *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893-1917)*. Husserliana X, 1969.
- BRANDON, R. Study Guide. In: SELLARS, W. **Empiricism and the Philosophy of Mind**. Cambridge, London: Harvard University Press, 1997.

BRANDOM, R. Non-Inferential knowledge, perceptual experience, and secondary qualities. Placing McDowell's empiricism. In: SMITH, N. H. **Reading McDowell. On Mind and World**. London and New York: Routledge, 2002. p. 92-105.

BRENTANO, F. **Psychologie vom empirischen Standpunkt**. Hamburg: Felix Meiner Verlag, v. Erster Band, 1924.

BRENTANO, F. **Psychologie vom empirischen Standpunkt**. Hamburg: Felix Meiner Verlag, v. Zweiter Band, 1925.

BRISART, R. L'expérience perceptive et son passif. À propos des sensations dans le constructivisme de Husserl. **Philosophie**, 4, n. 119, 2013. 33-63.

BYRNE, T. Husserl's Theory of Signitive and Empty Intentions in Logical Investigations and its Revisions: Meaning Intentions and Perceptions. **Journal of the British Society for Phenomenology**, 2021. 16-32.

CHRISTENSEN, C. The Horizontal Structure of Perceptual Experience. **Logical Analysis & History of Philosophy**, v. 16, p. 109–141, 2003.

COBB-STEVENSON, R. **Husserl and Analytic Philosophy**. Dordrecht, Boston, London: Kluwer Academic Publishers, 1990.

CRANE, T. The Waterfall Illusion. **Analysis**, 48, 1988. 142-147.

CROWELL, S. Transcendental logic and minimal empiricism: Lask and McDowell on the unboundedness of the conceptual. In: LUFT, R. A. M. & S. **Neo-Kantianism in Contemporary Philosophy**. [S.l.]: Indiana University Press, 2009. p. 150-176.

CROWELL, S. G. **Husserl, Heidegger, and the Space of Meaning. Paths toward Transcendental Phenomenology**. Evanston: Northwestern University Press, 2001.

CUSSINS, A. The Connectionist Construction of Concepts. In: BODEN, M. **The Philosophy of Artificial Intelligence**. Oxford: Oxford University Press, 1990. p. 380-400.

DAHLSTROM, D. The Intentionality of Passive Experience: Husserl and a Contemporary Debate. **The New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy**, v. 7, p. 1–18, 2007.

D'ANGELO, D. **Zeichenhorizonte**: Semiotische Strukturen in Husserls Phänomenologie der Wahrnehmung. [S.l.]: Springer, 2019.

DAVIDSON, D. On the Very Idea of a Conceptual Scheme. **Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association**, 47, 1974. 5-20.

DAVIDSON, D. A Coherence Theory of Truth and Knowledge. In: DAVIDSON, D. **Subjective, Intersubjective, Objective**. Oxford: Clarendon Press, 2001. p. 137-153.

DE ALMEIDA, G. A. **Sinn und Inhalt in der Genetischen Phänomenologie E. Husserls**. Den Haag: Martinus Nijhoof, 1972.

DE BOER, T. **The Development of Husserl's Thought**. The Hague: Martinus Nijhoof, 1978.

DE GAYNESFORD, M. **John McDowell**. Cambridge: Polity Press, 2004.

DE PALMA, V. Ist Husserls Phänomenologie ein transzendentaler Idealismus? **Husserl Studies**, v. 21, p. 183-206, 2005.

DE PALMA, V. Husserls phänomenologische Semiotik (I. Logische Untersuchung, §1-23). In: MAYER, V. **Edmund Husserl: Logische Untersuchungen**. Berlin: Akademie Verlag, 2008. p. 61-76.

DE PALMA, V. Die Kategorien des Sinnlichen. Zu Husserls Kategorienlehre. **Phänomenologische Forschungen**, p. 23-39, 2010.

DE PALMA, V. Das Schema Inhalt-Auffassung in Husserls Denken: Ursprung, Konsequenzen, Überwindung. **Topos**, 22, 24 January 2020. 60-73.

DE PALMA, V. Ist die Wissenschaft das Maß aller Dinge? Eine phänomenologische Kritik an Sellars' Ansatz. **Bulletin d'Analyse Phénoménologique**, v. 17(2), 2021.

DE SANTIS, D. Sintesi e dato. Husserl, Sellars e l'altro lato del "Mito". In: DANILO MANCA, E. M. A. F. **Hegel e la fenomenologia trascendentale**. Pisa: Edizioni ETS, 2015. p. 45-62.

DE SANTIS, D. 'Metaphysische Ergebnisse.' Phenomenology and Metaphysics in Edmund Husserl's Cartesianische Meditationen (§60). Attempt at Commentary. **Husserl Studies**, 34, 2018. 63-83.

DE SANTIS, D. Méditations Hégéliennes vs. Méditations Cartésiennes. Edmund Husserl and Wilfrid Sellars on the Given. In: FERRARIN, A., et al. **Hegel and Phenomenology**. [S.l.]: Springer, 2019. p. 177-190.

DE SANTIS, D. **Husserl and the A Priori: Phenomenology and Rationality**. [S.l.]: Springer, 2021.

DE SANTIS, D. The Development of Husserl's Concept of Metaphysics. In: JACOBS, H. **The Husserlian Mind**. Abingdon, New York: Routledge, 2021.

DE SANTIS, D. Phenomenological Variations on Sellars' Individuals. In: DANIELE DE SANTIS, D. M. **Wilfrid Sellars and Phenomenology: Intersections, Encounters, Oppositions**. [S.l.]: [s.n.], Forthcoming.

DE SANTIS, D.; MANCA, D. Introduction. The Given: Historical and Hermeneutical Category or Laziness and Perversion of Reason? **Phänomenologische Forschungen. The Given: Kantian, Neo-Kantian, and Phenomenological Perspectives**, Hamburg, 2021. 5-16.

DE WARREN, N. The Archaeology of Perception: McDowell and Husserl on Passive Synthesis. In: FERRARIN, A. **Passive Synthesis and Life-World/Sintesi passiva e mondo della vita**. Pisa: Edizioni ETS, 2006. p. 27-54.

DEVRIES, W. Sellars vs. McDowell on the Structure of Sensory Consciousness. **Diametros**, 27, 2011. 47-63.

DOYON, M. Husserl and McDowell on the Role of Concepts in Perception. **The New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy**, XI, 2011. 42-74.

DREYFUS, H. (Ed.). **Husserl, Intentionality and Cognitive Science**. Cambridge: MIT Press, 1984.

DREYFUS, H. Overcoming the Myth of the Mental: How Philosophers Can Profit from the Phenomenology of Everyday Expertise. **Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association**, 79, n. 2, 2005. 47-65.

DREYFUS, H. The Return of the Myth of the Mental. **Inquiry**, 50, n. 4, 2007. 352-365.

DREYFUS, H. The myth of the pervasiveness of the mental. In: SCHEAR, J. **Mind, Reason, and Being-in-the-World: The McDowell-Dreyfus Debate**. London, New York: Routledge, 2013. p. 15-40.

DRUMMOND, J. **Husserlian Intentionality and Non-foundational Realism: Noema and Object**. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1990.

EVANS, G. **The Varieties of Reference**. Oxford: Oxford University Press, 1982.

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

FISSETTE, D. Hermann Lotze and the Genesis of Husserl's early philosophy (1886-1901). In: PARKER, R. **The Idealism-Realism Debate in the Early Phenomenological Movement**. Berlin: Springer, 2021.

GAUKER, C. **Words and Images: An Essay on the Origin of Ideas**. Oxford: Oxford University Press, 2011.

GAUKER, C. Do Perceptions Justify Beliefs? The Argument from "Looks". In: GERSEL, J., et al. **In Light of Experience: Essays on Reason and Perception**. Oxford: Oxford University Press, p. 141-160.

GEEN, C. V.; VIGNEMONT, F. D. (Eds.). **The Structure of Nonconceptual Content**. Stanford: CSLI Publications, 2006.

GUILHERMINO, D. A crítica de Husserl à teoria do juízo de Brentano e seu papel na formulação da primeira teoria fenomenológica da intencionalidade. **Ekstasis: Revista de Hermenêutica e Fenomenologia**, Rio de Janeiro, v. 9, n. 1, p. 102-119, Junho 2020.

GUILHERMINO, D. Corijn van Mazijk: Perception and Reality in Kant, Husserl, and McDowell. **Phenomenological Reviews**, 2020.

GUILHERMINO, D. Teoria da intencionalidade revisada: Gurwitsch leitor de Husserl. **Phenomenology, Humanities and Sciences**, 2, n. 2, 2021. 180-191.

GUNTHER, Y. (Ed.). **Essays on Nonconceptual Content**. Cambridge: MIT Press, 2003.

GURWITSCH, A. *Das Bewusstseinsfeld*. Berlin/New York: De Gruyter, 1975.

HARTJES, J. F. **The Critique of the 'Given' in Wilfrid Sellars and Edmund Husserl**. Washington: The Catholic University of America, 1974.

HECK, R. J. Non-Conceptual Content and the "Space of Reasons". **Philosophical Review**, 109, n. 4, 2000. 483-523.

HEFFERNAN, G. **Bedeutung und Evidenz bei Edmund Husserl: das Verhältnis zwischen der Bedeutungs- und der Evidenztheorie in den "Logischen Untersuchungen" und der "Formalen und Transzendentalen Logik"; ein Vergleich anhand der Identitätsproblematik**. Bonn: Bouvier, 1983.

HEFFERNAN, G. Truth and evidence. In: DANIELE DE SANTIS, B. C. H. C. M. **The Routledge Handbook of Phenomenology and Phenomenological Philosophy**. London: Routledge, 2020.

HEIDEGGER, M. **Kant und das Problem der Metaphysik**. 4. ed. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1973.

HEIDEGGER, M. **Vier Seminare: Le Thor**, 1966, 1968, 1969, Zähringen 1973. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, v. 30, 1977.

HEIDEGGER, M. **Grundprobleme der Phänomenologie (1919/20)**. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1993.

HEIDEGGER, M. **Zur Bestimmung der Philosophie**. Gesamtausgabe. ed. [S.I.]: Vittorio Klostermann, v. II, 56/57, 1999.

HICKS, M. Sellars, Price, and the myth of the given. **Journal for the History of Analytic Philosophy**, 8, n. 7, 2020. 1-16.

HILLEBRAND, F. **Die neuen Theorien der Kategorischen Schlüsse**: Eine logische Untersuchung. Vienna: Holder, 1891.

HOLENSTEIN, E. *Phänomenologie der Assoziation*. Zur Struktur und Funktion eines Grundprinzips der passiven Genesis bei E. Husserl. Den Haag: Nijhoff, 1972.

HOPP, W. Husserl on Sensation, Perception, and Interpretation. **Canadian Journal of Philosophy**, 32, n. 2, 2008. 219-245.

HOPP, W. How to Think about Nonconceptual Content. **The New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy**, X, n. 1, 2010. 1-24.

HOPP, W. **Perception and Knowledge**: A Phenomenological Account. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.

HOPP, W. Perception. In: DANIELE DE SANTIS, B. C. H. C. M. **The Routledge Handbook of Phenomenology and Phenomenological Philosophy**. London: Routledge, 2020a. p. 339-351.

HOPP, W. **Phenomenology**: A Contemporary Introduction. London: Routledge, 2020b.

HUEMER, W. **The Constitution of Consciousness – A Study in Analytic Phenomenology**. New York, London: Routledge, 2004.

HUSSERL, E. Entwurf einer 'Vorrede' zu den Logischen Untersuchungen. **Tijdschrift voor Philosophie**, Leuven, n. Peeters Publishers/Tijdschrift voor Filosofie, p. 106-133, 1913.

HUSSERL, E. Entwurf einer "Vorrede" zu den "Logischen Untersuchungen". **Tijdschrift voor Philosophie**, 1939. 319-339.

HUSSERL, E. **Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik.** Hamburg: Claassen Verlag, 1964.

HUSSERL, E. **Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten (1918-1926).** Husserliana XI. ed. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1966.

HUSSERL, E. **Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925.** Den Haag: Martinus Nijhoff, v. Husserliana 9, 1968.

HUSSERL, E. **Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen.** Den Haag: Martinus Nijhoff, 1973.

HUSSERL, E. **Ding und Raum. Vorlesungen 1907.** Den Haag: Martinus Nijhoff, 1973.

HUSSERL, E. **Introduction to the Logical Investigations - A Draft of a Preface to the Logical Investigations (1913).** Tradução de Curtis H. Peters Philip J. Bossert. The Hague: Martinus Nijhoff, 1975.

HUSSERL, E. **Logische Untersuchungen - Prolegomena zur reinen Logik.** Husserliana. ed. [S.l.]: Springer Netherlands, v. 18, 1975.

HUSSERL, E. **Logische Untersuchungen. Prolegomena zur reinen Logik. Text der 1. und 2. Auflage.** Husserliana XVIII. ed. Den Haag: Martinus Nijhoff, v. Erster Band, 1975.

HUSSERL, E. **Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie.** Hua III. ed. The Hague: Martinus Nijhoff, 1976.

HUSSERL, E. **Psychologische Studien zur Elementaren Logik (1894).** In: HUSSERL, E. **Aufsätze und Rezensionen (1890-1910).** The Hague, Boston, London: Martinus Nijhoff, 1979. p. 92-123.

HUSSERL, E. **Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung. Zur Phänomenologie der anschaulichen Vergegenwärtigungen. Texte aus dem Nachlass (1898-1925).** Den Haag: Martinus Nijhoff, 1980.

HUSSERL, E. **Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy. First Book: General Introduction to a Pure Phenomenology.** Tradução de F. Kersten. The Hague, Boston, Lancaster: Martinus Nijhoff, 1983.

HUSSERL, E. **Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie. Vorlesungen 1906/07.** Den Haag: Martinus Nijhoff, 1984.

HUSSERL, E. **Logische Untersuchungen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. Erster Teil.** Husserliana XIX/1. ed. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, v. Zweiter Band, 1984.

HUSSERL, E. **Logische Untersuchungen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. Zweiter Teil.** Husserliana XIX/2. ed. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, v. Zweiter Band, 1984.

HUSSERL, E. **Die Idee der Phänomenologie - Fünf Vorlesungen.** Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1986.

HUSSERL, E. **Vorlesungen über Bedeutungslehre. Sommersemester 1908.** Den Haag: Martinus Nijhoff, 1987.

HUSSERL, E. Aus der Einleitung der Vorlesung "Erkenntnistheorie und Hauptpunkte der Metaphysik" (1898/89). In: HUSSERL, E. **Allgemeine Erkenntnistheorie 1902-03.** Husserliana. ed. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, v. Materialien III, 2001. p. 225-255.

HUSSERL, E. **Logical Investigations, Volume I.** Tradução de J. N. Findlay. London and New York: Routledge, 2001.

HUSSERL, E. **Logical Investigations. Volume 2.** Tradução de J. N. Findlay. London and New York: Routledge, 2001.

HUSSERL, E. **Logische Untersuchungen Ergänzungsband Erster Teil - Entwürfe zur Umarbeitung der VI. Untersuchung und zur Vorrede für die Neuauflage der Logischen Untersuchungen (Sommer 1913).** Husserliana. ed. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, v. XX/1, 2002.

HUSSERL, E. **Wahrnehmung und Aufmerksamkeit. Texte aus dem Nachlass (1893 – 1912)**. Dordrecht: Springer, 2004.

HUSSERL, E. **Logische Untersuchungen (Ergänzungsband). Zweiter Teil**: Texte für die Neufassung der VI. Untersuchung. Zur Phänomenologie des Ausdrucks und der Erkenntnis (1893/94-1921). Husserliana. ed. Dordrecht: Springer, v. XX/2, 2005.

HUSSERL, E. **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.

HUSSERL, E. **Investigações Lógicas (Segundo Volume, parte I)**: Investigações para a Fenomenologia e a Teoria do Conhecimento. Tradução de Pedro M. S. Alves e Carlos Aurélio Morujão. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.

HUSSERL, E. **A Ideia da Fenomenologia - Cinco Lições**. Tradução de Marloren Lopes Miranda. Petrópolis: Vozes, 2020.

HUSSERL, E. **Psicologia Fenomenológica e Fenomenologia Transcendental - textos selecionados (1927-1935)**. Tradução de G. Giubilato; D. Guilhermino, *et al.* Petrópolis: Vozes, 2022.

HUSSERL, E. **Lotze – Mikrokosmos**. [S.l.].

KANT, I. **Kritik der Reinen Vernunft**. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1998.

KANT, I. **Crítica da Razão Pura**. Tradução de Fernando Costa Mattos. Petrópolis, Bragança Paulista: Vozes, Editora Universitária São Francisco, 2015.

KIDD, C. Re-examining Husserl's Non-Conceptualism in the Logical Investigations. **Archiv für Geschichte der Philosophie**, 101, n. 3, 2019. 407-444.

KJOSAVIK, F. Perceptual Intimacy and Conceptual Inadequacy: A Husserlian Critique of McDowell's Internalism. In: RUIN, D. Z. A. H. **Metaphysics, Facticity, Interpretation: Phenomenology in the Nordic Countries**. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2003. p. 49-71.

KÜNG, G. Husserl on Pictures and Intentional Objects. **The Review of Metaphysics**, 26, junho 1973. 670-680.

KÜNG, G. Das Noema als reelles Moment. **Phenomenological Perspectives**, Den Haag, 1975. 151-153.

LEIBNIZ, G. W. **The Art of Discovery**. [S.l.]: Wiener, 1685.

LEIBNIZ, G. W. **Leibniz: Selections**. New York: Scribner, 1951.

LEUNG, K.-W. Meaning and Intuitive Act in the Logical Investigations. **Husserl Studies**, v. 27 (2), p. 125-142, 2011.

LEWIS, C. I. **Mind and The World Order**. New York: [s.n.], 1929.

LOHMAR, D. Wo lag der Fehler der kategorialen Repräsentation? **Husserl Studies**, v. 7, p. 179-197, 1990.

LOHMAR, D. **Erfahrung und kategoriales Denken: Hume, Kant und Husserl über vorprädikative erfahrung und prädikative Erkenntnis**. Dordrecht, Boston, London: Kluwer Academic Publishers, 1998.

LOHMAR, D. Die Entwicklung des husserlschen Konstitutionsmodells von Auffassung und Inhalt. **Studia Universitatis Babes-Bolyai, Philosophia LIV**, 2, 2009. 3-19.

LOTZE, H. **System der Philosophie. Zweiter Theil. Drei Bücher der Metaphysik**. Leipzig: S. Hirzel, 1879.

LOTZE, H. **Logica. Testo tedesco a fronte. Prefazione di Stefano Poggi**. Tradução de Franco De Vicenzis. Milano: Bompiani. Il Pensiero Occidentale, 2010.

LOTZE, R. H. **Grundzüge der Metaphysik. Dictate aus den Vorlesungen**. Leipzig: Verlag , 1883.

LUFT, S. Reconstruction and Reduction: Natorp and Husserl on Method and the Question of Subjectivity. **Meta: Research in Hermeneutics, Phenomenology, and Practical Philosophy**, v. 8 (2), p. 326-370, 2010.

MADARY, M. **Visual Phenomenology**. [S.l.]: MIT Press, 2016.

MAJOLINO, C. Mapping Husserl's ontology and its boundaries. In: JACOBS, H. **The Husserlian Mind**. Abingdon, New York: Routledge, 2021. p. 494-508.

MARCELLE, D. The Phenomenological Problem of Sense Data in Perception: Aron Gurwitsch and Edmund Husserl on the Doctrine of Hyletic Data. **Investigaciones Fenomenológicas**, ago. 2011. 61-76.

MCDOWELL, J. The Content of Perceptual Experience. **The Philosophical Quarterly**, 44, 1994. 190–205.

MCDOWELL, J. **Mind and World**: with a new introduction. London, Cambridge: Harvard University Press, 1996a.

MCDOWELL, J. Précis of "Mind and World". **Philosophical Issues**, v. 7, p. 231-239, 1996b.

MCDOWELL, J. Experiencing the World. In: WILLASCHEK, M. **Reason and Nature**: Lecture and Colloquium in Munster. Munster: LIT, 2000.

MCDOWELL, J. **Meaning, Knowledge and Reality**. Cambridge, London: Harvard University Press, 2001.

MCDOWELL, J. **Mente e Mundo**. Tradução de João Vergílio Gallerani Cuter. Aparecida: Idéias & Letras, 2005.

MCDOWELL, J. **Having The World In View**: Essays on Kant, Hegel, and Sellars. Cambridge: Harvard University Press, 2009.

MCDOWELL, J. The myth of the mind as detached. In: SCHEAR, J. **Mind, Reason, and Being-in-the-World**: The McDowell-Dreyfus Debate. London: Routledge, 2013. p. 41-58.

MCKENNA, W. R. The problem of sense data in Husserl's theory of perception. In: BERNET, R.; WELTON, D.; ZAVOTA, G. **Edmund Husserl**: Critical Assessments of Leading Philosophers. New York, London: Routledge, v. III, 2005. p. 145-158.

MELLE, U. Husserl's Revisions of the Sixth Logical Investigation. In: STUJERNFELT, D. Z. A. F. **One Hundred Years of Phenomenology, Husserl's Logical Investigations Revisited**. Dordrecht: Springer, 2002. p. 111–23.

MENSCH, J. R. **The Question of Being in Husserl's Logical Investigations**. The Hague/Boston/London: Martinus Nijhoff, 1981.

MERLEAU-PONTY, M. **O primado da percepção e suas consequências filosóficas**. Tradução de Sílvio Rosa Filho e Thiago Martins. Belo Horizonte: Autêntica, 2017.

MILLER, I. **Husserl, Perception, and Temporal Awareness**. Cambridge: The MIT Press, 1984.

MOHANTY, J. N. Remarks on Wilfrid Sellars' Paper on Perceptual Consciousness. In: BRUZINA, R.; WILSHIRE, B. **Crosscurrents in Phenomenology**. The Hague: Martinus Nijhoff, 1978. p. 186-198.

MOHANTY, J. N. **The Philosophy of Edmund Husserl: A Historical Development**. New Haven, London: Yale University Press, 2008.

MONTAGUE, M. **The Given: Experience and its Contents**. Oxford: Oxford University Press, 2016.

MOONEY, T. Understanding and Simple Seeing in Husserl. **Husserl Studies**, 26, n. 1, 2010. 19-48.

MORAN, D.; COHEN, J. **The Husserl Dictionary**. New York: Continuum, 2012.

MOURA, C. A. R. D. **Crítica da Razão na Fenomenologia**. São Paulo: EDUSP, 1989.

MOURA, C. A. R. D. Apresentação. In: LEBRUN, G. **A filosofia e sua história**. Carlos Alberto Ribeiro de Moura, Maria Lúcia M. O. Cacciola, Marta Kawano. ed. São Paulo: Cosac Naify, 2006.

MULLIGAN, K. Perception. In: SMITH., B.; SMITH., D. W. **The Cambridge Companion to Husserl**. Cambridge: Cambridge University Press, 1995. p. 168-238.

NATORP, P. **Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode**. [S.l.]: wbg Academic, 2013.

OLEN, P. The Realist Challenge to Conceptual Pragmatism. **European Journal of Pragmatism and American Philosophy**, VII, 2015. 1-15.

O'SHEA, J. What is the myth of the given? **Synthese**, 2021. 10543-10567.

O'SHEA, J. R. What is the myth of the given? **Synthese**, 199, 13 July 2021. 10543-10567.

PARKER, R. K. B. The Idealism-Realism Debate and the Great Phenomenological Schism. In: PARKER, R. K. B. **The Idealism-Realism Debate Among Edmund Husserl's Early Followers and Critics**. [S.l.]: Springer, 2021. p. 1-24.

PEACOCKE, C. Scenarios, Concepts and Perception. In: CRANE, T. **The Contents of Experience**. Cambridge: Cambridge University Press, 1992. p. 105-135.

PEACOCKE, C. Does perception have a nonconceptual content? **The Journal of Philosophy**, 239-264, 2001.

PELUSO GUILHERMINO, D. O desenvolvimento da teoria semiótica de Husserl de 1890 a 1901. **Kriterion: Journal of Philosophy**, 61, 2020. 649-674.

PRAUSS, G. Zum Verhältnis von innerer und äußere Erfahrung bei Husserl. **Zeitschrift für Philosophische Forschung**, v. 31, p. 79-84, 1977.

RANG, B. **Kausalität und Motivation**: Untersuchungen zum Verhältnis von Perspektivität und Objektivität in der Phänomenologie Edmund Husserls. Den Haag: Springer Netherlands, 1973.

RANG, B. Repräsentation und Selbstgegebenheit: die Aporie der Phänomenologie der Wahrnehmung in den Frühschriften Husserls. In: BERNET, R.; WELTON, D.; ZAVOTA, G. **Edmund Husserl: Critical Assessments of Leading Philosophers**. London, New York: Routledge, v. III. , 2005. p. 125-144.

RENAUDIE, P.-J. Rectitude et obliquité intentionnelle de l'Oratio phénoménologique : Remarques croisées sur McDowell, Brentano et Husserl. **Bulletin d'Analyse**

Phénoménologique, 6, 2010. Disponível em: <<https://popups.uliege.be/1782-2041/index.php?id=435>>.

RENAUDIE, P.-J. **Husserl et les Catégories - Langage, Pensée et Perception**. Paris: Vrin, 2015.

RORTY, R. **Philosophy and the Mirror of Nature**. Princeton: Princeton University Press, 1981.

RORTY, R. Introduction. In: SELLARS, W. **Empiricism and the Philosophy of Mind**. Cambridge, London: Harvard University Press, 1997.

SACHS, C. B. **Intentionality and The Myths of The Given: Between Pragmatism and Phenomenology**. London: Pickering & Chatton, 2014.

SARTRE, J.-P. **O Ser e o Nada. Ensaio de Ontologia Fenomenológica**. Tradução de Paulo Perdigão. 10. ed. Petrópolis: Vozes, 2001.

SCHUHMANN, K. **Die Fundamentalbetrachtung der Phänomenologie. Zum Weltproblem in der Philosophie Edmund Husserls**. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1971.

SEEBOHM, T. M. Kategoriale Anschauung. **Phänomenologische Forschungen**, v. 23, p. 9-47, 1990.

SELLARS, W. Inference and Meaning. **Mind**, 62, 1953. 313-338.

SELLARS, W. Some Reflections on Language Games. **Philosophy of Science**, 21, 1954. 204-228.

SELLARS, W. Philosophy and the scientific image of man. In: _____ **Science, Perception, and Reality**. Atascadero: Humanities Press/Ridgeview, 1962. p. 35-78.

SELLARS, W. **Science and Metaphysics - Variations on Kantian Themes**. Atascadero: Ridgeview Publishing Company, 1967 & 1992.

SELLARS, W. Autobiographical Reflections. In: CASTAÑEDA, H.-N. **Action, Knowledge and Reality: Critical Studies in Honor of Wilfrid Sellars**. Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1975. p. 277.

SELLARS, W. Is Scientific Realism Tenable? **PSA: Proceedings of the Biennial Meeting of the Philosophy of Science Association**, Chicago, v. Volume Two: Symposia and Invited Papers, n. The University of Chicago Press, p. 307-334, 1976.

SELLARS, W. Some Reflections on Perceptual Consciousness. In: BRUZINA, R.; WILSHIRE, B. **Crosscurrents in Phenomenology**. The Hague: Martinus Nijhoff, 1978. p. 169-185.

SELLARS, W. Foundations for a metaphysics of pure process (The Carus Lectures). **The Monist**, 64, 1981. 3-90.

SELLARS, W. Empiricism and The Philosophy of Mind. In: SELLARS, W. **Science, Perception and Reality**. Atascadero: Ridgeview Publishing Company, 1991. p. 127–196.

SELLARS, W. Is There a Synthetic 'A Priori'? In: SELLARS, W. **Science, Perception and Reality**. Atascadero: Ridgeview Publishing Company, 1991. p. 298-320.

SHIM, M. The Duality of Non-conceptual Content in Husserl's Phenomenology of Perception. **Phenomenology and the Cognitive Sciences**, v. 4, p. 209–229, 2005.

SIEGEL, S. The Contents of Perception. **The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2016 Edition)**, 2016. Disponivel em: <<https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/perception-contents/>>.

SMITH, D. W. **Husserl**. London and New York: Routledge, 2006.

SMITH, N. H. (Ed.). **Reading McDowell on Mind and World**. London: Routledge, 2002.

SOFFER, G. Language and the Formation of General Concepts: The Second Logical Investigation in a Genetic Light. In: DAHLSTROM, D. O. **Husserl's Logical Investigations**. Dordrecht, Boston, London: Kluwer Academic Publishers, 2003a. p. 37-56.

SOFFER, G. Revisiting the Myth: Husserl and Sellars on the Given. **The Review of Metaphysics**, 57, n. 2, 2003b. 301-337.

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

STEIN, E. **A questão do método na filosofia: um estudo do modelo heideggeriano**. Porto Alegre: Movimento, 1983.

STRÖKER, E. Husserls Evidenzprinzip. Sinn und Grenzen einer methodischen Norm der Phänomenologieals Wissenschaft. Für Ludwig Landgrebe zum 75. Geburtstag. **Zeitschrift für philosophische Forschung**, v. 32, p. 3-30, 1978.

STRÖKER, E. **The Husserlian Foundations of Sciences**. Dordrecht: Springer Science+Business Media, 1997.

SUKALE, M. Perception, Knowledge and Contemplation. In: BRUZINA, R.; WILSHIRE, B. **Crosscurrents in Phenomenology**. The Hague: Martinus Nijhoof, 1978. p. 199-210.

TAMINIAUX, J. Le regard et l'excédent. Remarques sur Heidegger et les « Recherches logiques » de Husserl. **Revue Philosophique de Louvain. Quatrième série**, tome 75, n. 25, 1977. 74-100.

THORNTON, T. **John McDowell**. 2. ed. London and New York: Routledge, 2019.

TORIBIO, J. State Versus Content: The Unfair Trial of Perceptual Nonconceptualism. **Erkenntnis**, 69, 2008. 351-361.

TRIPLETT, T. Sellars's misconstrual of the defenders of the given. **History of Philosophy Quarterly**, 31, 2014. 79-99.

TRIPLETT, T.; DEVRIES, W. A. **Knowledge, Mind, and the Given: Reading Wilfrid Sellars's Empiricism and the Philosophy of Mind**, including the complete text of Sellars's essay. Indianapolis, Cambridge: Hackett Publishing Company, Inc, 2000.

TRIZIO, E. Husserl's Early Concept of Metaphysics As the Ultimate Science of Reality. **Phainomenon**, v. 26, p. 37-68, 2017.

TRIZIO, E. **Philosophy's Nature: Husserl's Phenomenology, Natural Science, And Metaphysics.** New York and London: Routledge, 2021.

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

TWARDOWSKI, K. **On Actions, Products and other Topics.** Tradução de Arthur Szylewicz. Amsterdam: Atlanta, 1999.

VAN MAZIJK, C. Kant, Husserl, McDowell: The Non-Conceptual in Experience. **Diametros**, 41, 2014. 99-114.

VAN MAZIJK, C. Phenomenological approaches to non-conceptual content. **HORIZON: Studies in Phenomenology**, 6, 2017. 58-78.

VAN MAZIJK, C. **Perception and Reality in Kant, Husserl and McDowell.** New York, London: Routledge, 2020.

VARGA, P. A. The Missing Chapter from the Logical Investigations: Husserl on Lotze's Formal and Real Significance of Logical Laws. **Husserl Studies**, Dordrecht, 6 Fevereiro 2013. 181-209.

WELTON, D. *The Origins of Meaning.* Den Haag: Nijhoff, 1983.

WILD, J. The Concept of The Given in Contemporary Philosophy - Its Origins and Limitations. **Philosophy and Phenomenological Research**, 1, n. 1, 1940. 70-82.

WILLIAMS, H. Is Husserl guilty of Sellars' myth of the sensory given? **Synthese**, v. 199 (3-4), p. 6371-6389, 2021.

WILLIFORD, K. Husserl's Hyletic Data and Phenomenal Consciousness. **Phenomenology and the Cognitive Sciences**, 12, n. 3, 2013. 501-519.

WITTGENSTEIN, L. **Philosophische Untersuchungen. English & German.** Tradução de G. E. M. Anscombe. 2. ed. Malden: Blackwell, 1997.

YAMAGUCHI, I. **Passive Synthesis und Intersubjektivität bei Edmund Husserl**. Den Haag: Martinus Nijhoof, 1982.

ZAHAVI, D. **Husserl's Legacy**. Oxford: Oxford University Press, 2017.

ZHENG, P. Is Husserl a Conceptualist? Re-reading Husserl's Sixth Logical Investigation. **Husserl Studies**, 35, 2019. 249-263.